

Anfang und Methode

Zur Verwandlung der Ersten Philosophie in eine Grundlagenwissenschaft bei Husserl

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln
im Fach Philosophie

vorgelegt von
Sergio Pérez-Gatica

Köln, 5. August 2020

Inhalt

Vorwort.....	7	
Einleitung.....	9	
Kapitel 1		
Die Problematik einer radikal anzusetzenden Erkenntnistheorie – Sinn und Grenzen von Husserls Forderung nach einem voraussetzungslosen Anfang.....		21
1.1 Erörterung der Absicht einer allgemeinen Erkenntniskritik im Horizont des handelnden Bewusstseinslebens	21	
1.2 Urteilen als Handeln.....	23	
1.3 Husserls Forderung nach vorurteilslosem Urteilen bei philosophischen Erkenntnishandlungen	25	
1.4 Heideggers Kritik an Husserls Forderung nach vorurteilslosem Urteilen.....	27	
1.5 Der Unterschied zwischen Vorurteil und Voraussetzung	31	
1.5.1 Vorurteil.....	31	
1.5.2 Voraussetzung.....	34	
1.6 Fazit	39	
Kapitel 2		
Die <i>Cartesianischen Meditationen</i> als Einführung in die Problematik eines methodisch geregelten Anfangs		43
2.1 Das Programm einer radikal anfangenden Ersten Philosophie	43	
2.2 Der Unterschied zwischen <i>universaler</i> und <i>erster</i> Philosophie	47	
2.3 Nähere Bestimmung des Eigentümlichen einer Ersten Philosophie als solcher	52	
2.4 Faktische Erfahrungsgrundlage und methodisch normativer Anfang der <i>Cartesianischen Meditationen</i>	57	

Kapitel 3

Epoché und Reduktion als methodische Maßnahmen zur Freilegung und Abgrenzung eines Erfahrungs- und Forschungsfeldes.....	63
3.1 Die Erfahrung der reinen Evidenz als erstes methodisches Prinzip	63
3.1.1 Unreinheit der Evidenz formalwissenschaftlicher Sätze	66
3.1.2 Unreinheit der Evidenz aller Wirklichkeitssetzung	67
3.2 Der methodische Zusammenhang von Evidenzprinzip und universalen Epoché – Zur Vernunftmotivation für die Ausschaltung aller Wirklichkeitssetzung.....	72
3.3 Epoché als theoretische Handlung – Noetisch-noematische Auslegung ihrer Aktform.....	74
3.4 Exkurs: Die radikale Sinnverschiedenheit von Husserls philosophischem Programm und der Zweifelmethode Descartes'80	
3.5 Das außercartesianische Ziel der universalen Epoché.....	84
3.6 Transzendente Reduktion.....	87
3.7 Zum ‚Residuum‘ der Reduktion – Terminologische Klärung	101
3.8 Die Spezifität der transzendentalen Erfahrungsform.....	107

Kapitel 4

Zur transzendental-kritischen Begründung der Methode des Anfangs – Analyse des <i>ego sum cogitans</i> als ‚Landmarke‘ des transzendentalen Erfahrungs- und Forschungsfeldes	113
4.1 Intentionale Analyse der Sätze « <i>ego cogito</i> » und « <i>ego sum</i> »	113
4.2 Transzendental-kritische Fragestellung	115
4.3 Kategoriale Anschauung als fundierter Akt.....	117
4.3.1 Das Wesentliche der kategorialen Synthesis als intentionaler Aufbau	123
4.3.2 Die Leistungsgrenze der willentlich vollziehbaren Akte bei der kategorialen Anschauung	129
4.3.3 Einfache und komplizierte Sachverhalte	131
4.3.4 Exkurs: Der Sinn der kategorialen ‚Erfüllung‘ angesichts von Gegenständen, die ins Unendliche bestimmbar sind – Entschärfung einer scheinbaren Aporie.....	134
4.3.5 Stufenfolgen von übereinander gebauten kategorialen Synthesen als Voraussetzung der anschaulichen Gegebenheit von komplizierten Sachverhalten – Aufbau durch Nominalisierung....	141

4.3.6	Erfahrungsrecht und Erfahrungsgeschichte	146
4.3.7	Die Besonderheit rein sinnlicher Intentionen	148
4.4	Fazit und Überleitung	150
4.5	Die intentionale Beschaffenheit der phänomenologisch gedeuteten Sätze « <i>ego cogito</i> » und « <i>ego sum</i> ».....	152
4.5.1	Zum « <i>ego</i> »: Die Vorkonstitution des Ichbegriffs	154
4.5.2	Exkurs: Zur methodischen Verwendung genetischer Gesichtspunkte für die Behandlung der Ichproblematik.....	157
4.5.3	Die Transzendenz des Ichpols als Substrat bleibender Ich- Bestimmtheiten.....	160
4.5.4	Wandlungsfähigkeit der Ich-Bestimmtheiten.....	169
4.5.5	Fazit.....	169
4.5.6	Der Satz « <i>ego cogito</i> » als kategoriales Gebilde, seine anschauliche Erfüllung und seine explizierende Erweiterung um ein Glied: « <i>ego cogito cogitata</i> »	171
4.5.7	Weitere Bestimmbarkeit des eigenen Bewusstseins – das <i>ego cogito cogitata</i> als ins Unendliche bestimmbarer Gegenstand	177
4.5.8	Zum « <i>ego sum</i> »	180

Kapitel 5

Zur Notwendigkeit der Ichexistenz	191
5.1 Transzendente Selbstsetzung und performative Selbstbewährung.....	191
5.2 Der eidetische Aspekt in der performativen Selbstbewährung der transzendentalen Selbstsetzung.....	198
5.3 Zufälligkeit der Ichexistenz als schlichten Faktums	202

Kapitel 6

Zur Bedeutung des Satzes « <i>ego cogito cogitata</i> » für die Methode des Anfangs.....	205
6.1 Die „Mahnung“ zur Beachtung des Korrelationsapriori als methodische Vorschrift für alle phänomenologischen Analysen	205
6.2 Zur prinzipiellen Iterierbarkeit phänomenologischer Reflexionen und ihrer methodischen Gleichheit.....	209
6.3 Reichweite und Grenzen der Evidenz des « <i>ego sum cogitans</i> » als Eingangstor ins Arbeitsfeld der transzendentalen Korrelationsforschung	212

Kapitel 7

Eidetische Ausgestaltung der Methode des Anfangs	217
7.1 Die methodische Rolle eidetischer Betrachtungen in der transzendentalen Phänomenologie.....	217
7.2 Ziel, Ausgangspunkt und Schritte der eidetischen Methode	217
7.2.1 Vorbemerkung zum Begriff der Wesensallgemeinheit.....	218
7.2.2 Zum Ziel der eidetischen Methode.....	219
7.2.3 Ausgangspunkt der eidetischen Methode.....	221
7.2.4 Schritte der eidetischen Methode	223
7.3 Freie Variation und Abstraktion. Zum Verhältnis der Wesenserschauung zur Erfahrung von Individuellem	228
7.4 Die eidetische Methode und die Methode des Anfangs	230
7.4.1 Eidetische Auswertung der Analyse zur kategorialen Anschauung	232
7.4.2 Zur Variierbarkeit des Typus ‚transzendentaler Ichpol‘	236

Kapitel 8

Die methodische Selbstbezogenheit phänomenologischer Selbst- und Letztbegründung.....	239
8.1 Wiederaufnahme der Voraussetzungslosigkeits-Problematik.....	239
8.2 Idealisierende Voraussetzungen	240
8.3 Transzendente Naivität und Letztbegründung – Die Zweiteilung phänomenologischer Aufgaben in transzendental-naive und transzendental-kritische	247
8.4 Argumentative Zirkelfreiheit und methodische Selbstbezogenheit phänomenologischer Selbst- und Letztbegründung	253
 Schlussbetrachtung	 261
 Literaturverzeichnis.....	 269

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im August 2020 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertation angenommen. Sie unternimmt eine Systematisierung, Optimierung und auch Begründung wesentlicher Aspekte der phänomenologischen Methode und versteht sich zugleich als Beitrag zur Verwandlung der Ersten Philosophie in eine erkenntnistheoretische Grundlagenwissenschaft. Die Arbeit wurde durch ein vierjähriges Stipendium des DAAD und des mexikanischen CONACYT (Bundesrat für Wissenschaft und Technologie) gefördert.

An dieser Stelle möchte ich all den Menschen danken, die maßgeblich an der Ermöglichung dieses Forschungsunternehmens beteiligt waren. Mein größter Dank gilt meinem Betreuer, Prof. Dr. Dieter Lohmar. Seine wissenschaftlich engagierte, immer geduldige, ermunternde und kritische Unterstützung hatte einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung und Endgestaltung meiner Arbeit. Prof. Dr. Thiemo Breyer und Prof. Dr. Jagna Brudzińska, aus deren Werken ich wichtige Inspirationen für meine Arbeit schöpfte, möchte ich für die Übernahme des Zweit- und Drittgutachtens herzlich danken. Des Weiteren danke ich Prof. Dr. Andreas Hüttemann, Prof. Dr. Christoph Helmig und Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn für ihre Mitwirkung in der Prüfungskommission.

Für seine Betreuung während der Zeit, die ich bei ihm als Doktorand an der Bergischen Universität Wuppertal verbracht habe (2013–2014), gilt mein postumer Dank Prof. Dr. László Tengelyi (†).

Mein innigster Dank gilt auch Prof. Dr. Klaus Held und Prof. Dr. Antonio Ziri6n Quijano, die mir immer, besonders in Zeiten institutioneller Unsicherheit, zur Seite standen.

Zu besonderem Dank bin ich Prof. Dr. Gerald Hartung und Dr. Guillermo Ferrer verpflichtet für ihr Vertrauen bei meiner Besetzung einer WHK-Stelle im Rahmen des DFG-Projekts „Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika“ an der Bergischen Universität Wuppertal.

Fernerhin möchte ich Klaus Sellge, M.A., für das sorgfältige Korrektorat und die stilistische Verbesserung der folgenden Seiten meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Ein großes Dankeschön geht auch an alle meine Freundinnen und Freunde, Kolleginnen und Kollegen des Husserl-Archivs der Universität zu Köln, der Bergischen Universität Wuppertal, des CLAFEN (Lateinamerikanischer Zirkel für Phänomenologie) und des CEMIF (Mexikanisches Zentrum für Phänomenologische Forschung), deren Unterstützung mich immer begleitet hat. Namentlich möchte ich hier noch nennen: Dr. Andreas Bartz, Dr. Iván Galán, Dr. Mansooreh Khalilizand, Dr. Erik N. Dzwiza-Ohlsen, Dr. Jethro Bravo, Dr. Flávio Curvello, Dr. Marcela Venebra, Dr. Ignacio Quepons, Dr. Esteban Marín Ávila, Dr. Paul Zipfel, Dr. Luis Niel, Dr. Honghe Wang, Regina Schreiber, Marco Cavallaro, Aron Krey, Kamal Tuní, Federica González, Ángel Alvarado, Ying-Chien Yang, Andrew Krema, Miriam Schenker, María Ríos, Anne-Marie Pflüger, Anne-Sophie Dieterle, Dimitra Koch, Monika Adamczyk und nicht zuletzt Agnes Sophie Fritz.

Darüber hinaus bin ich meinen Eltern, Hermelinda und Luis (†), sowie meinen Geschwistern Hugo, Julisa und Salvador für ihren langjährigen, über die transatlantische Ferne hinwegreichenden Beistand zutiefst dankbar.

Meiner geliebten Lebenspartnerin Elena Tavkin kann ich gar nicht genug danken für ihre alltägliche Unterstützung.

Köln, im August 2020

Einleitung

In dieser Untersuchung soll gezeigt werden, inwieweit sich Husserls transzendente Phänomenologie als eine erkenntnistheoretische Grundlegungsdisziplin begreifen lässt, die als Wissenschaft verstanden und betrieben werden kann. Es geht anders gesagt darum, zu untersuchen, ob und wie genau sich die transzendente Phänomenologie als eine streng wissenschaftliche, d. h. nach Forschungsfeld, -zielen, -prinzipien und -methoden bestimmte Erste Philosophie verstehen lässt.

Unter den Kennern Husserls ist es ein Gemeinplatz, dass die Phänomenologie vom Phänomenologen fordert, wie Husserl selbst sagt, „für sich dem Ideal eines philosophischen Systems zu entsagen und doch als bescheidener Arbeiter in Gemeinschaft mit anderen für eine *philosophia perennis* zu leben.“¹ Es ist jedoch unmöglich, einer solchen Arbeitsforderung gerecht zu werden, ohne sich von vornherein über das Forschungsfeld, die Leitprobleme, die Ziele und Methoden einer solchen Philosophie im Klaren zu sein. Denn die Aufgaben einer „*philosophia perennis*“ dürfen weder methodenlos noch programmlos vorgestellt werden, wenn sie – wie Husserl wollte – wissenschaftliche Aufgaben sein sollen. ‚Philosophisches Programm‘ heißt nun so viel wie ‚philosophischer Systementwurf‘, der aber nicht unbedingt als spekulatives Philosophiesystem im herkömmlichen Sinne einer allumspannenden Theorie verstanden werden muss, sondern auch lediglich als *thematisch und methodisch zusammenhängendes* Forschungsprojekt begriffen werden kann. So stellt Husserl in den *Pariser Vorträgen* die transzendente Phänomenologie als ein „System“ vor, das aber „nicht als ein universales System deduktiver Theorie [verstanden werden soll], als ob alles Seiende in der Einheit einer Rechnung stünde, sondern als ein System von [...] Disziplinen.“² Mit „Disziplinen“ sind hierbei etwa eine Theorie der Bedeutung und der Anschauung, eine der Wahrnehmung, der Phantasie, des Zeitbewusstseins, der Intersubjektivität u. dgl. gemeint. Die systematische Zusammengehörigkeit dieser Disziplinen muss laut Husserl,

¹ Hua IX, 301. Vgl. hierzu auch Hua Dok I, 22; Hua V, 159 f.

² Hua I, 12. Vgl. hierzu auch Hua XXXIV, Einleitung des Herausgebers, S. XLI, Anm. 3.

solange sie alle phänomenologisch sein sollen, einem *wissenschaftlichen* Zusammenhang gleichkommen, d. h. einem solchen, der auf der thematisch und methodisch bestimmten Grundlage einer Forschungssphäre beruht, die zunächst freigelegt und gegenüber Nachbardisziplinen abgegrenzt werden müsste. Die von Husserl in mehreren Werken durchgeführte Freilegung und Abgrenzung dieser Forschungssphäre wird in der vorliegenden Arbeit als Methode des Anfangs bezeichnet. Hiermit ist vor allem der methodische Zusammenhang von Evidenzprinzip, universaler Epoché, transzendentaler Reduktion, intentionaler Analyse und eidetischer Variation gemeint.³

In der Fachliteratur gelten diese Methoden zwar als längst bekannt. Der Genauigkeit halber sollte man jedoch sagen, dass sie eher längst beredet sind, wobei die Rede von ihnen oft auf vagen Vorstellungen beruht und kaum über halb verstandene Formulierungen hinausgeht. Denn trotz der ausgezeichneten Untersuchungen zahlreicher Husserlforscher, die zum richtigen Verständnis dieser Methoden seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts immer wieder beigetragen haben, können diese Methoden weder in der akademischen Philosophie überhaupt noch im spezifisch phänomenologischen Forschungsbereich als allgemein bekannt gelten, und zwar aufgrund ebenso zahlreicher, beinahe überall zu findender und mitunter sogar radikaler

³ Es ist zu beachten, dass die vollwertige Rede von phänomenologischer Methode erst dann begrifflich wird, wenn die Methode des Anfangs vollständig durchgeführt worden ist. Hiermit stellt sich aber folgende Frage: Wenn die Methode des Anfangs noch nicht phänomenologisch geregelt sein kann, weil es eben deren Aufgabe ist, die phänomenologische Methode erst zu stiften, bedeutet dies, dass es dann einer nicht-phänomenologischen Methode bedarf, um die Phänomenologie auf die Beine zu bringen? In dieser Arbeit wird sich zeigen, dass die Methode des Anfangs, die die phänomenologische Methode als solche stiftet, weder die phänomenologische Methode sein noch zu einer anderen Wissenschaft gehören kann. Denn die hier so genannte Methode des Anfangs ist eine einzigartige, von Husserl aus erkenntnistheoretischen Motivationen entwickelte Reihe methodischer Maßnahmen, die nicht von Anfang an schon phänomenologisch sein können, sondern sich vielmehr langsam zu einer Methodenkonstellation auskristallisieren, die man im Nachhinein als eine (durch die erfolgreiche Ausführung konkreter Forschungsaufgaben) standardisierte Methodologie etablieren müsste, die erst dann phänomenologische Methode heißen dürfte.

Missverständnisse, die vor allem den systematischen Zusammenhang und die philosophischen Implikationen dieser Methoden betreffen.⁴

Die Entwicklung philosophischer Methoden ist bei Husserl seit der Zeit der *Logischen Untersuchungen* immer auf die Forschungsziele einer allgemeinen Erkenntnistheorie zugeschnitten, die die Möglichkeit der Erkenntnis, der begründeten und der letztbegründeten Erkenntnis zu erforschen hat, indem sie die sehr verschlungenen Phänomene untersucht, die Erkenntnis in sich einschließt, wie etwa die Verhältnisse zwischen Subjekt, Erlebnis, Bedeutung (Begriff, kategoriale Form, Satz), Objekt, Identität, Evidenz usw.⁵ Die Möglichkeit der wissenschaftlichen Untersuchung dieser Phänomene birgt in sich unendliche Aufgaben, die sich teilweise mit Aufgaben der Psychologie, der formalen Logik, der formalen Ontologie und auch der sogenannten Kognitionswissenschaften überschneiden. Aufgrund dieser Überschneidungen, die wegen des vieldimensionalen Charakters des Erkennens unvermeidlich sind, stellt sich jeder philosophischen Erkenntniskritik, die sich als Wissenschaft verstehen will, früher oder später nicht nur die systematisch entscheidende Frage nach der Spezifität ihres Ausgangspunkts, sondern auch die nach ihren Zielen und Methoden gegenüber verwandten und Nachbardisziplinen. Husserls systematischste Antwort auf diese Fragen in Bezug auf seine eigenen, transzendental-phänomenologischen Untersuchungen ist m. E. in den *Cartesischen Meditationen* zu finden. Daher dient dieses Werk als systematischer Orientierungspunkt der vorliegenden Arbeit. In diesem Werk, dessen Hauptanliegen erst im 2. Kapitel diskutiert wird, stellt Husserls berühmte Anfangsforderung nach Vorurteils- und Voraussetzungslosigkeit eine scheinbare Selbstverständlichkeit dar,⁶ deren eigentümliche Bedeutung und Tragweite

⁴ Diese Behauptungen werden den ganzen Text lang mit konkreten Hinweisen auf die jeweils entsprechende Literatur unterstützt.

⁵ Es ist erwähnenswert, dass in Husserls Werken diese allgemeine Absicht besondere Teilprojekte umfasst, wie z. B. die Begründung formallogischer Prinzipien einerseits (vgl. Hua XVIII, 7; Hua XVII, §§ 1 ff.) und andererseits die Begründung der Geisteswissenschaften (vgl. Lohmar 2012c; Caminada 2019).

⁶ Vgl. Hua I, 47.

jedoch so leicht und oft missverstanden werden, dass es notwendig ist, sie eigens zu betrachten.

Darum werden im 1. Kapitel zunächst der Sinn und die Grenzen dieser Forderung nach Voraussetzungslosigkeit thematisiert, die Husserl für den Anfang einer radikalen Erkenntniskritik aufstellt. Von systematischer Relevanz ist hierbei vor allem die Unterscheidung zwischen Vorurteil und Voraussetzung, sowie die daran anschließende Zurückweisung der heideggerschen Kritik an der Möglichkeit eines philosophischen Anfangs ohne Vorurteile. Darüber hinaus ist hier auch die Analyse unterschiedlicher Arten von Voraussetzungen entscheidend. Die detaillierte Darstellung jener Voraussetzungsarten allerdings, für die es bei der Methode des Anfangs nicht gilt, Voraussetzungslosigkeit zu fordern (weil sie weder Prämissen noch Vorurteile sind), wird auf das 8. Kapitel verschoben. Die Gründe hierfür werden aber schon im Abschnitt 1.6 erörtert.

Im 2. Kapitel wird die Hauptidee der *Cartesianischen Meditationen* als Einführung in die Problematik eines methodisch geregelten Anfangs für eine radikale Erkenntnistheorie dargestellt. Hierfür wird zunächst zwischen ‚Universal‘ und ‚Erster‘ Philosophie unterschieden. Diese Unterscheidung, die für die Nachvollziehbarkeit des elementarsten Sinns einer erkenntnistheoretischen Methode des Anfangs grundlegend ist, zielt darauf ab, den „klare[n] Sinn der philosophischen Grundprobleme“ zunächst zu skizzieren, um dann Husserls Entwicklung der „Methode[n] ihrer Lösung“ verstehen zu können.⁷ Anschließend wird der hiermit eng zusammenhängende, ebenso grundlegende Unterschied zwischen faktischer Erfahrungsgrundlage und methodisch normativem Anfang der *Meditationen* dargestellt.

Den ersten beiden Kapiteln, die einführende Funktion haben, folgt die systematische Darstellung der Methode des Anfangs im 3. Kapitel. Der Zusammenhang der Schritte, aus denen diese Methode besteht, spielt eine durchaus entscheidende, keineswegs entbehrliche Rolle in Husserls Projekt einer transzendentalen Philosophie. In der spezialisierten Literatur sind jedoch

⁷ Hua Dok III/7, 133.

zahlreiche Missverständnisse zu finden, die sich aus der Missachtung der Spezifität dieses Schrittzusammenhangs und vor allem aus der Vermengung von Epoché und Reduktion ergeben. In diesem Kapitel sind daher Epoché und Reduktion von Anfang an auseinandergehalten, indem sie als verschiedene Schritte analysiert werden. Die Epoché wird nämlich als der negative Schritt einer Urteilsenthaltung angesehen, während die Reduktion als der positive Schritt einer ‚Rückleitung‘ – von bereits etablierten urteilsmäßigen Stellungnahmen ausgehend – auf diejenigen Bewusstseins-synthesen gedeutet wird, die allen urteilsmäßigen Stellungnahmen (einschließlich der Epoché als Urteilsenthaltung) *a priori* zugrunde liegen müssen. Die detaillierte Darstellung dieses Zusammenhangs wird uns dazu zwingen, hierbei vier Teilschritte zu differenzieren, deren Aufbauordnung streng zu beobachten ist, weil nach dem ersten Schritt jeder weitere Schritt den vorherigen notwendig erfordert. Es handelt sich dabei um folgende, der Durchführung von Epoché und Reduktion wesentlich zugehörige Momente:

1. Aufstellung des Prinzips der reinen Evidenz als erstes normatives Prinzip.
2. Durchführung der universalen Epoché als prinzipielle Ausschaltung aller Wirklichkeitssetzung.
3. Reflexive Zuwendung zu den aktuell stattfindenden Bewusstseinsvorgängen des Vollzugssubjekts der vorherigen Schritte.
4. „Transzendente Selbstsetzung“⁸ dieses Bewusstseinssubjekts durch Sätze wie «*ego cogito*», «*ego sum cogitans*», «ich bin», «dieses Leben ist» u. dgl.

Dieser Schrittzusammenhang, der einen Komplex erkenntnistheoretischer Handlungen bildet, wird im 3. Kapitel durch eine intentionale und motivationale Analyse ausgelegt. Die Methode der intentionalen Analyse wird hierbei also angewandt, ohne sie zuvor eigens thematisiert zu haben. Die Rolle dieser Art von Analyse, deren Darstellung in Husserls *Cartesischen Meditationen* den nächsten Schritt nach der Durchführung der Epoché und Reduktion bildet, erörtere ich nur kurz in den Abschnitten 4.1 und 6.1. Der Grund, diese

⁸ Hua VIII, 39.

Methode nicht bis ins Detail zu behandeln, obwohl sie ein wichtiger Aspekt der Methode des Anfangs ist, liegt darin, dass Husserls Darstellung des Eigentümlichen dieser Art von Analyse in den §§ 19 und 20 der *Cartesischen Meditationen* so klar und prägnant ist, dass sie hier nicht ausführlich wiedergegeben werden muss. Darüber hinaus wird die methodische Eigentümlichkeit der intentionalen Analyse nicht nur in den erwähnten Abschnitten thematisch umrissen, sondern auch an zahlreichen Stellen im 3. und 4. Kapitel durch konkret ausgeführte Einzelanalysen exemplifiziert.⁹

Die systematischste dieser Analysen findet sich im 4. Kapitel, wo der Sinn der Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» intentional-analytisch ausgelegt wird.¹⁰ Hierzu ist zunächst der Erkenntnischarakter und danach auch die methodische Bedeutsamkeit dieser (in der spezialisierten Literatur oft missverstandenen) Setzungen sorgfältig zu überprüfen. Zu diesem Zweck wird Husserls Theorie der kategorialen Anschauung erst dargestellt (4.3) und dann in der Ausführung der zunächst nur statisch, dann aber auch genetisch angelegten Analyse angewandt (4.5). Dabei werden die wichtigsten Aspekte der Wechselverhältnisse zwischen statischen und genetischen Analysen präzise erörtert, die in der Husserlforschung auf verschiedene, manchmal höchst problematische Weisen interpretiert werden.

Die Kapitel 5 und 6 führen diese Analyse mit Bezug auf unterschiedliche Implikationen der Setzungen «*ego cogito*» und «*ego sum*» weiter fort. Im 5. Kapitel geht es nämlich um die Frage nach den Rechtsgründen des Anspruchs auf apriorische Notwendigkeit, den Husserl für diese Sätze erhebt. Anschließend wird im 6. Kapitel der methodologischen – und insofern Forschungsmöglichkeiten eröffnenden – Bedeutung der in Frage stehenden Sätze für die transzendente Phänomenologie im Ganzen nachgegangen. Hierbei wird sich zeigen, dass diese Sätze kein fertiges Ende, sondern vielmehr erst einen Anfang

⁹ Systematisch ausgeführte intentionale Analysen sind zu finden in den Abschn. 3.3, 3.6, 4.5–4.5.8.

¹⁰ Es geht hiermit um den von Husserl gebrauchten, und nicht etwa um den cartesianischen Sinn dieser Sätze. Die radikale Sinnverschiedenheit zwischen Husserls „cartesianischem Weg“ (Hua VI, 157-158) und der Philosophie Descartes' wird im Abschnitt 3.4 detailliert herausgestellt.

bilden, bei dem sich vor unseren Augen ein unendliches Erfahrungsfeld für die Forschungsarbeit einer Wissenschaft unendlicher Aufgaben entfaltet: der sogenannten *Egologie* als der letzten denkbaren erkenntnistheoretischen Grundlegungsdisziplin.

Die Rede von ‚Anfang‘ besagt hier jedoch natürlich nicht, dass jene Sätze der allererste Anfang der *Cartesischen Meditationen* wären, sondern vielmehr, dass sie einen Neubeginn bilden, den Husserl metaphorisch als einen ersten „Gipfelpunkt“ seiner *Meditationen* charakterisiert.¹¹ Die Besonderheit dieses Neubeginns besteht darin, dass er einen methodologisch geregelten Ausgangspunkt bildet für eine reflexive, von naturalistischen Prämissen befreite Zuwendung zu den Bewusstseinsstatsachen des anfangenden (als Epoché übenden) Philosophen. Diese Zuwendung wird sich dann in Form einer intentional-analytischen Untersuchung von Korrelationen zwischen subjektiven Bewusstseinsleistungen (wie etwa Kolligieren) und objektiv erscheinenden Gegenständen (wie etwa Kollektiva) entwickeln.¹²

Den allerersten Anfang von Husserls *Meditationen* bildet dagegen das Problem des Desiderats einer Erkenntnis aus absoluter Begründung. Bei diesem ersten Anfang gibt es noch kein «*ego cogito*», sondern es wird lediglich die Frage nach der Möglichkeit einer radikalen Form von Erkenntnislegitimation aufgeworfen.¹³ Vom Desiderat einer Erkenntnisform bzw. einer Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung ausgehend gelangen wir zum ersten „Gipfelpunkt“ («*ego cogito*») der *Meditationen* ausschließlich auf der Grundlage des ersten methodischen Prinzips (der reinen Evidenz) und auf dem Weg der Epoché und Reduktion.

Es mag auffallen, dass sich die Kapitel 4 bis 6 dieser Arbeit nicht mit der *Durchführung* der Methode des Anfangs, sondern vielmehr mit unterschiedlichen Aspekten ihrer *Begründung* befassen. Die ganze Fragestellung dieser

¹¹ Hua VIII, 7.

¹² Wenn es um prädikative Bewusstseinsintentionen geht, kommen natürlich auch die jeweils zugehörigen logischen Urteilsgebilde (wie etwa die Konjunktion) mit ins Spiel und müssen in der Analyse beachtet werden.

¹³ Der Sinn und die erfahrungsmäßige Entstehungsgrundlage dieser Problematik sind das Thema der Kapitel 1 und 2.

Kapitel weist somit bezüglich der ersten drei Kapitel eine ‚kritische Wendung‘ auf – im Sinne von Husserls Zweiteilung der phänomenologischen Aufgaben in transzendental-naive und transzendental-kritische –, deren systematische Rolle innerhalb dieser Untersuchung zunächst am Anfang des 4. Kapitels (4.1 – 4.2) kurz thematisiert und dann im 8. Kapitel eingehend erörtert wird. Mit dieser Erörterung wird sich zeigen, dass die Problematik der so genannten Selbst- und Letztbegründung der Phänomenologie von den eigentlichen Aufgaben der Methode des Anfangs systematisch streng zu unterscheiden ist.

Das 7. Kapitel thematisiert die für den Wissenschaftscharakter der Phänomenologie entscheidende Frage nach der Rolle der *eidetischen Deskription* in der Methode des Anfangs. Es geht dabei erstens um den Sinn des Anspruchs auf apriorische Allgemeingültigkeit, den die Phänomenologie für ihre Forschungsergebnisse erhebt, und zweitens um die Zentralfrage nach dem Rechtsgrund dieses Anspruchs. Husserl versteht seine Phänomenologie als eine Erkenntnistheorie, die, wie Lohmar schreibt, „nicht nur eine Sammlung von zufälligen, empirischen Fakten sein [soll]“.¹⁴ Sie soll vielmehr allgemeine Wesensverhältnisse mit apriorischer Notwendigkeit beschreiben können. „Daher ist die Phänomenologie darauf angewiesen, dass die deskriptive Arbeit mit Methoden unterstützt wird, die *apriorische* Einsichten erlauben, d. h. Erkenntnisse, welche vom jeweiligen faktischen Einzelfall unabhängig sind und auch notwendige Zusammenhänge ausweisen können.“¹⁵ M. a. W.: Es muss gezeigt werden, „auf welche methodisch geregelte Weise die phänomenologische Beschreibung das Apriorische, d. h. das Wesensmäßige, treffen kann, welches in allen möglichen Einzelfällen seines Beschreibungsgegenstandes gleich bleibt.“¹⁶ Die Methode, die dies ermöglichen soll, ist die eidetische Methode, die Husserl als „Methode der Wesenserschauung“ oder auch als Methode der „eidetischen Variation“ charakterisiert.¹⁷ Daher werden in diesem Kapitel

¹⁴ Lohmar 2017, 169.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ EU, § 87, S. 410; Hua XLI, 325. Gelegentlich nennt Husserl diese Methode auch „Reduktion auf das Eidos“ (Hua V, 142).

zunächst die Begriffe ‚Wesensallgemeinheit‘ und ‚Wesensschau‘ erläutert, die dem Sinn und den Grenzen der eidetischen Methode zugrunde liegen. Anschließend wird die Spezifität des Ausgangspunkts, der Ziele und der Schritte dieser Methode dargestellt und schließlich die in der Husserlforschung m. E. bisher nicht präzise ausgelegte Funktion dieser Methode im Rahmen der Methode des Anfangs erörtert. Alles in allem wird sich zeigen, dass jene transzendentalen Tatsachen des Bewusstseinslebens des anfangenden Philosophen, auf die sich die Methode des Anfangs durch das *ego cogito cogitata* bezieht, keineswegs als bloß biographische (bzw. selbstbiographische) Singularitäten anzusehen sind (auch nicht die hier in den Abschnitten 4.5.3 und 4.5.4 analysierte Tatsache der Erfahrungsgeschichte), sondern vielmehr als typische Fälle, d. h. als transzendental-empirische Regelfälle, aus denen apriorische Wesensverhältnisse auf methodisch normierte Weise herausgeschaut werden können.

Das 8. und letzte Kapitel befasst sich mit der „theoretische[n] und normative[n] Rückbezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst“ im Hinblick auf ihre eigene Selbst- und Letztbegründung.¹⁸ Mit der Thematisierung dieser „Rückbezogenheit“, die laut Husserl die Phänomenologie „als Erste Philosophie charakterisiert und auszeichnet“,¹⁹ wird die Problematik der Voraussetzungslosigkeit radikal anfangender Meditationen über Erste Erkenntnisprinzipien wieder aufgenommen. Denn nun gilt es, der Erkenntnisrolle jener Arten von Voraussetzungen nachzugehen, die im 1. Kapitel deswegen nicht behandelt wurden, weil sie keine Voraussetzungen im Sinne der erforderlichen Prämissen-Freiheit der Anfangsmethode sind. Es geht also um die sogenannten idealisierenden, horizontmäßigen und operativen Voraussetzungen, deren Erörterung die Argumentationslinie des 1. Kapitels fortsetzt und abschließt. Diese Fortsetzung wird deutlich machen, dass diejenigen transzendental-phänomenologischen Untersuchungen, die ganz grundlegende Erkenntnisprinzipien – wie etwa Anschauung, Bedeutung, Evidenz, Intention u. dgl. – zum

¹⁸ Hua XXXV, 340.

¹⁹ Ebd.

Thema haben, das *implizit und operativ* voraussetzen müssen, was sie *explizit und thematisch* in Betracht ziehen. Das Innwerden dieser operativen Voraussetzungshaftigkeit, die aller Thematisierung erster Erkenntnisprinzipien gemeinsam ist, konfrontiert die/den Phänomenologie Betreibende(n) mit dem Problem, dass sie/er gewissermaßen ‚zirkulär‘ vorgehen muss. Dieses Problem zwingt sie/ihn laut Husserl dazu, ihre/seine phänomenologischen Abhandlungen einer phänomenologischen Kritik zu unterziehen.²⁰ Auf diese phänomenologische Kritik phänomenologischer Erkenntnishandlungen läuft der Sinn der phänomenologischen Selbst- und Letztbegründung hinaus.

Seiner allgemeinen Idee nach darf aller Versuch zur Letztbegründung der einen oder anderen Erkenntnis weder einen widersinnigen Argumentationszirkel begehen noch in einen unendlichen Regress verfallen oder willkürlich abgebrochen werden. Denn Letztbegründung muss vielmehr in einem nicht willkürlich abzubrechenden Rechtfertigungsverfahren bestehen, „das den infiniten Regress im Nachweis eines unhintergehbaren Wissens vermeidet [...] [und] sich *selbst* zu *begründen* vermag, ohne eine *petitio principii* zu begehen.“²¹ Die Gefahr des unendlichen Regresses und die des willkürlichen Abbruchs einer urteilsmäßigen Begründungskette bringt jedoch die Erwägung über die Möglichkeit der phänomenologischen Selbst- und Letztbegründung keineswegs in Schwierigkeiten. Eine Phänomenologie, die sich und die Theorie der Evidenz als anschauliche Erfüllung signitiver Intentionen versteht, ist einer solchen Gefahr nicht ausgesetzt.²² Dagegen stellt die Gefahr einer *petitio principii* für die phänomenologische Erkenntnistheorie ein ernsthaftes Problem dar. Husserl selbst wirft die Frage auf, ob die transzendente Phänomenologie nicht gerade dadurch eine *petitio principii* begeht, dass sie in ihrem

²⁰ Vgl. Hua XXXV, 392.

²¹ Mertens 1996, 38–39. Mertens stellt zunächst infrage und bestreitet dann schlichtweg, dass Husserls Phänomenologie die Methode für eine „skepsisresistente“ (ebd., 4) Selbst- und Letztbegründung zu liefern vermag. In der vorliegenden Arbeit wird im Gegenteil dafür argumentiert, dass uns Husserls Anfangsmethode die Mittel für eine solche Begründungsmöglichkeit durchaus an die Hand gibt.

²² Dies wird ausführlich behandelt im Abschn. 4.3.4. Die Problematik der Iterierbarkeit der phänomenologischen Selbstreflexion und ihres scheinbar unendlichen Regresses stellt sich ihrerseits im Abschn. 6.2 als unschädlich heraus.

methodischen Verfahren das operativ ‚voraussetzt‘, was sie thematisch zu begründen versucht, d. h. dadurch, dass „sie fast alle die Begriffe, auf deren Klärung sie abzielt, in der Darstellung selbst verwenden muss.“²³

Im 8. Kapitel wird sich diesbezüglich zweierlei zeigen. Auf der einen Seite wird deutlich werden, dass diese Problematik Husserl zwingt, eine Zweistufung phänomenologischer Aufgaben in *transzendental-naive* und *transzendental-kritische* vorzunehmen, der zufolge die Methode des Anfangs mit gewisser ‚transzendentaler Naivität‘ (d. h. ohne selbstkritische Begründung ihrer operativen Voraussetzungen) vorgehen muss, doch keinesfalls mit ‚natürlicher Naivität‘ (d. h. als eine dogmatische Urteilshandlung). Auf der anderen Seite wird sich feststellen lassen, dass jene transzendente Naivität in sich keinen widersinnigen Argumentationszirkel birgt. Diese Feststellung erfolgt aufgrund der im Zusammenhang des 1. und 8. Kapitels vorgenommenen begrifflichen Erläuterungen, die den Unterschied zwischen argumentativen und nicht-argumentativen Voraussetzungen betreffen. Schließlich wird einleuchten, dass in der mit phänomenologischen Mitteln auszuführenden Begründung der nicht-argumentativen, operativen Voraussetzungen der Phänomenologie die eigentliche Aufgabe der phänomenologischen, transzendental-kritischen Selbst- und Letztbegründung besteht.

Der allerletzte Abschnitt dieser Untersuchung – die Schlussbetrachtung – bietet einen kurz gefassten Überblick über den wissenschaftlichen Charakter und die philosophische Ausrichtung der Phänomenologie im Lichte der erzielten Forschungsergebnisse.

²³ Hua XIX/1, 22.

Kapitel 1

Die Problematik einer radikal anzusetzenden Erkenntnistheorie – Sinn und Grenzen von Husserls Forderung nach einem voraussetzungslosen Anfang

1.1 Erörterung der Absicht einer allgemeinen Erkenntniskritik im Horizont des handelnden Bewusstseinslebens

Wie kommt man in der Welt des Alltagslebens dazu, das Projekt einer *allgemeinen* Erkenntniskritik ansetzen zu wollen, d. h. einer Erkenntniskritik, die sich auf keine besondere (wie etwa musikalische, medizinische oder mathematische) Erkenntnisart bezieht, sondern die vielmehr auf das Spezifische der Erkenntnis als solcher und auf die Bestimmung ihrer Grundformen ausgerichtet ist? Diese Frage nach der Anschlussform einer solchen allgemeinen bzw. philosophischen Erkenntniskritik an die vor-philosophische Erfahrung eines Menschen entspricht der Frage nach der Motivation, die ein handelndes Bewusstseinssubjekt zum Streben nicht nur nach Erkenntnis und Erkenntnissicherung, sondern auch nach Erkenntnistheorie bewegt. Für Husserl handelt es sich dabei um die Frage nach der „Motivationslage des philosophierend anfangenden Subjekts, aus der heraus es sich zum philosophischen Leben bestimmt.“¹

Alle philosophische Erkenntniskritik hat ihre letzten motivationalen Entstehungsgründe in der täglichen Erfahrung des Gelingens und Misslingens im Handeln und im Erkennen als Handeln. Zur menschlichen Erfahrung des Alltags gehört die Bewusstheit, dass sich Scheitern im Erkennen und Handeln oft als Konsequenz daraus ergibt, dass man sich beim Verfolgen praktischer

¹ Hua VIII, 8. Vgl. hierzu Sepp 1997, 82–112. Wenn es um die Philosophie im Allgemeinen geht, gilt spätestens seit Platon und Aristoteles, dass die „Verwunderung“ (θαυμάζειν) die ursprüngliche Erfahrung sei, aus der heraus das philosophische Fragen hervorgehe (Platon 1970, 45 (= *Theaitetos*, 155d); Aristoteles 1990, 12 (= *Metaphysik*, 982b12)). Auch nach Husserl ist dies so (vgl. Hua VI, 331). Geht es aber nicht nur um Philosophie im Allgemeinen, sondern auch um philosophische Erkenntniskritik im Besonderen, dann wird es erforderlich, die spezifische Verwunderung zu berücksichtigen, aus der heraus die spezifisch erkenntniskritische Fragestellung entsteht, nämlich die Verwunderung vor dem Rätsel der Erkenntnislegitimation. In diesen thematischen Horizont gehören die folgenden Betrachtungen.

Interessen für untaugliche Handlungsmöglichkeiten entscheidet, indem man falsche Schritte vollzieht, sich geradehin falsche Wege wählt oder sogar von Anfang an falsche Ziele setzt.² Das Vorkommen misslungener Handlungen geht normalerweise mit dem Bewusstsein einher, dass es mit ihnen auch anders, nämlich besser oder auch noch schlimmer hätte gehen können, wären sie auf andere Weise ausgeführt worden. Hinzu kommt in der Regel auch das Bewusstsein, dass man mit künftigen gleichen oder ähnlichen Handlungsgelegenheiten vielleicht besser umgehen könnte. Aufgrund dieses Bewusstseins ist es dann möglich, dass sich aus der eigenen (oder auch aus dem eigenen Verständnis einer fremden) Erfahrungsgeschichte ein Lernprozess bildet, der uns hilft, wie Lohmar sagt, „die Lehren der vergangenen Erfahrungen für die Gestaltung der Zukunft einzusetzen“.³ So etwa, wenn man sich an vergangene Erfahrungen und Handlungen erinnert und darüber nachdenkt: «Ich habe es nicht gut genug gemacht, ich habe mich unpräzise ausgedrückt, nicht schnell genug reagiert, falsch geantwortet, nicht richtig aufgepasst, bin naiv gewesen etc. Beim nächsten Mal kann ich dies und das doch vielleicht anders tun, mich besser vorbereiten usw.» Zur bewusstseinsmäßigen Lebensgegenwart gehört es, so Husserl, „aus der Erfahrung zu lernen, und das meint in der Regel: die Vergangenheit in Erinnerung wiedererwecken und aus ihr das Werden der Gegenwart verstehen und die Gegenwart in ihrem Sein oder Seinsollen korrigieren“.⁴

Es geschieht folglich im Rahmen der alltäglichen Erfahrung des handelnden (ob praktischen oder theoretischen) Misslingens, dass die Frage hervortreten kann, ob und inwieweit sich Handlungserfolg sichern lassen könnte –

² Dass ein Schritt (Weg, Methode oder sogar Ziel) ‚falsch‘ ist, heißt, dass er zunächst als richtig, gut oder wünschenswert erachtet wurde (wie implizit oder explizit auch immer), sich aber später, im weiteren Verlauf der Erfahrung, als unrichtig, schlecht oder nicht mehr erwünscht erwiesen hat. Präziser sollte man allerdings sagen, dass das, was wahr oder falsch sein kann, eher die urteilsmäßige Stellungnahme über den (positiven oder negativen) Wert des Schritts (der Methode und/oder des Ziels) ist, während der Schritt selbst nicht so sehr ‚wahr‘ oder ‚falsch‘, sondern vielmehr – dem mit ihm angestrebten Ergebnis nach – gelungen oder misslungen sein kann.

³ Lohmar 2016, 7.

⁴ Hua XXXV, 162.

inklusive des Erfolgs derjenigen Handlungen, die in urteilsmäßigen Stellungnahmen bestehen. Diese Fragestellung ist nun selbst eine in sich urteilsmäßige Stellungnahmen einschließende Denkhandlung, die ebenso auf ihre Richtigkeit (Erfolgsabsichten und mögliche Sicherung) hin geprüft werden müsste. Mit dieser Prüfung ginge es nun aber nicht mehr nur um die mögliche Sicherung des Handlungserfolgs, sondern auch um die mögliche Selbstsicherung der sichernden Denkhandlung selbst. Anders gesagt: Da jede Sicherung selbst eine Handlung ist (nämlich eine urteilsmäßige und reflexive Erkenntnishandlung), so müsste jede solche Sicherung immer wieder in einer Sicherung höherer Stufe gesichert werden, die ihrerseits wiederum gesichert werden müsste und so weiter entweder *in infinitum* oder bis zu einer Art ‚letzter Sicherung‘ – wenn so etwas möglich sein sollte –, die der vollkommensten möglichen Sicherungsform für Erkenntnis und Handlung gleichkäme. Die Untersuchung, ob es eine solche Form von Erkenntnissicherung gibt oder geben kann und inwiefern, ist Aufgabe einer allgemeinen Erkenntniskritik.

1.2 Urteilen als Handeln

Jedes Urteilen lässt sich prinzipiell als möglicherweise richtig oder unrichtig charakterisieren, je nachdem, ob es sein Ziel am Ende erreicht oder verfehlt, ob es also effizient oder ineffizient im Erfüllen seines Zieles ist.⁵ Was ist nun aber das Ziel des Urteilens als Handelns? Ein Urteil wird gefällt, um einen (gesehenen oder auch nur geglaubten) Sachverhalt (prädikativ oder vorprädikativ) zu bestimmen.⁶ *Richtiges* Urteilen bedeutet demnach eine *effiziente, unrichtiges* eine *ineffiziente Handlung in der Bestimmung dessen, was der jeweils beurteilte Fall wirklich ist*. Ganz wie bei jeder Handlung kann auch das Urteilen „aber sein Ziel mehr oder weniger unvollkommen erreichen, es kann es offen oder unvermerkt verfehlen“, und selbst wenn es sein Ziel nicht verfehlt, kann

⁵ Diese Behauptung ist nicht mit der „These von der Entscheidbarkeit eines jeden Satzes“ (EU, § 74, S. 359, Anm. 1, Herv. im Original) zu verwechseln, die eine ganz andere, hier nicht zu erörternde formal-logische Problematik darstellt. Vgl. dazu Hua XVII, 203 f.

⁶ Dass dies im Dienste anderer Handlungen geschehen kann (wie etwa im Dienst sprachlicher Kommunikation oder als zur späteren Erinnerung dienende Notiz), spielt bei dieser anfänglichen Bestimmung elementarer Aspekte des Urteilens als solchen zunächst noch keine Rolle.

es „noch eine gewisse Sachferne haben, eine unvollkommene Klarheit.“⁷ Wie auch immer es aber um seine Unvollkommenheit – oder gar sein Misslingen – stehen mag, trägt der Aktvollzug des Urteilens in sich jedenfalls die Tendenz zum Erreichen seines Zieles: der Bestätigung seines Vermeinten durch klare und erfahrungsmäßige Sachnähe. In dieser Tendenz, d. h. in der Spannung zwischen dem Aktvollzug des Urteilens und seiner erwünschten Bestätigung in der Evidenz der Erfahrung, spielt sich die mögliche positive oder negative Bewährung der Urteilsintention ab.⁸ Die Relevanz dieser Tendenz für das handelnde Bewusstseinsleben ist nun letztlich auf das zurückzuführen, was Husserl als „die biologische Bedeutung des richtigen (eventuell einsichtigen) Urteilens“ charakterisiert, d. h. darauf, dass richtiges Urteilen die Selbsterhaltung des Bewusstseinslebens fördert, indem es die „relative Dauerhaftigkeit des Daseins“ „verbürgt“ oder „dafür nützlich“ ist.⁹ Das Streben nach Überleben und Selbsterhaltung – etwa beim Urteilen über zu vermeidende gefährliche Situationen – ist, anders gesagt, die letzte und alles umspannende Instanz der Bedeutsamkeit richtigen Urteilens im Horizont des handelnden Bewusstseinslebens.

Urteilswahrheit als richtige, sich nach Erfahrungsevidenz richtende Bestimmung dessen, was jeweils der Fall ist *und sich in der Erfahrung als ‚wirklich so‘ bestätigen lässt*, ist für Husserl „ein erzielbares Gut zu nennen. Sie ist ein Wert, wie Unwahrheit ein Unwert ist.“¹⁰ Konsequenterweise stellt er in *Erfahrung und Urteil* fest, dass jedes Streben nach Urteilskonsequenz und -wahrheit „ein Zug im allgemeinen Streben des Ich nach Selbsterhaltung“ ist.¹¹ Das nun,

⁷ Hua VIII, 9.

⁸ Die Problematik der bewährenden Erfahrungsevidenz im Gegensatz zur leeren, bloß indizierenden Meinung wird hier noch ausführlich behandelt (s. Abschn. 3.1, 4.3 ff.).

⁹ Hua XXVIII, 225. Wenn Husserl an dieser Stelle den Begriff des Biologischen gebraucht, geht es nicht um die naturalistische Idee, dass Erkenntnistheorie auf der Grundlage der Biologie als empirischer Wissenschaft zu gründen sei. „Biologisch“ bedeutet in diesem Kontext einfach nur das, was ein *intentionales* Bewusstseinsleben betrifft, das durch Erkennen und Handeln nach Selbsterhaltung strebt.

¹⁰ Hua VIII, 9. Dies ist der Sinn des *richtigen Urteilens* im Sinne des Sich-nach-Evidenz-Richtens für die Bestimmung dessen, was wirklich so und so ist und nicht nur einsichtslos so und so gemeint wird.

¹¹ EU, § 71, S. 351.

was für jedes Streben nach Urteilswahrheit gilt, gilt auch notwendig für das theoretische Streben nach allgemeiner Erkenntniskritik und folglich auch für diejenige Erkenntniskritik, die Husserl „phänomenologische“ nennen wird.

1.3 Husserls Forderung nach vorurteilslosem Urteilen bei philosophischen Erkenntnishandlungen

Husserls bekannte Forderung nach vorurteilslosem Vorgehen bei philosophischen Erkenntnishandlungen steht zu all dem nicht im Widerspruch, und sie stellt auch nichts Originelles in der Philosophiegeschichte dar. Das, worum es in dieser Forderung eigentlich geht, ist – wie Klaus Held zu Recht bemerkt – „ein keineswegs neues Ideal der Philosophie [...]. Durch ihre Vorurteilslosigkeit will sich die Philosophie seit alters vom bloßen Meinen unterscheiden.“¹² Husserl selbst beansprucht eine solche Originalität für seine Phänomenologie auch gar nicht. Er behauptet hingegen, dass „die Forderung einer auf letzte erdenkliche Vorurteilslosigkeit abgestellten Philosophie“ „vielmehr zum Grund-sinn echter Philosophie“ überhaupt gehöre.¹³ In der Forderung nach Vorurteilslosigkeit zeichnet sich Husserls Phänomenologie also weder vor herkömmlichen Erkenntnistheorien aus¹⁴ noch vor echten und ernst zu nehmenden wissenschaftlichen Tätigkeiten.¹⁵ Husserls Phänomenologie hebt sich erst dadurch ab, dass sie das Streben nach vorurteilslosem Urteilen zum methodischen „Radikalismus der Begründung“¹⁶ erhebt, d. h. zum „Radikalismus der Erkenntnisgesinnung [...] bis aufs denkbar Letzte.“¹⁷ Dieser Radikalismus beginnt aber schon mit dem (noch nicht spezifisch phänomenologischen,

¹² Held 1985, 13.

¹³ Hua I, 47.

¹⁴ Vgl. Hühn 2001 (=HWbPh, Bd. 11, Artikel „Voraussetzungslosigkeit“, S. 1166–1180); Reisinger u. Scholz 2001 (=HWbPh, Bd. 11, Artikel „Vorurteil“, S. 1250 –1263).

¹⁵ Husserl schreibt: „Evidenz in jeder Hinsicht, absolute schlichte, in ihrer Einfachheit unmittelbar fassliche Ausgangspunkte, klare, völlig eindeutige Problemformulierungen, frei von allem mystischen Beigeschmack, evident angemessene und klare Methoden: das sind Forderungen, die an jede strenge Wissenschaft gestellt werden müssen. Es sind ganz unnachlässliche Forderungen, wie überall, so auch für die Kritik der Vernunft und Philosophie überhaupt“ (Hua Mat VII, 7).

¹⁶ Hua V, 160.

¹⁷ Hua XXXV, 312.

sondern vielmehr allgemein wissenschaftlichen) Willen zum immer wieder Schritt für Schritt zu vollziehenden Rückgang auf das Ursprüngliche im Sinne der anschaulichen Klarheit. „Klarheit“ wird Husserl zufolge erreicht durch evidente, sich in anschaulicher Erfahrung abspielende Bewährung von prädikativen Meinungen, d. h. durch „den Rückgang auf die erfüllende Intuition, auf den ‚Ursprung‘ der Begriffe und Sätze aus der Anschauung ihrer Sachen selbst.“¹⁸ Dementsprechend besagt das Streben nach Vorurteilslosigkeit zunächst nur dieses Streben nach Klarheit, das in Husserls Augen nichts anderes ist als das explizite Streben nach einem Ideal, „das im Wesen der Erkenntnis [immer schon implizit] beschlossen ist“.¹⁹ Husserls explizites Anstreben dieses „im Wesen der Erkenntnis“ impliziten Ideals ist nun nicht als die überspannte Forderung anzusehen, das Ideal selbst mit einem Schlag zu erfüllen, sondern vielmehr als die bei selbstverantwortlichen Erkenntnishandlungen notwendige Beobachtung des Ideals selbst als eines normativen Prinzips. Es handelt sich hier um das normative Prinzip, *sich bei Denkhandlungen an das zu halten, was sich mit Evidenz nachweisen lässt*. Husserls Phänomenologie unterscheidet sich ferner von anderen Erkenntnistheorien auch nicht darin, dass sie dieses normative Prinzip aufstellt, sondern vielmehr in der Weise, auf die sie bis aufs Letzte zu bestimmen sucht, worin die Möglichkeit und der Rechtsgrund eines solchen Prinzips, d. h. ein ‚Mit-Evidenz-Nachweisen‘ überhaupt besteht, was seine Hauptformen und wo seine Grenzen sind.²⁰

In der Entwicklungsgeschichte von Husserls Philosophie wird der Radikalismus der Vorurteilslosigkeit also nicht bloß postuliert, sondern er führt vielmehr wiederholt zu wirklich ausgeführten Versuchen, das aufzuweisen, worin genau ein philosophischer Anspruch auf absolut vorurteilslose Erkenntniskritik bestehen kann und auf welchen Wegen, d. h. durch welche Methoden es möglich wäre, einem solchen Anspruch gerecht zu werden. Husserls systematischster Versuch zur methodologischen Gestaltung des Anfangs einer Erkenntniskritik, die diesem „Geist des Radikalismus philosophischer

¹⁸ Hua XIX/2, 600.

¹⁹ Hua Mat VII, 22.

²⁰ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.1, 4.3 ff.

Selbstverantwortlichkeit“ genug tun könne, bilden m. E. die *Cartesianischen Meditationen*.²¹ Das in diesem Werk dargestellte Anfangsverfahren wurde aber in der Rezeptionsgeschichte von Husserls Phänomenologie oft missverstanden. Daher ist es wichtig, dass wir, bevor wir ihre besondere Natur darstellen, zuerst auf einen allgemeinen – auch heute immer noch sehr einflussreichen – Einwand eingehen, den Heidegger gegen die Erfüllbarkeit eines jeglichen Anspruchs auf Vorurteilslosigkeit erhoben hat.

1.4 Heideggers Kritik an Husserls Forderung nach vorurteilslosem Urteilen

Bereits in der frühesten Phase der sogenannten „phänomenologischen Bewegung“²² wurde Husserls Forderung nach Vorurteilslosigkeit Anlass zu einer Kontroverse, welche die spätere Rezeption seines transzendentalen Projekts weitgehend bestimmen sollte. In seinen Marburger Vorlesungen aus dem Jahr 1923 setzte Martin Heidegger dieser Forderung nämlich entgegen, dass philosophische Kenntnisse notwendig Voraussetzungen hätten, dass das Streben nach Vorurteilslosigkeit eine solche Voraussetzung sei und man diese Voraussetzung wegen ihres utopischen Charakters aufgeben müsse.²³ An derselben Stelle behauptet Heidegger weiter, und zwar mit ausdrücklichem Bezug auf Husserls Phänomenologie, dass „die Meinung, kein Vorurteil zu haben, [...] selbst das größte Vorurteil“ sei und dass es bei der „Existenzform des

²¹ Hua I, 47. Husserls frühester, systematisch herausgearbeiteter Versuch, eine erkenntnistheoretische Anfangsmethode zu entwickeln, ist die auf die transzendente Reduktion hinauslaufende „phänomenologische Fundamentalbetrachtung“ der *Ideen I* (Hua III/1, 56 ff.). Eine frühere Darstellung der transzendentalen bzw. „erkenntnistheoretischen Reduktion“ sowie der „Cartesianischen Zweifelsbetrachtung“ findet sich aber bereits in den fünf Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* aus dem Jahr 1907 (Hua II, 10, 30, 33, 39 ff.). Darüber hinaus gibt es Hinweise zum „Gebrauch der phänomenologischen Reduktion“ in den *Seefelders Manuskripten über Individuation* aus dem Jahr 1905 (Hua X, 236 f.). Husserls noch frühere Versuche, in der Form eines ‚reduktiven‘ Verfahrens vorzugehen, finden sich schließlich bereits in der 1. Auflage der *V. Logischen Untersuchung*. Vgl. hierzu – und zur Genesis der systematischen, sich aus der Aufgabenstellung der *V. Logischen Untersuchung* ergebenden Motivationen für den Einsatz der transzendentalen Reduktion in *Ideen I* – Lohmar 2012a.

²² Hua XXVII, 164. Vgl. Spiegelberg 1965.

²³ Vgl. Heidegger 1994, 2.

wissenschaftlichen Menschen“ nicht darum gehe, „frei von Vorurteilen“ zu sein, sondern vielmehr darum, „frei für die Möglichkeit, im entscheidenden Moment aus der Auseinandersetzung mit der Sache heraus ein Vorurteil aufzugeben.“²⁴ Trotz des äußerst lakonischen Stils, in dem Heidegger diese Bemerkungen formuliert, lässt sich versuchen, sie präzise auszulegen, indem man bestimmte Textstellen aus derselben Vorlesung betrachtet, in denen Heidegger sich explizit mit Husserls Phänomenologie auseinandersetzt.²⁵ Allem Anschein nach bezieht sich Heidegger mit diesen Bemerkungen darauf, dass jedes wissenschaftliche Urteil – hierin auch die Urteile enthalten, mit denen alle Erkenntnistheorie anfangen muss – die ganze Faktizität des vor-theoretischen Lebens desjenigen voraussetzt, der ein solches Urteil fällt.²⁶ In Heideggers Augen sollte dies sichtbar machen, dass es deshalb keinen absolut vorurteilslosen Anfang einer Erkenntnistheorie geben kann, denn man ist immer schon inmitten einer geschichtlichen, vielerlei Vorurteile enthaltenden Welt gewesen, wenn die Möglichkeit eines theoretischen bzw. wissenschaftlichen Urteilens überhaupt aufkommt.²⁷ Die Idee, dass es einen absolut vorurteilslosen Anfang für irgendeine wissenschaftliche oder philosophische Erkenntnisbehandlung geben könnte, sei demnach ein abzuschaffendes Vorurteil, ja sogar „das größte Vorurteil“. Daher liegt der Schluss nahe, dass der husserlsche Anspruch auf einen vorurteilslosen Anfang ein dogmatischer Anspruch „intellektualistischen Ursprungs“ sei,²⁸ blind für die grundsätzliche Faktizität der

²⁴ Ebd. Ebenso wie Husserls Forderung nach Vorurteilslosigkeit stellt Heideggers Einwand gegen sie nichts Originelles in der Philosophiegeschichte dar. Schon Gassendi wandte gegen Descartes' *Meditationes de prima philosophia* (vgl. Descartes 1994) ein, dass man durch die Suche nach vollständiger Vorurteilsfreiheit in neue Vorurteile gerate. Vgl. hierzu — sowie auch zu Descartes' Antwort auf Gassendis Einwand und zu Heideggers Stelle in der Nachgeschichte dieser Debatte — Reisinger u. Scholz 2001 (=HWbPh, Bd. 11, Artikel „Vorurteil“), 1253, 1260.

²⁵ Zum Folgenden vgl. Heidegger 1994, 79–107 (insb. 82 f., 89–91, 97). Siehe dazu auch Cerbone 2012, 278 ff.

²⁶ Hierzu müsste man hinzufügen, dass alles wissenschaftliche und auch alles prädikative Urteil nicht nur vor-theoretische, sondern auch vor-prädikative Faktizität und Faktizitätserfahrung voraussetzt.

²⁷ Für eine kurze Aufzählung der „Vormeinungen“, die Heidegger zufolge Husserls Projekt einer radikalen Erkenntniskritik enthält, vgl. Heidegger 1994, 97.

²⁸ Gondek et al. 2011b, 671.

menschlichen Existenz und die aller möglichen Theorie vorangehende Struktur ihres weltlichen Verstehens.

Ist dies so aber richtig begriffen? So verwickelt diese Problematik in der Geschichte der phänomenologischen Bewegung geworden ist,²⁹ so eindeutig ist allerdings die sachliche Antwort, die sie verdient. Denn dieser heideggerische Versuch einer Kritik an Husserls Begriff der Vorurteils- und Voraussetzungslosigkeit lässt sich nicht aufrechterhalten. Dass eine so formulierte Kritik vielmehr mit Missverständnissen belastet ist, die Husserls Begriffsbildung verunklären statt sie zu verdeutlichen, wurde nicht erst mit der Veröffentlichung von Husserls Nachlass sichtbar: Husserl hatte schon in seinen im Jahre 1900 veröffentlichten *Prolegomena zur reinen Logik* explizit referiert, dass eine derartige Interpretation des Verhältnisses von Vorurteil, Voraussetzung und Erkenntnis gravierende Äquivokationen in sich schließe (mehr dazu hier in Abschn. 8.4).

Betrachten wir zunächst die Natur von Heideggers Behauptung, dass „die Meinung, kein Vorurteil zu haben, [...] selbst das größte Vorurteil“ sei. Hierzu muss vor allem zweierlei bemerkt werden. 1) Im Sinn dieser Behauptung liegt beschlossen, dass einem Vorurteil als solchem ein negativer Erkenntniswert zuzuschreiben sei. Denn „das größte Vorurteil“ besagt hierbei nichts anderes als das schlechteste, echte philosophische Kenntnisse verhindernde und daher zu eliminierende Vorurteil. Hierin zeigt sich, dass Heidegger – genauso wie Husserl – von der Idee der „Vorurteile in dem gewöhnlichen schlechten Sinne“ ausgeht.³⁰ 2) Von hier aus stellt sich dann die Frage, ob Heidegger den Anspruch erhebt oder nicht, dass seine hier infrage stehende Behauptung („die Meinung, kein Vorurteil zu haben, ist selbst das größte Vorurteil“) keine Vorurteile in diesem Sinn hat. Wenn er diesen Anspruch erhebt, dann widerspricht solcher Anspruch dem Sinngehalt seiner Behauptung, sodass das

²⁹ Vgl. ebd., 667 ff. (insb. 668 und 670).

³⁰ Hua XVII, 283. „Vorurteil“ in diesem Sinn wird im Duden folgendermaßen definiert: „Ohne Prüfung der objektiven Tatsachen voreilig gefasste oder übernommene [...] Meinung“ (Duden Deutsches Universalwörterbuch, 6. Aufl. Mannheim 2006, Lemma „Vorurteil“).

Aufstellen der Behauptung in eine performative Absurdität verfällt.³¹ Wenn Heidegger dagegen keinen Anspruch auf Vorurteilsfreiheit erhebt, dann gibt er damit implizit zu, dass er für den Geltungsanspruch seiner Behauptung keine Verantwortung übernimmt, zumal das explizite Nicht-erheben-Wollen des Anspruchs auf Vorurteilsfreiheit dem gleichkommt, dass die aufgestellte Behauptung zugestandenermaßen wohl auf Vorurteilen ruhe und insofern als möglicherweise vorurteilshafte, unbegründete Behauptung zu erachten ist. Auf diese Weise würde Heidegger den Wahrheitswert seiner Behauptung tatsächlich dem Zufall überlassen, womit er seinen eigenen Geltungsanspruch ins Leere laufen ließe.

Im günstigsten Fall könnte angenommen werden, dass Heidegger glaubt, den Geltungsanspruch seiner Behauptung irgendwie rechtfertigen zu können und dass er zudem auch noch glaubt, gleichwohl die Möglichkeit nicht ausschließen zu sollen, dass seine Behauptung ‚in sich‘, d. h. in ihren (nicht in einem Schlage überblickbaren) Sinneshorizonten verborgene und ungeklärte Sinnelemente *voraussetzt*, die den Anspruch auf eine *absolute Vorurteilslosigkeit* unzulässig machen würden. In diesem Fall kommt es auf den Sinn dieser ‚Absolutheit‘ und auf den Unterschied zwischen Voraussetzung und Vorurteil an.

An diesem Punkt lässt sich bereits ahnen, dass Heideggers Bemerkung zum Begriff der Vorurteilslosigkeit eine gewisse Vermengung von Vorurteil und Voraussetzung enthält. Diese ist zwar auch bei Husserl zu finden;³² bei ihm handelt es sich aber um eine bloß terminologische Ungenauigkeit, die sich gleich präzisieren lassen wird. Im Gegensatz dazu ist es bei Heidegger eine viel weiter reichende Vermischung von solchen Voraussetzungen, die argumentativen Wert als Prämissen tragen und solchen, die dies nicht tun.³³ Es wird sich

³¹ Ähnlich wie bei dem performativen Selbstwiderspruch im Aussagen des Satzes «ich spreche keine Sprache», bei dem der Sprechakt des Aussagesubjekts dem Sinn des Satzes performativ widerspricht.

³² Vgl. Hua III/1, 136:32 ff.; Hua Mat VII, 21; Hua XVII, 283.

³³ Heideggers Ablehnung des Projekts einer radikal vorurteilsfreien erkenntnistheoretischen Anfangsmethode im Sinne von Husserls transzendentaler Reduktion scheint mit dieser Vermischung wesentlich zusammenzuhängen (vgl. Heidegger 1975, 29; Heidegger 1994, 89–91,

im Folgenden herausstellen, dass Husserls methodischer, vorurteilsfrei zu gestaltender Anfang einer radikalen Erkenntnistheorie nicht voraussetzungslos in jeder Hinsicht sein soll – dass er z. B. keineswegs ‚horizontfrei‘ sein soll –,³⁴ aber doch ‚absolut vorurteils- und voraussetzungslos‘ in einem gewissen, gleich zu klärenden Sinn. Dieser Sinn ist vor allem deswegen klärungsbedürftig, weil Husserl selbst oft undifferenziert über Vorurteils- und Voraussetzungslosigkeit spricht, obwohl er sie implizit doch differenziert. Die folgenden Analysen zielen dementsprechend darauf ab, diese bei Husserl implizite Differenzierung explizit zu vollziehen.³⁵

1.5 Der Unterschied zwischen Vorurteil und Voraussetzung

1.5.1 *Vorurteil*

Urteilen ist, wie Husserl sagt, „ein Meinen und im Allgemeinen ein bloßes Vermeynen, es sei das und das.“³⁶ Jedes solche urteilsmäßige Meinen, sei es prädikativ oder vorprädikativ, kann auf Evidenz beruhen oder nicht, d. h. es kann ein bloß leeres signitives Meinen oder ein Meinen sein, dessen Gemeintes sich in bewährenden Erfahrungen ausweist. Wenn das Meinen auf unmittelbarer Evidenz beruht, dann heißt es insofern begründetes Meinen bzw. Urteilen, als es sich nach der Evidenz dessen richtet, was gemeint bzw. beurteilt wird. Vorurteilhaftes Urteilen heißt dagegen so viel wie unbegründetes Urteilen im Sinn eines Meinens, das sich auf Evidenz nicht stützt.³⁷ Es handelt sich hiermit

97). Denn diese Vermischung macht gerade das unsichtbar, was notwendig gesehen werden müsste, um die Möglichkeit eines solchen Projekts nachvollziehen zu können, nämlich die Unterscheidung zwischen faktischer, horizontmäßig vorausgesetzter Erfahrungsgrundlage und normativer Regelung einer prämissen-voraussetzungslosen Anfangsmethode (vgl. dazu hier, Abschn. 2.4). Dass Heidegger über diesen Unterschied hinwegsieht, ist besonders deutlich in Heidegger 1994, 89–91. Zu Heideggers Ablehnung der transzendentalen Reduktion vgl. Cerbone 2012, 278 ff.

³⁴ Der gegenteiligen Meinung ist Aguirre 1970, 187.

³⁵ In der phänomenologischen Forschungsliteratur wird über Vorurteils- und Voraussetzungslosigkeit meistens undifferenziert gesprochen, wenn nicht geradehin vermischend. Die völlige Verwechslung von beiden führt zu besonders weitreichenden Konsequenzen z. B. in Aguirre 1970, 186 f., 190–192.

³⁶ Hua I, 51.

³⁷ Vgl. Hua XXXIV, 441.

um eine Art des Urteilens, bei der nicht versucht wird, die Richtigkeit des Urteils durch bewährende Evidenzen nachzuweisen. Bei einem Vorurteil handelt es sich also um ein Urteil, das gefällt wird, ohne dass sich die Evidenz dessen präsentiert, was beurteilt wird, und ohne dass bei demjenigen, der ein solches Urteil fällt, der Wille besteht, sich auf solche Evidenz zu berufen.

Zur Klärung der intentionalen Natur eines Vorurteils als solchen ist es nun wichtig, seinen Unterschied von einer leeren Meinung deutlicher hervorzuheben. 1) Leere Meinungen sind urteilsmäßige Stellungnahmen, die tatsächlich von keiner Evidenz begleitet sind. 2) Doch ist das Sich-auf-Evidenz-berufen-Wollen eine Handlungspotentialität erkennender Subjekte, die prinzipiell bei jeder leeren Meinung aktualisiert werden kann. 3) Ein vorurteilshaftes Urteilen ist eine Art leeres Meinen, bei dem jegliche Absicht auf diese Handlungspotentialität fehlt, bei dem also nicht versucht wird, sich auf Evidenz zu beziehen. Anders gesagt: Leere Meinungen, bei deren Vollzug nicht nur jegliche ausweisende Evidenz, sondern auch jeglicher Wille zum Sich-auf-Evidenz-Berufen fehlt, sind Vorurteile. Wesentlich ist ihnen, dass sie immer unbegründet sind – auch wenn sie zufällig wahr sein mögen –, da sie ohne Berufung auf Evidenz gefällt werden. Sobald versucht wird, ein Vorurteil auf Evidenz zu stützen, besteht die Möglichkeit, dass das Vorurteil aufhört, ein solches zu sein. Denn die Berufung auf Evidenz ermöglicht zu prüfen, ob die beanspruchte Evidenz zureichend ist oder nicht, passend oder nicht, und dadurch zugleich, ob das gefällte Urteil wahr (richtig der Evidenz nach) oder falsch (unrichtig der Evidenz nach) ist oder aufgrund der Unzulänglichkeit der bisher gegebenen Evidenz noch nicht auf seine Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit hin bestimmt werden kann. Wenn Letzteres eindeutig der Fall ist, dann ist die Entscheidung zur Urteilsenthaltung berechtigt.³⁸

Beim Sich-auf-Evidenz-Berufen wird also ein Vorurteil zum beweisbaren, widerlegbaren oder zurückzuhaltenden Urteil. Es ist folglich weder Falschheit noch nur Evidenzlosigkeit, wodurch sich Vorurteile auszeichnen, denn nicht

³⁸ Hierbei wird in einem Urteil höherer, nämlich reflexiver Stufe geurteilt, dass das Urteil niedrigerer Stufe noch nicht zu fällen, sondern vielmehr zurückzuhalten sei.

jede leere Meinung ist ein Vorurteil und ein Vorurteil kann zufälligerweise auch wahr sein. Das, wodurch sich Vorurteile auszeichnen, ist vielmehr die Abwesenheit des Willens, sich auf zureichende und abrufbare Evidenz zu berufen. Hierzu könnte man einwenden, dass nicht der Wille zur Evidenz, sondern nur die Evidenz selbst fehlen muss, damit ein Vorurteil entstehe, weil es sehr oft vorkomme, dass man sich beim Fällen eines Urteils auf Evidenz berufen will, dies aber zufälligerweise unmöglich ist, sodass sich hieraus ein Vorurteil ergäbe, ohne dass der Wille zur Evidenz fehlt. Genauer betrachtet zeigt sich allerdings, dass bei solchen Fällen alles darauf ankommt, was dem handelnden bzw. erkennenden Subjekt prioritär ist, ob das Fällen des Urteils oder das Sich-auf-Evidenz-Berufen. Ist es das Erstere, dann wird man das Urteil fällen, auch wenn es keine Evidenz dafür gibt. Hier wird der Wille zur Evidenz dem Fällen des Urteils als dem Prioritären untergeordnet (und damit zumindest teilweise außer Kraft gesetzt). Wenn im Gegenteil nicht das Fällen des Urteils, sondern vielmehr das Sich-auf-Evidenz-Berufen als Priorität gesetzt wird, dann wird man für das Urteil Evidenz suchen, auch wenn zu diesem Zweck das Fällen des Urteils zunächst – und eventuell bis auf Weiteres – zurückzuhalten ist. Hier wird das Fällen des Urteils dem Willen zur Evidenz untergeordnet. Somit stellt sich heraus, dass sowohl das Vor-Urteilen als auch das Streben nach vorurteilsfreiem Urteilen durchaus Phänomene des Willens und des Handelns sind.

Schließlich lässt sich feststellen, dass aus erkenntnistheoretischer Sicht ein Vorurteil immer ein unbegründetes Urteil ist, wie sehr zutreffend es auch immer zufällig sein mag und wie sehr auch immer derjenige, der es fällt, beanspruchen mag, sich auf die Anerkennung einer legitimen Autorität zu berufen – die ihrerseits erkenntnismäßige Legitimität ausschließlich insofern beanspruchen dürfte, als sie zugleich beansprucht, im Besitz der entsprechenden Evidenzen zu sein.³⁹

³⁹ Jedem vermeintlichen erkenntnistheoretischen Primat intersubjektiver Begründungsleistungen setzt Husserl Folgendes entgegen: „[...] den anderen mag ich, der einzelne Philosophierende, vieles verdanken, aber was ihnen, und günstigenfalls aus ihrer Einsicht gilt, muss ich aus eigener absoluter Einsicht rechtfertigen, wenn es eben für mich absolut begründet [und nicht nur geltend aus gläubiger Zuversicht] sein soll“ (Hua I, 236, Erg. v. Vf.). Das bloß gläubige Für-geltend-Halten ist gewiss eine wesentliche, im menschlichen Alltagsleben überall zu

1.5.2 Voraussetzung

Verglichen mit dem Begriff des Vorurteils ist der Begriff der Voraussetzung etwas komplizierter. Die folgende Fixierung der unterschiedlichen Typen von Voraussetzungen, auf die sich Husserl an unterschiedlichen Textstellen und in unterschiedlichen Hinsichten bezieht, soll zur Bestimmung dessen beitragen, was genau die – häufig missverstandene – Voraussetzungslosigkeit von Husserls Methode des Anfangs bedeutet und was genau sie beansprucht. Nur im Lichte dieser Bestimmung wird die Frage sachgerecht gestellt werden können, ob und inwiefern sich Husserls Anspruch auf einen voraussetzungslosen Anfang aufrechterhalten lässt oder nicht.

Husserls elementarster, urteilslogisch ausgerichteter Begriff von Voraussetzung bezeichnet das intentionale Bewusstseinsphänomen einer Setzung, die implizit ist in dem Sinne, dass sie nicht explizit vollzogen wird, sondern vielmehr in einer anderen, explizit vollzogenen Setzung bedeutungsmäßig eingeschlossen liegt. Voraus-Setzung bedeutet demnach so viel wie ‚im Voraus vollzogene Setzung‘. Dementsprechend können wir den Unterschied zwischen ‚aktueller Setzung‘ und ‚Voraus-setzung‘ als den Unterschied bezeichnen zwischen einer aktuell und explizit vollzogenen Setzung – wie etwa einem prädikativen Urteil – und einer Setzung, die nicht aktuell und explizit, sondern implizit und im Voraus vollzogen wurde, wie etwa die implizite Setzung von Urteilsinhalten, die in den Urteilssubstraten (Urteilssubjekt und -prädikat) eines prädikativen Urteils implizit beschlossen liegen, doch nicht eigens beurteilt werden.⁴⁰ Dieses Phänomen lässt sich bei jeder Nominalisierung eines prädikativen Urteils beobachten. Jedes Urteil der Form «A ist b» kann z. B. so modifiziert werden, dass es als Urteilssubstrat eines anderen, komplexeren Urteils fungiert. So wird etwa das Urteil «A ist b» zum Urteilssubjekt eines neuen Urteils, indem man sagt: «Dies [dass A b ist] ist gut». Im letzteren Urteil wird der

findende Bewusstseinsform, die sich je nach Umständen als richtig oder unrichtig, unerlässlich oder übermäßig, tugendhaft oder tadelnswert erweisen kann. Es wäre jedoch völlig irreführend zu denken, dass eine solche Bewusstseinsform auch zum normativen Prinzip erkenntnistheoretischer Vorgehensweise gemacht werden müsste.

⁴⁰ Vgl. hierzu EU, § 60 (insb. S. 289).

Sinngehalt des ersteren vorausgesetzt, und zwar derart, dass er als im Voraus gesetzt (bzw. als gegeben oder vorgegeben) auftritt.⁴¹

Hier handelt es sich darum, dass es ein aktuell und explizit gefälltes Urteil gibt, das in sich ein anderes – nicht explizit gefälltes, vielmehr in modifiziert-nominalisierter Form einbezogenes – Urteil als dessen Bedeutungsmoment enthält. Eine so verstandene Voraussetzung ist zwar kein explizit vollzogenes Urteil. Sie bildet aber doch eine implizite, in sich ein nominalisiertes Urteil enthaltende (und daher urteilsmäßige) Stellungnahme, die als solche richtig oder unrichtig, gerechtfertigt (d. h. ausgewiesen in ihrer Richtigkeit) oder ungerechtfertigt sein kann. Das Richtmaß aller Rechtfertigung – d. h. das, was ermöglicht, über Richtigkeit und Unrichtigkeit von Urteilen zu entscheiden – ist nun die Erfahrung der anschaulichen Selbstgabe des jeweils Beurteilten.⁴² Nun gehört es wesentlich zur intentionalen Natur einer Voraussetzung als solcher, dass sich ihre gesetzten Sachen selbst nicht mit unmittelbarer Evidenz geben, denn sie werden nicht explizit gemeint als gegeben, sondern nur implizit mitgemeint als vorgegeben. Von daher scheint es, als könnten Voraussetzungen als solchen keine Recht gebende Evidenz als anschaulich erfahrene Selbstgegebenheit entsprechen.

Können dann Voraussetzungen überhaupt nicht gerechtfertigt werden? Doch, sie können; allerdings nur dann, wenn sie erstens zu aktuellen Setzungen gemacht werden, und wenn zweitens gezeigt wird, dass sie sich auf zwar bloß vorgegebene, aber auch zu jeder Zeit wiedererweckbare Evidenzen zurückführen lassen. Eine solche Rückführung lässt sich bei Nominalisierungen dadurch ausführen, dass die in ihnen impliziten Urteile (wieder) explizit gefällt und dann auf ihren eigentümlichen Sinn (erneut) geprüft werden.⁴³ Voraussetzungen, die sich auf diese Weise *immer wieder* prüfen und

⁴¹ Vgl. Hua XIX/1, 487 f.

⁴² „Die Richtigkeit des Urteils im logischen Sinn des Satzes“ besagt: „der Satz ‚richtet‘ sich nach der Sache selbst“ (Hua XIX/2, 653). Vgl. hierzu Lohmar 2000, 199, 121. Zur anschaulichen Selbstgebung als „Urnorm“ aller Erkenntnis vgl. Hua XXXV, 474. Siehe dazu auch hier, Abschn. 3.1.

⁴³ Das Phänomen der Nominalisierung wird eingehender behandelt hier in Abschn. 4.3.5.

rechtfertigen lassen, nennt man üblicherweise Vorkenntnisse.⁴⁴ Ungerechtfertigte Voraussetzungen sind dagegen solche, die auf vorgegebene Evidenz nicht zurückgeführt werden können, sodass sie entweder *vorurteilshafte Voraussetzungen* sind (wenn der Wille zum Sich-auf-Evidenz-Berufen fehlt) oder Voraussetzungen, deren beanspruchte Evidenz nicht wirklich abrufbar ist wie z. B. bei dem, was ein Zeuge vor Gericht behauptet, gesehen oder gehört zu haben: Er mag beanspruchen, sich auf Evidenz zu berufen, aber diese Evidenz ist nicht wirklich abrufbar, d. h. in ihrer ursprünglichen Anschaulichkeit wiederherstellbar, weder intersubjektiv noch für ihn selbst.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Ein Urteil ist eine explizite Setzung, Meinung oder, wie Husserl sagt, „Seinsmeinung“.⁴⁵ Ein Vorurteil ist seinerseits ein Urteil, das sich auf Evidenz weder stützt noch beruft, sondern vielmehr auf vorgefassten Vorstellungen oder übernommenen Vorüberzeugungen ruht, die aus subjektiven Neigungen oder Abneigungen sowie aus Nachahmung und Gewohnheit stammen. Eine Voraussetzung ist dagegen, wie eben dargestellt, ein ganz anderes intentionales Phänomen. Aus dem bisher Gesagten sollte also deutlich geworden sein, inwiefern «Voraussetzung» und «Vorurteil» unterschiedliche Begriffe sind, die unterschiedliche Phänomene bezeichnen, die ihrerseits unterschiedliche intentionale Strukturen aufweisen. Vor allem Folgendes ist festzuhalten: Voraussetzungen sind implizite Urteile bzw. implizite urteilsmäßige Stellungnahmen, die gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein können. Vorurteile dagegen sind explizite Urteile, die einsichtslos gefällt werden und daher niemals gerechtfertigt sein können. Es kann aber auch *implizite Vorurteile* geben, die dann als *vorurteilshafte Voraussetzungen* zu betrachten sind, d. h. als implizite Urteile, die sich bei explizitem Vollzug nicht als Vorkenntnisse, sondern vielmehr als Vorurteile erweisen.⁴⁶ Hiermit geht zweierlei einher: 1) Vorurteile haben immer Voraussetzungen –

⁴⁴ Vgl. Hua I, 50 f.; Hua XVII, §§ 42 f.; Lohmar 2000, 96.

⁴⁵ Hua I, 52.

⁴⁶ Ein Beispiel hierfür ist etwa das Urteil «Nordkoreanische Kant-Forscher reisen selten nach Deutschland». Der Sinn dieses Urteils setzt voraus, dass «es nordkoreanische Kant-Forscher überhaupt gibt». Unabhängig davon, ob diese Voraussetzung wahr oder falsch ist, stellt sie ein Vorurteil dar, wenn wir sie annehmen oder ablehnen, ohne sie vorher geprüft zu haben.

schon allein deshalb, weil ihre begrifflichen Urteilssubstrate implizit gesetzte Sinnelemente enthalten.

2) Die vorausgesetzten Sinnelemente eines Vorurteils können aber niemals alle vorurteilshaft sein. Der Grund hierfür liegt darin, dass bei jedem *gelungenen* Vollzug eines *sinnvollen* prädikativen Urteils (auch eines Vorurteils) Wortbedeutungen gebraucht werden, die notwendig aus gewissen Vorkenntnissen stammen, wenn man die gebrauchten Wortbedeutungen eben *kennt* und nicht blanken Unsinn ausspricht. So vage diese Vorkenntnisse auch sein mögen, so präzisierbar sind sie auch, dadurch, dass sie reflexiv thematisiert werden. Vage Vorkenntnisse sind insofern keine Vorurteile, als sie auf einer Evidenzbasis beruhen, die verbessert werden kann und je nach Handlungshorizont verbessert werden muss – oder auch nicht unbedingt.⁴⁷ Vorkenntnisse sind also *nicht-vorurteilshafte Voraussetzungen* in dem Sinne, dass sie sich bei explizitem und wiederholtem Vollzug immer wieder als begründete oder begründbare Stellungnahmen erweisen können. Dies zeigt uns deutlich, dass Voraussetzungen nicht immer vorurteilshaft sein müssen.

Bisher war die Rede nur von Voraussetzungen, die als implizite Prämissen für den Aufbau von Urteilszusammenhängen fungieren. Es muss nun zwischen Voraussetzungen unterschieden werden, die eine solche Rolle – als Prämissen – spielen und solchen, die dies nicht tun. Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil sich Husserls Anspruch eines voraussetzungslosen Anfangs auf Voraussetzungen beschränkt, die implizite oder explizite, argumentativen Wert tragende Prämissen sind, sodass es in Bezug auf Voraussetzungen, die keine Rolle als Prämissen spielen, nicht zulässig ist – und es in Husserls Augen seit den *Prolegomena zur reinen Logik* auch nie gewesen ist –, Voraussetzungslosigkeit zu fordern.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. hierzu Hua XVII, 207:2–10.

⁴⁸ Die Grammatik z. B., die alle Satzbildung implizit normiert, ist eine *formale* Voraussetzung alles prädikativen Urteilens, die aber als solche keine *materiale*, d. h. argumentativen Wert tragende Prämisse eines prädikativen Urteils sein kann. Die Thematisierung dieser und anderen Arten von Voraussetzungen – wie die idealisierenden, die operativen und die horizontmäßigen – müssen wir allerdings auf das 8. Kapitel verschieben.

Dies besagt allerdings nicht, dass solche Voraussetzungen kein Thema der Phänomenologie wären. Im Gegenteil: Die phänomenologische Thematisierung der elementarsten möglichen Erkenntnisvoraussetzungen, die in aller Erkenntnishandlung und folglich auch in der Phänomenologie (und ihrer Anfangsmethode) vorausgesetzt sind, verlangt aufzuweisen, dass die Phänomenologie selbst, solange sie sich als Erste Philosophie versteht, solche Voraussetzungen *thematisch* klären kann und zugleich *operativ* voraussetzen darf, ohne in einen widersinnigen Argumentationszirkel zu verfallen. Ein solcher Aufweis kann allerdings erst da sinnvoll verlangt werden, wo die Phänomenologie den Anspruch erhebt, Erkenntnishandlungen in ihrem eigentümlichen methodischen Still bereits ausgeführt zu haben, und dies ist bei dem Ansatz der Methode des Anfangs, um den es hier (und auch in den beiden nächsten Kapiteln) geht, noch nicht der Fall.

Anders gesagt: Im Licht von Husserls „Prinzip der reinen Evidenz“ wird sich herausstellen, dass seine Anfangsforderung nach Vorurteils- und Voraussetzungslosigkeit einen sehr „einfachen und nüchternen Sinn“ hat.⁴⁹ Diesem Sinn gegenüber ist der Anspruch, dass transzendente Phänomenologie als Erste Philosophie selbst- und letztbegründend sei, viel komplizierter. Dass Husserl gelegentlich beides (den vorurteilslosen Anfang und die phänomenologische Selbst- und Letztbegründung) als gleichermaßen ‚absolut voraussetzungslos‘ charakterisiert, macht eine gewisse Äquivokation aus, deren Termini wir von Anfang an auseinanderhalten müssen.⁵⁰ Denn die Thematisierung der Voraussetzungen, die zwar keine Prämissen der Anfangsmethode sind, ihr aber als Erkenntnishandlung trotzdem zugrunde liegen, kann aus wesentlichen Gründen keine Aufgabe der Anfangsmethode selbst sein, sondern nur Aufgabe einer höherstufigen Reflexion, in der sich die Phänomenologie mit ihrer eigenen Selbst- und Letztbegründung zu befassen hat.⁵¹

⁴⁹ Hua XXXV, 473. Vgl. dazu auch hier, Abschn. 3.1.

⁵⁰ Auf das Problem dieser Äquivokation geht Husserl selbst in Beilage XXIX der *Ersten Philosophie II* ein (Hua VIII, 472 ff.).

⁵¹ Vgl. dazu hier, Abschn. 8.1.

Eine Voraussetzung der Anfangsmethode, die keine ihrer Prämissen ist, ist beispielsweise die der formalen Urteilslogik, die die Anfangsmethode als prädikative Erkenntnishandlung implizit normiert.⁵² Die Art und Weise, auf die mit einer solchen Voraussetzung *methodisch-phänomenologisch* umgegangen werden muss, lässt sich freilich erst dann bestimmen, wenn uns die wirkliche Durchführung der Methode des Anfangs bereits beigebracht hat, was es überhaupt heißt, auf phänomenologische Weise vorzugehen. M. a. W.: Das Thema der operativen und horizontmäßigen Erkenntnisvoraussetzungen der phänomenologischen Anfangsmethode, deren Klärung einer phänomenologischen Selbst- und Letztbegründung gleichkäme, macht eine Problemkonstellation aus, die sich ausschließlich mit demjenigen methodischen Instrumentarium bearbeiten lässt, das uns die wirkliche Durchführung der Anfangsmethode in die Hand zu geben hat. Folglich kann die *phänomenologische* Klärung solcher Voraussetzungen erst dann versucht werden, wenn diese Methode ihre Aufgabe schon erfüllt hat und uns das analytische Instrumentarium zur Verfügung steht, das durch sie gewonnen wurde. Die konkrete Möglichkeit dieser Klärung ist das Thema des 8. Kapitels.

1.6 Fazit

Husserls Forderung nach einem radikal vorurteilsfreien Anfang verlangt nicht so etwas wie tatsächlich vorhandene totale Klarheit über alle wirklichen und möglichen Aspekte dieser oder jener Meinung – oder gar aller Meinungen – eines Menschen.⁵³ Für den methodisch geregelten Anfang einer radikalen Erkenntniskritik verlangt Husserl also kein vollkommen vorurteilsloses Leben im Ganzen (auch nicht bei dem ‚cartesianischen Weg‘⁵⁴) und auch keine vollkommen bearbeitete vorurteilslose Philosophie, als ob diese als fertiges Gebäude zu verstehen wäre, das in allen seinen Teilen von Anfang an schon

⁵² Vgl. dazu hier, Abschn. 8.2.

⁵³ Eine solche totale Klarheit lässt sich offensichtlich nur als ein bloß regulatives, vage bestimmtes und nie wirklich erfüllbares Ideal verstehen (vgl. dazu hier, Abschn. 2.2).

⁵⁴ Vgl. Hua VI, 157 f.

letztbegründet dastehen könnte.⁵⁵ Was Husserl verlangt, ist dagegen ein *erkenntnistheoretischer Anfang*, der 1) nicht auf Prämissen vorgeformter (weder wissenschaftlicher noch vorwissenschaftlicher) Überzeugungen ruht, sondern 2) zunächst so ansetzt, dass mit ihm der Vorsatz gefasst wird, sich ausschließlich an unmittelbare Evidenz zu halten. Ein solcher Anfang müsste dann 3) Schritt für Schritt fortgehend eine methodische Art des Vorgehens bilden, die eine prinzipiell letzte Klärung erster (bei jeder Setzung immer schon vorausgesetzter) Erkenntnisprinzipien stiften würde.⁵⁶ Husserl war der Überzeugung, dass seine Darstellungen zur Durchführung dieses Anfangsverfahrens in eine Philosophie als Wissenschaft unendlicher Aufgaben hineinführt, durch die es *prinzipiell* möglich wird, eine methodische Aufklärung aller letzten Erkenntnisvoraussetzungen bzw. ersten Erkenntnisprinzipien schrittweise zu leisten und durch Generationen von Forschern ins Unendliche fortzuführen.

Auf die Frage nun, ob und inwiefern ein solches Anfangsverfahren voraussetzungslos angesetzt werden kann, darf also folgendermaßen geantwortet werden: Vor allem ist notwendig, von einem differenzierten Voraussetzungs-begriff auszugehen. Im Sinne des gerade dargestellten Vorsatzes, *sich ausschließlich an unmittelbare Evidenz zu halten*, kann durchaus vorurteilslos und prämissen-voraussetzungslos angefangen werden, wie sich im 3. Kapitel noch ausführlich zeigen wird. Dieser Anfang kann und soll jedoch nicht

⁵⁵ Dies ist auch nicht da der Fall, wo Husserl von einem „*Universum absoluter Vorurteilslosigkeit*“ spricht (Hua I, 74, Herv. im Original), das ganz ausdrücklich als erkenntnistheoretisches Arbeitsfeld und nicht als praktische Lebenswelt zu verstehen ist. Dass die Freilegung eines solchen Arbeitsfeldes eine vor-theoretische Lebenswelt ‚voraussetzt‘, ist eine ‚Selbstverständlichkeit‘, die Husserl in zahlreichen Textstellen thematisiert (vgl. dazu hier, Abschn. 1.1).

⁵⁶ Im Rahmen von Husserls Denkgeschichte ist dieser Vorsatz bereits in der Widerlegung des Psychologismus (in den *Prolegomena zur reinen Logik*) und der Absicht einer nicht-psychologistischen Neubegründung der Logik in den *Logischen Untersuchungen* zu erkennen (vgl. Hua XVIII, 7; Hua XIX/1, 24 f.). Die *Logischen Untersuchungen* bilden für Husserl eingeständenermaßen den „ersten Durchbruch“ (Hua VI, 169) der Phänomenologie. In der vorliegenden Arbeit wird dieser erste Durchbruch als solcher allerdings nicht thematisiert, sondern behandelt wird nur Husserls Versuch zur Gestaltung einer Anfangsmethode nach dem Modell der *Cartesischen Meditationen*. Seine Widerlegung des Psychologismus spielt jedoch auch hierbei eine wichtige, wenn auch meist nur implizite Rolle, denn sie trägt zur Abgrenzung der Phänomenologie von naturalistischen Erkenntnistheorien bei, und dies heißt zugleich zur Abgrenzung vom transzendentalen Erfahrungs- und Forschungsfeld.

voraussetzungslos im Sinne von horizontmäßigen Implikationen und intentional-operativen Bedingungen vollzogen werden – schon allein deswegen nicht, weil ein solcher Anfang eine erkenntnistheoretische Handlung ist, die als solche viele verschiedene elementare Erkenntnisprinzipien *operativ* voraussetzt. Die Thematisierung der horizontmäßigen Implikationen und intentional-operativen Bedingungen der Anfangsmethode – das ist die Aufgabe des 8. Kapitels – kann jedoch erst dann versucht werden, wenn die Anfangsmethode schon da ist, wenn sie selbst wirklich (und nicht nur bloß dem Namen nach) bereits vor Augen liegt. Daher ist es die Aufgabe der folgenden, vor allem des 3. Kapitels, diese Methode konkret auszuführen.

Kapitel 2

Die *Cartesianischen Meditationen* als Einführung in die Problematik eines methodisch geregelten Anfangs

2.1 Das Programm einer radikal anfangenden Ersten Philosophie

Cartesianische Meditationen (von nun an: *CM*) ist der Titel des umfassenden programmatischen Werks, mit dem es Husserl darum ging, einen methodisch geregelten Anfang für eine erkenntnistheoretische Grundlegungsdisziplin herauszuarbeiten. In diesem Werk, das nicht den einzigen, aber doch den systematischsten Versuch Husserls enthält, eine Anfangsmethode als solche auszugestalten,¹ wird auf den programmatischen Entwurf einer grundlegenden Erkenntnistheorie abgezielt, die insofern als Erste Philosophie würde gelten können, als sie erste Erkenntnisprinzipien nach ihren ursprünglichsten Rechtsgründen bzw. Geltungsquellen zu untersuchen hat.²

Eine wichtige Motivationsgrundlage sowohl für den programmatischen Charakter als auch die ‚cartesianische‘ Gestaltung dieses Werks lässt sich in Anbetracht der Weise auffassen, wie Husserl sich den Forschungsstand der akademischen Philosophie seiner Zeit im Großen und Ganzen vorgestellt hat. Er beschreibt ihn als die „Zersplitterung“ einer „ratlosen Betriebsamkeit“, die „in der Zielstellung, in der Problematik und Methode“ die Einheit einer Wissenschaft verloren habe, und zwar derart, dass „statt einer einheitlich-lebendigen Philosophie [...] wir eine ins Uferlose wachsende, aber fast zusammenhangslose philosophische Literatur [haben].“³ Die wissenschaftliche Einheit, die Husserl bei der Philosophie seiner Zeit vermisst, ist die einer „logischen

¹ Vor der Abfassung der *Cartesianischen Meditationen* (1926) bemüht sich Husserl intensiv um die Herausarbeitung einer Anfangsmethode in *Ideen I* (1913), in den *Londoner Vorlesungen* (1921) und in den Vorlesungen über *Erste Philosophie* (1923–24).

² Eine vollständige Entwicklung der mit der Anfangsmethode beginnenden erkenntnistheoretischen Grundlegungsdisziplin, um die es hier geht, müsste laut Husserl in eine Wissenschaftslehre überführen können, die ein „Wissenschaftsuniversum aus letzter Begründung“ (Hua I, 181) ermöglichen würde. Das Problem der Möglichkeit einer solchen Wissenschaftslehre überschreitet allerdings die Grenzen der Ersten Philosophie als Disziplin des Anfangs, wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird.

³ Hua I, 46. Vgl. auch Hua XXVII, 184.

Harmonie“⁴ zwischen Leitproblemen, Zielstellung, Arbeitsfeld und Methoden der Philosophie, wie er dies bereits in seinem *Logos*-Artikel aus dem Jahr 1910 (*Philosophie als strenge Wissenschaft*) formuliert hatte. Nach diesem Artikel bestehe die erste Aufgabe einer Philosophie, die – wie Kant sagte – „als Wissenschaft wird auftreten können“⁵ vor allem darin, „nicht [zu] ruhen, bis sie ihre absolut klaren Anfänge, d. h. ihre absolut klaren Probleme, die im eigenen Sinn dieser Probleme vorgezeichneten Methoden und das unterste Arbeitsfeld absolut klar gegebener Sachen gewonnen hat.“⁶ Mit dieser ca. 17 Jahre vor der Niederschrift der *Cartesischen Meditationen* bereits angekündigten „ersten Aufgabe“, auf die sich Husserl in den Zwischenjahren immer wieder bezogen hat, zeigt sich die jahrzehntelang erwogene Absicht, eine methodisch ausgerichtete Erneuerung der Philosophie vorzunehmen, d. h. einen methodisch geregelten neuen Anfang für die Behandlung uralter philosophischer Probleme zu gewinnen.⁷ Diese Probleme sind die der Ersten Philosophie als einer Wissenschaft, die in absoluter Selbstverantwortung Auskunft über das zu geben versucht, worin echte Erkenntnis von Seiendem wesentlich besteht.⁸

Nun bemüht sich alle ernsthafte Erkenntnistheorie um das Ausloten der Möglichkeit von Erkenntnissen, die allgemein, d. h. unabhängig von den

⁴ Hua XXV, 47.

⁵ Vgl. Hua III/1, 8; Hua V, 154.

⁶ Hua XXV, 61.

⁷ Vgl. Hua Mat VII, 5. Philosophie wird von Husserl immer wieder als eine Erkenntnishandlung charakterisiert, die sich als Wissenschaft nur dadurch gestalten lasse, dass zunächst Klarheit gewonnen werde „über das, worauf das Subjekt als philosophisches eigentlich hinaus will, sowie über den Weg und die Methodik, die es danach in der Verwirklichung befolgen muss“ (Hua VIII, 7). Diese Erwägung über Ziel und Methode ist für Husserl „Meditation *de prima philosophia*, und in einem ausgezeichneten Sinn, eben die erste Meditation des Anfangs“ (Hua XXXV, 394).

⁸ Phänomenologie ist für Husserl zwar „eine wesentlich neue Wissenschaft“ (Hua Mat VII, 3). In seinen Augen kann man aber andererseits „freilich sagen, dass die Probleme, zu deren endgültiger Erledigung die Phänomenologie besonders berufen ist, keineswegs neu, ja im Gegenteil uralte sind, dass sie nämlich im Rahmen der Philosophie seit den ersten Anfängen im griechischen Altertum immer wieder durchdacht und mit Aufwand höchster Denkeenergie durchforscht worden sind. Die fraglichen Probleme sind keine anderen als die der Theorie der Vernunft, der Transzendentalphilosophie im weitesten Sinn. Es sind die Probleme, die die Korrelation zwischen Sein und Bewusstsein betreffen“ (ebd., 5, vgl. hierzu auch Hua I, 179 f.; Hua XXXV, 313:3 ff.).

Schwankungen subjektiv-relativer Erlebnissituationen gelten sollen.⁹ Jeder Anspruch auf eine solche Allgemeingültigkeit darf aber ausschließlich aufgrund von erfahrungsmäßiger Sachnähe erhoben werden, die jedoch anders als durch in gewisser Weise *subjektive* Erfahrungsprozesse nicht nachvollziehbar ist.¹⁰ Es stellt sich daher die Frage: Wie lässt sich der Anspruch auf allgemeingültige Erkenntnisse über *an sich* (d. h. nicht nur dem vereinzelt Erkenntnissubjekt) seiende Gegenstände vereinbaren mit der Singularität der subjektiv-relativen Einzelerlebnisse, in denen allein solche Ansprüche erhoben und erfüllt werden können? Wie kann das Subjekt der Erkenntnis sicher sein, dass seine Erkenntnisse über seine bloß subjektiven Erfahrungen hinausreichen und An-sich-Seiendes treffen?¹¹ Diese Frage, die Husserls „Stauen“ erregt habe, ist die nach den Wechselverhältnissen zwischen Seins- und Bewusstseinsweisen.¹² Es handelt sich hiermit also um die Frage nach den Gegebenheitsweisen, in denen alles, was für uns ist oder sein kann, für uns bewusst ist, darin dasjenige inklusive, was an sich seiend sein soll, ohne dass es uns gegeben ist. Denn auch dies ist eine Form von uns bewusstem Seiendem,

⁹ In der frühen Phase von Husserls Denkgeschichte war dieses Interesse auf die Sphäre der Formalwissenschaften eingeschränkt. Mit der Zeit und im Laufe der weiteren Entwicklung seiner Untersuchungen sieht er sich aber immer mehr genötigt, allgemeine erkenntnistheoretische Fragen zu stellen (vgl. hierzu Hua XVII, 277). Schon die Absicht auf eine „Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie“ (Hua XVIII, 7) in den *Logischen Untersuchungen* (1900–01) zeigt dies gegenüber seiner früheren Schrift *Philosophie der Arithmetik* (einer Umarbeitung seiner Habilitationsschrift *Über den Begriff der Zahl*, vgl. hierzu Lohmar 2017, 165). Denn die *Logischen Untersuchungen* bilden eine gewaltige Menge nicht-psychologischer Untersuchungen über die Begründung von sehr allgemeinen – nicht nur formalwissenschaftlichen – Erkenntnisprinzipien. Hierbei kommen zahlreiche Begriffe der Phänomenologie zu einer bereits stabilen Gestaltung, wie etwa *Intentionalität*, *Bedeutung*, *Synthesis der Identifikation und der Unterscheidung*, sowie der grundlegende Unterschied zwischen *sinnlicher* und *kategorialer Anschauung* u. a. Bereits in den *Ideen I* führt diese Begriffsbildung zu einem explizit transzendentalphilosophischen Projekt, das das thematische Feld der letzten Erkenntnisvoraussetzungen aller Erkenntnislegitimation, die der alltäglichen Erkenntnisse der Lebenswelt inklusive, umspannt.

¹⁰ Husserl schreibt: „Alles Objektive [...] ist für den Erkennenden nur dadurch ursprünglich vorhanden, dass er es erfährt. Er erfährt es, das sagt aber, dass es ihm subjektiv irgendwie in diesen oder jenen Erscheinungsweisen erscheint“ (Hua VII, 58).

¹¹ Vgl. Hua II, 20.

¹² Hua VIII, 420. Vgl. hierzu auch Hua Dok III/7, 134; Held 1985, 15.

zwar von Vor-uns-nicht-unmittelbar-Anwesendem, doch von uns als seiend Gedachtem.

Die Untersuchung der subjektiven Weisen des Gegebenseins von Seiendem entwickelt sich bei Husserl seit der Zeit der *Logischen Untersuchungen* als eine Theorie der Erfahrung, d. h., so wie er sie versteht, der Korrelationen zwischen Erlebnis-, Evidenz- und Gegenstandstypen. Für die methodische Regelung des Anfangs dieser Erfahrungstheorie schlägt Husserl in den *CM* den von ihm so genannten „cartesianischen Weg“ als „Urbild der philosophischen Selbstbesinnung“ ein.¹³ Dieser „Weg“ weist von sich aus auf die Idee der Ersten Philosophie, denn er bezieht sich unmittelbar auf Descartes' *Meditationes de prima philosophia*,¹⁴ die in Husserls Augen „nur Ausdruck für eine völlig radikale und dabei universale Wissenschaftstheorie“ seien.¹⁵ Andererseits ist der Ausdruck *Erste Philosophie* bekanntlich von Aristoteles geprägt worden, um die Wissenschaft der ersten Prinzipien des Seienden und der Beweisführung als solcher zu bezeichnen.¹⁶

Husserls *CM* stellen den Entwurf eines methodisch geregelten Neubeginns für eine Erste Philosophie dar, die sich explizit auf die cartesianische und implizit auf die aristotelische Vorstellung der Ersten Philosophie bezieht. Diese Bezüge beschränken sich allerdings auf eine sehr vage Vorstellung von Erkenntnistheorie und Ontologie. In Husserls Augen müssen seine *CM* nämlich einerseits erkenntnistheoretisch auf eine „systematische Universalität der Erkenntnis“ und andererseits ontologisch „auf eine vorausgesetzte All-Einheit des Seienden überhaupt“ abzielen, „wenn eine Philosophie möglich und in Frage ist“.¹⁷ „Eine Philosophie“ besagt hier – d. h. so, wie Husserl sie in den *CM* darstellt – nichts anderes als den allgemeinsten Leitgedanken einer

¹³ Hua VI, 157–158.; Hua I, 43.

¹⁴ Descartes 1994.

¹⁵ Hua XVII, 7. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Husserl ein orthodoxer Anhänger der Philosophie des Descartes wäre. Wie überall in Husserls Werken ist auch bei dem cartesianischen Weg das philosophische Programm Husserls von dem Descartes' radikal sinnverschieden. Vgl. dazu hier, Abschn. 3.4.

¹⁶ Vgl. Aristoteles 1990, 49, 74, 149 (= *Metaphysik*, 995b5 ff., 1004a3, 1026a24).

¹⁷ Hua I, 53 (vgl. auch 68).

„universalen Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung“.¹⁸ Im folgenden Abschnitt wird sich jedoch zeigen, dass in Husserls Augen diese Idee nur eine regulative Zweckidee darstellt, die nicht zu verwechseln ist mit den konkreten Forschungsabsichten eines radikal anzusetzenden, methodisch zu gestalten und wirklich auszuführenden Grundlegungsprojekts, das er – inzwischen völlig unbekümmert, ob dies mit den Ideen von Aristoteles und Descartes übereinstimme oder nicht – als Erste Philosophie bezeichnet.

2.2 Der Unterschied zwischen *universaler* und *erster* Philosophie

In der Husserlforschung werden Philosophie, universale Philosophie und Erste Philosophie oft miteinander identifiziert.¹⁹ Dagegen ist im Folgenden dafür zu argumentieren, dass bei Husserl Philosophie und universale Philosophie zwar synonymische Bezeichnungen, aber nicht gleichbedeutend mit dem Begriff der Ersten Philosophie sind. Als „Philosophie“, „universale

¹⁸ Hua VIII, 165. Vgl. dazu auch Hua VII, 36:35 ff.; Hua VIII, 5, 29 f. Ob und inwiefern dies der Idee der Philosophie und der der Ersten Philosophie bei Descartes und Aristoteles gleichkomme oder nicht, soll hier deshalb nicht entschieden werden, weil Husserl selbst auf die Darstellungen von Aristoteles und Descartes nicht eingeht. Ersterer wird in den *CM* nicht einmal erwähnt. Diesbezüglich muss allerdings bemerkt werden, dass die Verhältnisse von Husserls *CM* und Descartes' *Meditationes de prima philosophia* (Descartes 1994) insofern einfacher Natur sind, als Husserl so viel wie nichts von Descartes übernimmt außer dem allgemeinsten Leitgedanken einer radikal anfangenden „Wissenschaftstheorie“ und dem „Radikalismus des anfangenden Philosophen [...] im Rückgang auf das *ego cogito*“ (Hua I, 47), wenngleich selbst dies von Husserl nicht ohne radikale Sinnveränderungen übernommen wird (vgl. dazu hier Abschn. 3.4). Die allgemeinen Verhältnisse Husserl–Aristoteles bezüglich der Idee der Ersten Philosophie sind hingegen alles andere als einfach. Ihre Darstellung müsste zunächst dem Problem Rechnung tragen, dass Husserl eine Reihe von herkömmlichen Fachbegriffen gebraucht, die auf Aristoteles zurückgehen (wie etwa *Noesis* und *Noema*, *Wesen*, *Eidos*, u. a.), obwohl Husserls Vorstellung von der Philosophie des Aristoteles nicht ganz präzise war (vgl. hierzu, und zum Verhältnis Husserl–Platon, Fonfara 2016). Trotzdem sollte man unterscheiden zwischen der Frage nach dem, was Husserl von Aristoteles kannte und der Frage nach der philosophischen Aufschluss- und Erneuerungskraft von Husserls Phänomenologie für die Philosophie der Antike (vgl. hierzu Held 1989). Selbst eine minimale Behandlung dieser Fragen würde jedoch eine Untersuchung der Werke von jedem dieser Philosophen aus eigenem Recht verlangen, damit die vergleichende Gegenüberstellung beider Philosophien sinnvoll wäre. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich jedoch auf die Problematik der Ersten Philosophie bei Husserl. Zu Husserls Stellungnahme zu Aristoteles siehe Hua XXXIV, 264–267; Hua VII, 3–11.

¹⁹ Vgl. Berghofer 2020, 285 ff.; Fabbianelli 2017, 135; Mertens 1996, 26, 29; Kern 1962, 334. Siehe hierzu auch Biemels Einleitung zu Band VI der *Husserliana*, Hua VI, S. XX.

Philosophie“ oder auch „Philosophie im ältesten Wortsinn“²⁰ bezeichnet Husserl „die Platonische und Cartesianische Idee der universalen Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung“, eine Idee, die keineswegs mit Husserls Projekt einer Ersten Philosophie zusammenfällt.²¹ Denn dieses ist in Husserls Augen ein wirklich ein- und fortzuführendes, ausschließlich auf erste Erkenntnisprinzipien gerichtetes Forschungsprojekt, während jene „universale Wissenschaft“ vielmehr nur ein regulatives Ideal bzw. eine „oberste Zweckidee der Erkenntnis“ darstellt, nämlich die Idee „einer auf den absoluten Sinn der Welt und alles Erkennbare überhaupt gerichteten Wissenschaft“.²²

Zu unterscheiden zwischen Philosophie als universaler Wissenschaft – oder auch „universaler Philosophie“ – und Erster Philosophie ist besonders deshalb wichtig, weil es eben in Bezug auf den *ideal vorgestellten Leitgedanken* einer universalen Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung geschieht, dass Husserl die Idee der Ersten Philosophie als die einer *wirklich zu stiftenden und auszuübenden Grundlegungsdisziplin* versteht, die dazu berufen ist, den erkenntnistheoretischen Grundstein für eine universale Philosophie zu legen, indem sie überhaupt Möglichkeit und Grenzen einer absoluten Rechtfertigung als solcher auslotet. So sehr die Erste Philosophie somit als Teil der ideal vorgestellten universalen Philosophie mit vorgestellt wird,²³ so sehr soll sie selbst doch keine allgemein leitende, bloß ideal vorgestellte Zweckidee sein; sie soll vielmehr eine wirklich auszuführende, voraussetzungslos zu beginnende und methodisch zu gestaltende Untersuchung über erste Erkenntnisprinzipien bilden.²⁴ Mit der Ersten Philosophie handelt es sich also um eine

²⁰ Hua XXXV, 312.

²¹ Hua VIII, 5. Vgl. Hua VI, 13.

²² Hua VIII, 28. Vgl. hierzu auch Hua V, 138:25 ff.; Hua XXVII, 166 f. (insb. 169:26–36); Hua XXXV, 288:35 ff., 311 ff.

²³ Vgl. Hua XXXV, 311:26 ff.; Hua Mat VII, 92.

²⁴ Husserl schreibt: „Der Name ‚Erste Philosophie‘ würde dann hindeuten auf eine wissenschaftliche Disziplin des Anfangs; er würde es erwarten lassen, dass die oberste Zweckidee der Philosophie für den Anfang oder für ein geschlossenes Gebiet der Anfänge eine eigene, in sich geschlossene Disziplin fordere, mit einer eigenen Problematik der Anfänge, nach geistiger Vorbereitung, nach exakter Formulierung und dann wissenschaftlicher Lösung“ (Hua VII, 5).

erkenntnistheoretische Untersuchung, die zuallererst die ursprünglichsten Voraussetzungen aller Erkenntnis *als solcher* „systematisch erforschen und in weiterer Folge uns lehren soll, wie [...] Erkenntnis in die höchste und letzte Vernunftform gebracht werden kann“, d. h. in die Form eines völlig evident gerechtfertigten Geltungsanspruchs.²⁵

Im Ganzen einer ideal vorgestellten „universalen Wissenschaft“ als „Zweckidee aller Erkenntnisbemühungen“²⁶ soll die Erste Philosophie demnach nur ein Moment ausmachen, nämlich das einer erkenntnistheoretischen Grundlegungsdisziplin, die *die Möglichkeit begründeter und letztbegründeter Erkenntnisse überhaupt* zu untersuchen hat.²⁷ „In weiterer Folge“, wie Husserl sagt, soll diese Grundlegungsdisziplin dann zur letzten Begründungsinstanz jenes ideal vorgestellten Wissenschaftsuniversums werden, also dessen erkenntnistheoretisches Grundstück verkörpern. Erste Philosophie soll demnach keine ‚universale‘ Philosophie (oder gar Wissenschaft) sein, sondern eben nur ‚erste‘ Philosophie,²⁸ also nur ein in gewissem Sinn erstes Moment von dem, was Husserl später auch „universale und konkrete Wissenschaftslehre“ nennen wird.²⁹ Diese „Wissenschaftslehre“, die die konkrete Möglichkeit eines „Wissenschaftsuniversums aus letzter Begründung“ erforschen müsste und erst auf dem Grund einer vollentwickelten Ersten Philosophie möglich wäre, bezeichnet Husserl eben nicht als Erste Philosophie, sondern vielmehr als „universale konkrete *Ontologie*“ und auch als „konkrete Logik des Seins.“³⁰

Hiermit geht wesentlich einher, dass die gemeinte ‚Universalität‘ dessen, was Husserl „universale Philosophie“ nennt, sich nicht auf Allgemeingültigkeit bezieht, sondern vielmehr auf die Einheit eines „Wissenschaftsuniversums“, in

²⁵ Hua VIII, 29–30 (Herv. v. Vf.). Zur „höchsten erdenklichen Form der Rationalität“ siehe Hua I, 118.

²⁶ Hua VIII, 29. Siehe auch Hua VII, 36:35 ff.; Hua XXXIX, 165:6 ff., 167:19.

²⁷ Diese „erste aller Philosophien“ (Hua III/1, 8) nennt Husserl gelegentlich „philosophische Grundwissenschaft“ (Hua XXXV, 311) und auch „Grundwissenschaft der Philosophie“ (Hua III/1, 3).

²⁸ Vgl. Hua VII, 4.

²⁹ Hua I, 181.

³⁰ Ebd.

dem alle Einzelerkenntnis ihren Platz hätte als eine mehr oder minder, mittelbar oder unmittelbar, eidetisch oder empirisch begründete. Diese ideal vorgestellte Einheit, die Husserl in den *Londoner Vorträgen* (1921) und dann auch in den Vorlesungen über *Erste Philosophie* (1923/24) als „*universalis sapientia*“ charakterisiert,³¹ stellt wiederum nur die Zweckidee der vollkommensten möglichen Rechtfertigung aller Erkenntnisse über alles Erkennbare überhaupt dar.³² Erste Philosophie muss laut Husserl „den notwendigen ersten Anfang des Wegs“ zur Verfolgung dieser Zweckidee bilden,³³ indem sie die konkrete Möglichkeit einer absoluten Rechtfertigung (Letztbegründung) als solcher systematisch untersucht. *In weiterer Folge* sollte uns eine voll entwickelte Erste Philosophie „das Grundstück der Methode“ in die Hand geben, „aus deren Übung die Philosophie selbst inhaltlich *nachher* erwachsen soll – als System absolut gerechtfertigter Theorien“³⁴ – also das Grundstück der notwendig auszuübenden bzw. anzuwendenden Methode für jegliche eventuell zu versuchenden Letztbegründungen von beliebigen Erkenntnissen, Theorien und Theoriensystemen. Erste Philosophie ist demnach „dazu berufen, *die [erkenntnistheoretische] Unterlage* einer radikalen und universalen Kritik zu sein“,³⁵ aber nicht dazu, die ganze Kritik selbst auszumachen. Auf vollständige und allseitige Kritik mag die Philosophie als ideal vorgestellte Zweckidee gerichtet sein, d. h. als „eine auf [...] alles Erkennbare überhaupt gerichtete Wissenschaft“,³⁶ aber das gilt nicht für die Erste Philosophie, die eben nur auf ‚das Erste‘ im erkenntnistheoretischen Sinn gerichtet ist.³⁷

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Erste Philosophie bedeutet nicht dasselbe wie universale Philosophie, sondern vielmehr eine ihrer Funktionen, nämlich die Untersuchung über die Möglichkeit letzter Erkenntnislegitimation aus ursprünglichen Geltungsquellen. Als Funktion der universalen

³¹ Hua XXXV, 315:19; Hua VIII, 5:9.

³² Vgl. Hua VIII, 14:15 ff.

³³ Ebd., 7.

³⁴ Ebd. (Herv. v. Vf.).

³⁵ Hua I, 74 (Erg. u. Herv. v. Vf.).

³⁶ Hua VIII, 28.

³⁷ Vgl. hierzu ebd., 4 f.

Philosophie soll diese Untersuchung dazu dienen, den „Radikalismus des Willens zum Letzten“,³⁸ in dem Husserl das Eigentümliche der philosophischen Berufung sieht, zu methodisch geregelterm Beginn zu bringen. Erste Philosophie sei daher „Mittel“, um diesen allgemeinen „philosophischen Willen zu verwirklichen“.³⁹ Soweit sie diese Funktion erfüllen kann, gehört sie natürlich „auch zum Systemgehalt der Philosophie selbst“,⁴⁰ und zwar als erkenntnistheoretische Grundlegungsdisziplin.

Schließlich lässt sich feststellen, dass das Ganze einer ideal vorgestellten „Philosophie als universale Wissenschaft“⁴¹ eine Idee ist, der in Husserls Philosophie kein konkretes Forschungsprogramm entspricht, weil sie nur eine regulative, in unendlicher Ferne liegende Zweck- und Limesidee darstellt.⁴² Ihr gegenüber steht die Idee der Ersten Philosophie als einer wirklich auszuführenden Forschungsabsicht, die zwar von der Zweckidee der universalen Wissenschaft geleitet wird, aber ihrem eigenen Sinn nach einen methodischen Anfang verlangt, der ausschließlich am anderen Ende dessen stattfinden darf, was die leitende Zweckidee als Ziel setzt, nämlich „absolute Erkenntnis in höchster und letzter Vernunftform“. Angesichts eben dieses *ideal vorgestellten Ziels* muss Erste Philosophie – so nach Husserl – doch in der Situation der „absoluten Erkenntnisarmut“ *wirklich anfangen*.⁴³ Dass hierbei Anfangsform (in absoluter Erkenntnisarmut) und erstrebtes Ziel (absolut gerechtfertigte Erkenntnis) als die entferntesten Pole zueinander stehen müssen, liegt im Wesen einer radikal anfangenden Meditation über erste Erkenntnisprinzipien, die, nach radikaler Selbstverantwortung strebend, keine Geltungsansprüche

³⁸ Ebd., 17.

³⁹ Ebd., 7.

⁴⁰ Ebd., 5.

⁴¹ Hua VI, 201.

⁴² Es ist zwar zu beachten, dass dieser Limesidee thematische Richtlinien zugehören, die ein Klassifikationsschema im Sinne der sogenannten regionalen Ontologien und des Unterschieds zwischen eidetischen und empirischen Wissenschaften bilden (vgl. hierzu Hua V, 96–107; Hua Dok III/3, 269). Dieses Schema von Seinsregionen und Wissenschaftsarten macht aber noch kein konkretes Forschungsprogramm aus, sondern legt nur nahe, es sei prinzipiell möglich und wünschenswert, dass die gesamte Vielfalt der wirklichen und möglichen Wissenschaften letztbegründet wäre.

⁴³ Hua I, 44.

voraussetzen darf, die aus der anfangenden Meditation selbst nicht verantwortet werden können.⁴⁴

2.3 Nähere Bestimmung des Eigentümlichen einer Ersten Philosophie als solcher

Wenn Erste Philosophie nun nur auf ‚das Erste‘ im erkenntnistheoretischen Sinn gerichtet ist, was soll denn genauer betrachtet dieses ‚Erste‘ bedeuten? Husserl zufolge ist „Philosophie“ „ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ριζώματα πάντων.“⁴⁵ In Anbetracht der begrifflichen Präzisierungen, die im vorangegangenen Abschnitt vorgenommen wurden, muss aber die Rede von Philosophie als „Wissenschaft von den Ursprüngen“ auf die Idee der Ersten Philosophie eingeschränkt werden. Denn Philosophie als universale Philosophie soll ja, wie gerade dargestellt, Wissenschaft nicht nur von den Ursprüngen, sondern von „allem Erkennbaren überhaupt“ sein,⁴⁶ und dies heißt – weil nicht nur die Ursprünge erkennbar sind – von allem, was den Ursprüngen tatsächlich entspringt und möglicherweise entspringen mag. Die Rede von „Anfängen“ und „Ursprüngen“ als thematischer Bestimmung der Ersten Philosophie hat nun einen doppelten, zum einen erkenntnistheoretischen und zum anderen formal-ontologischen Sinn. Erkenntnistheoretisch handelt es sich mit der Rede von den „Ursprüngen“ nämlich um die Erfahrung der Evidenz als das Erste, womit Erkenntnis als solche anfängt und worauf sie letztendlich gründet.⁴⁷ Formal-ontologisch dagegen geht es bei der Rede von „Ursprüngen“ um das Sein als solches und somit um Identität, Einheit, Mannigfaltigkeit, Relation, usw., also um die allgemeinsten Kategorien des Gegenständlichen überhaupt. Diese Bedeutungen – Evidenzenerfahrung auf der Seite der Erkenntnistheorie und Seiendes bzw. Gegenständliches aufseiten der formalen Ontologie – sind wesentlich

⁴⁴ Zu Sinn und Grenzen von Husserls Forderung nach einem voraussetzungslosen Anfang siehe hier, Abschn. 1.1 ff.

⁴⁵ Hua XXV, 61.

⁴⁶ Vgl. dazu hier, Anm. 22.

⁴⁷ Das Allererste in erkenntnistheoretischem Sinn ist, anders gesagt, das sogenannte „Prinzip aller Prinzipien“ (vgl. dazu hier, Abschn. 3.1).

untrennbar voneinander, und diese Untrennbarkeit macht die Einheit der Thematik aus, mit der sich die Erste Philosophie seit Aristoteles beschäftigt.⁴⁸ Dieser einheitlichen Thematik entspricht die – von der Einheit solcher Thematik ermöglichte und verlangte – Einheit der Ersten Philosophie als Wissenschaft. Dies besagt, dass die Einheit der Ersten Philosophie von der Einheit ihrer Sachen selbst erfordert wird und nicht etwa von einem eigenwilligen Entschluss zum Aufbau eines spekulativen Systems.

Die Sachen selbst der Ersten Philosophie also sind es, die eine gewisse systematische Einheit ihrer Behandlung erfordern. Diese Einheit bezeichnet Husserl in *Formale und transzendente Logik* als „Doppelseitigkeit“ der formalen Logik (als Wissenschaft des wissenschaftlichen Urteilens) und der formalen Ontologie (als Wissenschaft des Gegenständlichen überhaupt). Denn unter formaler Logik im weitesten Sinn versteht Husserl eine Wissenschaft von der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis (Wissenschaftslehre), während er formale Ontologie korrelativ als eine Wissenschaft des Gegenständlichen überhaupt betrachtet. Diese Ontologie „handelt“ laut Husserl „vom Sein überhaupt in allgemeinsten Allgemeinheit [...]. Seiend im weitesten Sinn, in dem der [...] formale[n] Ontologie, ist alles und jedes, was als Subjekt einer Aussage stehen kann, alles und jedes, worüber wir in Wahrheit sprechen.“⁴⁹ Die so verstandenen formale Logik und formale Ontologie stehen „bis ins einzelne in durchgängiger Korrelation“ und haben „darum als eine einzige Wissenschaft zu gelten.“⁵⁰ Sie sind „wie die beiden Seiten ein und derselben Münze“.⁵¹ Ein Beispiel für diese Korrelation bildet eben die Einsicht, dass „Gegenstand und prädikables Subjekt [...] Äquivalente [sind].“⁵²

⁴⁸ Vgl. dazu hier, Anm. 58. Bei Husserl wird „die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie“ darin bestehen, die „Zusammenhänge zwischen wahrhaftem Sein und Erkenntnis klarzulegen und so überhaupt die Korrelation zwischen Akt, Bedeutung, Gegenstand zu erforschen“ (Hua XXIV, 427, Herv. im Original).

⁴⁹ Hua XXIV, 100. Vgl. hierzu auch Hua XX/I, 282 f.; Hua XVIII, 231:20 ff.

⁵⁰ Hua XVII, 116.

⁵¹ Lohmar 2000, 94.

⁵² Hua XX/1, 285:34–35.

Weitere Beispiele dafür lassen sich leicht anführen. Der Begriff der Allgemeinheit etwa ist deswegen nicht nur als formal-logisch, sondern auch als formal-ontologisch zu charakterisieren, weil der formal-logische und der formal-ontologische Sinn der Allgemeinheit voneinander nicht zu trennen sind. Denn man kann die formale Allgemeinheit im Sinne eines universalen Urteils ohne formal-ontologische Bestimmungen nicht beschreiben und auch nicht nachvollziehen. Universale Urteile der Form «alle A sind B» sind diejenigen Urteile, die ihrer Form nach eine Gesamtheit von wirklichen und/oder möglichen Fällen meinend umspannen.⁵³ Ohne den formal-ontologischen Begriff ‚Gesamtheit‘, der die Form des Vermeinten in allen universalen Urteilen bestimmt, könnte man nicht einmal anfangen zu verstehen, was universales Urteil in der formalen Logik bedeuten könnte. ‚Allgemeines‘ bzw. ‚universales Urteil‘ lässt sich also in der formalen Logik nur formal-ontologisch definieren, und zwar als ein auf Gesamtheit bzw. allumspannende Einheit von Mannigfaltigkeit gerichtetes Urteil. Gleiches gilt sinngemäß für Begriffe wie Konjunktion und Disjunktion, denn man kann diese Begriffe nicht richtig bestimmen, wenn man nicht die Arten von Gegenständen beachtet, die in solchen Arten von kategorialen Formen gemeint werden. Kurzum: Der Sinn des formal-logischen Begriffs der Konjunktion lässt sich ohne formal-ontologische Begriffe wie ‚Kollektivum‘ und ‚Zusammenhang‘ nicht begreifen. Deutlich erkennen lässt sich ferner die Doppelseitigkeit (d. h. die Notwendigkeit der gegenseitig ergänzenden Korrelation von formaler Logik und Ontologie) am Satz vom Widerspruch, denn ohne formal-ontologische Begriffe wären Sinn und Begründung dieses Prinzips in der formalen Logik durchaus nicht nachvollziehbar, zumal der Sinn dieses Prinzips nicht nur formal-logische Begriffe (wie Konjunktion, Negation und Eindeutigkeit), sondern auch formal-ontologische Begriffe (wie Gegenstand, Identität und Zusammenhang) wesentlich voraussetzt.⁵⁴ Daher sagt Lohmar in seinem ausführlichen Kommentar zu *Formale und transzendente Logik*, dass „die formale, analytische Urteilslehre (als formale

⁵³ Vgl. hierzu das Stichwort „Allaussage“ in Bußmann 2008.

⁵⁴ Vgl. hierzu Hua XVII, 196 f.; Lohmar 2000, 134 f., 145 f.

Wissenschaftslehre) [...] in apriorischer formaler Allgemeinheit ontologisch gerichtet [ist]: ‚Sie ist formale Ontologie‘. Sie untersucht, in welchen syntaktisch-kategorialen Formen (Urteilsformen) Gegenstände überhaupt sein [und gemeint sein] können.“⁵⁵

Das allgemeine Verhältnis von formaler Logik und formaler Ontologie besteht nun auch zwischen formaler Ontologie und Psychologie als Beschreibung von Bewusstseins-erlebnissen. Denn

[e]ine konkrete Beschreibung von Bewusstseins-erlebnissen, solchen des Wahrnehmens, des Sicherinnerns, des prädikativen Urteilens, des Liebens, des Handelns usw. erfordert notwendig auch die Beschreibung der in den jeweiligen Erlebnissen bewussten („intentionalen“) Gegenstände „als solcher“, d. i. so wie sie untrennbar zum jeweiligen Erlebnis selbst gehören als dessen gegenständlich Vermeintes.⁵⁶

Hieraus folgt nun unmittelbar, dass jegliche Analyse von Bewusstseins-erlebnissen – ebenso sehr wie formal-logische Analysen möglicher Urteilsformen – formal-ontologisch gerichtet sein muss. Auf diese Weise reicht die Zweiseitigkeit von formaler Logik und Ontologie in jede Wissenschaft von Bewusstseins-erlebnissen hinein. Und hiermit geht wesentlich einher, dass jedes prädikative Urteil sich einerseits auf Seiendes (bzw. gegenständlich Erscheinendes) richtet und andererseits vor-prädikatives (noch nicht prädizierendes) Bewusstseinsleben voraussetzt. Das Urteil richtet sich also auf die Gegenständlichkeit des von ihm bedeutungsmäßig Vermeintes und beruht in seiner intentionalen Möglichkeit auf den Erlebnissen des urteilend handelnden Bewusstseinslebens.⁵⁷ Da sich nun die Erste Philosophie mit Phänomenen beschäftigt, die in sich diese unablösbaren Korrelationen zwischen Urteilsgebilde, urteilendem Bewusstsein und beurteiltem Gegenstand bergen, muss sie in gewisser Weise die Form einer Wissenschaft des Urteils (Logik), des Seins (Ontologie) und der ‚Seele‘ (Psychologie im etymologischen Sinn) annehmen. Sie muss also diese Themenbereiche *als korrelative, sich gegenseitig fordernde und sich gegenseitig ergänzende Teilaspekte eines und desselben*

⁵⁵ Ebd., 97 (Erg. v. Vf.). Das von Lohmar Zitierte (hier in einfachen Anführungszeichen) stammt aus Hua XVII, 125.

⁵⁶ Hua V, 157.

⁵⁷ Zum Urteilen als Handeln vgl. hier, Abschn. 1.2.

*Gesamtphänomens untersuchen, nämlich der Erkenntnis als solcher von Seiendem als solchem.*⁵⁸

Was ist nun Husserl zufolge der „notwendige Anfang“⁵⁹ einer solchen Untersuchung, die als streng wissenschaftlicher und methodisch geregelter Komplex von Untersuchungsrichtungen (Psychologie, Logik, Ontologie,) auftreten kann? Dieser Anfang muss laut Husserl „die Selbstbefragung des eigenen Bewusstseins“ sein.⁶⁰ Die methodologische Eigentümlichkeit dieser Anfangsforderung wird durch die sogenannte Epoché und Reduktion als Methode zur Eröffnung, Sicherung und Abgrenzung des Arbeitsfeldes der husserlschen Ersten Philosophie gegenüber benachbarten Disziplinen bestimmt werden.⁶¹ Die systematische Darstellung dieser Methode ist Aufgabe des nächsten Kapitels. Bevor jedoch darauf eingegangen wird, bedarf es noch einer letzten vorbereitenden Betrachtung, die darauf abzielt, typische Einwände gegen diese in der Forschungsliteratur oft missverstandene Methode im Voraus zu entschärfen.

⁵⁸ Husserl schreibt: Die sich an der „Gegenüberstellung von Psychologie der Erkenntnis und reiner Logik und den Ontologien“ aufzeigende „Korrelation zwischen Erkenntnis, Erlebnis, Bedeutung und Gegenstand ist die Quelle der tiefsten und schwierigsten Probleme, in eins gefasst des Problems von der Möglichkeit der Erkenntnis“ (Hua II, 19, vgl. hierzu auch Hua XXXIV, 134:7-12).

Philosophiegeschichtlich ist nicht schwer zu erkennen, dass diese Probleme im begrifflichen Zusammenhang der jeweils psychologisch, logisch und ontologisch ausgerichteten Schriften des Aristoteles vorgezeichnet sind. Vgl. hierzu Aristoteles 1990, 49, 53, 154 (= *Metaphysik*, 995b5 ff., 996b27 ff., 1027b26 ff.); Aristoteles 1966, 52, 58, 62 (= *Über die Seele*, 426b10 ff., 429b10 ff., 431b20 ff.); Aristoteles 1922, 104–107 (= *Zweite Analytik*, 99b15–100b15). Zur Rezeptionsgeschichte dieser aristotelischen Problematik in der deutschen Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts (vor allem mit Bezug auf die Gliederung der *Metaphysik* in *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis*) siehe Folger-Fonfara 2008, 18 ff.; Vollrath 1962. Diese Rezeptionsgeschichte ist, auch wenn sie der husserlschen Philosophie weitgehend fremd ist, deshalb erwähnenswert, weil sie eine geschichtliche Kontinuität von philosophischen Problemen aufweist, derer sich Husserl bewusst war, obwohl er sich ihr nicht philosophiegeschichtlich näherte (vgl. dazu hier, Anm. 8).

⁵⁹ Hua V, 158.

⁶⁰ Ebd. Vgl. hierzu auch Husserls Brief an Bell vom 13. 12. 1922 (Hua Dok III/3, 43:26 ff.).

⁶¹ Angrenzende Disziplinen der phänomenologischen Ersten Philosophie sind jene Wissenschaften, die sich mit Phänomenen der Kognition bzw. des Bewusstseins aus der einen oder anderen Perspektive befassen, wie etwa Psychologie, Neurologie, Psychiatrie, Philosophie des Geistes (*philosophy of mind*) u. dgl.

2.4 Faktische Erfahrungsgrundlage und methodisch normativer Anfang der *Cartesianischen Meditationen*

In Abschnitt 2.2 wurde festgestellt, dass es im Wesen einer radikal anfangenden Meditation über die ideal vorgestellte Möglichkeit einer Erkenntnis aus absoluter Begründung (bzw. Rechtfertigung) liegt, dass in dieser Meditation keine Geltungsansprüche vorausgesetzt werden dürfen, die nicht aus ihr selbst verantwortet werden können. Hier stellt sich nun die Frage, ob der Leitgedanke einer Erkenntnis aus absoluter Begründung in sich nicht insofern einen immer schon vorausgesetzten Geltungsanspruch berge, als solcher Leitgedanke eine gültige Idee sein soll.⁶² Hierzu ist zu bemerken: Dieser Leitgedanke macht gewiss eine Idee aus, deren Ursprung und Angemessenheit zwar in den *CM* ‚vorausgesetzt‘ sind. Es ist aber weder so, dass diese ‚Voraussetzung‘ unthematisiert bleiben muss,⁶³ noch so, dass sie eine verborgene Prämisse im Beweisverfahren der konkreten Möglichkeit einer Erkenntnis aus Letztbegründung wäre. Die ‚Voraussetzung‘ des Leitgedankens einer absoluten Begründung ist überhaupt keine argumentativen Wert tragende Prämisse und erlaubt auch keine Ableitung von theoretischen Schlüssen, die bereits etwas über die infrage stehende Erkenntnismöglichkeit entscheiden würden. Vielmehr drückt der Leitgedanke nur, so Husserl, „ein noch unerfülltes“, doch als Leitmotiv „notwendiges Desiderat“ aus, nämlich das einer bestmöglichen Form von Erkenntnislegitimation.⁶⁴ Dies besagt einfach nur, dass alle Richtigkeit von Erkenntnishandlungen auf Rechtfertigung angewiesen ist, sodass eine optimal vollzogene Erkenntnishandlung auf eine optimale Rechtfertigung angewiesen sein müsste. Worin genau solches Optimale bestehen soll und ob es sich verwirklichen lässt oder nicht (oder ob nur teilweise und dann inwiefern), ob es sich nur als unerreichbares Ideal vorstellen lässt oder nicht einmal als solches, dies alles ist eine *Fragestellung*, die Husserls Anfangsmeditation insofern leiten darf, als sie überhaupt keine Beweislast in der Meditation trägt,

⁶² Vgl. hierzu Ingardens Bemerkung zum „Problem des *Anfangs*“ in *Hua I*, 205 f.

⁶³ Das ganze 1. Kapitel der vorliegenden Arbeit handelt von dieser ‚Voraussetzung‘.

⁶⁴ *Hua VII*, 36.

vielmehr nur eine Formulierung ihrer Grundproblematik darstellt. Diese Formulierung erhebt also keinen Geltungsanspruch bezüglich der zunächst nur infrage zu stellenden Möglichkeit einer Erkenntnis aus Letztbegründung.⁶⁵ Die Möglichkeit einer ideal-optimalen, absoluten Erkenntnisrechtfertigung so, wie diese Fragestellung sie präsentiert, kann – und darf und muss sogar – zu jeder Zeit mit Skepsis betrachtet werden. Sie ist also als eine durchaus fragliche Möglichkeit anzusehen, die im Laufe der *Cartesianischen Meditationen* vielleicht zu bestreiten sein wird. Den Leitgedanken einer Erkenntnis aus absoluter Begründung nehmen wir somit am Anfang nur „als eine vorläufige Prässumtion, der wir uns versuchsweise hingeben, von der wir uns versuchsweise in unseren Meditationen leiten lassen. Besinnlich erwägen wir, wie sie als Möglichkeit auszudenken und dann, wie sie zur Verwirklichung zu bringen wäre.“⁶⁶ Der Leitgedanke einer absoluten Begründung macht demnach keine im Verborgenen vorausgesetzte Prämisse über die wirkliche Existenz einer solchen Begründungsmöglichkeit aus, sondern sie leitet uns einfach nur als Problemstellung einer zunächst durchaus fraglichen Möglichkeit.

Wie steht es nun aber mit all den vorausgesetzten Vorkenntnissen, durch die wir auf diese Problemstellung kommen, Vorkenntnissen etwa der Form ‚Urteilsakte können ihr Ziel verfehlen‘? Sind sie nicht Geltungsvoraussetzungen, die als solche jeden Anspruch auf einen voraussetzungslosen Anfang widersinnig und daher unzulässig machen? Die Vorkenntnisse, die uns zu dieser Problemstellung und in den Gang der Anfangsmeditation hinein führen, bilden keine theoretisch-argumentative Prämisse der Meditationen, sondern machen vielmehr eine vor aller Theorie liegende Erfahrungs- und Geltungsgrundlage aus, der die bedenkende Formulierung der Letztbegründungsproblematik entspringt.⁶⁷ Diese Formulierung kann zum Ansatz methodischer

⁶⁵ Eine Erkenntnis aus Letztbegründung „suche ich“ hier – so heißt es in *Einleitung in die Philosophie* – „nicht als etwas, von dem ich schon weiß, dass es, obschon noch nicht von mir erkannt, ist; sondern geleitet von einer ungeklärten und ihrer *Geltung* nach noch durchaus fraglichen Vorstellung gehe ich meinen Weg, konstruiere ich mir ihn“ (Hua XXXV, 95, Herv. im Original).

⁶⁶ Hua I, 49.

⁶⁷ Vgl. dazu hier, Abschn. 1.2 f.

Überlegungen zu Sinn und Grenzen der Erkenntnis als solcher führen. Zum eigentümlichen Sinn der Anfangsmeditation gehört also gewiss, dass sie einer Erfahrungsgrundlage entspringt, von der sie nicht geschieden werden kann. Denn was die Anfangsmeditation – und in weiterer Folge auch die sogenannte universale Epoché – motiviert, sind eben die problematisch werdenden Geltungsansprüche, die dieser Erfahrungsgrundlage zugehören.⁶⁸

Trotzdem könnte man hartnäckig weiter fragen: Was aber soll denn dann der erste Anfang der Meditationen zur Ersten Philosophie sein: die Fragestellung über Sinn und Grenzen der absoluten Begründung oder die Voraussetzungen dieser Fragestellung? Hierzu sei daran erinnert, dass alles Gesetzte (auch Fragestellungen) zwar Voraussetzungen hat, dass aber jede Voraussetzung als solche nur in Bezug auf das aktuell Gesetzte aufgefasst werden kann, als dessen Voraussetzung sie sich eben verstehen lässt.⁶⁹ Der positive, ursprünglich faktische Ausgangspunkt aller Betrachtung über erkenntnismäßige Voraussetzungen ist daher das bereits Gesetzte (auch wenn es nur eine Fragestellung ist), ohne das die Rede von ‚Voraussetzung‘ ohne Bezug und deshalb auch ohne Sinn wäre. Damit wir also auf sinnvolle Weise von Voraussetzungen reden können, müssen wir von Setzungen bzw. von infrage gestellten Setzungen ausgehen. Somit lässt sich mit Husserl feststellen, dass „allem voran“ „die Frage nach dem Sinn der absoluten Rechtfertigung, nach dem Sinn des philosophischen Zieles“ steht.⁷⁰

Gewiss kann man nach den Voraussetzungen dieser Frage fragen, wie wir es eingehend im 1. Kapitel getan haben. Allerdings darf man den Sinn der Voraussetzungslosigkeit, von der in der Phänomenologie die Rede ist, nicht aus dem Auge verlieren. Unmerklich ist uns dieser Sinn wieder vieldeutig geworden – nachdem wir ihn im 1. Kapitel verdeutlicht hatten –, und damit auch der Sinn von ‚Anfang‘. Infolgedessen gilt es nun, auf der Notwendigkeit zu

⁶⁸ Zur elementaren, d. h. noch nicht phänomenologischen Betrachtung, durch die jene Geltungsansprüche problematisch werden, vgl. hier, Abschn. 3.1–3.1.2. Zur Vernunftmotivation für die Durchführung der universalen Epoché siehe hier, Abschn. 3.2.

⁶⁹ Zum Begriff der Voraussetzung vgl. hier Abschn. 1.5.2.

⁷⁰ Hua VIII, 6. Vgl. auch Hua XXXV, 315 f.

bestehen, die verschiedenen Sinne von ‚Voraussetzung‘ und dementsprechend von ‚Anfang‘ zu unterscheiden.

In methodisch-normativer Hinsicht kommt es in der Phänomenologie nicht darauf an, voraussetzungslos in jedem Sinn anzufangen, was offensichtlich unmöglich ist. Beim phänomenologischen Anfang kommt es vielmehr darauf an, ohne Berufung auf vorausgesetzte Theorien und vorgeformte Überzeugungen zu beginnen. Bereits in § 7 der Einleitung zum zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* geht es Husserl mit dem „Prinzip der Voraussetzungslosigkeit“ um „den strengen Ausschluss aller Aussagen“, die theoretische Prämissen zum Ausdruck bringen, welche sich nicht rein anschaulich ausweisen lassen.⁷¹ Mit diesem Ausschluss geht der Vorsatz einher, den Versuch zu wagen, bei Untersuchungen über erste Erkenntnisprinzipien ‚von unten aus‘, d. h. ‚von dem Ursprünglichen aus‘ im Sinne unmittelbar anschaulicher Erfahrungen anzufangen und dann Schritt für Schritt anschaulich fortzuschreiten. „Die wahren Prämissen“, die sich in diesem Fortgang dann bilden mögen, indem sie „prätendierten Ergebnisse[n]“ Ausdruck verleihen und sie auf diese Weise fixieren, müssen nach Husserl

in Sätzen liegen, die der Forderung genügen, dass, was sie aussagen, [...] Erfüllung durch Evidenz im strengsten Wortsinn zulässt; ferner dass diese Sätze allzeit nur in dem Sinne, in dem sie intuitiv festgestellt worden sind, weiterhin in Anspruch genommen werden.⁷²

Im Rahmen der *CM* müssen diese Sätze zudem auch noch der Forderung genügen, jeden erdenklichen Zweifel auszuschließen. In den *Logischen Untersuchungen*, woraus die gerade zitierte Textstelle stammt, war diese Forderung

⁷¹ Hua XIX/1, 24. Im Kontext der Abgrenzung der Phänomenologie von naturalistischen Erkenntnistheorien (insbesondere vom psychologistischen Begründungsversuch der formalen Logik) besagt das „Prinzip der Voraussetzungslosigkeit“ spezifischer: Eine Phänomenologie der Erkenntnis „enthält in ihren wissenschaftlichen Feststellungen von Anfang an und in allen weiteren Schritten nicht die mindeste Behauptung über reales Dasein; also keine metaphysische, keine naturwissenschaftliche und speziell psychologische Behauptung darf in ihr als Prämisse fungieren. [...] Diese metaphysische, naturwissenschaftliche und psychologische Voraussetzungslosigkeit, und keine andere, wollen auch die nachfolgenden Untersuchungen erfüllen“ (Hua XIX/1, 27–28). Dazu, wie sich dieser Ausschluss von Prämissen in den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* und dann auch in der transzendenten Reduktion der *Ideen I* auswirkt, vgl. Lohmar 2012a, 18 f.

⁷² Hua XIX/1, 28–29.

zwar noch nicht vorhanden. Das dort ausgedrückte „Prinzip der Voraussetzungslosigkeit“ bildet aber trotzdem eine grundsätzliche Kontinuität mit dem „Prinzip aller Prinzipien“ (oder auch „Intuitionsprinzip“) der *Ideen I* und mit dem „Prinzip der reinen Evidenz“ der *CM*, wie sich im folgenden Abschnitt herausstellen wird.⁷³

Nun ist die Frage nach dem Sinn der absoluten, jeden erdenklichen Zweifel ausschließenden Rechtfertigung sicher eine gewisse ‚Voraussetzung‘ von Husserls Radikalismus der Begründung, denn ohne eine solche Frage wäre die Absicht dieses Radikalismus, der von Anfang an den *CM* innewohnt, nicht nachvollziehbar. Die Rede von ‚Voraussetzung‘ kann hier jedoch nicht eine Prämisse zum Gegenstand haben, die im Verborgenen einen positiven Geltungsanspruch für die Wirklichkeit dessen erheben würde, was zunächst nur infrage gestellt werden darf. ‚Voraussetzung‘ besagt hierbei also nichts weiter als ‚vorausgehende Fragestellung‘, die so wenig als bereits geltende Prämisse für den argumentativen Aufbau weiterer Urteilszusammenhänge funktioniert, dass sie vielmehr im Gegenteil selbst auf ihren genaueren Sinn zu prüfen ist. Sie lässt sich zwar nicht von dem methodisch-normativen Anfang der husserlschen *Meditationen* ablösen, aber nicht deshalb, weil sie dessen Prämisse (oder gar ein Vorurteil) bildete, sondern vielmehr, weil sie ihn motiviert. Diesbezüglich ist im 1. Kapitel dargestellt worden, inwiefern die wirkliche Motivationsgrundlage aller Erkenntnistheorie im natürlichen Faktum der alltäglichen Erfahrung von Erfolg und Scheitern im erkennenden und handelnden Bewusstseinsleben liegt.⁷⁴ Dort hat sich gezeigt, dass das Staunen vor dem ‚Rätsel der Erkenntnislegitimation‘ erst auf der Grundlage einer solchen Erfahrung entstehen und dann zur Frage nach dem führen kann, 1) was Erkenntnis zu wahrer Erkenntnis überhaupt macht und 2) ob es möglich ist oder eher nicht, wahre Erkenntnis endgültig, d. h. ein für alle Mal und für jede Zukunft zu sichern. Erst im Konnex dieses Erfahrungszusammenhangs kann die Frage

⁷³ Auf diese Kontinuität – was *Logische Untersuchungen* und *Ideen I* betrifft – weist Husserl explizit in seinem Vorwort zur Neuausgabe der *VI. Logischen Untersuchung* aus dem Jahr 1920 hin (vgl. Hua XIX/2, 534:14 ff.).

⁷⁴ Vgl. hier Abschn. 1.1.

nach Sinn, Möglichkeit und Grenzen einer letztgültigen Erkenntnislegitimation hervortreten. Die verschiedenen Aspekte dieses in Husserls Anfangsmethode ‚vorausgesetzten‘ Erfahrungszusammenhangs bilden jedoch – um dies noch einmal deutlich zu unterstreichen – keine Prämissen dieser Methode, sondern vielmehr ihre allgemeine Erfahrungs- und Motivationsgrundlage.

Kapitel 3

Epoché und Reduktion als methodische Maßnahmen zur Freilegung und Abgrenzung eines Erfahrungs- und Forschungsfeldes

3.1 Die Erfahrung der reinen Evidenz als erstes methodisches Prinzip

Als „erstes methodisches Prinzip“ für den Anfang einer radikal anzusetzenden Erkenntnistheorie stellt Husserl die Erfahrung der reinen Evidenz voran, als einen zum normativen Prinzip zu erhebenden Erfahrungstypus.¹ Es handelt sich hierbei um das in den *Ideen I* bereits eingeführte „Prinzip aller Prinzipien“ oder auch „Prinzip der Intuition“, mit dem es Husserl darum geht, die Evidenz „als Einsehen mit dem gewöhnlichen Sehen in Wesensbeziehungen zu bringen“.² Evidenz bezeichnet hierbei die Erfahrung des unmittelbaren Erfassens eines sich anschaulich Gebenden im Gegensatz zum bloß leeren Meinen durch eine signitive, „leere“, „indirekte“ oder „vormeinende“ Intention.³ Der evidenten, anschaulich erfüllten Intention stellt Husserl also die leere, entweder signitiv-bildliche oder signitiv-symbolische Intention gegenüber.⁴ Die so verstandene Erfahrung der Evidenz hat unterschiedliche Formen (wie etwa sinnliche und kategoriale) und unterschiedliche Grade der möglichen Mittelbarkeit bzw. ‚Reinheit‘, auf die hier noch nicht eingegangen werden soll.⁵

Zunächst sei nur festgehalten, dass der Begriff der Evidenz kein Gefühl der Gewissheit bezeichnet,⁶ denn er charakterisiert vielmehr die intentionale

¹ Hua I, 54.

² Hua III/1, 46, 51. Husserl gebraucht das Wort «Intuition», um die anschauliche Evidenz als eine Erfahrungsart zu bezeichnen (vgl. Hua XXXV, 475 f.). In diesem Sinn umspannt der Begriff Intuition alle Formen anschaulicher Evidenz, sowohl die sinnlichen als auch die kategorialen und unter ihnen auch die eidetischen.

³ Hua I, 94.

⁴ Vgl. Hua I, 92. Diese Begriffsbildung stammt bekanntlich aus den *Logischen Untersuchungen*. Vgl. Hua XIX/2, 534, 567 f. (insb. 672).

⁵ Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3 ff.

⁶ Vgl. Hua XVIII, 192:26 f. Zur Idee der Evidenz als „Gefühl“ siehe auch Hua XIX/2, 656; Hua III/1, 46, 334; Hua XXIV, 155 f.

Funktion des Einsehens im Zusammenspiel von Bedeutungs- und Ausweisungsakten, d. h. die Funktion der anschaulichen Erfüllung leerer Bedeutungsintentionen.⁷ Die Bewusstseinsweise des „in der Evidenz Erschauens“⁸ ist laut Husserl die Erfahrung der anschaulichen *Selbsthabe*, d. h. die des „Sich-selbst-Geben[s] einer Sache [...] im Endmodus des *Selbst da, unmittelbar anschaulich, originaliter gegeben*“.⁹ Diese Bewusstseinsweise bilde einen „Endmodus“ der Erfahrung in dem Sinne, dass sie einen tatsächlich unübertreffbaren Typus des unmittelbaren (d. h. durch unerfüllte signitive Meinungen nicht vermittelten) Anschauens ausmacht. Reine Evidenz ist demnach als Erfahrungstypus ein Endmodus der Erfahrung, selbst dann, wenn sie stets nur im Rahmen unabschließbarer Erfahrungsprozesse stattfinden kann, die auf die ebenso unabschließbaren Synthesen der positiven und/oder negativen Bewährung angewiesen sind, welche sich immer wieder einstellen müssen, damit die Evidenzerfahrung wirklich zustande kommt.¹⁰

Die Erfahrung der reinen Evidenz wird nun dadurch zum normativen Prinzip erhoben, dass wir sie als letztes Richtmaß aller Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen anerkennen und als solches feststellen. Diese Feststellung berechtigt dann, einen normativen Imperativ für die cartesianische Anfangsmeditation zu formulieren. Husserl schreibt: „Halten wir uns lieber rein an das, was wir hier sehen.“¹¹ Diese Formulierung lässt sich zuspitzen, indem man sie – wie es Lohmar getan hat – als „Generalmaxime“ denkt: „Bestimme die Differenz zwischen dem Anspruch einer Setzung und der wirklich gegebenen Erfüllung möglichst genau“.¹²

Im Ausgang von diesem Imperativ als allgemeiner Orientierungsmaxime muss derjenige, der ‚cartesianisch‘ meditierend zum Philosoph werden will,

⁷ Zum „Gesichtspunkt der Funktion“ vgl. Hua III/1, 197; Hua XVII, 291.

⁸ Hua XIX/2, 673.

⁹ Hua I, 92–93 (Herv. im Original). Vgl. dazu auch Hua XVII, 166:11 f.

¹⁰ Vgl. Hua I, 92.

¹¹ Hua Mat VII, 13.

¹² Lohmar 2002a, 770. Auf die zwingenden Rechtsgründe für die Berechtigung dieses Imperativs kann nur nachträglich eingegangen werden, obwohl er notwendig schon von Anfang an – wenngleich zunächst nur bloß aus gesundem Menschenverstand – festzuhalten ist. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3. ff.

zunächst nicht nur alle ihm bis dahin geltenden Wissenschaften, sondern auch alle ihm bis dahin geltenden Vorkenntnisse, „ja ganz allgemein alle und jede Vorüberzeugungen, Vorurteile einem ‚Umsturz‘ [...] unterwerfen“¹³ und „ihren Neubau versuchen“ „als sein selbst erworbenes, universal fortstrebendes Wissen, das er von Anfang an und in jedem Schritte verantworten kann aus seinen absoluten Einsichten“.¹⁴ Der anfangende Philosoph soll nach dem Prinzip der reinen Evidenz also nichts gelten lassen, d. h. keinen Erkenntnisanspruch erheben, den er von seinen eigenen Evidenzen her nicht erfüllen und rechtfertigen kann, und zwar auf eine Weise, die jeden erdenklichen Zweifel ausschließt. Dieser „Cartesianische Umsturz“¹⁵ spielt im Rahmen von Husserls Anfangsmeditation die Rolle einer pädagogischen Maßnahme, die dazu dient, dass dem anfangenden Philosophen der Unterschied bewusst werde zwischen dem, was er wirklich mit eigenen Augen sieht und dem, was er nur glaubt. Dieser ganz fundamentale Unterschied beginnt zutage zu treten (wenn auch in einer zunächst nur vagen Bestimmung) durch Vergleichung von bloß leer Gemeintem und anschaulich Selbstgegebenem.¹⁶

Schließlich ist Folgendes zu beachten: Husserl legt das normative Prinzip der reinen Evidenz, das am Anfang seiner *Meditationen* noch kein spezifisch *phänomenologisches* Prinzip sein kann, erst dann *phänomenologisch* aus, nachdem er die transzendente Reduktion bereits durchgeführt hat.¹⁷ Mit der Aufstellung des Evidenzprinzips als erstem Schritt der Anfangsmethode haben wir es also noch nicht mit einem *phänomenologischen* Prinzip zu tun, sondern nur mit der allgemeinen Absicht, leere Meinungen beiseite zu lassen und sich an das zu halten, was man nicht nur glaubt, sondern auch unmittelbar

¹³ Hua VIII, 165.

¹⁴ Hua I, 44.

¹⁵ Hua I, 48.

¹⁶ Elementare Beispiele hierfür finden sich in Hua XIX/2, 575:32 f.; Hua I, 83–84 und auch hier, Abschn. 4.5.8. Zum „Cartesianischen Umsturz“ als pädagogischer Maßnahme vgl. Hua VI, 76:23 f.; 82:18 f.; Hua I, 58:22 f. Siehe dazu auch Staiti 2015, 136 ff.

¹⁷ Vgl. Hua I, 92 f. Es wäre natürlich zirkelhaft zu behaupten, dass ein phänomenologisches Prinzip gebraucht werden müsse, um in jene Erfahrungs- und Forschungssphäre hineinzugeraten, in der es erst möglich wird, phänomenologische Prinzipien aufzustellen.

anschaulich und unter Ausschluss alles erdenklichen Zweifels ausweisen kann. Dies ist aber nicht so einfach, wie es zunächst scheinen mag:

3.1.1 *Unreinheit der Evidenz formalwissenschaftlicher Sätze*

Gebildete Menschen neigen für gewöhnlich dazu, elementare Sätze der Formalwissenschaften (wie etwa $2+2=4$) für die sichersten Erkenntnisse zu halten. In gewisser, ‚praktischer‘ Hinsicht mag dies richtig sein. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist allerdings anzumerken, dass dem Sinn solcher Sätze komplizierte symbolisierende und formalisierende Bedeutungsintentionen zugrunde liegen, bei denen es schwierig ist, genau zu bestimmen, was für eine Art Evidenz sie eigentlich besitzen und wie solche Evidenz zu beschreiben sei. Allein schon die Bestimmung dessen, was für eine Art von Gegenstand Zahlen eigentlich sind – bzw. was für Gegenstände und gegenständliche Verhältnisse wir mit Ziffern, Ziffernkombinationen und Ziffernverbindungen meinen –, bedarf diffiziler theoretischer Erwägungen, wie Husserl sehr wohl wusste.¹⁸ Daher kann man nicht auf Sätze der Formalwissenschaften als Beispiele für rein evidente Erkenntnisse zurückgreifen, zumal diese Sätze keine reinen Evidenzen sind, sondern vielmehr symbolische Bedeutungen, die von einer Art Evidenz begleitet werden müssen, deren Natur alles andere als selbstverständlich ist. Sätze der Formalwissenschaften sind m. a. W. für einen elementaren erkenntnistheoretischen Anfang im Ausgang vom Prinzip der reinen Evidenz deshalb unbrauchbar, weil sie erstens keine reinen Evidenzen sind und zweitens, weil die Feststellung der Rechtsgründe ihrer Geltung eine Theorie formalwissenschaftlicher Evidenzformen voraussetzt.¹⁹ Dies ist umso mehr der Fall, wenn der zusätzliche, keineswegs leicht zu rechtfertigende Anspruch erhoben wird, dass formalwissenschaftliche Sätze nicht nur geltend, sondern auch *notwendig* geltend seien. Daher müssen auch formalwissenschaftliche Geltungsansprüche zunächst dem „Umsturz“ jedweden Geltungsanspruchs unterliegen, der sich nicht unmittelbar und rein evident rechtfertigen lässt.

¹⁸ Vgl. hierzu Hua XII, 14 ff.; Hua XVIII, 5.

¹⁹ Vgl. hierzu Hua III/1, 127.

3.1.2 *Unreinheit der Evidenz aller Wirklichkeitssetzung*

Dieser Umsturz führt den anfangenden Philosophen von der Welt seiner vorgeformten – sowohl theoretischen als auch vorthoretischen – Überzeugungen zur Welt seiner unmittelbar anschaulichen Erfahrung zurück. Zur Umwelt also, die er zu jeder Zeit und vor aller Theorie unmittelbar vor Augen hat. Auch die Erfahrung dieser Umwelt enthält jedoch unzählige implizite Annahmen, die im Verborgenen *prinzipiell* fragliche Geltungsansprüche tragen, wie z. B. die Annahme der Identität einzelner Wahrnehmungsdinge, die bei verschiedenen Wahrnehmungsvorgängen als identisch dieselben bleibende gemeint werden. Woher meine ich etwa zu wissen, dass meine Zahnbürste von einem Tag auf den anderen immer noch dieselbe ist, und wie könnte ich die Möglichkeit *zu Recht* ausschließen, dass sie durch eine andere, ganz ähnliche irgendwie ersetzt worden ist, ohne dass ich den Umtausch bemerkt habe? Mit absoluter Sicherheit lässt sich das nicht wissen. Ich kann gewiss meinen, die Zahnbürste sei immer noch dieselbe. Diese Meinung ist aber nur eine Annahme, d. h. eine setzende Bedeutungsintention, die zwar mehr oder weniger gerechtfertigt sein, aber niemals mit absoluter Sicherheit bestätigt werden kann.

‚Cartesianisch‘ meditierend muss man demnach zugeben, erschöpfende Rechtsgründe für diese Annahme nicht vorlegen zu können, sodass sie nicht jeden erdenklichen Zweifel ausschließt und daher *prinzipiell* fraglich ist.²⁰ *Prinzipiell* besagt: Die Annahme ist nicht deshalb fraglich, weil man Motive hätte, an ihrer Wahrheit zu zweifeln, sondern deshalb, weil man sie nicht ‚absolut‘, d. h. bis zum Ausschluss jedes erdenklichen Zweifels rechtfertigen kann.²¹ Annahmen dieser Art sind im praktisch-handelnden Leben zwar nicht zu vermeiden, weil sie notwendig für den normalen und funktionalen Verlauf dieses Lebens sind. Sie müssen aber am Anfang radikaler Meditationen über erste Erkenntnisprinzipien als *prinzipiell* bezweifelbare Geltungsansprüche

²⁰ Diese Art skeptisches Bedenken lässt sich leicht auf alles Identitätsbewusstsein im Gesamtfeld der sinnlichen Wahrnehmung ausdehnen, wie es David Hume (1978, 187 f.) bekanntlich getan hat.

²¹ Vgl. hierzu Hua I, 57:29 f.; Hua VIII, 126:2 f.; Hua III/1, 98–99.

anerkannt werden, damit es zu einer wirklich radikalen Fragestellung kommen kann.

Ferner ist zu beachten, dass der Annahmecharakter der Identitäts-Setzung von Einzeldingen auch der Setzung der Welt im Ganzen zukommt, und zwar als Setzung der sich uns stets gebenden Welt unseres Lebens. Diese Welt gibt sich uns zwar zu jeder Zeit. *Anschaulich* jedoch gibt sie sich uns jederzeit nur zu einem winzigen Teil – dem Teil nämlich des in der jeweils aktuellen Lebensgegenwart Wahrgenommenen –, während wir den Anspruch seit jeher und immer wieder erheben, dass auch diejenigen Weltteile, die wir gegenwärtig nicht anschaulich vor Augen haben, wirklich seien. Die Welt im Ganzen wird also von uns jedes Mal als *das eine und selbe, an sich wirklich existierende Ganze* gemeint, d. h. vorgestellt und gesetzt, obwohl sie uns größtenteils nicht anschaulich gegeben ist. Hier zeigt sich deutlich, inwiefern die Wirklichkeitssetzung der Welt im Ganzen einer rein anschaulichen Evidenz ermangelt.²² Die tatsächliche Unüberwindlichkeit dieses Mangels macht es unmöglich, jene Setzung absolut zu rechtfertigen. Hiermit hängt nun die Einsicht untrennbar zusammen, dass selbst die unmittelbarste Welterfahrung des anfangenden Philosophen „einen Glauben in sich“ birgt,²³ nämlich den Glauben an die autarke Existenz der im Alltagsleben stets gemeinten bzw. mitgemeinten Welt im Ganzen. Dieser Glaube wird von Husserl in den *Ideen I* als „die Generalthese der natürlichen Einstellung“ und in den *Cartesischen Meditationen* als „das universale *Vorurteil* der Welterfahrung“ charakterisiert.²⁴

Dass es sich mit der Setzung der Weltexistenz tatsächlich um einen Glauben und nicht um eine unmittelbare Evidenz handelt, zeigt sich auch darin, dass alle und jede *normale* Wirklichkeitssetzung ihrer eigenen intentionalen

²² Denn der Akt des In-der-Evidenz-Anschauens charakterisiert sich „überall“ – so Husserl – „durch seinen Unterschied [...] vom bildlichen Vergegenwärtigen und vom rein signifikativen Darandenken, welche beide das Gegenwärtigsein (das sozusagen *in persona* Erscheinen) ausschließen, obschon nicht das für seiend Halten“ (Hua XIX/2, 672).

²³ Hua VIII, 165.

²⁴ Hua III/1, 60; Hua I, 74 (Herv. im Original).

Beschaffenheit nach modalisiert (d. h. bezweifelt oder negiert) werden kann.²⁵ Denn jede solche Setzung, wie unmittelbar anschaulich sie auch immer sein mag, meint trotzdem über das rein Angeschaute hinaus und „prätendiert [...] eine ‚objektive‘ Geltung“, wie Husserl sagt, „eine Geltung, die nicht an das momentane Erkennen gebunden, sondern, einmal erkannt, immer wieder zu erkennen, immer wieder zu bewähren [sei][...], und sogar intersubjektiv [...]“.²⁶

Ein Beispiel hierfür ist etwa die Erkenntnisintention des sich unmittelbar anschaulich bestätigenden Aussagesatzes «Diese Buchstaben sind dunkel gefärbt». Dieser Satz bringt eine Wirklichkeitssetzung zum Ausdruck, die in sich einen Geltungsanspruch auf nicht-nur-momentane und intersubjektive Geltung birgt, der nicht vermieden werden kann, weil er wesentlich zur intentionalen Beschaffenheit einer Wirklichkeitssetzung als solcher gehört. „Wenn wir ein Ding als ‚wirklich‘ setzen“ – so Lohmar –, „dann beinhaltet diese Setzung nicht nur, dass dieses Ding ‚gerade jetzt‘ gegeben ist, sondern dass es auch ‚schon zuvor‘ und ‚gleich noch‘ gegeben ist und auch in der Zukunft noch gegeben sein könnte“,²⁷ und dies nicht nur für uns, sondern auch für andere Subjekte. Diesen Geltungsanspruch, der jeder normalen Wirklichkeitssetzung innewohnt, kann man allerdings experimentell aufheben, indem man die Intention der Setzung derart modifiziert, dass der Geltungsanspruch zurückgenommen wird.²⁸ Dies erfolgt dadurch, dass man diejenigen Geltungsansprüche der Erkenntnisintention zurückhält, die über das jeweils augenblicklich rein Angeschaute hinausmeinen. Der Aussagesatz der modifizierten Intention würde dann lauten: «Ich sehe jetzt, dass mir diese Buchstaben dunkel gefärbt zu sein scheinen». Mit dieser Modifikation, bei der die Ansprüche auf nicht-nur-momentane und intersubjektive Geltung zurückgehalten bzw. -genommen

²⁵ Die Frage, ob es nicht-normale Wirklichkeitssetzungen gibt, wird sich bei der Analyse des phänomenologisch gedeuteten Satzes «ich bin» aufdrängen (vgl. hier, Abschn. 4.2).

²⁶ Hua XXXV, 95.

²⁷ Lohmar 2012a, 8.

²⁸ Zur experimentellen Aufhebung als „de-synthetisierende Bewegung“ vgl. Lohmar 2012a, 15 f.

werden, hebt man die Wirklichkeitssetzung auf, die in der ursprünglichen Intention enthalten war.²⁹

Dieses Beispiel zeigt deutlich, dass selbst sehr elementare Erkenntnisintentionen Wirklichkeitssetzungen enthalten, die objektive Geltung beanspruchen. Zugleich zeigt sich, inwiefern Erkenntnisintentionen, selbst wenn sie auf anschaulicher Evidenz beruhen (etwa auf Wahrnehmungsakten), tatsächlich mehr meinen als das, was wirklich angeschaut wird; denn der im unmittelbaren Anschauen erkannte Gegenstand wird nicht wirklich *so* vollständig angeschaut, *wie er in der Erkenntnisintention gemeint bzw. gesetzt wird*. Anders gesagt: Egal, wie vollkommen der Gegenstand zur Wahrnehmung kommt, immerfort meint die Erkenntnisintention

mehr als was wirklich gesehen ist und bleibt das Gesehene Ding ein Gemisch von „eigentlich gesehen“ und „nicht gesehen“, also immer bleibt es offen, dass sich im Fortgang weiteren Wahrnehmens herausstelle, dass das Gesehene nicht so sei, als wie es vordem vermeintlich gesehen war, oder gar, dass es überhaupt nicht sei, dass sich das Gesehene in Illusion oder Traum auflöse.³⁰

Hieraus folgt, dass selbst elementare, auf sinnlicher Wahrnehmung ruhende Wirklichkeitssetzungen nicht rein evident und darum *prinzipiell* bezweifelbar sind. Denn ihre intentionale Beschaffenheit weist einen „Überschuss der Intentionalität“³¹ auf, die über jegliche anschauliche Gegebenheit hinausgeht und deshalb die Möglichkeit des Nicht- oder Andersseins offenlässt. Dass sich die Möglichkeit des Nichtseins eines aufgrund sinnlicher Wahrnehmungen als wirklich Gesetzten nicht ausschließen lässt, zeigt sich also darin, dass „ich ein Ding schlechthin als nichtseiend denken kann, während es doch

²⁹ Diese experimentelle Aufhebung der Wirklichkeitssetzung ist nicht mit einer Modalisierung zu verwechseln wie etwa einer Negierung oder Infragestellung, weil die Negierung immer noch Ansprüche auf nicht-nur-momentane und intersubjektive Geltung enthält, während das Infragestellen keine Geltungsansprüche erhebende Setzung ausmacht. Die modifizierte Intention, die sich aus der Aufhebung der Wirklichkeitssetzung ergibt, ist dagegen doch eine gewisse Geltungsansprüche erhebende Setzung; nur keine vorbehaltlose Wirklichkeitssetzung mehr, sondern eine reflexiv-kritisch eingeschränkte.

³⁰ Hua XXXV, 319. Es ist bemerkenswert, dass dies nicht nur für Prädikationen gilt, sondern auch für vorprädikative Intentionen. Denn Husserl bezieht den Begriff der Setzung nicht nur auf prädikative, sondern auch auf vorprädikative Urteile, d. h. z. B. auf Setzungen, die in der sinnlichen Wahrnehmung ohne Prädikation erfolgen. Vgl. hierzu Hua III/1, 256.

³¹ Tengelyi 2014, 196. Siehe hierzu auch Lohmar 2012a, 15.

wahrgenommen ist“,³² indem ich mir vorstelle, dass sich aus dem weiteren Verlauf des gegenwärtigen Wahrnehmungsprozesses ergeben könnte, dass das wahrgenommene Ding nicht wirklich existiert, wie es mir zunächst schien, weil ich einer Täuschung unterlag.³³

Dies gilt nun nicht nur für die auf sinnlicher Wahrnehmung ruhenden Setzungen, sondern auch und in erhöhtem Maß für die viel anspruchsvollere „Generalthese der natürlichen Einstellung“, d. h. für die Setzung des *Wirklichseins der Welt im Ganzen*, die als nicht rein evidente Setzung folglich dem „Umsturz“ aller nicht rein evidenten Setzungen erliegen muss. Auch hier – wie schon zuvor – muss allerdings bemerkt werden, dass die Weltsetzung „nicht zweifelhaft in dem Sinne [ist], als ob Vernunftmotive vorlägen, die gegen die ungeheure Kraft der einstimmigen Erfahrungen in Betracht kämen, aber in dem Sinne, dass ein Zweifel *denkbar* ist, und das ist er, weil die Möglichkeit des Nichtseins, als prinzipielle, niemals ausgeschlossen ist“.³⁴ Die Idee einer wirklich existierenden und wahrhaft erkennbaren Welt im Ganzen ist für Husserl ein durchaus wohlmotiviertes, auf guten Gründen ruhendes „Ideal“, das alles andere ist „als ein Fiktum oder ein willkürliches Ideal. Sondern es ist ein in der universalen Verlaufsgestalt der Erfahrung motiviertes und – solange diese Gestalt gegeben ist – notwendig zu setzendes und nicht abzulehnendes Ideal.“³⁵ Nichtsdestotrotz ist die Setzung dieses „Ideals“ keine reine, radikal begründete und begründende Evidenz, sondern bildet vielmehr eine begründungsbedürftige Annahme, die sich als solche für den Anfang einer radikalen

³² Hua XIV, 159.

³³ In der sinnlichen Erfahrung von wahrnehmungsmäßig gegebenen Sachverhalten (Dingwahrnehmung) kann es prinzipiell immer sein, so Husserl, „dass der weitere Verlauf der Erfahrung das schon mit erfahrungsmäßigem Recht Gesetzte preiszugeben nötigt. Es war, heißt es nachher, bloße Illusion, Halluzination, bloßer zusammenhängender Traum u. dgl.“ (Hua III/1, 97, vgl. auch 99:4 ff.; 103:23 ff.).

³⁴ Hua III/1, 98–99 (Herv. im Original). Vgl. hierzu auch Hua I, 57; Hua VIII, 126; Hua XXXV, 319. Für Sinn und methodische Bedeutsamkeit der hier angesprochenen, auf Verhältnisse der Denkbarkeit – Undenkbarkeit überhaupt bezogenen „prinzipiellen Möglichkeit“, vgl. hier, Abschn. 5.1–5.3, 7.2.4, 7.4.1.

³⁵ Hua VIII, 48. „Gute Gründe“ für die Setzung eines solchen „Ideals“ sind geschichtlich gesammelte Erfahrungsgründe, durch die man sich auf in vergangenen Erfahrungen erlebte Evidenzen berufen kann.

Erkenntnistheorie nicht eignet. Die Setzung des Ideals macht also, auch wenn sie wohlmotiviert ist, keine ursprüngliche und auch keine optimale Erkenntnisform aus, sondern stellt vielmehr eine durchaus mittelbare, auf ursprüngliche Erkenntnis- und Rechtfertigungsformen angewiesene, d. h. also keineswegs an sich rein evidente Thesis dar.

3.2 Der methodische Zusammenhang von Evidenzprinzip und universaler Epoché – Zur Vernunftmotivation für die Ausschaltung aller Wirklichkeitssetzung

Der prinzipielle, anhand des Evidenzprinzips vollzogene Umsturz *aller* nicht rein evidenten Setzungen (die der Generalthese inklusive) zielt in Husserls *Cartesischen Meditationen* darauf ab, im Voraus zu vermeiden, dass solche Setzungen eine im Verborgenen fungierende, zwar ‚natürliche‘ aber auch ungerechtfertigte Begründungsrolle für eine radikal anzusetzende Erkenntnistheorie spielen. Dieser Umsturz ist ein methodischer Schritt, der als Abbau von verborgenen Vorurteilen fungieren soll. Ihm geht in methodischer Hinsicht die Aufstellung des Evidenzprinzips (als „ersten methodischen Prinzips“) voran, und ihm folgt der Vollzug der transzendentalen Reduktion. Der Umsturz besteht genauer gesagt darin, jedwede Wirklichkeitssetzung auf eine Weise zu betrachten, dass ihre bis dahin gesetzte bzw. vorausgesetzte Geltung außer Kraft gesetzt wird, um sie unvoreingenommen auf ihren Rechtsgrund hin zu analysieren.³⁶

Diese Außer-Kraft-Setzung ist die sogenannte Epoché. Im Kontext des antiken Skeptizismus bedeutet dieses Wort (ἐποχή) ‚Zurückhaltung‘, und zwar im Sinne einer Urteilsenthaltung.³⁷ Das Spezifische von Husserls Epoché, die wie die skeptische Urteilsenthaltung der Antike auch eine Form von

³⁶ Es geht anders formuliert darum, alle und jede Wirklichkeitssetzung auf ihre Setzungsmaterie einerseits und andererseits auf den Rechtsgrund ihrer Setzungsqualität hin zu analysieren. Zum Unterschied zwischen „Setzungsmaterie“ (oder auch „Urteilsinhalt“) und „Setzungsqualität“ vgl. Hua XIX/1, 426. Der Urteilsinhalt eines Urteils hebt sich ab – so Lohmar (2000, 163) –, „wenn man dasselbe Urteil in verschiedenen Setzungsqualitäten vorstellt (gewiss, vermutlich, möglich, zweifelhaft, angenommen, usw.)“.

³⁷ Vgl. hierzu Staehler 2003, 89.

„neutralisierender Glaubensmodifikation“ darstellt,³⁸ liegt in ihrem universalen Charakter, d. h. darin, dass sie *universal* angelegt ist in dem Sinne, dass sie sich nicht nur auf Einzelsetzungen, sondern auch auf die Wirklichkeitssetzung der Welt im Ganzen richtet.³⁹ Dies besagt: Husserls universale Epoché bezieht sich nicht nur auf vereinzelte, auch nicht nur auf prädikative Setzungsakte, sondern sie bezieht sich auch und vor allem „auf das gesamte positionale, seinssetzende Bewusstseinsleben.“⁴⁰ Sie betrifft also jegliche „Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt.“⁴¹ Hiermit ist nicht nur die objektive Welt der wissenschaftlichen Erkenntnis gemeint, sondern auch die der vor- und außerwissenschaftlichen, zum Teil auch vorprädikativen Lebenswelt.⁴²

Zur Spezifität der phänomenologischen Epoché gehört auch ganz wesentlich, dass sie nur Teil einer groß angelegten, in gewissem Sinn cartesianisch motivierten methodischen Maßnahme ist, die *im Ganzen* auf die Freilegung und Abgrenzung eines Erfahrungs- und Forschungsfeldes für die Stiftung einer Grundlegungsdisziplin abzielt.⁴³ Dass sich mit dem Vollzug der Epoché am Ende ein Erfahrungs- und Forschungsfeld eröffnen wird, kann der anfangende Philosoph allerdings beim ersten Vollzug der Epoché noch nicht wissen. Erst nachdem die gesamte methodische Maßnahme der Epoché und Reduktion bis zu Ende ausgeführt und die eigentümliche Methodik der intentionalen Analyse skizziert wurde, kann rückblickend eingesehen werden, worauf die gesamte Methode des Anfangs eigentlich hinausläuft. Das freizulegende Erfahrungsfeld und die zu stiftende Form der Analyse, die dessen Erforschung verlangen wird, spiegeln sich jedoch bereits darin, dass die Epoché

³⁸ Vgl. Hua III/1, 247 f.

³⁹ Die Natur eines nicht-universalen, d. h. nur auf Einzelsetzungen gerichteten Epoché-Vollzugs stellt Husserl besonders deutlich in einer Anmerkung zu Finks *VI. Cartesiansiche[r] Meditation* fest. Vgl. Hua Dok II/1, 40, Anm. 100. Siehe hierzu auch Hua VI, 152 f.; Lohmar 2012a, 8, 12, 22 f.

⁴⁰ Sepp 1997, 105. Vgl. dazu hier, Anm. 30.

⁴¹ Hua I, 60.

⁴² Vgl. Hua VI, 77 f.

⁴³ So heißt es über „die phänomenologische Epoché“ in den *Ideen I*: „Unser Absehen geht aber gerade auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne [...]“ (Hua III/1, 65). Zum „originale[n] Cartesianische[n] Motiv“ als das Spezifische von Husserls Epoché gegenüber der Epoché der Antike vgl. Hua VI, 77 f.

phänomenologisch betrachtet (bzw. intentional analysiert) werden kann, indem der noetisch-noematischen Zweiseitigkeit ihrer intentionalen Aktform Rechnung getragen wird:

3.3 Epoché als theoretische Handlung – Noetisch-noematische Auslegung ihrer Aktform

Jedes intentionale Erlebnis weist eine subjektive und eine objektive ‚Seite‘ auf, die Husserl als „noetische“ und „noematische“ charakterisiert. Die Geltungsansprüche der Wirklichkeitssetzungen, die die Epoché außer Kraft setzt, sind hiervon keine Ausnahme, denn es hat jeder Geltungsanspruch eine subjektive und eine objektive Seite: die des Beanspruchens (bzw. des subjektiven Glaubensaktes) und die des Beanspruchten (bzw. des geglaubten Sachverhalts). Beide Seiten, die subjektive wie die objektive, sollen mit dem Einsatz der Epoché außer Kraft gesetzt bzw. neutralisiert werden. Auf Seiten des Subjekts muss demnach eine ‚Glaubensenthaltung‘ stattfinden, der seitens des Objekts eine ‚Ausschaltung‘ des geglaubten Wirklichkeitscharakters des Gesetzten korrelativ entspricht. Somit werden der Glaubenscharakter der Setzung (subjektiv-noetische Seite) und der Wirklichkeitscharakter des in der Setzung Gesetzten (objektiv-noematische Seite) jeweils zurückgehalten und ausgeschaltet.

Darüber hinaus weist aber auch der Akt der Außerkraftsetzung selbst (und nicht nur der des Erhebens eines Geltungsanspruchs) eine subjektive und eine objektive Seite auf. Denn auch die Außerkraftsetzung ist eine intentionale Aktkomplexion, bei der auf der objektiven Seite ein reflexiv thematisierter (zu neutralisierender) Geltungsanspruch steht (mitsamt seinen noetisch-noematischen Seiten), während es auf der subjektiven Seite ein neutralisierender Aktvollzug ist. Dieser Aktvollzug ist nun aber nicht der Vollzug eines einfachen und vereinzelt Akts, sondern vielmehr eine Handlung, die als solche unablässig auf einer motivationalen Fundierungsstruktur beruht. Zu dieser Fundierungsstruktur muss zweierlei bemerkt werden.

1. Im Allgemeinen: Um die Geltung einer Wirklichkeitssetzung überhaupt sinnvoll außer Kraft setzen zu wollen, muss man sich ihr zunächst reflexiv zugewandt und sie dann zudem als irgendwie fraglich bzw. *prinzipiell* bezweifelbar erachtet haben. Erst dann kann der Entschluss gefasst werden, die bis dahin beanspruchte Geltung mit der Absicht einer Validierungsprüfung zunächst außer Kraft zu setzen. Diesem Willensentschluss zur Außerkraftsetzung geht wesensnotwendig die Erfahrung der Zweifelhaftigkeit der außer Kraft zu setzenden Geltung voran, d. h., der Willensentschluss geht aus der Erfahrung des Beobachtens hervor – er wird von dieser reflexiven Beobachtung motiviert –, dass keine zureichenden Rechtsgründe (Evidenzen) für die Begründung der Geltung (korrelativ: für die Rechtfertigung des Geltungsanspruchs) vor Augen liegen.
2. Im Besonderen: Auch die Geltung der Generalthese außer Kraft zu setzen beruht auf einer motivationalen Fundierungsstruktur dieser Art. Wer sich nämlich auf dem Weg der Anfangsmeditation bewusst wird, dass die Generalthese der *reinen (radikal rechtfertigenden) Evidenz* ermangelt, wie sie vom Evidenzprinzip gefordert wird,⁴⁴ sieht sich durch dieses Innewerden dazu motiviert, sogar *vernünftig genötigt*, die Geltung dieser These für jeden Ansatz radikaler erkenntnistheoretischer Begründungen außer Kraft zu setzen; und zwar, um den Gebrauch von Prämissen-Voraussetzungen zu vermeiden, deren Geltung zunächst geprüft werden müsste.⁴⁵ Dass man (d. h. der anfangende Philosoph) sich vernünftig genötigt sieht, die Geltung der Generalthese außer Kraft zu setzen, besagt: Aufgrund der Feststellung des Evidenzmangels dieser These sieht man sich zur Außerkraftsetzung ihrer Geltung durch das erste methodisch-normative Prinzip der Meditationen (das Prinzip der

⁴⁴ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.1.2.

⁴⁵ Zum Begriff der Voraussetzung als Prämisse vgl. hier, Abschn. 1.5.2. Zur Epoché als Inhibierung der Generalthese „als Prämisse“ „für weitere Urteilstätigkeit“ siehe Hua VIII, 459.

reinen Evidenz) genötigt, d. h. gedrängt um der Konsequenz mit diesem Prinzip willen.⁴⁶

Hierin zeigt sich das Spezifische der aktiven Vernunftmotivation für den Einsatz der universalen Epoché als Inhibierung der Setzung des Wirklichkeitscharakters der Welt im Ganzen, was nichts anderes bedeutet, als die Geltung der Generalthese der natürlichen Einstellung außer Kraft zu setzen. Diese Vernunftmotivation, so wie sie im Rahmen von Husserls *Cartesischen Meditationen* hervortritt, setzt nun natürlich viele verschiedene Aspekte der Erfahrungsgeschichte des anfangenden Philosophen voraus, die in der Anfangsmeditation ständig als implizit (bzw. ‚passiv‘) motivierende, in gewisser Weise vorausliegende Erfahrungsgründe nachwirken müssen, damit es überhaupt zu einer expliziten (bzw. ‚aktiven‘) Vernunftmotivation zur Durchführung der Epoché kommen kann.⁴⁷ Diese hier als ‚vorausliegend‘ und ‚nachwirkend‘ bezeichneten Erfahrungsgründe wurden im ersten und zweiten Kapitel dieser Arbeit dargestellt.

Wie wir sahen, sind die natürliche Erfahrung der Täuschung und Enttäuschung im Urteilen sowie die Bewusstheit eines möglichen Misserfolgs im Erkennen als mögliche und möglichst zu vermeidende Form des handelnden Misslingens letzten Endes diejenigen Arten von Erfahrungen, die ein handelndes, Selbsterhaltung bestrebendes Bewusstsein zur Erkenntniskritik und eventuell zu einer allgemeinen Erkenntniskritik motivieren können.⁴⁸ Die ‚negative‘ Erfahrung des erkenntnismäßigen Misslingens ist also diejenige Art von Erfahrung, die ein handelndes Bewusstsein motivieren kann, den Vorsatz

⁴⁶ Zum Begriff der „Vernunftmotivation“ als Motivation „im Rahmen der Evidenz“ vgl. Hua IV, 220–222.

⁴⁷ Denn für die Durchführung der Epoché als eine erkenntnistheoretische, vernünftig motivierte Handlung gilt dasselbe, was allgemein für vernünftig motivierte Handlungen gilt, nämlich dass die Motivation, die mich von einer Sache zur nächsten vernünftig (d. h. aufgrund von Evidenz) drängt, auf einem geschichtlich geformten Erfahrungserbe ruht, das alle meine vernünftig angesetzten Handlungstätigkeiten als intentionale Lebensgrundlage begleitet. Vgl. hierzu Luft 2002, 87; Sepp 1997, 111.

⁴⁸ Vgl. dazu hier, Abschn. 1.1. Dass diese ‚vorausgesetzte‘ Erfahrungsgrundlage, aus der die erkenntnistheoretische Problematik entspringt, die die Anfangsmeditation – und in ihr auch die universale Epoché – motiviert, keine argumentative Prämisse der Anfangsmethode ist, hat sich gezeigt hier, Abschn. 2.4.

zu fassen, bereits erhobene oder auch noch zu erhebende Erkenntnisansprüche „gegen die möglichen Modalisierungen der Gewissheit zu sichern“⁴⁹ und dies heißt sogleich, den Vorsatz zu fassen, eine reflexive Erkenntniskritik zu beginnen. Dies alles setzt zudem voraus, dass erkenntnismäßiges Misslingen und Gelingen jeweils unerwünscht bzw. erwünscht sind, weil sie in sich jeweils einen negativen bzw. positiven Wert tragen.

Anders gesagt: In der Anfangsmeditation wird alles, was mit Misslingen einhergeht, als negativ und prinzipiell unerwünscht bewertet, während alles, was mit Gelingen einhergeht, als positiv und prinzipiell erwünscht gilt. Die methodische, sich an das Evidenzprinzip haltende Berechtigung dieser die Anfangsmeditation mitbestimmenden Bewertungen (die mit positiven und negativen Gefühlen in vielerlei intentionalen Verbindungsformen stehen mögen) ist ausschließlich darin zu suchen, dass erkenntnismäßiges Misslingen das bewusstseinsmäßige Streben nach Selbsterhaltung in den allermeisten Fällen behindert (was allerlei Formen von Leiden, Bitterkeit, Schmerzen, Unglück u. dgl. mit sich bringt), während das Gelingen es nahezu ausnahmslos fördert. Hiermit geht allerdings einher: So sehr das Streben nach Gelingen einem handelnden Bewusstsein auch zugehören mag, so ist trotzdem die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass gelingende Handlungen aus Zufall Schlechtes statt Gutes, d. h., aus der Sicht der Selbsterhaltung negativ statt positiv zu Bewertendes herbeiführen. Die gelingende Verwirklichung einer zunächst positiv bewerteten und erwünschten Erkenntnismöglichkeit kann etwa eine Wahrheit mit sich bringen, die sich als so bitter erweist, dass sie sich deprimierend auswirkt und somit das Streben nach Selbsterhaltung emotional behindert. So sehr ein so gearteter, sich aus Zufall ergebender Grenzfall auch möglich sein mag, so sehr steht allerdings auch fest, dass ein nach Selbsterhaltung handelnd strebendes Bewusstseinsleben *undenkbar* ist, ohne dass es von einem Streben nach erkenntnismäßigem Gelingen in seinen eigenen, ihm am Herzen liegenden oder gar drängenden Handlungen belebt wäre – ohne dass

⁴⁹ Hua VI, 179.

es also korrelativ der Möglichkeit des erkenntnismäßigen Misslingens einen prinzipiell negativen Wert (implizit oder explizit) zuweist.

Dies trifft umso mehr auf das Bewusstsein eines nach radikaler Selbstverantwortung strebenden anfangenden Philosophen zu. Denn in der Sphäre der philosophischen Anfangsmeditation, die eine Erkenntnishandlung ist, steht die Möglichkeit des erkenntnismäßigen Gelingens für das höchste Gut. Dies gilt auch dann, wenn *in einer umfassenderen, doch aus methodischen Gründen zunächst außer Betracht zu lassenden Perspektive* dieses Gut dem allgemeinsten Gut eines glückseligen Gemeinschaftslebens unterordnet sein sollte. Denn in der Anfangsmeditation geht es zunächst nur darum, die Möglichkeit auszuloten, ob und inwiefern sich erkenntnismäßiges Gelingen überhaupt „gegen die möglichen Modalisierungen der Gewissheit“ bis aufs Letzte sichern lässt oder nicht. Anders gesagt: Gewiss lässt sich an die Möglichkeit einer ethischen Rechtfertigung der Anfangsmeditation denken, weil eine gelungene Anfangsmeditation ein zu erzielendes Gut für den anfangenden Philosophen und seine philosophische und menschliche Lebensgemeinschaft sein soll.⁵⁰ In eins hiermit müsste man aber auch über die Möglichkeit ethischer Rechtfertigungen überhaupt nachdenken, denn auch eine solche Möglichkeit unterliegt allgemeinen Erkenntnisbedingungen, die klärungsbedürftig sind.⁵¹ Doch geht es in der Anfangsmeditation bei Weitem noch nicht um all das, sondern nur um eine ganz allgemeine erkenntnistheoretische Anfangsmethode, die in der Ordnung der Erkenntniskritik jenen ethischen, zunächst recht fraglichen Rechtfertigungsmöglichkeiten notwendig vorausgeht.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Vernunftmotivation der Epoché als einer reflexiven, erkenntnistheoretisch ausgerichteten Maßnahme notwendig die fundierende Motivationsgrundlage ihrer eigenen Erfahrungsgeschichte voraussetzt, von der her alleine sie einen zweckmäßigen Sinn haben kann als erkenntnistheoretische Handlung. Dies besagt allerdings weder, dass es für die Durchführung der universalen Epoché keiner spezifischeren

⁵⁰ Vgl. hierzu Hua XXV, 59; Hua XXXV, 47.

⁵¹ Siehe ebd.

Motivation als der ihrer allgemeinen Erfahrungsgrundlage bedürfe, noch, dass es eine Vernunftmotivation für sie überhaupt nicht geben könne.⁵² Im Gegenteil: Nur eine spezifische Vernunftmotivation kann den spezifischen Entschluss zur Durchführung der Epoché veranlassen, zumal die negative Erfahrung des erkenntnismäßigen Misslingens nur eine sehr allgemeine Erfahrungsform ausmacht, die insofern keine spezifische Motivation für den Vollzug der Epoché bilden kann, als dieser Vollzug, so wie er im Rahmen der *Cartesischen Meditationen* hervortritt, eben eine sehr spezifische Maßnahme ist. Die *spezifische* Vernunftmotivation für die Durchführung der Epoché ist in diesem Rahmen der soeben dargestellte, sich in der Spannung zwischen Evidenzprinzip und Evidenzmangel der Generalthese abspielende Motivationszusammenhang: Der Konsequenz mit dem Prinzip der reinen Evidenz zuliebe muss die Wirklichkeitssetzung, in der die Generalthese besteht, bis zur Behebung ihres Evidenzmangels außer Kraft gesetzt werden.

Die Durchführung der universalen Epoché, die auf der intentionalen Grundlage dieser komplexen Motivationsstruktur fundiert ist, besteht einfach nur in der Zurückhaltung jedes Geltungsanspruchs, bei dem die prinzipielle Möglichkeit eines denkbaren Zweifels nicht ausgeschlossen werden kann.⁵³ Denn universale Epoché bedeutet zwar prinzipielle Ausschaltung *aller* Wirklichkeitssetzungen. Dies allerdings ausschließlich, sofern (dies liegt im Wesen der Ausschaltung selbst als methodischer Maßnahme) solche Wirklichkeitssetzungen prinzipiell modalisierbar sind, d. h. prinzipiell bezweifelt oder negiert werden können, ohne dass dies zu Widersinn führt, wie es der Fall ist bei allen *normal-uneingeschränkten* Wirklichkeitssetzungen.⁵⁴ Eine Wirklichkeitssetzung aber ausschalten zu wollen, die sich als absolut unmodalisierbar erweist (falls und wie auch immer dies möglich sein sollte), wäre prinzipiell absurd. Auf so etwas könnte keine Epoché sinnvoll abzielen. Prinzipiell

⁵² Diese These wird vertreten in Luft 2002, 87 f. In der Forschungsliteratur ist es ferner üblich, die Motivation der Epoché im Besonderen mit der der Philosophie im Allgemeinen zu verwechseln. Vgl. etwa Roberta Cervo 2018, 90; Plotka 2018, 604 f.; Giubilato 2017, 175–177; Depraz et al. 2003, 216; Luft 2002, 80; Lembeck 1999, 12 f.; Mohanty 1997, 57; Mai 1996, 73 f.

⁵³ Vgl. Hua I, 56 f.

⁵⁴ Siehe dazu hier, Anm. 25, 29.

absurd wäre auch der Versuch, rein anschaulich Gegebenes zu modalisieren. Der Grund hierfür liegt darin, dass alles rein Angeschaute, wie etwa ein sinnlich empfundener Kontrast zwischen zwei Farben, in dem Augenblick unzweifelhaft gegeben ist, wo er sich tatsächlich gibt. Bei solchem rein Angeschauten habe ich „ein absolutes Sehen [...], hinter das ich nicht mehr [sinnvoll] fragen kann“,⁵⁵ ob sich mir das von mir Gesehene vielleicht nicht gibt. Die Unbezweifelbarkeit dieser Gegebenheit alleine macht aber noch keine Erkenntnis aus, von einem methodischen Anfang für eine Wissenschaft aus absoluter Begründung ganz zu schweigen. Denn keine Erkenntnis (auch nicht eine eventuell als ‚transzendental‘ zu bezeichnende) kann nur aus reiner, augenblicklicher Anschauung bestehen.⁵⁶ Ihrem Wesen nach muss Erkenntnis mehr, nämlich dauerhafte „objektive Geltung“ beanspruchen.⁵⁷

Es ist nun an dieser Stelle sehr wichtig hervorzuheben, dass die universale Epoché weder der Zweifelmethode des Descartes gleichkommt (3.4) noch mit der transzendentalen Reduktion zusammenfällt (3.6).

3.4 Exkurs: Die radikale Sinnverschiedenheit von Husserls philosophischem Programm und der Zweifelmethode Descartes'

Streng genommen ist die universale Epoché kein Zweifelfverfahren im Sinne der Philosophie Descartes'. Husserl bedient sich zwar der cartesianischen Zweifelmethode als einer pädagogischen Maßnahme, um die universale Epoché vorzustellen und somit eine Einführung in sein eigenes philosophisches Programm in die Wege zu leiten. Dies tut er aber, ohne sämtliche Prämissen, Absichten und Folgen von Descartes' Philosophie zu übernehmen.⁵⁸

⁵⁵ Hua XXXV, 393.

⁵⁶ Vgl. hierzu Hua XXXV, 95:27–32; 97:20–26.

⁵⁷ Hua XXXV, 97.

⁵⁸ Dies war Husserl deshalb möglich, weil die Erfahrung des Zweifelns als Modalisierung der schlichten Gewissheit sowieso untrennbar zum motivationalen Horizont jeglicher Epoché (auch etwa der der Antike) gehört, wie bereits dargestellt. Zum cartesianischen Umsturz als pädagogischer Maßnahme vgl. hier, Anm. 16.

In beiden Werken, *CM* und *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, verfährt Husserl diesbezüglich in gleicher Weise. Er stellt zunächst die Zweifelmethode des Descartes und die Radikalität seines Rückgangs auf das *ego cogito* als „Cartesianische Epoché“ dar.⁵⁹ In unmittelbarem Anschluss daran kritisiert er die Voraussetzungen dieses Rückgangs im Rahmen von Descartes' Philosophie.⁶⁰ Hierdurch zieht Husserl eine deutliche, im Folgenden darzustellende Grenze zwischen seinem eigenen philosophischen Programm und dem von Descartes.

Die Zweifelmethode auf der Suche nach einem Unbezweifelbaren als absolutem Anfang ergibt bei Descartes die Wirklichkeitssetzung des *ego cogito* als mundaner Entität (*res cogitans*), d. h. die Wirklichkeitssetzung des letzten, durch die Zweifelmethode nicht mehr bezweifelbaren „Endchen[s] der Welt“, wie Husserl sagt.⁶¹ Von der absolut gewissen Erkenntnis des *ego* als *substantia cogitans* (*sive mens sive animus*) ausgehend meint Descartes dann, alle weitere Erkenntnisgewissheit dadurch herleiten zu können, dass er eine besondere, dem *ego* ‚innewohnende‘ Idee zum Ausgangsglied für deduktive Schlussfolgerungen macht. Dies erfolgt aber ausschließlich aufgrund der Annahme dessen, was man als ‚Kausalprinzip‘ bezeichnen kann. Laut Descartes ist es nämlich „vermöge der natürlichen Einsicht [*lumine naturali*] offenbar, dass zum mindesten ebenso viel Realität in der gesamten wirkenden Ursache (*causa efficiens*) vorhanden sein muss, wie in der Wirkung eben dieser Ursache.“⁶² Dieses ‚Kausalprinzip‘ wird von Descartes auf die dem *ego* ‚innewohnende‘ (bzw. „angeborene“) Idee Gottes angewandt, um zu versuchen, die wirkliche Existenz Gottes *deduktiv*, d. h. in Form einer analytischen Schlussfolgerung zu beweisen:

Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist. [...] dies alles ist solcher Art, dass, je sorgfältiger ich es erwäge, es umso unmöglicher scheint, dass es von mir selbst hervorgegangen wäre. Man muss daher [...] schließen, dass Gott notwendig existiert. Denn wenngleich die Idee der

⁵⁹ Vgl. Hua I, § 9; Hua VI, § 17.

⁶⁰ Vgl. Hua I, § 10; Hua VI, §§ 18–20. Weitere Kritik an Descartes übt Husserl in Hua XVII, § 93.

⁶¹ Hua I, 9.

⁶² Descartes 1994, 32.

Substanz in mir ist, eben darum, weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.⁶³

Die Einzelsätze dieser deduktiven Schlussfolgerung lassen sich auf folgende Weise auseinanderlegen: 1. Ich, der anfangende Philosoph, habe die Idee Gottes in mir, zu der Unendlichkeit und Allmächtigkeit gehören. 2. Die Ursache dieser Idee in mir kann dem Kausalprinzip zufolge nicht etwas Endliches und Nicht-Allmächtiges sein. 3. Da ich endlich und nicht allmächtig bin, kann ich selber nicht die Ursache der Idee Gottes in mir sein. Dies heißt, es ist unmöglich, dass ich mir aus meinen eigenen Gedanken diese Idee erdacht habe. 4. Nur Gott kann eine unendliche und allmächtige Substanz sein. 5. Folglich kann nur Gott selbst derjenige sein, der seine Idee in mir verursacht (hat), und so muss Gott selbst existieren als die Ursache seiner Idee in mir.

Von hier aus meint Descartes zudem noch deduzieren zu dürfen, dass dank des wirklich existierenden Gottes „jedes klare und deutliche Erfassen [...] ohne Zweifel wahr“ sei⁶⁴ und dass alle Gewissheit dermaßen von der Gewissheit der Existenz Gottes abhängt, dass man ohne diese Gewissheit „nichts über irgendeine andere Sache vollkommen wissen“ könne.⁶⁵

Über die Vorzüge und Makel dieser Argumentationsweise soll hier nicht gerichtet werden. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass der argumentative Stil, mit dem Descartes dies alles darstellt, der husserlschen Philosophie völlig fremd ist und dass Husserl diese Argumentation nicht übernimmt, sie vielmehr scharf kritisiert.⁶⁶ Husserls Gebrauch der cartesianischen Zweifelmethode ergibt zwar auch den „Rückgang“ „zum *ego cogito*“,⁶⁷ aber auf eine ganz andere Weise als bei Descartes. Die Betrachtung „der Erfahrungswelt als möglicherweise zu bezweifelnde“⁶⁸ führt in *CM* zunächst zur universalen Epoché, die alle Wirklichkeitssetzung ausschaltet, die des eigenen Ichlebens als

⁶³ Ebd., 36–37.

⁶⁴ Ebd., 52.

⁶⁵ Ebd., 60.

⁶⁶ Vgl. Hua I, 63; Hua VI, 80 f.; Hua XVII, 238.

⁶⁷ Hua VI, 76.

⁶⁸ Hua I, 61.

mundaner Entität (bzw. menschlicher Seele) eingeschlossen.⁶⁹ Die universale Epoché führt dann im Anschluss an die transzendente Reduktion, wie sich zeigen wird, zwar gewiss zum *ego cogito*, aber nicht als Teilchen der Welt, sondern vielmehr als *transzendente Subjektivität*, d. h. als *intentionale Möglichkeitsbedingung aller Wirklichkeitssetzung* als solcher.⁷⁰

Husserls Gebrauch der cartesianischen Zweifelmethode ergibt also sicher das *ego cogito*, aber nicht als weltliche Entität, zumal die Epoché dies durchaus ‚verbietet‘,⁷¹ sondern vielmehr als ein aller Wirklichkeitssetzung, aller Zweifelbetrachtung und allem Epochévollzug notwendig zugrundeliegendes, eben als setzendes, zweifelndes und Epoché übendes immer schon vorausgesetztes Bewusstseinsleben. Es ist dieses Leben, das das Erfahrungs- und Forschungsfeld der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie bilden wird.⁷²

Hiermit geht wesentlich einher, dass die universale Epoché keine vorübergehende, einmalig zu vollziehende und endgültig zu überwindende Zweifelbetrachtung ist, sondern vielmehr eine ‚universale Ausschaltung‘ uneingeschränkter Geltungsansprüche, die den Weg ebnet für den Einsatz der transzendentalen Reduktion, die ihrerseits eine bleibende Einstellung für die Analyse transzendentaler Bewusstseinsphänomene stiften soll.⁷³ Descartes' Philosophie hat ausschließlich insofern etwas damit zu tun, als sie das genaue Gegenteil bildet. Denn Descartes erkennt zwar die Notwendigkeit einer gewissen Epoché an (d. h. eines gewissen Sich-des-Urteils-Enthaltens, „so oft nicht klar ist, wie es mit einer Sache steht“) als einen bleibenden „Habitus“ im philosophischen Leben.⁷⁴ Dies tut er aber nur beiläufig, während er das Ganze seiner *Meditationes de prima philosophia* mit der These schließt, dass auf dem Grund des Gottesbeweises „alle übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich

⁶⁹ Vgl. Hua Dok III/7, 134:18 f.; Hua VI, 82:8 f.

⁷⁰ Vgl. Hua I, 58:21 f., 61:8 f., 63:28 f.

⁷¹ Durch dieses ‚Verbot‘ wird die „Verwechslung des Ego mit der Realität des Ich als menschlicher Seele“ (Hua XVII, 38) vermieden, die Husserl Descartes vorwirft (vgl. dazu hier, Abschn. 3.6, 4.5.8).

⁷² Vgl. Hua I, 64.

⁷³ Vgl. Hua VI, 153:35 ff.; Hua XXVII, 171:29 ff.

⁷⁴ Descartes 1994, 52.

zurückzuweisen [sind]“.⁷⁵ Hier fügt er zwar die richtige Bemerkung hinzu, „dass das Leben des Menschen häufig in Einzelheiten dem Irrtum unterworfen ist“ und dass man „am Ende die Schwäche unserer Natur anerkennen [muss]“.⁷⁶ Da er aber zugleich seinen Gottesbeweis uneingeschränkt gelten lässt, überlässt er somit die Beschränkung dessen, was mit absoluter Sicherheit beansprucht werden darf, einer unbestimmten Forderung zur Mäßigung, eine Forderung, die gegenüber dem als gültig erklärten Gottesbeweis sehr vage und daher schwerlich wirksam ist.⁷⁷ Bei Husserl läuft die Durchführung der universalen Epoché dagegen, wie bereits angedeutet, auf eine dauerhafte, in der Erkenntniskritik überall durchzuhaltende Einstellung hinaus. Kurzum: Descartes nimmt die Geltung des Gottesbeweises an und weist am Ende die Zweifelbetrachtung als lächerlich zurück. Husserl weist dagegen jeden Gottesbeweis zurück (sowie alle spekulativen Sätze, die aus ungeklärten Begriffen bestehen) und hält die universale Epoché als dauerhafte Einstellung fest. Wie sich diese Epoché in fortgeschrittenen Phasen der phänomenologischen Forschung auswirkt, wird sich in Abschn. 4.2 zeigen.

3.5 Das außercartesianische Ziel der universalen Epoché

Wenn Husserl die cartesianische Zweifelmethode nun lediglich als pädagogisches Mittel zur Motivierung der universalen Epoché gebraucht, stellt sich die systematisch entscheidende Frage: Was ist denn das eigentlich grundlegende, nicht bloß didaktisch entworfene, sondern überhaupt richtunggebende Ziel der universalen Epoché?

Husserl zielt mit der Epoché auf die Freilegung des Arbeitsfeldes einer radikal anfangenden erkenntnistheoretischen Grundlegungsdisziplin ab.⁷⁸ Die gesamte methodische Maßnahme der Epoché und Reduktion ist also nicht darauf aus, absolut sichere Einzelsetzungen zu formulieren, so rein solche

⁷⁵ Ebd., 77.

⁷⁶ Ebd. 78.

⁷⁷ Vgl. hierzu Kant 1956, 136 (=KrV, A95/B128).

⁷⁸ Vgl. hier, Anm. 43.

Setzungen Angeschautes auch zum Ausdruck bringen mögen.⁷⁹ Das, was mit der Epoché und Reduktion zutage gebracht werden soll, ist vielmehr ein Erfahrungs- und Forschungsbereich, nämlich das Feld der reflexiv zu thematisierenden Bewusstseinsphänomene als intentionale Korrelationsphänomene. Es handelt sich dabei um Bewusstseinsphänomene, die bei jeglicher Wirklichkeitssetzung und schon vor aller Entscheidung über deren Geltung notwendig vorausgesetzt sein müssen, damit das Bewusstsein auf solche Setzungen und ihre mögliche Wahrheit, Falschheit und ggf. Korrektur überhaupt kommen kann.

Was das genau bedeutet, lässt sich an einem bereits angeführten Beispiel erläutern. Der Aussagesatz «diese Buchstaben sind dunkel gefärbt» drückt einen Geltungsanspruch aus, der sich als wahr oder falsch erweisen kann. Unabhängig von der Entscheidung darüber kann aber gefragt werden: Was muss in uns als Aussagenden (vermutlich Erkennenden) immer schon geschehen sein und weiter geschehen (sei es, dass wir unser Erkenntnisziel erreichen oder verfehlen), damit wir so eine Setzung sinnvoll bilden, überprüfen und ggf. korrigieren können? Diese Frage kann deshalb als eine *transzendente* angesehen werden, weil sie schon vor aller Frage nach Wahrheit oder Falschheit der Setzung – sowie nach wirklichem Sein oder nichtigem Schein des in ihr Gesetzten – nach intentional-subjektiven Möglichkeitsbedingungen von erkennenden Aktvollzügen fragt: vor allem nach den Korrelationen zwischen subjektiv-erlebenden Bewusstseinsweisen und ihnen korrelativ entsprechenden gegenständlichen Gegebenheitsweisen. Korrelationen, die bei aller Rede von „erkennendem Leisten, Erkenntnisinn und erkanntem Sein“ wesensmäßig, d. h. mit apriorischer Notwendigkeit vorausgesetzt sind.⁸⁰

Husserl war sich über die erkenntnistheoretische Relevanz dieser Korrelationen bereits in seinen *Logischen Untersuchungen* im Klaren, wie er selbst in einer berühmten Fußnote der *Krisis* bemerkt.⁸¹ Mit der Durchführung der Epoché und Reduktion in *Ideen I* und in der Folge geht es in deutlicher

⁷⁹ Vgl. hierzu Hua XXXV, 97; Hua VI, 79.

⁸⁰ Hua VIII, 28.

⁸¹ Vgl. Hua VI, 169.

Übereinstimmung damit eben um die methodische Sicherung des Arbeitsfeldes für die Untersuchung von transzendentalen Bewusstseins- als Korrelationsphänomenen. Die ganze methodische Maßnahme der Epoché und Reduktion läuft also von Anfang an auf die Freilegung und Abgrenzung dieses Arbeitsfeldes hinaus.

Dagegen könnte man einwenden, dass eine *petitio principii* darin bestehe, dass die Zielrichtung der Epoché und Reduktion das Vor-Augen-Liegen dessen voraussetze, was sie offenlegen müsste, nämlich die transzendente ‚Sphäre‘.⁸² Dieser Einwand ist m. E. zurückzuweisen. Dass die transzendente Reduktion auf die ‚Entdeckung‘ der transzendentalen ‚Sphäre‘ abziele und deshalb in ihrer Zielstellung dasjenige voraussetzen müsse, was sie zu entdecken sucht, ist sicherlich eine zirkelhafte und auch übermäßig vereinfachte Formulierung. Doch man sollte sich davon nicht täuschen lassen, zumal nur der Einwand so formuliert ist, nicht aber Husserls Reduktion selbst, wie sich im folgenden Abschnitt ausführlich zeigen wird. Natürlich wusste Husserl vorab, worauf er mit der *Methode* der Reduktion – mitsamt all den ihr notwendig vorausgehenden Schritten und Vorschriften – hinauswollte, nämlich auf die Freilegung und Abgrenzung des besagten Erfahrungs- und Forschungsfelds. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass man den vollwertigen Fachbegriff des Transzendentalen (im Sinne des allen Sinn von Seiendem synthetisch konstituierenden Bewusstseins) bei der Durchführung der Reduktion auf zirkelhafte Weise voraussetzen müsste. Denn das zielgebende Motiv, das Husserls Durchführung der Epoché und Reduktion leitet und ihnen eine programmatische Funktion innerhalb der *CM* verleiht, ist zunächst nur die ‚elementare‘ – noch nicht transzendental-phänomenologische – Einsicht, dass jedes *vermeinte* Seiende, solange es ein *Vermeintes* ist, unvermeidlich auf meinende Bewusstseinsakte angewiesen ist.⁸³ Wenn diese Akte Intentionen sind, die durch

⁸² Vgl. hierzu Luft 2002, 66 (insb. Anm. 74).

⁸³ Diese Einsicht ist elementar in dem Sinne, dass sie noch kein transzendental-phänomenologisches Prinzip ist und die methodische Durchführung der Reduktion auch nicht voraussetzt. Hierzu schreibt Husserl: „Schon auf dem Boden der natürlichen Einstellung lehrt mich Reflexion, dass die Welt, dass jederlei Seiendes, von dem ich je etwas wissen, von dem ich sinnvoll je reden kann, eben Gewusstes meines Wissens, Erfahrenes meines Erfahrens,

sprachliche Urteilsgebilde ausgedrückt werden, dann ist das Vermeinte nicht nur auf meinende Bewusstseinsakte, sondern zudem auch auf kategoriale Urteilsformen angewiesen.

Konkret heißt das: Urteilsformen wie *Konjunktion*, *Disjunktion*, *Kopula* u. dgl. sowie die korrelativen Bewusstseinsakte, die allen solchen logischen Urteilsformen notwendig zugrunde liegen – in diesem Fall *Kolligieren*, *Auseinanderhalten* und *prädikatives Identifizieren* – sind in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht trennbar von den Gegenständen, die sie meinen und insofern, als sie sie meinen: *Kollektiva*, *Disjunktiva* und *Sachverhalte als identische Gegenstände mannigfaltiger Sinnaspekte*.

Hieraus geht die Frage hervor: Wie beziehen sich Bewusstseinsakt, Urteilsgebilde und gemeinter Gegenstand aufeinander, d. h., worin besteht die Korrelation, die diese Teilaspekte einer und derselben Erkenntnisform (wie etwa *Kolligieren-Konjunktion-Kollektivum*) miteinander verbindet? Ferner: Sind diese Teilaspekte, die offensichtlich zusammenhängende Momente eines und desselben Erkenntnisphänomens bilden, in irgendeinem Sinn voneinander trennbar, d. h. sind sie als unabhängig voneinander vorstellbar oder nur analytisch zu differenzieren? Dies alles deutet auf teils intentional-psychologische, teils formal-logische und teils formal-ontologische Phänomene hin. Die Methode der Epoché und Reduktion zielt letzten Endes auf die Stiftung einer Forschungsform ab, die es ermöglichen soll, diese Art der Problemkonstellation in methodisch geregelter Weise und in deutlicher Abgrenzung von naturalistischen Betrachtungsweisen zu behandeln.

3.6 Transzendente Reduktion

Die von Husserl so genannte transzendente Reduktion bezeichnet einen methodischen Schritt, der mit dem der Epoché nicht zusammenfällt, sondern auf ihn folgt. Denn die universale Epoché macht einen nur gleichsam negativen Schritt aus, der auf die Ausschaltung aller Wirklichkeitssetzung (als Setzung,

Gedachtes meines Denkens, kurzum, Bewusstes meines Bewusstseins ist“ (Hua VIII, 182). Vgl. hierzu auch Aristoteles 1966, 52, 62 (=Über die Seele, 426b10 ff., 431b20 ff.).

die in sich nicht-rein-evidente Geltungsansprüche birgt) abzielt und somit den Weg für einen *positiven* (von allen nicht-rein-evidenten Prämissen befreiten) Anfang radikaler Erkenntnistheorie ebnen soll. Der Vollzug der transzendentalen Reduktion bildet dagegen den nach der Durchführung der universalen Epoché ersten *positiven* Schritt des erwünschten Anfangs. Es handelt sich bei dieser Reduktion nämlich nicht weiter um Ausschaltung, sondern vielmehr um die Herausstellung von Nicht-Ausschaltbarem.

Jedoch wird das Nicht-Ausschaltbare nicht mit der rein anschaulichen Evidenz gleichzusetzen sein. Denn es ist keineswegs so, dass nach Festlegung des Prinzips der reinen Evidenz und Ausschaltung aller nicht-rein-evidenten Geltungsansprüche schließlich eine rein anschauliche Evidenz gefunden wäre, mit der das Ganze ein Ende hätte. Dies ist vor allem deshalb nicht so, weil nach der Durchführung der universalen Epoché zweierlei geschieht: Einerseits stellt sich heraus, wie wir sahen, dass rein anschauliche Evidenzen tatsächlich leicht zu finden, dass sie aber unnütz⁸⁴ und sowieso überhaupt nicht das sind, was mit der Methode des Anfangs gesucht wird,⁸⁵ selbst wenn das Prinzip der reinen Evidenz systematisch entscheidend ist. Und andererseits wird nach Durchführung der universalen Epoché eine Reflexion zweiter Stufe getätigt, aus der sich Setzungen ergeben, die zwar keine rein anschaulichen Evidenzen, aber trotzdem nicht-ausschaltbar sind, wie etwa «ich erlebe» und «ich bin».⁸⁶ Die transzendente Reduktion beginnt erst mit der spezifisch gezielten Reflexion, wie sich gleich zeigen wird, die auf diese Sätze hinausläuft.

Es ist zwar nicht leicht, eine Stelle in Husserls Werken zu finden, wo Epoché und Reduktion streng systematisch als sukzessive Schritte differenziert würden. Vielleicht gibt es eine solche – explizite – Stelle auch nicht.⁸⁷ Der Sache nach ist es aber nicht schwer zu zeigen, dass hierbei ein Zusammenhang

⁸⁴ Vgl. Hua XXXV, 97.

⁸⁵ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.5.

⁸⁶ Dass diese Setzungen nicht-ausschaltbar sind, zeigt sich in diesem Abschnitt. Dass sie keine rein anschaulichen Evidenzen sind, zeigt sich in Abschn. 4.2.

⁸⁷ Husserl weist aber doch gelegentlich darauf hin, dass die Reduktion nicht dasselbe ist wie die Epoché, sondern „mittels ihrer“ (Hua VIII, 162) zu vollziehen ist. Vgl. hierzu auch ebd., 497:13 ff.; Hua VI, 154, 190; Hua Mat VII, 47.

von mehreren, analytisch zu differenzierenden Teilschritten zu erkennen ist.⁸⁸ Die gesamte methodische Maßnahme der Epoché und Reduktion weist also mehrere Phasen bzw. Schritte auf. Die Epoché als erster Schritt besteht, wie wir sahen, in der prinzipiellen Ausschaltung aller Setzung, die nicht jeden erdenklichen Zweifel ausschließen kann. Über diesen gleichsam negativen Schritt hinaus, den Husserl auch als „Inhibierung“, „Außer-Kraft-Setzung“, „Außer-Geltung-Setzung“ und „Urteils-“ oder auch „Glaubensenthaltung“ charakterisiert,⁸⁹ besteht die Reduktion in einem positiven Schritt, nämlich dem der reflexiven Zuwendung zu dem, was sich durch allen Ausschaltungsversuch hindurch als Nicht-Ausschaltbares abheben kann.⁹⁰ Die Absicht auf diese Zuwendung war in der Hauptintention der Epoché schon vorgezeichnet, denn diese wird von der „mich zugleich innerlich bewegende[n] Frage [geleitet], was ich als erstes in Anspruch nehmen kann und darf.“⁹¹ Über den negativen Schritt der Ausschaltung dessen hinaus, was ich – der anfangende Philosoph – nicht in Anspruch nehmen darf (Epoché), besteht die Reduktion also darin, dass ich den Blick reflexiv auf das lenke, was sich unter keinen erdenklichen

⁸⁸ In der Forschungsliteratur wird mitunter auf den Unterschied zwischen Epoché und Reduktion hingewiesen, aber auch nicht mehr als nur hingewiesen. Vgl. etwa Schnell 2019, 51 f.; Luft 2012, 246; McKenna 1997, 177 f.; Sepp 1997, 99; Zahavi 1996, 7. Meistens wird dieser Unterschied jedoch nicht beachtet. Gelegentlich kommt es sogar vor, dass Epoché nicht nur mit „phänomenologischer Reduktion“, sondern auch mit „reflektierende[m] Akt, *becoming aware*, und Praxis des ‚aufmerksamen Anwesendseins‘ (*mindfulness*)“ (Depraz et al. 2003, 214) vermengt wird. Aus der Vermischung von Epoché und Reduktion ergeben sich verschiedene, in der Husserlforschung oft zu findende Missverständnisse, wie das der „Paradoxie der Subjektivität“ (Lembeck 1999, 4–6), das des „Scheitern[s] der absoluten Reflexion“ als „Versagen[s]“ der Phänomenologie bezüglich ihres Anspruchs auf Voraussetzungslosigkeit (Aguirre 1970, 55, 186, 187, 190–192), das der „Unmöglichkeit der vollständigen Reduktion“ (Merleau-Ponty 1966, 11), das der „Unmotiviertheit“ der Reduktion als „schier ausweglose[r] Schwierigkeit“ der „seltsamen Paradoxie des Anfangs“ (Fink 1966, 110–111) u. dgl. Alle diese Schwierigkeiten stammen aus Missverständnissen, die sich dadurch beseitigen lassen, dass der nun zu verfolgende Unterschied zwischen Epoché und Reduktion beachtet wird. Eine eingehende Analyse dieses Unterschieds ist meines Wissens nach bisher nicht ausgeführt worden, vor allem nicht in Form einer intentional-analytischen Auslegung. Entscheidende Schritte dafür sind aber zu finden in Lohmars (2012a) Analyse der Motivation zur transzendentalen Reduktion aus der Perspektive von Husserls philosophischer Entwicklungsgeschichte zwischen den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen I*.

⁸⁹ Hua VIII, 151, 153, 159, 306; Hua III/2, 485.

⁹⁰ Vgl. Hua I, 60:11 ff.

⁹¹ Hua VIII, 165.

Umständen ausschalten lässt – nämlich meinen Akt des Ausschaltens selbst: „Enthalte ich mich [...] jedes Erfahrungsglaubens, sodass für mich das Sein der Erfahrungswelt außer Geltung bleibt, so ist doch dieses Mich-Enthalten, was es ist, und es ist mitsamt dem ganzen Strom des erfahrenden Lebens.“⁹² Damit thematisiere ich diejenigen meiner eigenen Aktvollzüge, durch die ich die Epoché ausführe. Ich richte also meine Aufmerksamkeit auf meine eigenen, aktuell stattfindenden Aktvollzüge als ein Unauschaltbares und Unbezweifelbares, das in einer Art ‚Selbstwahrnehmung‘ erfasst wird, die, wie sich zeigen wird, nicht täuschen kann, sondern vielmehr ihr Erfasstes auf eine absolut unmodalisierbare Weise anzuschauen vermag.

So wird dies von Husserl bestimmt, wenn er feststellt, dass, selbst wenn ich alle Wirklichkeitssetzung ausschalte, „absolut evident“ sei, dass ich *als Ausschaltender bin*.⁹³ „Absolut evident“ besagt, es ist „absolut undenkbar“,⁹⁴ dass ich als Epoché Übender nicht bin, während ich doch Epoché übe. Korrelativ ist auch *undenkbar*, dass sich die in diesem Sinn gemeinte Setzung «ich bin» als falsch erweisen könnte und dass die Selbstwahrnehmung, aufgrund deren diese Setzung erfolgt, täusche. Von daher schreibt Husserl: „Also während der universalen Epoché steht mir die absolut apodiktische Evidenz ‚Ich bin‘ zu Gebote.“⁹⁵ Der genaue Sinn und die Grenzen der Apodiktizität dieser Evidenz sind in den folgenden Kapiteln zu klären.⁹⁶ Eben zu diesem Zweck ist es aber ganz wesentlich, dass wir zunächst die verschiedenen Schritte, aus denen die Reduktion besteht, gründlich genug auslegen und präzise feststellen.

⁹² Hua I, 59. Zum Begriff des Bewusstseinsstroms siehe hier, Anm. 112.

⁹³ Hua VI, 79. Siehe auch Hua I, 61.

⁹⁴ Hua Mat IX, 249.

⁹⁵ Hua VI, 79.

⁹⁶ Es wird sich zeigen, dass sich die Setzung «ich bin» als nicht-ausschaltbare, notwendig geltende *transzendente Seinssetzung* auf dem Grund ihrer eigentümlichen intentionalen Natur ausweisen kann. In groben Zügen gefasst besteht diese Natur darin, dass die reflexive, kategorial-anschaulich vollzogene Setzung des eigenen Bewusstseinslebens (etwa durch Sätze wie «*ego cogito*», «*ego sum*», «*ich lebe*», u. dgl.) eine *Form von Faktizität* meint, deren Wirklichkeitscharakter sich nicht ausschalten lässt, weil aller wirklich vollzogene Ausschaltungsversuch ihn immer schon notwendig vorausgesetzt haben muss, und zwar nicht argumentativ, sondern performativ (siehe Abschn. 4.5.8, 5.1, 6.3).

Die Seins- und „Selbstsetzung“⁹⁷ des anfangenden Philosophen durch Sätze wie «ich bin», «*ego cogito cogitata*», «*ego sum cogitans*», u. dgl. erlegt der universalen Epoché eine Grenze auf, von der wir wissen können, dass sie nicht überschritten werden kann, weil jeder Versuch, sie zu überschreiten, Widersinn ergäbe. Denn man kann zwar versuchen, diese Grenze zu überschreiten, indem man sich etwa denkt: «Es könnte sein, dass ich nicht erlebend bin», «vielleicht habe ich doch keine Erlebnisse», «vielleicht denke ich mir nicht diese Gedanken» u. dgl. Man kann dies allerdings nicht denken, ohne sofort in eine gewisse Absurdität zu verfallen, die darin besteht, einerseits zu meinen, nicht (bzw. vielleicht nicht) wirklich erlebend zu sein, während man andererseits zugeben muss, dass man doch derjenige ist, der dies tatsächlich meint, und dass dieses Meinen ein Erleben ist.⁹⁸

Der Wirklichkeitscharakter dieses Erlebens, dessen Setzung in der Anfangsmeditation durch Sätze der Form «*ego cogito*» und «*ego sum cogitans*» erfolgt, lässt sich durch alle Außergeltungssetzung hindurch aufrechterhalten. Daher behauptet Husserl, dass mir als anfangendem Philosophen innerhalb der Epoché „nicht jede Seinsgeltung verwehrt [ist]“,⁹⁹ weil durch den Einsatz der Epoché hindurch „mein Leben in meiner Seinsgeltung unberührt“ bleibt.¹⁰⁰ Zu Recht wirft Klaus Held hierzu die Frage auf: „Aber wie vereinbart sich die Beibehaltung der Seinsgeltung für das Bewusstsein mit der Lückenlosigkeit der universalen Epoché?“¹⁰¹ Anders gesagt: Steht nicht die jetzt auf einmal zulässige, Geltung beanspruchende Wirklichkeitssetzung meines eigenen Bewusstseins in offensichtlichem Widerspruch mit dem Anspruch, *alle* Wirklichkeitssetzung außer Geltung setzen zu können? Müsste die reflexive Wirklichkeitssetzung meines eigenen Lebens nicht anders als sonstige Wirklichkeitssetzungen bestimmt werden, um diesen Widerspruch zu vermeiden?

⁹⁷ Hua VIII, 39:39.

⁹⁸ Dass jeder Versuch, die Setzung des eigenen Bewusstseins zu modalisieren, auf eine solche Absurdität notwendig kommen muss, ist allerdings nicht ganz selbstverständlich und muss daher detaillierter nachgewiesen werden (vgl. dazu hier, Abschn. 5.1 f.).

⁹⁹ Hua VI, 79.

¹⁰⁰ Hua I, 64 (siehe auch 74:6–19).

¹⁰¹ Held 1985, 38.

Der Schein, es bestehe hier ein Widerspruch, dauert jedoch nur, solange die verschiedenen Teilschritte zwischen Epoché und Reduktion nicht präzisiert worden sind. Zum Zweck dieser Präzisierung ist es zunächst entscheidend, den Unterschied festzuhalten zwischen Wirklichsein und bloßem Seinsphänomen. Diese Unterscheidung ergibt sich aus der universalen Epoché, denn mit ihr wird der Wirklichkeitscharakter alles Seienden eingeklammert – korrelativ wird auch der ihm noetisch entsprechende Glaubenscharakter aller Wirklichkeitssetzung zurückgehalten –, sodass hiermit „nicht nur die körperliche Natur, sondern die ganze konkrete Lebensumwelt [...] für mich statt seiend nur Seinsphänomen [ist]“¹⁰². Die reflexive Zurückhaltung, die das Sein auf Seinsphänomen und die Seinssetzung auf bloßen Glauben herabsetzt, kommt aber nicht einer Abstraktion gleich, sondern macht vielmehr eine einzigartige Geltungsmodifikation aus, die darin besteht, dass jegliche mir tatsächlich zum Vorschein kommenden Gegenstände als bloße Seinsphänomene betrachtet werden, sodass sie mir nicht als An-sich-Seiendes gelten, sondern nur als von mir gemeinte, sich mir irgendwie anbietende Sinnerscheinungen.¹⁰³ Durch die Epoché beschränken wir jede Wirklichkeitssetzung – so Husserl – „auf pure Meinung (*cogito*), und Vermeintes rein als Vermeintes,“¹⁰⁴ sodass hierbei zunächst gleichgültig ist, „ob es sich [mit solchen Vermeintheiten] um wahrhaft seiende oder nicht-seiende bzw. mögliche oder unmögliche Gegenstände“ handelt.¹⁰⁵ Mit dem Einsatz der Epoché halte ich mich also zunächst ganz davon ab, über Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des mir zum Vorschein Kommenden zu urteilen. Stattdessen versuche ich mich lediglich an das zu halten, was mir „in den Blick tritt“, was ich „ganz unmittelbar gegeben habe“, sodass ich „nichts gelten lasse“, „nichts zur Aussage bringe“, was ich nicht selbst als

¹⁰² Hua I, 59.

¹⁰³ Vgl. Hua I, 91. Auch der universale Horizont Welt, mitsamt aller Objektivität, die für das natürliche Bewusstseinsleben „ist, und so wie sie für es ist“, „erscheint“ (Hua I, 75, Herv. im Original) nach dem Vollzug der Epoché und Reduktion, und zwar als intendierter, gegenständlich erscheinender Sinn.

¹⁰⁴ Hua I, 91.

¹⁰⁵ Ebd.

mein mir erscheinendes Seinsphänomen rein evident vor mir habe.¹⁰⁶ Von diesem in reiner Evidenz erscheinenden Seinsphänomen ist dann zu bemerken:

Wie immer es sich mit dem Wirklichkeitsanspruch dieses Phänomens verhalten und wie immer ich einmal für Sein oder Schein kritisch entscheiden mag, es selbst als mein Phänomen ist doch nicht nichts, sondern eben das, was für mich solche kritische Entscheidung überall möglich macht.¹⁰⁷

Das, was kritische Entscheidungen über Sein und Schein generell ermöglicht, sind also die mir ursprünglich erscheinenden und von mir selbst gesehenen Phänomene. M. a. W., es resultiert ausschließlich aus Zusammenhängen von Erfahrungen dessen, was sich mir erscheinungsmäßig gibt, dass ich eventuell über wirkliches Sein und nichtigen Schein entscheiden kann – und zwar je nach Erscheinungsweisen wie etwa anschaulichen oder unanschaulichen, einstimmigen oder uneinstimmigen, wiederholten oder einmaligen, Hinter- oder Vordergrund usw.

Diese allgemeine Bestimmung des rein Phänomenalen ist das Ergebnis der Epoché, nicht das der Reduktion. Das, was sich aus der Durchführung der universalen Epoché ergibt, ist noch nicht das transzendente Bewusstsein, sondern nur das rein Phänomenale als gegenständlich Erscheinendes ohne Wirklichkeitssetzung. Bei der Epoché ist die Rede also noch nicht von einem transzendental konstituierenden Bewusstsein, sondern nur von Erscheinung als solcher. Husserl schreibt: Mit dem Vollzug der Epoché „verwandelt sich“ „die immer noch erscheinende Welt [...], total als Welt, in ein bloßes Phänomen, in ein Erscheinendes des Erscheinens“.¹⁰⁸ Mit diesem ersten Ergebnis habe ich jedoch noch nicht das transzendente Bewusstsein vor Augen, sondern eher nur Gegenstände als reine Phänomene, d. h. nicht als so und so an sich seiende, sondern als so und so mir erscheinende und von mir gemeinte. In unmittelbarem Anschluss hieran kommt es dann zum selbstreflexiven Rückgriff auf mich

¹⁰⁶ Hua I, 63–64.

¹⁰⁷ Hua I, 59.

¹⁰⁸ Hua XXVII, 218.

selbst als das Vollzugs-Ich der Epoché *und als eins unter anderen bloßen Seinsphänomenen*.

Es ist nun außerordentlich wichtig festzuhalten, dass es hierbei zwei Schritte gibt, die differenziert werden müssen, nämlich 1) den der Epoché als Herabsetzung alles Seienden auf bloßes Seinsphänomen (korrelativ: aller Seinssetzung auf bloße Meinung) und 2) den Schritt des Rückgriffs auf das Vollzugs-Ich der Epoché als eins unter anderen Seinsphänomenen. Die Unterscheidung dieser beiden Schritte ermöglicht es, die für die Anfangsmethode lebenswichtige Feststellung vorzunehmen, dass die Seinssetzung des Ich der Epoché, d. h. des Seins des Bewusstseinslebens des anfangenden Philosophen in Sätzen wie «ich bin», «*ego sum cogitans*» u. dgl. kein natürliches Ansichsein setzt. Denn die Setzung des Bewusstseins als Teil der natürlichen Weltwirklichkeit wird ja mit dem ersten Schritt inhibiert.

Die ganze konkrete Weltwirklichkeit mitsamt meinem psychophysischen Menschenleben als Teil der Natur- und Kulturwelt wird also zuerst durch Enthaltung des natürlichen Seinsglaubens zum bloßen Seinsphänomen gemacht, dann wird das Mich-Enthalten als eines unter anderen bloßen Seinsphänomenen aufgegriffen. Und erst daraufhin wird von mir als dem Vollzugs-Ich dieses Mich-Enthaltens (der Epoché) Sein prädiert, wenn es auf den Satz «ich bin» kommt.¹⁰⁹ Hierzu fügt Husserl an zahlreichen Stellen hinzu, dass das im Satz «ich bin» prädierte Sein ein Wirklichsein sei,¹¹⁰ was die Frage aufwirft, wie diese Seins- bzw. Wirklichkeitssetzung zu verstehen ist, wenn nicht als eine, die eigentlich ausgeschaltet werden müsste? Ist es überhaupt möglich, vom Vollzugs-Ich der Epoché Sein auf eine Weise zu prädiieren, die mit der methodischen Ausschaltung aller Seinssetzung vereinbar ist?

Im Licht der gerade eben dargestellten Unterscheidung von Teilschritten innerhalb der Epoché und Reduktion kann auf diese Frage nun geantwortet werden. Bei dem Sinn des in der Anfangsmeditation auftretenden Satzes «ich

¹⁰⁹ Über diese Setzung schreibt Husserl: „Und so ist hier apodiktisch das Ich der Epoché in Seinsgeltung gesetzt, nicht aber das Ich, der Mensch“ (Hua VI, 410). Vgl. dazu hier, Abschn. 4.5.8.

¹¹⁰ Vgl. hier, Anm. 118–122.

bin» handelt es sich um eine Art Seinssetzung, die ein einzigartiges, sich aus der konsequenten Durchführung der universalen Epoché ergebendes Merkmal aufweist. Die Setzung «ich bin» setzt nämlich kein Ansichsein im normalen Sinne der natürlichen Einstellung, d. h. im Sinn einer an sich und für sich selbst bestehenden Wirklichkeit, die eine objektive und verharrende Existenz unabhängig von allem subjektiv erfahrenden Bewusstsein besäße. Stattdessen steht für Husserl mit dem Sein des «ich bin» etwas ganz anderes auf dem Spiel, nämlich die Faktizität (Husserl sagt „das Sein“) „des *ego cogito* als eines Bereichs der [durch Epoché und Reduktion methodisch eingerichteten] reflektiven [...] Erfahrung.“¹¹¹ Dieses faktische „Sein des *ego cogito*“ ist nichts anderes als der gegenwärtig verlaufende Erlebnisstrom des anfangenden Philosophen, wenn er sich selbst mit dem Satz «Ich bin» setzt.¹¹² Dieser tatsächlich vorhandene, durch Selbstreflexion rein phänomenal erscheinende Erlebnisstrom soll so wenig ein Ansichsein im natürlichen Sinn sein, dass er vielmehr ausschließlich als die aktuell verlaufende subjektive Erfahrung des Epoché übenden Philosophen verstanden werden kann, und nur so wird er im Satz «ich bin» gesetzt. Dass dieser Satz keine Wirklichkeitssetzung im normal-natürlichen Sinn, aber doch eine Seinssetzung in einem ausgezeichneten Sinn

¹¹¹ Hua VIII, 497.

¹¹² Dem anfangenden Philosophen ist im Rahmen seiner Anfangsmeditation zu jeder Zeit möglich, reflexiv einzusehen, dass seine Einzelerlebnisse auf eine einheitlich-geordnete Weise verlaufen bzw. ‚strömen‘. Dieses Strömen ist kein spekulatives, bloß postuliertes Einheitsprinzip des Bewusstseins, sondern ein reflexiv beobachtbares Phänomen, das in jedem aktuellen Erlebnis des anfangenden Philosophen zwar ‚vorausgesetzt‘, aber auch reflexiv-anschaulich erfahrbar und erforschbar ist. So lässt sich etwa leicht einsehen, dass mein „Bewusstseinsstrom“ (Hua Mat VIII, 6) eine immanente ‚Zeitform‘ aufweist, die in der Sukzession meiner gegenwärtig verlaufenden Erlebnisse besteht. Ihre Aufeinanderfolge in der Einheit eines unaufhörlichen Erlebnisflusses besteht ja in jedem wachen Moment in aktuell erlebten Impressionen, Retentionen und Protentionen, denen ständig vorausgegangen sind nicht aktuelle, sondern gerade-aktuell-gewesene Impressionen, Retentionen und Protentionen und die selbst wiederum ständig vorausgehend sind in Bezug auf noch nicht aktuelle, sondern gleich-aktuell-werdende Impressionen, Retentionen und Protentionen. Dieser Erlebnisfluss hat also eine „starre Form“ (ebd., 8), die aber in jedem Augenblick (d. h. mit dem Auftreten jedes neuen Eindrucks im aktuell erlebten Jetzt) „durchströmt“ (ebd.) wird von immer neuen Impressionen und deren jeweiligen Horizonten der Retention und Protention, die mit vorausgegangenen und nachkommenden Horizonten verbunden sind in jenen passiv-synthetischen Formen, mit denen Husserl sich bekanntlich viel beschäftigte. Vgl. hierzu Hua Mat VIII, S. XIII ff.

enthält, lässt sich dadurch verdeutlichen, dass wir nun die verschiedenen Teilschritte der Epoché und Reduktion überblickend zusammenfassen:

1. Zuerst enthalte ich mich jedes Erfahrungsglaubens an jegliche Weltwirklichkeiten und -möglichkeiten.
2. Nun halte ich mich ausschließlich an das, was mir rein anschaulich in den Blick tritt, sodass alles, was mir erscheint, nicht als An-sich-Seiendes, sondern zunächst nur als bloßes Seinsphänomen betrachtet wird.
3. Dann richte ich meine meditierende Aufmerksamkeit explizit auf das, was sich durch allen Ausschaltungsversuch hindurch als ein Nicht-Ausschaltbares erweisen könnte, das sich, eben als Unauschaltbares, zu Recht in einer notwendig gültigen Setzung setzen lassen könnte.
4. Schließlich greife ich reflexiv auf meinen Aktvollzug des Mich-Enthaltens zurück, das nun, wie alles Seiende, auch durch die Geltungsmodifikation ‚bloßes Seinsphänomen‘ hindurch angeschaut wird.¹¹³

Die Hervorhebung dieses Mich-Enthaltens erfolgt durch eine Reflexion zweiter Stufe, die nicht mit der Reflexion erster Stufe zu vermen- gen ist, auf der die Schritte 1 und 2 beruhen. Dies heißt Folgendes: I) Ich muss mich erst einmal reflexiv auf meine eigenen, naiv-uneingeschränkten (natürlichen) Geltungsansprüche gerichtet haben und II) ich muss sie – im Licht des Prinzips der reinen Evidenz – zu bloßem Glauben herabgesetzt haben, III) um den Entschluss dann fassen zu können, mich des Glaubens an ihre Geltung zu enthalten. IV) Die Zuwendung zu meinem Akt des Mich-Enthaltens macht daraufhin eine Reflexion zweiter Stufe aus, die sich auf einen bereits herabgesetzten, als bloßes Seinsphänomen bestimmten Gegenstand richtet, nämlich mein Mich-Enthalten als tatsächlich vollzogenen Akt.

¹¹³ Sonst würde diese Reflexion den Sinn *menschlicher Bewusstseinsakt als Teil der Natur* ergeben. Durch die Geltungsmodifikation ‚bloßes Seinsphänomen‘ wird an diesem Punkt die Tendenz vermieden, die eigenen Bewusstseinsakte als natürliche, d. h. als menschliche, psychophysische Phänomene zu deuten, was dem Prinzip der Voraussetzungslosigkeit zuwiderlaufen und somit die ganze Methode des Anfangs unmöglich machen würde.

Erst bei 4.IV kann das bloße, in einer reflexiven Zuwendung zweiter Stufe hervorgehobene Seinsphänomen meines aktuell verlaufenden Bewusstseinsstroms, von dem der Aktvollzug des Mich-Enthaltens ein Teil ist, als ein Erfahrenes angesehen werden, das sich dadurch auszeichnet, dass es sich mir als wirklich gibt in dem Sinne, dass es „für mich beständig da“ ist, und zwar beständig „wahrnehmungsmäßig bewusst in ursprünglichster Originalität, es als es selbst.“¹¹⁴ Auf der korrelativen noetischen Seite (der reflexiven Zuwendung zweiter Stufe) muss bemerkt werden, dass der Setzungsakt, der mein eigenes Mich-Enthalten und meinen aktuell verlaufenden Bewusstseinsstrom setzt, sich von allen anderen Setzungsakten dadurch unterscheidet, dass das, was er setzt, sich durch anschauliche Selbstapperzeption ausweist (und zu jeder Zeit ausweisen kann), d. h. dadurch, dass der Setzungsakt wirklich vollzogen und zugleich selbstreflexiv apperzipiert wird in einer auf sich selbst gerichteten anschaulichen Intentionstrahlung.¹¹⁵

Die „ursprüngliche Originalität“ der Selbstgegebenheit meines (mir reflexiv gegebenen) Bewusstseinsstroms kann nun keinesfalls jedem bloßen Seinsphänomen zugeschrieben werden, nicht einmal jedem ichlichen Seinsphänomen. Sie ist vielmehr nur meinem aktuell verlaufenden Bewusstseinsstrom zuschreibbar, d. h. meinen aktuell stattfindenden und zugleich reflexiv beobachteten Aktvollzügen, sowie auch meinem Ich als deren aktuellem Vollzugs-Ich. Denn das Wirklichsein dieses selbstreflexiv erfassten Ichlebens steht laut Husserl zwar „absolut fest“, „nicht aber ohne weiteres das, was sein Sein näher bestimmt und was während der lebendigen Evidenz des *Ich bin* noch nicht selbst gegeben, sondern nur präsumiert ist“, wie etwa „die zumeist völlig dunkle Selbstvergangenheit, [...] die dem Ich zugehörigen [...] Vermögen und die jeweiligen habituellen Eigenheiten.“¹¹⁶ Anders gesagt ist mir meine eigene Lebensgegenwart zwar „ursprünglich zugänglich“ in dem Sinne, dass sie mir in der Selbstreflexion unmittelbar-anschaulich erfahrbar ist. Doch muss hier

¹¹⁴ Hua I, 59 (Herv. im Original).

¹¹⁵ Die intentionale Beschaffenheit dieser Selbstapperzeption wird hier in den Abschn. 4.5 ff. analysiert.

¹¹⁶ Hua I, 62.

die Einschränkung gemacht werden, dass diese selbstreflexive Erfahrung „nur einen Kern“ von rein anschaulich Erfahrenem bietet, „nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt, während darüber hinaus nur ein unbestimmt allgemeiner, präsumptiver Horizont reicht, ein Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem.“¹¹⁷ Trotz dieser wichtigen Einschränkung steht allerdings fest, dass das Prädikat «bin» im Satz «ich bin» weder Seiendes im natürlichen Sinn des Seinsglaubens noch einfach nur ein bloßes Seinsphänomen ohne Weiteres meint, sondern vielmehr ein Seinsphänomen – so Husserl an verschiedenen Stellen – in der „vollen Konkretion“¹¹⁸ von „Wirklichsein (Existenz)“,¹¹⁹ das „ganz unmittelbar“ „erfasst“ wird „in absoluter Originalität“.¹²⁰ Dieses bloße Seinsphänomen sei m. a. W. „originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz“.¹²¹ Diese „Existenz“ bedeutet jedoch, wie bereits dargestellt, kein An-sich-Seiendes im Sinne der natürlichen Einstellung. Die Bestimmung meines ichlichen Bewusstseinslebens als ‚wirklich seiendes‘ bedeutet vielmehr, dass mir nach dem Vollzug der universalen Epoché mein eigener Bewusstseinsstrom als ein ständig anschaulich gegebener – keinesfalls bloß leer gemeinter – Gegenstand erscheint, der sich in einer kontinuierlichen und möglicherweise zu vertiefenden Selbstapperzeption unmittelbar gibt, selbst wenn er nur als ein Seinsphänomen im Sinne der universalen Epoché angenommen wird.¹²²

Mein Bewusstseinsstrom als ein sich in Selbstreflexion anschaulich aufdrängender Gegenstand weist ferner das einzigartige Merkmal auf, dass sich die Setzung seines Wirklichkeitscharakters überhaupt nicht modalisieren (also bezweifeln oder negieren) lässt, ohne in eine gewisse Absurdität zu verfallen. Die Absurdität nämlich, die sich aus jedem Versuch ergibt, Setzungen

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Hua XIV, 151.

¹¹⁹ Hua XIV, 154.

¹²⁰ Hua Mat IX, 249. Vgl. Hua VIII, 166.

¹²¹ Hua III/1, 97.

¹²² Die weitere Klärung dessen, in welchem Sinn das Ich des anfangenden Philosophen ein „absolut Existierendes“ (Hua XXXV, 320) sei, ist das Thema der Abschn. 5.1 f.

wie «ich bin» und «*ego sum cogitans*» zu modalisieren, besteht ja darin, dass ich (als anfangender Philosoph) einerseits modalisierend meine, dass «ich nicht bzw. vielleicht nicht wirklich erlebend bin», während ich andererseits zugeben muss, dass ich doch derjenige bin, der dies tatsächlich meint und dass dieses Meinen ein intentionales Erlebnis ist.¹²³

Schließlich lohnt es sich, die von Klaus Held aufgeworfene Frage nach dem Sinn der Beibehaltung einer besonderen Seinsgeltung (der des Bewusstseins) im Rahmen einer universalen Außergeltungssetzung (Epoché) wieder aufzugreifen. Wie ist die Selbstsetzung des anfangenden Philosophen, d. h. die Wirklichkeitssetzung seines eigenen Gegenwartslebens mit der Ausschaltung aller Wirklichkeitssetzung zu vereinbaren?¹²⁴

Eine Antwort hierauf kann nun lauten: Die Geltungsansprüche, die durch die Epoché ausgeschaltet werden, sind nicht von derselben Art wie der Geltungsanspruch, der mit der Selbstsetzung des anfangenden Philosophen durch den Satz «ich bin» erhoben wird. Die Ersteren sind nämlich die Geltungsansprüche des natürlichen Seinsglaubens, d. h. des naiv-uneingeschränkt gesetzten Seienden, dessen gesetzte Wirklichkeit sich nicht rein anschaulich ausweisen lässt und deswegen – dem Intuitionsprinzip zuliebe – ausgeschaltet werden muss. Der Geltungsanspruch hingegen, der mit der Selbstsetzung des

¹²³ Mehr dazu hier, Abschn. 5.1 f.

¹²⁴ Die gerade dargestellte Gliederung der Teilschritte, in denen die methodische Maßnahme der Epoché und Reduktion besteht, ist von entscheidender Bedeutung nicht nur für die Behandlung dieser Frage, sondern auch dafür, dass übliche Missverständnisse vermieden werden, denen zufolge der „Cartesianische Weg“ Inkonsequenzen aufweise, von denen sich Husserl erst in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI) „distanziert“ habe (Kern 1962, 311). So heißt es etwa in Staehler 2017, 33–34 (um ein Beispiel aus der aktuellen Forschung zu zitieren): „One of the Problems of the Cartesian way lies in the fact that Husserl here designates consciousness as a necessary and absolute being, thus passing judgement on the being of consciousness. In order to be consistent, Husserl would need to leave the question concerning the being of consciousness open and restrict his examinations to the way in which consciousness appears to us.“ Dass sich das scheinbare „Problem“ dieser „Inkonsequenz“ lediglich nur aus der Missachtung der verschiedenen Phasen der Epoché und Reduktion ergibt, wird im Lichte der bereits durchgeführten Analyse deutlich. Husserl selbst war der ausdrücklichen Meinung, dass es nicht nur unsachgemäß, sondern geradezu widersinnig wäre, die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein des transzendentalen Bewusstseins offen zu lassen. Vgl. hierzu Hua III/1, 96 f.; Hua Mat IX, 249; Hua VI, 78:38 ff. Ausführlich wird dies behandelt hier, Abschn. 4.5.8, 5.1.

Epoché übenden Philosophen erhoben wird, ist der Geltungsanspruch einer reflexiv beschränkten Seinssetzung, die sich der Epoché bereits unterzogen hat und durch sie hindurch ihr Gesetztes zunächst nur 1) als bloßes Seinsphänomen, dann aber auch 2) als wirklich seiendes setzt. Diese letzte Wirklichkeitssetzung ist aber nicht mehr in natürlichem (also naiv-uneingeschränktem) Sinn gemeint. Denn sie erfolgt auf eine Art und Weise, dass sie – im Gegensatz zu den natürlichen Wirklichkeitssetzungen – auf keinen Seinsglauben angewiesen ist, weil sie eine eben durch Epoché methodisch eingeschränkte Setzung ist, die sich als die unmodalisierbare Setzung eines „absolute[n], undurchstreichbare[n] Faktum[s]“ erweist.¹²⁵

Anders gesagt ist die Selbstsetzung des Vollzugssubjekts der Anfangsmeditation, das bisher als ‚anfangender Philosoph‘ bezeichnet wurde, weder eine natürliche Seinssetzung noch die unbestimmte Intention auf ein bloßes Seinsphänomen.¹²⁶ Sie macht vielmehr die Setzung einer Selbstgegebenheit aus, die sich nicht nur unmittelbar anschaulich gibt, sondern sich auch allem Ausschaltungsversuch zum Trotz immer wieder als einzigartige Form undurchstreichbarer Faktizität aufdrängt. Die Undurchstreichbarkeit dieser Faktizität bzw. die Unmodalisierbarkeit ihrer Setzung zeigt sich vor allem darin, dass sich aus jedem Modalisierungsversuch dieser Setzung eine absurde, sich performativ widersprechende Meinung ergibt: denn jeder *Versuch*, die Wirklichkeit des eigenen, aktuell verlaufenden Bewusstseinsleben zu negieren, ist ein bewusster *Aktivvollzug*, der gerade diejenige Faktizität ausmacht, die er durchzustreichen trachtet.

Bei dieser Faktizität „meines präsenten Lebens in der Einheit seiner lebendigen Präsenz“¹²⁷ geht es aber nicht so sehr um die apodiktische Evidenz einer

¹²⁵ Hua XIV, 155. Auf den Sinn der ‚Absolutheit‘ dieses Faktums und ihrer Ausweisungsform wird im 5. Kapitel eingegangen. Man achte allerdings schon jetzt darauf, dass diese ‚Absolutheit‘ keine ‚metaphysische‘ Eigenschaft des Bewusstseins bezeichnet, sondern ein intentionales Merkmal seiner Selbstsetzung.

¹²⁶ Denn als bloßes Seinsphänomen lässt sich alles und jedes bezeichnen, was überhaupt irgendwie erscheint, sei es als gültig oder ungültig, bestimmt oder unbestimmt, wirklich oder unwirklich.

¹²⁷ Hua XIV, 152.

vereinzelt, durch den Satz «*ego sum cogitans*» festgestellten Tatsache, sondern vielmehr um ein reflexives Erfahrungsfeld, Urteils- und Forschungsfeld, d. h. einen reflexiv erfahrbaren „Boden bleibenden Seins“¹²⁸, der insofern als *transzendental* zu betrachten sein wird, als er vor aller wirklichen und möglichen Setzung (und Voraussetzung) immer schon vorausgesetzt ist. Die Freilegung dieser ‚Voraussetzung aller Voraussetzungen‘¹²⁹ ist von Anfang an das Ziel der transzendentalen Reduktion gewesen. Im Folgenden gilt es, diese bisher nur teilweise erzielte Freilegung weiter durchzuführen und zu präzisieren.

3.7 Zum ‚Residuum‘ der Reduktion – Terminologische Klärung

Um übliche Missverständnisse zu vermeiden, muss nun gezeigt werden, dass sich der anfangende Philosoph mit dem Fokus auf die undurchstreichbare Faktizität seines eigenen Bewusstseinslebens nicht den Zugang zur Erfahrungswelt versperrt. Dieser Zugang wird durch die Reduktion im Gegenteil so wenig behindert, dass durch sie vielmehr eine neue Erfahrungsform freigelegt wird, die die natürliche Erfahrungsform weder leugnen noch ersetzen soll. Denn die Reduktion besteht in einem reflexiven *Perspektivwechsel*, der nichts an der wirklich erfahrenen Welt und auch nichts an den normalen Erfahrungsformen der natürlichen Einstellung ändert, vielmehr nur eine ‚Umstellung‘ des anfangenden Philosophen bildet, nach der er sich nicht mehr nur auf seine jeweiligen, thematisch erscheinenden Gegenstände richtet, sondern *auch* auf sich selbst als den solche Gegenstände bewusst Habenden. Mit der Reduktion ändert sich also nichts außer der Einstellung des anfangenden Philosophen selbst, die sich insofern ändert, als sie durch den erwähnten Perspektivwechsel bereichert wird.¹³⁰ Und zwar dadurch bereichert, dass er die Aufgabe in Angriff nimmt, alles, was sich ihm gibt, gegeben hat und künftig geben mag, im reflexiv abzuhebenden ‚Wie‘ seiner Gegebenheitsweisen zu betrachten. Der Epoché gemäß enthält sich der Reduktion Übende zugleich aller Entscheidung

¹²⁸ Hua VIII, 417. Vgl. hierzu auch Hua I, 61:22; Hua VIII, 39:35–39; Hua II, 30:22–29.

¹²⁹ Vgl. Hua V, 160 f.; Hua XVII, 282.

¹³⁰ Vgl. Hua VI, 193.

über wirkliches Sein oder nichtigen Schein, solange solche Entscheidung nicht jeden erdenklichen Zweifel ausschließen kann.¹³¹ Wirklichkeitssetzungen jedoch, die jeden erdenklichen Zweifel tatsächlich ausschließen können – wie etwa diejenigen, die in Sätzen wie «ich urteile A», «ich bin », «*ego cogito cogitata*» u. dgl. ausgedrückt werden –, bilden den neuen Anfang bzw. die neue, methodisch eingerichtete Ausgangssituation, die sich eben aus der Epoché und Reduktion ergibt.¹³²

Zur Einrichtung dieser neuen Ausgangslage gehört ganz wesentlich, dass sie als ‚Einführung‘ in ein Erfahrungsfeld dienen soll, wo Erfahrungsgegenstände ausschließlich als Bewusstseinskorrelate und in Hinsicht auf diejenigen Erlebnisse betrachtet werden, durch die sie tatsächlich erfahren werden. Ein Beispiel hierfür ist etwa die Betrachtung eines Dinges der Wahrnehmung in Hinsicht auf die mannigfaltigen Erlebniskomplexionen, durch die das Ding tatsächlich erfahren wird und werden kann.¹³³

Im Erfahrungsfeld der transzendentalen Einstellung sind demnach die Erkenntnisakte des anfangenden Philosophen nicht nur auf Gegenständliches gerichtet, sondern auch auf die subjektiven Weisen der Gegebenheit des Gegenständlichen, d. h. auf die reflexiv zu beobachtenden Korrelationen des jeweils gegenständlich Erscheinenden und der subjektiven Bewusstseinsweisen, in denen es erscheint.¹³⁴ Hierbei erfahre ich, die Reduktion ühend, nicht

¹³¹ Zur Epoché als Änderung und „Umstellung“ „meines Lebens“, die „nichts an der geltenden Welt ändert“, siehe Hua XXXIV, 178.

¹³² Dass diese Setzungen eine besondere, vor der transzendentalen Reduktion noch nicht mögliche Form von Wirklichkeitssetzung bilden, ist bereits gezeigt worden (3.6) und wird detaillierter analysiert in den Abschn. 4.2, 4.5 ff. Dass solche Setzungen zudem auch unmodalisierbar sind und eine neue, methodische Möglichkeiten eröffnende Ausgangssituation bilden, wird jeweils ausführlich erläutert in Kap. 5 und 6.

¹³³ Solche Erlebniskomplexionen sind z. B. die bei aktuellen Wahrnehmungsakten unaufhörlich verlaufenden sinnlichen Impressionen, Retentionen und Protentionen, deren Ablaufkontinuität die Identifikation jedes Wahrnehmungsdinges ermöglicht. Siehe Husserls konkretes Beispiel hierfür in Hua I, 77:30 ff.

¹³⁴ In Übereinstimmung hiermit schreibt Husserl über den transzendental-phänomenologischen Begriff des Phänomens: „Das transzendente Interesse, *das Interesse der transzendentalen Phänomenologie*, geht [...] auf das Bewusstsein als Bewusstsein von Gegenständen, es geht nur auf ‚Phänomene‘, Phänomene im doppelten Sinn: 1) im Sinn der Erscheinung [...]; 2) andererseits im Sinn der Objektivität bloß insofern betrachtet, als sie in Erscheinung eben erscheint. Und zwar ‚transzendental‘ [...]; als Korrelat“ (Hua XXIV, 425, Herv. im Original).

nur meine Erfahrungswelt als gemeintes Universum des Seienden (im Einzelnen und als Ganzes), sondern in eins damit auch mich selbst als denjenigen, der all das erfährt, was ihm erscheint. Dies erfolgt allerdings auf die bereits dargestellte Weise, dass zugleich mit der Ausschaltung der Wirklichkeitssetzung der natürlichen Welt auch die Wirklichkeitssetzung meiner eigenen Existenz als psychophysischen Teils solcher Welt ausgeschaltet wird.¹³⁵ Das, was nach dieser Ausschaltung als positives Feld möglicher Erfahrung und Forschung ‚übrig bleibt‘, ist alles, was zuvor schon da war – plus die neue Einstellung eines Radikalismus der Selbstverantwortung, der keinen Geltungsanspruch anerkennen will, dessen intentionale Rechtsgründe noch nicht geprüft wurden.¹³⁶

Dies bringt das scheinbare Paradoxon mit sich, dass als ‚Residuum‘ der Reduktion mehr ‚übrig bleibt‘, als es davor gab. Paradox scheint dies allerdings nur, solange noch nicht zwischen *Geltungsresiduum* und *phänomenalem Ergebnis* der Reduktion unterschieden worden ist. Das Geltungsresiduum betrifft nur die Geltung der Setzung meiner aktuell vollzogenen und zugleich reflexiv angeschauten Akte (etwa des Fragens, Zweifelns und Ausschaltens) als reflexiv abgehobener Phänomene: Deren Wirklichkeitscharakter lässt sich nicht ausschalten, weil die Wirklichkeitssetzung, die ihn setzt, unmodalisierbar ist.¹³⁷ Phänomenales Ergebnis (Seinsphänomen) ist dagegen alles, was sich mir in meinen aktuell vollzogenen Akten irgendwie präsentiert und präsentieren kann, ob mit dem Index ‚wirkliches Sein‘ oder ‚nichtiger Schein‘. Dieser Unterschied zwischen Geltungsresiduum und phänomenalem Ergebnis der Reduktion wird sich noch deutlicher zeigen, wenn im folgenden Kapitel die Wirklichkeitssetzung des Ichlebens im Satz «ich bin» einer intentionalen Konstitutionsanalyse unterzogen wird.¹³⁸

¹³⁵ Vgl. Hua VIII, 41:16 ff.; Hua V, 145.

¹³⁶ Zu den verfahrensmäßig relevanten, methodische Regelungen stiftenden Aspekten dieser neuen Ausgangssituation siehe hier, Abschn. 6.1–6.3.

¹³⁷ Husserl schreibt: „Das ego ist nicht ein Residuum der Welt, sondern die absolut apodiktische Setzung, die nur durch die Epoché, durch die ‚Einklammerung‘ der *gesamten* Weltgeltung ermöglicht und als einzige ermöglicht wird“ (Hua VI, 81, Herv. im Original).

¹³⁸ Siehe Abschn. 4.5.8.

Inzwischen wäre es vielleicht besser, nicht von „Residuum“ zu sprechen, wie Husserl gelegentlich empfiehlt, um „Vorurteile hintanzuhalten“.¹³⁹ Es sei, so betont er etwa in *Erste Philosophie*, „die Rede vom phänomenologischen ‚Residuum‘ besser zu meiden, wie auch die von der ‚Ausschaltung der Welt‘“,¹⁴⁰ weil diese Ausdrucksweisen leicht dazu „verführen“, „zu meinen, dass die Welt nunmehr aus dem phänomenologischen Thema herausfällt und stattdessen nur die ‚subjektiven‘ Akte [...], die sich auf die Welt beziehen, Thema wären.“¹⁴¹ Um dieses Missverständnis zu vermeiden, brauchen wir natürlich nicht die Rede von Epoché und Reduktion über Bord zu werfen, sondern es muss lediglich bemerkt werden, dass es nicht die Welt als solche ist, was die Epoché ausschaltet, sondern nur *die Wirklichkeitssetzung* der Welt als einer autark existierenden. Die Welt als der von mir – als anfangendem Philosophen – erfahrene und mir objektiv erscheinende Umkreis meiner eigenen intentionalen Akte wird dagegen als reines bzw. bloßes Seinsphänomen nach dem Vollzug der Epoché und Reduktion vollständig beibehalten, und zwar als Thema für Korrelationsuntersuchungen. Meine nach der Reduktion immer noch bewusste, also mir erscheinende Erfahrungswelt kann „aus dem phänomenologischen Thema“ so wenig „herausfallen“, dass es sich vielmehr gegenständlich aufdrängt als meinem Akt des Ausschaltens wesentlich korrelativer Erscheinungshorizont.¹⁴² Alles nach der Reduktion gegenständlich Erscheinende nennt Husserl „immanenten gegenständlichen Sinn“,¹⁴³ und so ist auch die mir erscheinende Welt, so wie sie mir in meinen Bewusstseinsakten tatsächlich erscheint, selbst wenn ich universale Epoché ständig übe,

¹³⁹ Hua VIII, 432.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd. Dieses schwerwiegende Missverständnis hat die Rezeptionsgeschichte von Husserls Phänomenologie seit frühester Zeit maßgeblich geprägt. Denke man etwa an das bereits bei Heidegger entstandene und heutzutage immer noch lebendige Vorurteil, demzufolge das *ego cogito* der „geschlossenen Raum“ (Heidegger 1986, 383) einer „von der Welt transzendenter (raumzeitlicher) Dinge“ „abgekapselten“ (Tengelyi 2014, 204) Seinsregion wäre. Vgl. hierzu auch Merleau-Ponty 1966, 429 f.; Sepp 2014, 98.

¹⁴² Vgl. Hua I, 80, 99; Hua Mat VIII, 24; Hua VIII, 162: 24–30; 497:13–30.

¹⁴³ Hua I, 80.

„immanentes Weltphänomen“ zu nennen.¹⁴⁴ Dass gegenständlich erscheinende Phänomene in der transzendentalen Einstellung als „immanent“ anzusehen sind, besagt aber nicht, dass sie irgendeine Art ‚psychischer‘ Bestandteil meines Bewusstseins wären. Denn ‚immanent‘ wird hierbei im Sinne des Intentionalitätsbegriffs verstanden, sodass es so viel wie ‚dem Bewusstsein unabtrennbar zugehörig *als sein intentionales Korrelat*‘ besagt.¹⁴⁵

Schließlich muss festgestellt werden,

dass wir in der Tat durch die universal betätigte Epoché hinsichtlich des Seins oder Nichtseins der Welt diese für die Phänomenologie nicht einfach verloren haben; wir behalten sie ja *qua cogitatum*. [...] Also im konsequenten Vollzug der phänomenologischen Reduktion verbleibt uns noetisch das offen endlose reine Bewusstseinsleben,¹⁴⁶ und auf Seiten seines noematischen Korrelats die vermeinte Welt rein als solche.¹⁴⁷

Die Erfahrungswelt des Reduktion übenden Philosophen – sein Weltphänomen – erweist sich somit als ein Erscheinungshorizont, der tatsächlich konkreter als jener der natürlichen Welt vor dem Einsatz der universalen Epoché ist,¹⁴⁸ zumal diese Epoché einer einzigartigen Geltungsmodifikation gleichkommt, die, wie bereits gezeigt, die ursprüngliche Geltungsform als eine eingeklammerte bewahrt und zur analytischen Betrachtung bereithält. Anders gesagt: Wenn ich alle Geltung einklammere, die der natürlichen Wirklichkeitssetzung der Welt im Ganzen inklusive, so bleiben

alle eingeklammerten Geltungen [...] doch in der Klammer erhalten. [...] Da ist doch nichts verloren gegangen. Im Gegenteil; was ich als naives Ich schlechthin als Seiendes hatte, das habe ich jetzt als Gehabtes in meinem Haben, ich habe es in eins mit dem mir früher verborgenen Bewusstsein, in dem es bewusst war¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Ebd., vgl. auch 100; Hua Dok II/1, 49.

¹⁴⁵ Hiervon ist der Begriff des Immanenten als reellen Bestandteils streng zu differenzieren. Vgl. hierzu Hua II, 9.

¹⁴⁶ „Offen endlos“ ist das reine bzw. transzendente Bewusstseinsleben in dem Sinne, dass es sich selbst reflexiv als ein gegenwärtig erlebendes Leben gibt, das in sich eine Lebensvergangenheit und eine Lebenszukunft rein phänomenal einschließt, die zwar in „nachveranschaulichenden Wiedererinnerung[en]“ und „vorveranschaulichenden Erwartung[en]“ (Hua I, 78) erfahren werden können, aber nie in erschöpfender Weise. Vgl. hierzu Hua VIII, 84 f.

¹⁴⁷ Hua I, 75.

¹⁴⁸ Vgl. Hua Dok II/1, 46:26 ff.

¹⁴⁹ Hua VIII, 167 (siehe auch 110:27 ff.). Vgl. hierzu auch Hua III/1, 204; Hua Mat IV, 88; Hua I, 75.

So sollte es eigentlich nicht überraschen, dass Husserl der phänomenologischen Philosophie die *programmatische* Aufgabe zuweisen wird, „in einer größten und doch streng umgriffenen Allgemeinheit den wahren universalen Sinn des *Seienden überhaupt* und seiner universalen Strukturen“ herauszustellen, und zwar ausgehend vom Begriff des „Seins schlechthin“ und seiner modalen Abwandlungen (Wirklichsein, Nichtsein, Scheinbarsein u. dgl.) und dann fortgehend auf seine regionalen Besonderungen (natürliches, geistiges, kulturelles, körperliches, raum-zeitliches Sein u. dgl.).¹⁵⁰ Hier zeigt sich deutlich, wieweit die *programmatische* Aufgabe der „Sinnesinterpretation“ vom „Universum des für uns in Wirklichkeit und Möglichkeit Seienden“ in Husserls Augen wesentlich zur phänomenologischen Philosophie gehört.¹⁵¹ Diese „Sinnesinterpretation“, deren „philosophischen Stil“ Husserl als „transzendentalen Idealismus“ charakterisieren wird, ist „nichts weiter als“ eine „Selbstausslegung meines [des anfangenden Philosophen] ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können.“¹⁵²

Dies macht deutlich, dass die neue Form der Erfahrung, die der transzendentalen Einstellung, keine bloß innere, von der wahrnehmungsmäßig gegebenen Dingwelt abstrahierte Form von Introspektion sein soll, und dass die Rede von ‚Residuum‘ ausschließlich unter Beobachtung des oben dargestellten Unterschieds zwischen Geltungsresiduum und phänomenalem Ergebnis der Reduktion zu verstehen ist.¹⁵³ Denn die „Sinnesinterpretation“, in der die Phänomenologie bestehen soll, ist „die an jedem mir, dem ego, je erdenklichen Typus von Seiendem, und speziell an der (mir durch Erfahrung wirklich vorgegebenen) Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt, in

¹⁵⁰ Hua I, 120 (Herv. im Original).

¹⁵¹ Hua I, 119.

¹⁵² Hua I, 118. Dies läuft der berühmten, von Iso Kern aufgestellten These deutlich zuwider, dass die transzendente Reduktion auf dem sogenannten „Cartesianischen Weg“ „ausschließlich den Charakter eines *Verlustes* hat“ (Kern 1962, 311, Herv. im Original).

¹⁵³ Geltungsresiduum ist zunächst nur die reflexive Setzung meiner aktuellen Bewusstseinsvollzüge (*ego cogito cogitata*). Phänomenales Residuum ist hingegen der Universalhorizont Welt als Alleinheit des vom anfangenden Philosophen intendierten Seienden als bloßen Seinphänomens. Vgl. Hua VI, 81:29 ff.

wirklicher Arbeit durchgeführte *Sinnesauslegung*.“¹⁵⁴ Diese ist als intentional-analytische Auslegung von korrelativen Bewusstseins- und Gegebenheitsweisen dessen zu verstehen, was der Seinssinn des jeweils auszulegenden Gegenstandes sein soll.

Mit dem bisher Dargestellten sollte deutlich geworden sein, dass die Reduktion als Einführung ins Erfahrungsfeld der transzendentalen Einstellung keine These über die normalen Formen menschlicher Erfahrung aufstellt und diese Formen auch nicht ersetzen soll, sondern sie im Gegenteil ganz wesentlich als eine Erfahrungsgrundlage (nicht als eine Prämisse) ‚voraussetzt‘. Denn die Reduktion erfolgt ausgehend von erkenntnistheoretischen Fragen, die aus normal-menschlichen Erfahrungen entspringen.¹⁵⁵ Sie legt aber zugleich eine neue Form von Erfahrung frei, die methodisch auf die Grundlegungsziele einer in radikaler Selbstverantwortung anfangenden Ersten Philosophie zugeschnitten ist.¹⁵⁶ Worin genau besteht nun diese neue, durch die transzendental Reduktion freigelegte Erfahrungsform?

3.8 Die Spezifität der transzendentalen Erfahrungsform

Was ist das Eigentümliche der transzendentalen Erfahrung im Gegensatz zu anderen Erfahrungsformen? Die Naturwissenschaft geht z. B., so Husserl, „von der *äußeren Erfahrung* aus, auf ihr fußt sie. Das ist ihr Untergrund, von ihr stammen ihre Vorgegebenheiten.“¹⁵⁷ Wie steht es vergleichsweise mit der auf der transzendentalen Reduktion beruhenden Phänomenologie? Was ist deren Untergrund bzw. ihr Arbeitsfeld? Was ist die Erfahrung, von der sie ausgeht, auf der sie fußt? Woraus stammen ihre Vorgegebenheiten?

Nach einer weitverbreiteten Interpretation müsste hierauf geantwortet werden, dass Ausgangspunkt und Arbeitsfeld der transzendentalen Phänomenologie die „immanente Wahrnehmung“ eines Bewusstseins sei, das „rein“

¹⁵⁴ Hua I, 119 (Herv. im Original).

¹⁵⁵ Vgl. dazu hier, Abschn. 1.1 f., 2.4. Zur Spezifität der Vernunftmotivation für die Durchführung der universalen Epoché siehe hier, Abschn. 3.2.

¹⁵⁶ Vgl. Hua V, 145:11 ff.

¹⁵⁷ Hua IV/2, 720.

im Sinn einer „von der Welt transzendenter (raumzeitlicher) Dinge [...] abgekapselt[en]“ Seinsregion sei.¹⁵⁸ Im Licht der terminologischen Klärung des vorangegangenen Abschnitts (3.7) lässt sich dagegen behaupten, dass dies keineswegs so ist.¹⁵⁹ Denn die Erfahrung, die in der transzendentalen Phänomenologie zum Ausgangspunkt gemacht wird, ist vielmehr die vor aller Theorie liegende, normal-natürliche Welterfahrung des anfangenden Philosophen, wobei dieser – als das Vollzugssubjekt der Anfangsmeditation – jedoch seinen eigenen Blickwinkel durch den Einsatz des reflexiven Perspektivwechsels modifiziert, in dem die ganze methodische Maßnahme der Epoché und Reduktion besteht. Mit diesem Perspektivwechsel geht aber weder die Welt raumzeitlicher Dinge noch die seiende Welt überhaupt als solche als Thema verloren, wie bereits dargestellt.

Husserls Rede von der „Reinheit“¹⁶⁰ der Phänomenologie bedeutet also nicht, dass das Thema der Phänomenologie ein durch schlichte Abstraktion

¹⁵⁸ Tengelyi 2014, 204. Vgl. hierzu auch Merleau-Ponty 1966, 429 f.

¹⁵⁹ So eine Interpretationsweise schreibt der transzendentalen Phänomenologie Charakteristika zu, die zwar von gewissen Formulierungen Husserls nahegelegt werden können, sich aber in einer eingehenden Lektüre nicht bestätigen lassen. Denke man etwa an die in der Forschungsliteratur berüchtigte Formulierung der Reduktion als „Vernichtung der Welt“ in Hua III/1, 104. Zu dieser Formulierung muss dreierlei bemerkt werden, um das Missverständnis zu beseitigen, demzufolge das transzendente, sich aus der Reduktion ergebende Bewusstsein ‚weltlos‘ sei. (1) In *Erste Philosophie* erläutert Husserl die Rede von „Vernichtung“ – die er in *Ideen I* viel zu ungenau als „Weltvernichtung“ zum Ausdruck gebracht hatte – als „Vernichtung“ der Geltung natürlicher Prämissen „für jeden Urteilsgebrauch“ bei der Durchführung der Epoché (Hua VIII, 160. Siehe auch ebd., 459:35 ff.; 497–498; 499:31 ff; Hua XXXV, 320 f.). (2) Husserl selbst redet zwar von „Seinssphäre der Erlebnisse“ (Hua III/1, 62:23, 99:13), „egologische[r] Seinssphäre“ (Hua I, 74:17) und „absolute[r] Seinssphäre“ (Hua VI, 79:37, 193:25). Man sollte sich aber nicht von der Bildlichkeit dieser Redewendungen täuschen lassen. Denn die „Sphären“, von denen hier die Rede ist – unter ihnen auch die gelegentlich sogenannte „reine Wesenssphäre“ (Hua I, 105) –, bedeuten keine realen ‚Wirklichkeitsbereiche‘, die voneinander ‚abgekapselt‘ werden könnten, sondern sie stellen vielmehr analytisch zu differenzierende und methodisch anzugehende Forschungsfelder dar (vgl. hierzu Hua XXXV, 320 f.). (3) Husserl besteht nachdrücklich und wiederholt darauf, wie wir sahen, dass mit der Durchführung der Epoché und Reduktion nichts verloren gehe, nicht einmal meine blindesten Vorurteile – die als „reduzierte Meinungen“ (Hua I, 74) beibehalten werden –, umso weniger die Erfahrung der Welt raumzeitlicher Dinge. Gegen eine Interpretationsweise, die dies behauptet, spricht sich Husserl ausdrücklich an zahlreichen Stellen aus, vgl. etwa Hua III/1, 107:2 ff.; Hua XXXV, 79:15 ff.; Hua VIII, 110:27 ff.; 497:25 ff.; 505:11 ff.; Hua I, 75:4 ff.; Hua XXVII, 171:23 ff.; Hua VI, 79:15 ff.; 155:12 ff.; 179:22 ff.

¹⁶⁰ Hua I, 74.

verabsolutiertes, weltloses Bewusstsein wäre. Die Reinheit der Phänomenologie bezieht sich vielmehr auf die *Transzendentalität* ihrer Beschreibungen, d. h. darauf, dass Phänomenologie *vor aller Entscheidung über Fragen des wirklichen Seins und nichtigen Scheins* der Welt – *korrelativ: über Fragen der Urteilswahrheit und -falschheit* der Welterkenntnis – *das durch Epoché und Reduktion freigelegte Bewusstseinsphänomen zunächst nur als intentionale Quelle der Entstehung von (auf Seiendes gerichteten) Erkenntnisansprüchen und (auf Erkenntnishandlungen gerichteten) Erkenntnislegitimationen anerkennt und beschreibt*.¹⁶¹ Reines Bewusstsein heißt demnach das Bewusstsein des anfangenden Philosophen als Thema einer solchen, durch Epoché und Reduktion eingerichteten transzendentalen Betrachtung über intentionale Quellen (als Möglichkeitsbedingungen) der Erkenntnis als solcher von Seiendem als solchem. Hiermit geht einher, dass durch Epoché und Reduktion die natürliche Welterfahrung zur transzendentalen Erfahrung von Tatsachen der intentionalen Korrelationen synthetischer Bewusstseinsleistungen und objektiv erscheinender Gegenstände gemacht wird, wobei es sich bei diesen Gegenständen um allen und jeden Gegenstandstyp handeln kann, sei er als wirklich seiender, imaginativ vorgestellter, fiktiv erfundener, theoretisch ausgedachter oder wie auch immer gemeint. Von dieser durch Epoché und Reduktion modifizierten Erfahrungsform – der des ‚ich meine es zunächst so und so‘, ‚ich urteile A‘, ‚*ego cogito cogitata*‘ – geht die transzendente Phänomenologie als transzendente aus,¹⁶² das ist ihr spezifischer, erfahrungsmäßiger Ausgangspunkt, von

¹⁶¹ Vgl. hierzu Hua I, 117.

¹⁶² Zum Begriff des Transzendentalen vgl. hier, Abschn. 3.5 f.

dort stammen ihre Vorgegebenheiten (die der intentionalen Korrelation),¹⁶³ ihre zu erforschenden ‚Sachen selbst‘.¹⁶⁴

Die Erforschung dieser Sachen wird nun die Entwicklung einer besonderen Methode verlangen, nämlich die der sogenannten intentionalen Analyse als Korrelations- und Konstitutionsanalyse. Die Besonderheit dieser Analyseform wird in der vorliegenden Arbeit allerdings nur kurz umrissen.¹⁶⁵ Der Grund dafür liegt darin, dass Husserls Darstellung der Spezifität dieser Art der Analyse in den §§ 19 und 20 der *CM* sehr klar und prägnant ist, sodass sie hier nicht im Detail wiedergegeben werden muss. Stattdessen wird im nächsten Kapitel eine intentionale Analyse des Erkenntnischarakters und der methodischen Bedeutung der Setzungen «*ego cogito*» und «*ego sum*» ausgeführt. Im Folgenden gilt es also, statt den weiteren Entwicklungsfortgang der Anfangsmethode in *CM* Punkt für Punkt zu verfolgen, den Sinn und die Rechtsgründe ihres ersten Anfangs einer vertieften Analyse zu unterziehen, und zwar mittels derselben Art von Analyse, wie sie Husserl in den gerade erwähnten Paragraphen beschreibt. Insbesondere werden dabei die Begriffe des Ich und des Seins mit Bezug auf den Sinn der transzendentalen Setzung «ich bin» thematisiert. Dass die Richtung dieser Thematisierung aus einer husserlschen, transzendental-phänomenologischen – und keinesfalls etwa aus einer heideggerischen – Fragestellung stammt, zeigt sich darin, dass es Husserl selbst ist, der die Frage danach aufstellt, was unter «bin» in der Setzung «ich bin» zu verstehen sei und wie genau dieses ‚Sein‘ erkannt werden solle. So lautet diese

¹⁶³ Gegen die Rede von ‚Vorgegebenheiten‘ bei einer radikal anfangenden Ersten Philosophie scheint sich Husserl zu wenden, wenn er meint, dass der Philosoph „nichts als vorgegeben gelten lassen darf“ (Hua VIII, 6). Es ist allerdings nicht so, dass der anfangende Philosoph überhaupt nichts gelten lassen dürfe, sondern vielmehr so, dass er nur das nicht gelten lassen darf, *was er sich selbst in absoluter Rechtfertigung nicht gegeben hat* (vgl. ebd.). Die erste Setzung aber, die sich absolut rechtfertigen lässt, ist die des transzendentalen Erfahrungsfeldes durch den Satz «*ego cogito cogitata*». Ob sich diese Setzung aber wirklich absolut rechtfertigen lässt und wie genau, d. h. durch welche Erkenntnisakte, wird im folgenden Kapitel analysiert.

¹⁶⁴ Die ‚Sachen‘, die Husserl in seinem allgemeinwissenschaftlich gemeinten Ruf „auf die ‚Sachen selbst“ (Hua XIX/1, 10) anspricht, sind allerdings nicht unmittelbar mit den ‚Sachen‘ der intentionalen Korrelation zu identifizieren. Vgl. hierzu – und zum Problemcharakter dieses Rufs in der Geschichte der phänomenologischen Bewegung – Ziri6n 2006.

¹⁶⁵ Vgl. dazu hier, Abschn. 4.1, 6.1.

Frage jeweils in *Erster Philosophie* und in einem Manuskript aus dem Jahr 1930: „Wie steht es mit dem *Wissen von diesem Sein* und der Mannigfaltigkeit des unter dem Titel ‚Ich bin‘ Seienden?“¹⁶⁶ „Wie bin ich für mich selbst seiend, wie gründet in mir selbst mein eigenes Sein als Fürmichsein?“¹⁶⁷ Diese Fragestellung ist der Leitfaden des nächsten Kapitels.

¹⁶⁶ Hua VIII, 474 (Herv. im Original). Zur Tatsache, dass Husserl sich dies spätestens im Jahr 1924 fragt, d. h. ca. drei Jahre, bevor Heidegger ihm die Frage nach der „Seinsart des Konstituierenden“ gestellt hat, vgl. hier, Abschn. 4.5.8, Anm. 183.

¹⁶⁷ Hua XXXIV, 244.

Kapitel 4

Zur transzendental-kritischen Begründung der Methode des Anfangs – Analyse des *ego sum cogitans* als ‚Landmarke‘ des transzendentalen Erfahrungs- und Forschungsfeldes

4.1 Intentionale Analyse der Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*»

Sinn und Recht von Husserls Methode des Anfangs sollen in diesem Kapitel an der ‚Eingangspforte‘ der transzendentalen Phänomenologie geprüft werden, d. h. an den Setzungen «*ego cogito*» und «*ego sum*» als ersten Teilergebnissen der Reduktion.¹ Die Aufgabe dieser Nachprüfung hat zwei Teilaspekte. Zum einen geht es darum, den Setzungsakt, die Urteilsform, den gesetzten Gegenstand und die Erfüllungsweise der Setzungen «ich erlebe» und «ich bin» zu analysieren. Zum anderen soll dieselbe Analyse konkret exemplifizieren, worin die sogenannte intentionale Analyse besteht, deren Einführung in Husserls *CM* der auf Epoché und Reduktion folgende Schritt ist. Die Aufgabe dieses Kapitels auszuführen setzt somit voraus, dass dem durch Epoché und Reduktion vollzogenen Rückgang auf das «*ego cogito*» die Einführung der *rein transzendentalen* intentionalen Analyse folgt² und dass durch diese Art der Analyse dann nachträglich die Aufgabe übernommen werden kann, das «*ego cogito*» selbst (als vorangegangenen Schritt der Methode) in einer gleichsam rückläufigen Begründung intentional-analytisch zu befragen.

Diese Aufgabe der ‚rückläufigen Begründung‘ ordnet sich freilich in die zweite der beiden programmatischen Stufen ein, die Husserl für „die wissenschaftlichen Arbeiten“ der Phänomenologie im Ganzen vorsieht, d. h. nicht in die Stufe der „Durchwanderung“ des ungeheuren Reichs der transzendentalen Selbsterfahrung, sondern vielmehr in die der „Kritik der transzendentalen

¹ Husserl bezeichnet diese Sätze als das „durch die Methode der Reduktion“ zu gewinnende „Eingangstor der Phänomenologie“ (Hua III/1, 187, vgl. hierzu auch Hua XXXV, 60; Hua VI, 266).

² Vgl. hierzu Hua I, 83 f. ‚Rein transzendental‘ besagt v. a.: Von allem Psychophysischen im natürlichen Sinne „freigehalten“ (Hua I, 170).

Erfahrung“.³ Denn die intentionale Analyse der Setzungen «*ego cogito*» und «*ego sum*» macht in Bezug auf intentionale Analysen natürlicher Setzungen insofern eine phänomenologische Reflexion zweiter Stufe aus, als sie Setzungen analysiert, die für sich phänomenologische Geltung beanspruchen.⁴

Im Folgenden handelt es sich dementsprechend um den Versuch, die Setzungen «*ego cogito*» und «*ego sum*» einer intentionalen Analyse zu unterwerfen, und zwar am Leitfaden folgender Frage: Was genau meinen diese Setzungen und wie ist das in ihnen Gemeinte zur anschaulichen Selbstgegebenheit zu bringen? Die von dieser Frage geleitete Analyse soll allgemein genommen das leisten, was die überall eigentümliche Leistung der intentionalen Analyse ist, nämlich die beschreibende Enthüllung (Auslegung) der Bewusstseinsaktualitäten und -potentialitäten, durch die eine Bewusstseinsintention ihr Intendiertes bzw. Gemeintes meint, irgendwie erfährt und ggf. auch anschaulich erkennt. Die Vorgehensweise dieser Form von Analyse besteht hauptsächlich 1) in einer Zweiteilung der deskriptiven Richtungen, nämlich nach der noetischen und der noematischen Seite der jeweils vollzogenen Meinung und dann 2) in der Enthüllung der in dieser Meinung implizierten ‚Horizonte‘ als noetisch-noematische Bewusstseinspotentialitäten.

Horizonte nennt Husserl die impliziten Bewusstseinspotentialitäten, die in jedem aktuellen Erlebnis noetisch-noematisch vorgezeichnet sind. Jedes aktuelle intentionale Erlebnis hat beispielsweise einen Zukunftshorizont als Potentialität des künftig zu Erlebenden (Erwartung) und einen „Vergangenheits-horizont als Potentialität zu erweckender Wiedererinnerungen“ des früher Erlebten.⁵ Und dies alles bereits bei der unmittelbarsten sinnlichen Wahrnehmung, wie Husserl bekanntlich zeigt.⁶ Darüber hinaus gibt es nicht nur

³ Hua I, 68. Zu diesen zwei Stufen siehe hier Abschn. 8.3.

⁴ Diese Art der Aufgabe, phänomenologische Prinzipien durch phänomenologische Methoden zu begründen, hat Husserl als zugehörig zu einer „Phänomenologie der Phänomenologie“ (Hua XXXIV, 176) erachtet, in der sich die „wesensmäßige Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst“ (Hua I, 178) bekundet, was die Letztbegründung ihrer eigenen Prinzipien angeht. Vgl. dazu hier, Kapitel 8.

⁵ Hua I, 82.

⁶ Vgl. Hua I, 81 ff. „Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, dass jedes cogito als Bewusstsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber dass dieses

zeitliche, sondern auch assoziative und motivationale Horizonte, die bei jedem Erlebnis sowohl das subjektive Erleben als auch seinen gegenständlich erscheinenden Sinn bestimmen. Diese Horizonte gehören also zum aktuellen Erlebnis in dem Sinne, dass sie beides, seinen intendierten gegenständlichen Sinn (noematische Seite) und seine Zugehörigkeit zu einer aktuell verlaufenden Erlebniskomplexion (noetische Seite) bestimmen. Die Methode zur Untersuchung dieser Bestimmungen nennt Husserl intentionale Analyse. Dabei handelt es sich um die „Enthüllung der in den Bewusstseinsaktualitäten *implizierten* Potentialitäten, wodurch sich in noematischer Hinsicht *Auslegung, Verdeutlichung* und ev. *Klärung* des bewusstseinsmäßig Vermeinten, des gegenständlichen Sinnes vollzieht.“⁷

4.2 Transzendental-kritische Fragestellung

In den Vorlesungen zur Ersten Philosophie aus den Jahren 1923–24 stellt Husserl nach Einführung der transzendentalen Reduktion die These auf, dass der Satz „ich bin“ „das wahre Prinzip aller Prinzipien und der erste Satz aller wahren Philosophie sein“ müsse.⁸ Die Signifikanz dieses Satzes liegt hierbei vor allem darin, dass er eine methodische Bedeutung trägt, weil er sich als ein erster Schluss aus der transzendentalen Reduktion ergibt und die Einführung der intentionalen Analyse als rein transzendentaler ermöglicht. Wenn die Durchführung der Epoché und Reduktion die erste ‚Strecke‘ der Anfangsmethode bildet, so stellt die „Selbstsetzung“⁹ des Epoché Übenden durch den Satz «ich bin» einen ersten „Gipfelpunkt“ dar, der als „Eingangstor“ ins Feld der transzendentalen Erfahrungs- und Erforschungsform dienen soll.¹⁰

Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Momente als explizit Gemeintes vorliegt“ (Hua I, 84), sodass das im aktuellen Erlebnis implizit Mitgemeinte durch intentionale Analyse explizit zu machen ist.

⁷ Hua I, 83–84 (Herv. im Original). An anderer Stelle schreibt Husserl: „Jedes intentionale Erlebnis kann ich befragen, und das sagt, ich kann in seine Horizonte eindringen, sie auslegen, und damit enthülle ich einerseits Potentialitäten meines Lebens, andererseits kläre ich in gegenständlicher Hinsicht den gemeinten Sinn“ (Hua I, 19).

⁸ Hua VIII, 42.

⁹ Hua VIII, 39:39.

¹⁰ Hua VIII, 7. Zur Evidenz des „ich bin“ als „Evidenz des Anfangs“ siehe Hua VIII, 36.

Trotz dieser wichtigen, ja alles bestimmenden Funktion ist der Satz «ich bin» nichts weiter als nur ein Satz, d. h. ein sprachliches Urteilsgebilde, das als solches sehr wohl leer, vieldeutig und selbst auf widersprüchliche Weise ausgesagt werden kann, wenn das in ihm Gemeinte nicht wirklich eingesehen und richtig bestimmt wird.¹¹ Die konkrete Möglichkeit, diesen Satz misszuverstehen, geht Hand in Hand mit der Tatsache, dass seine transzendente Bedeutung an sich problematisch ist – zumindest terminologisch –, da er eine Seinssetzung zum Ausdruck bringt, die Husserl auch dann für gültig hält, nachdem er die Gültigkeit aller Seinssetzung in der universalen Epoché eingeklammert hat.

Hieraus ergibt sich folgende Problematik: 1) Warum ist der Geltungsanspruch des Satzes «Ich bin» nicht, der universalen Epoché gemäß, ausgeschaltet? 2) Worin soll sich die Seinssetzung dieses Satzes von anderen Seinssetzungen unterscheiden? Natürlich können wir wie Husserl sagen, sie sei eine ‚transzendente‘ und keine ‚natürliche‘ Seinssetzung, aber was bedeutet das eigentlich? 3) Wie ist ein ‚transzendentes Sein‘ zu verstehen und wie ist die Setzung eines solchen ‚Seins‘ erkenntnistheoretisch und phänomenologisch zu begründen, d. h., wie ist es intuitiv zu geben, durch welche Art eines intentionalen Akts? Aus dieser Fragestellung wird deutlich, inwiefern der Sinn des Satzes «ich bin» einer Sinnklärung und Rechtfertigung bedarf.

Daher gilt es nun, den Versuch zu wagen, eine intentionale Analyse der phänomenologisch gedeuteten Setzung «ich bin» zu skizzieren, wobei auch die mit ihr wesentlich zusammenhängende – doch mit ihr keinesfalls zusammenfallende – Setzung «ich erlebe» (*ego cogito*) zu analysieren sein wird. Hierbei soll die intentionale Korrelation von setzendem Akt, Urteilsgebilde, gesetztem Gegenstand und Erfüllungsweise der in Frage stehenden Setzungen analysiert werden, und zwar am Leitfaden der Fragen: Was genau meinen diese Setzungen und wie werden sie begründet? Wie werden also die in diesen Setzungen gemeinten Gegenstände zur anschaulichen Selbstgegebenheit gebracht?

¹¹ Vgl. etwa Steinbock 1995, 19.

Die Behandlung dieser Problematik, der erst in den Abschnitten 4.5 bis 4.5.8 nachgegangen wird, fordert zunächst die Klärung einer theoretischen Voraussetzung. Es ist nämlich zuallererst klarzustellen, dass die erkennenden Akte, die das «ich bin» setzen und eventuell auch anschaulich geben, keinen Sonderfall der Intentionalität, nicht ihre eigene intentionale Art bilden. Sie gehören vielmehr zur ganz normalen Art der kategorialen Akte als fundierte Akte, wie Husserl sie in den §§ 46–48 im VI. Kapitel der 6. *Logischen Untersuchung* darstellt. Von daher ist zunächst auf diesen Unterschied (zwischen fundierenden und fundierten Akten) einzugehen, um dann in dessen Licht die eigentümliche Konstitution des phänomenologisch verstandenen Seinssinns des Ich sichtbar machen zu können. So wird einzusehen sein, dass sich das in den Sätzen «*ego cogito*», «*ego sum*» und «*ego sum cogitans*» Gemeinte durch eine Anschauung gibt und immer wieder geben kann, die synthetisch-kategorial und reflexiv ist.

4.3 Kategoriale Anschauung als fundierter Akt

In den §§ 46–48 im VI. Kapitel der 6. *Logischen Untersuchung* wird der Unterschied zwischen schlichter und kategorialer Anschauung als Unterschied zwischen fundierenden und fundierten Akten analysiert. Diese Unterscheidung zielt darauf ab, der Erfüllungsweise von kategorialen Formen nachzugehen, die Urteilskomponenten bilden, welche nichts sinnlich Wahrnehmbares meinen, wie etwa Präpositionen, die Kopula, „das *Ein* und das *Das*, das *Und* und das *Oder*, das *Wenn* und das *So*, das *Alle* und das *Kein*, das *Etwas* und *Nichts*, die *Quantitätsformen* und die *Anzahlbestimmungen* usw.“¹² Dies alles sind zwar „bedeutende Satzelemente“, aber ihre gegenständliche Korrelate, so Husserl, „suchen wir vergeblich in der Sphäre [...] der Gegenstände möglicher sinnlichen Wahrnehmung“.¹³ Denn das, was solche kategorialen Formen meinen (das also, was ihnen als ihr jeweils bedeutetes gegenständliches Korrelat entspricht), lässt sich „nicht mit Händen greifen, mit irgendeinem Sinn

¹² Hua XIX/2, 667.

¹³ Ebd.

erfassen.“¹⁴ Dass dies so ist, dass solche Urteilsformen also in der Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung „kein mögliches objektives Korrelat und darum in den Akten solcher Wahrnehmung keine mögliche Erfüllung“¹⁵ finden können, lässt sich bereits an der schlichtesten Form der Prädikation zeigen («A ist b»). Hierzu führt Husserl das Urteil «Gold ist gelb» als Beispiel an. An dieser Prädikation ist zu bemerken, dass den Bedeutungen «Gold» und «gelb» sinnlich anschauliche Gegenstände entsprechen, die den signitiven Intentionen solcher Bedeutungen anschauliche Erfüllung verleihen können. Der Bedeutung «ist» entspricht dagegen kein sinnlich anschaulicher Gegenstand, obwohl sie eine Bedeutung in demselben allgemeinen Sinn wie «Gold» und «gelb» ist. Dies heißt:

Im Urteil – der prädizierenden Aussage – kommt das *ist* als Bedeutungsmoment vor, so wie etwa, nur in anderer Stellung und Funktion, *Gold* und *gelb*. Das *ist* selbst kommt darin nicht vor, es ist in dem Wörtchen *ist* nur bedeutet, d. h. signitiv gemeint.¹⁶

Hieraus ergeben sich zwei Fragen. 1) Was ist die Bedeutung des Wortes «ist»? Was soll also diesem Wort als sein gemeintes, gegenständliches Korrelat entsprechen? 2) Wie wird das durch diese Bedeutung signitiv Gemeinte zur anschaulichen Selbstgegebenheit gebracht? Allgemeiner kann man auch fragen: Worin besteht die mögliche Erfüllung einer kategorialen Form, die nichts Sinnliches meint, einer Bedeutung etwa wie der Wörter «und», «oder», «beide» u. dgl.?¹⁷ Auf diese Fragen versucht Husserls Theorie der kategorialen Anschauung als fundierten Akts zu antworten.¹⁸

Die Grundzüge dieser Theorie sind m. E. am deutlichsten in einer Reihe von Veröffentlichungen Dieter Lohmars dargestellt worden, deren Haupteinsichten ich im Folgenden – unter gleichzeitiger Beachtung von Husserls Texten

¹⁴ Ebd., 688.

¹⁵ Ebd., 667.

¹⁶ Ebd., 668.

¹⁷ Vgl. ebd., 667 f. Siehe hierzu auch Cobb-Stevens 1990, 52.

¹⁸ Von welcher systematischen Bedeutung diese im 6. Kapitel der VI. *Logische[n] Untersuchung* vorgelegten Theorie für die Phänomenologie im Ganzen ist, lässt sich an Husserls Vorwort zur Neuausgabe dieser Untersuchung aus dem Jahr 1920 erkennen (vgl. Hua XIX/2, 534:14 ff.).

– wiedergebe, um mich danach bei der Analyse der Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» auf sie stützen zu können.¹⁹

Als Erstes ist nach Husserl und Lohmar Folgendes zu beachten: Schlichte Anschauung, z. B. sinnliche Wahrnehmung, „gibt ihren Gegenstand ‚direkt‘, ‚unmittelbar‘, ‚in einer Aktstufe‘, und sie beruht in ihrer gebenden Funktion nicht auf fundierenden Akten“,²⁰ sondern ist insofern als ein fundierender Elementarakt zu betrachten, als sie (1) nicht in Akten oder Aktkomplexionen niedrigerer Stufe fundiert ist und (2) die Gegenstände ursprünglich gibt, die „dann im kategorialen Akt, z. B. in einer Prädikation aufeinander bezogen werden.“²¹

Fundierten Akt im Sinne einer kategorialen Intention nennt Husserl dagegen diejenige Art von intentionalem Akt, die aufgrund ursprünglicher, in schlichten Akten intendierter Gegenständlichkeiten „neuartige Gegenständlichkeiten“²² *synthetisch konstituiert*. In diesem Sinn heißt ‚fundierter Akt‘ ein solcher, der aufgrund vorgegebener, fundierender Sinnelemente neuartige Sinnelemente intentional verknüpft bzw. zusammensetzt. Durch diese im Folgenden zu analysierende Art zusammensetzender Akte werden etwa „Sachverhalte, Kollektiva und Disjunktiva“ gemeint (und eventuell auch anschaulich gegeben) als „Gegenstände höherer Ordnung“.²³ Hierbei handelt es sich um gegenständliche Beziehungen im Allgemeinen, die zwar schlicht-sinnliche gegenständliche Elemente voraussetzen, sich aber nicht auf die intentionale

¹⁹ Husserls Theorie der kategorialen Anschauung ist zwar mehrfach kritisiert worden. Diese Kritik basiert aber oft (wenn nicht gar immer) auf groben Missverständnissen (vgl. hierzu Lohmar 1998, 176 f.; 2002b, 128). Im aktuelleren Forschungsstand gilt als neuere Kritik Jocelyn Benoists Behauptung, dass – so Gondek et al. (2011b, 662) – „die Husserl’sche Annahme einer Synthesis von Leerintention und Anschauung nicht nur irreführend, sondern auch überflüssig sei, weil die Intentionalität gar nicht erst von Fall zu Fall mit der Realität in Übereinstimmung gebracht zu werden braucht; sie sei ja bereits in der Sprache generell an die Realität angepasst“ (vgl. Benoist 2008, 91 f.). Dass diese Bemerkung überhaupt keine sachgemäße Kritik darstellt, wird sich im Folgenden von selbst zeigen. Weitere, ähnlich beschaffene Kritikversuche finden sich in Benoist 2011. Für eine Auflistung der wichtigsten Literaturquellen zum richtigen Verständnis der kategorialen Anschauung siehe Lohmar 2002b, 128, Anm. 6.

²⁰ Lohmar 2016, 26. Vgl. hierzu Hua XIX, 674, 676 und EU, § 63, S. 301.

²¹ Lohmar 2016, 26.

²² EU, § 48, S. 233.

²³ Hua XIX/2, 676.

Beschaffenheit solcher Elemente reduzieren lassen. Daher charakterisiert Husserl den kategorialen Akt als „in Beziehung setzenden Akt“,²⁴ als „Beziehung“, „Artikulation“ oder „Verknüpfung“ „verschaffenden Akt“²⁵ und auch als Akt „von der Art der beziehenden“.²⁶ Eine schlicht-sinnliche Intention auf ein Ding der Wahrnehmung unterscheidet sich von einer kategorialen Intention auf ‚dasselbe‘ Ding demzufolge dadurch, dass die letztere sich auf das ‚Wie‘ des Zusammenhangs verschiedener Teilaspekte desselben Dings auffassend richtet (wie etwa seine Teile, seine Stellung relativ zu anderen Dingen, seine praktische Funktion u. dgl.), während die erstere insofern als schlichte Intention zu charakterisieren ist, als sie eben „nicht in beziehenden, verknüpfenden und sonstwie gegliederten Akten besteht“,²⁷ sondern vielmehr in einem einstrahligen Sich-Richten auf ein in seinen Teilaspekten undifferenziertes Ding.²⁸

Eine kategorial verknüpfende Intention besteht also in einem Sich-Richten, das sich nicht schlicht-einstrahlig auf ein undifferenziertes Ding, sondern eher vielstrahlig auf einen differenzierten Ding-Sachverhalt richtet, der deshalb als „*übersinnlich*“ zu charakterisieren ist, weil *der Zusammenhang seiner Teilaspekte von sinnlich (vor)gegebenen Gegenständen zwar abhängt, aber sich auf ihre Art nicht reduzieren lässt*.²⁹ Man denke etwa an einen Hund, der mit einem Türgriff zunächst nur schauend, tastend, riechend und beißend umgeht (also durch schlicht-sinnlich anschauende Aktfolgen), aber mit der Zeit auch lernt, denselben Türgriff funktionsgemäß zu gebrauchen. Wird einmal beobachtet, dass der Hund den Türgriff funktionsgemäß gebrauchen kann, er also die Tür absichtlich aufmacht, indem er den Türgriff bedient, so zwingt dies, den Schluss zu ziehen, dass er die praktische Funktion des Türgriffs

²⁴ Ebd., 679.

²⁵ Ebd., 677.

²⁶ Ebd., 680.

²⁷ Ebd., 674.

²⁸ Vgl. hierzu ebd., 681:5 ff.

²⁹ Vgl. ebd., 672. Zur Missdeutung der übersinnlichen kategorialen Anschauung als „intellektuelle Anschauung“ im Sinne Kants vgl. Lohmar 1998, 174 ff. (insb. 176 f.).

aufzufassen vermag und dies irgendwie gelernt hat.³⁰ Diese praktische Funktion ist nicht so etwas wie eine Farbe, ein Geschmack oder sonstiges, das sinnlich empfunden werden könnte, sondern vielmehr ein Zusammenhang von Gegenständen und gegenständlichen Beziehungen (Tür, Türgriff, Außen- und Innenraum, Möglichkeit des Aufmachens, Möglichkeit des Durchgehens), der sich nicht auf rein sinnliche Elemente reduzieren lässt, sodass er auch nicht durch sinnliche Anschauungsakte, sondern nur durch verknüpfende bzw. in Beziehung setzende Anschauungsakte eingesehen werden kann.³¹

Es geschieht allerdings nicht erst beim Einsehen einer solchen praktischen Funktion, dass wir es mit einem kategorialen Gegenstand – korrelativ mit einer kategorialen Intention – zu tun haben. Das Beispiel sollte lediglich dazu dienen, den Unterschied zwischen sinnlichen und übersinnlichen Anschauungen deutlich zu machen. Um kategoriale Gegenstände handelt es sich aber schon bei Mengen, Ordnungen und allen Verhältnissen von Ganzem und Teil,³² auch beim ‚Wie‘ des örtlichen Zu-einander-Stehens mehrerer schlicht gegebenen Dinge, d. h. „bei den äußeren Relationen, aus denen die Prädikationen der Art wie A rechts von B, A größer, heller, lauter als B u. dgl. entstammen.“³³ Die Auffassbarkeit des Sinnes dieser Gegenstände und gegenständlicher Beziehungen setzt intentionale Akte voraus, die sich auf Beziehungen zwischen Teilaspekten von Sachverhalten verknüpfend richten. Solche Akte weisen „gliedernde“ und „übergreifende“ Aktcharaktere auf, die nicht in einer Summe schlichter Intentionen bestehen, sondern vielmehr eine Synthesis verschiedenartiger Akttypen bilden.³⁴ Worin besteht nun diese Synthesis? In einem in vollem Umfang zitierenswerten Text stellt Husserl fest, dass wir einen sinnlich

³⁰ Sollte der anfangende Philosoph nicht bereit sein, sich auf diesen ‚mittelbaren Schluss‘ zu verlassen, dann könnte er auch bei sich selbst dieselbe Art des Lernprozesses reflexiv beobachten, indem er etwa ein ihm unbekanntes Gerät in die Hand nimmt und versucht, die Funktionsweisen des bereits sinnlich wahrgenommenen, aber in seinen praktischen Funktionsweisen noch nicht verstandenen Geräts kennenzulernen.

³¹ Vgl. Hua XIX/2, 672:15 ff., 679:2 ff., 688:28 ff.

³² Vgl. ebd., 681:5 ff.

³³ Ebd., 683.

³⁴ Vgl. ebd., 681.

gegebenen Gegenstand sowohl auf „schlichte“ als auch auf „explizierende“ Weise auffassen können. Bei der „schlichten Auffassung“ steht der Gegenstand

gleichsam einfältig vor uns da: die Teile, die ihn konstituieren, sind zwar in ihm, sie werden uns aber im schlichten Akte nicht zu expliziten Gegenständen. Denselben Gegenstand können wir aber auch in explizierender Weise auffassen: in gliedernden Akten ‚heben‘ wir die Teile ‚heraus‘, in beziehenden Akten setzen wir die herausgehobenen in Beziehung, sei es zueinander, sei es zu dem Ganzen. Und erst durch diese neuen Auffassungsweisen gewinnen die verknüpften und bezogenen Glieder den *Charakter* von ‚Teilen‘ bzw. von ‚Ganzen‘. Die artikulierenden Akte, und in der Rückbeziehung der schlichte Akt, sind nicht bloß im Nacheinander erlebt; vielmehr sind jeweils *übergreifende Akteinheiten* da, in welchen sich, *als neue Objekte, die Teilverhältnisse* konstituieren.³⁵

Die Teilverhältnisse konstituieren sich also dank „übergreifender Akteinheiten“. Das Eigentümliche einer solchen übergreifenden Akteinheit ist natürlich nicht, dass sie eine Art von Synthesis bildet, sondern dass diese Synthesis „übergreifender“ Natur ist. Denn auch sinnliche Akteinheiten bilden eine Art Synthesis. Auch bei sinnlich-fundierenden Akten ist eine Art synthetischer Zusammenhang zu finden, nämlich im Normalfall eines kontinuierlichen Wahrnehmungsverlaufs, bei dem die einzelnen Wahrnehmungen (etwa der gesehene Farben, gerochenen Aromen und getasteten Texturen eines Dings) sich zu einer einheitlichen Aktkomplexion vereinen, die Husserl „Verschmelzung von Partialakten zu einem Akt“ nennt.³⁶ Diese kontinuierliche Wahrnehmung eines schlicht-sinnlich gegebenen Gegenstandes unterscheidet sich von der „übergreifenden“ bzw. „kategorialen Wahrnehmung“³⁷ eines Sachverhalts dadurch, dass jene sinnliche Wahrnehmung, wie Lohmar feststellt, eine schlichte Intention ist, „auch wenn sie zeitlich erstreckt ist. Es handelt sich bei ihr nicht um eine Komplexion von Akten mit jeweils verschiedenen Gegenständen, sondern um die kontinuierliche Verschmelzung von Akten mit demselben Gegenstand.“³⁸ Diese wahrnehmende ‚Aktverschmelzung‘ ist „eine homogene Einheit, die den Gegenstand in einfacher und unmittelbarer Weise gegenwärtigt“.³⁹ Spezifisch ist für diese schlichte ‚Aktverschmelzung‘, dass bei

³⁵ Ebd. (Herv. im Original).

³⁶ Ebd., 678. Zur „ästhetischen Synthesis“ siehe Hua IV, 19.

³⁷ Hua XIX/2, 673.

³⁸ Lohmar 2016, 26.

³⁹ Hua XIX/2, 677.

ihr alle Partialakte von derselben Art (nämlich schlicht-sinnlich) und auf einen und denselben Gegenstand gerichtet sind. Im Gegensatz dazu geht die übergreifende Synthesis der kategorialen Aktkomplexion von schlicht-sinnlich vorgegebenen Gegenständen aus und konstituiert aufgrund dieser Basis neuartige Gegenstände.

Die kategoriale Synthesis geht also von vorgegebenen Elementen aus, und auf ihnen fundierend setzt sie neue und neuartige Gegenstände – bzw. gegenständliche Beziehungen – zusammen. Dies tut sie durch übergreifende Akte, die sich als ‚intentional aufbauend‘ charakterisieren lassen.

4.3.1 *Das Wesentliche der kategorialen Synthesis als intentionaler Aufbau*

Für die Klärung der Natur der kategorialen Synthesis als übersinnlich, übergreifend und aufbauend geht Lohmar – dem § 48 im 6. Kapitel der VI. *Logischen Untersuchung* streng folgend – vom Beispiel einer Dingwahrnehmung aus, deren Intention kategorial ausgedrückt wird durch den Satz „diese Tür ist blau“.⁴⁰ Die anschauliche Erfüllung dieser kategorial ausgedrückten Intention besteht in einer Aktkomplexion, an der Lohmar zufolge „drei deutlich unterschiedene Schritte bzw. Phasen“ zu erkennen sind:

1. In der ersten Phase intendieren wir „den ganzen Gegenstand gleichsam *ungegliedert-ineins* in einem schlichten Akt. Husserl nennt ihn *Gesamtwahrnehmung*. Die Teile des Gegenstandes sind dabei zwar mit vorgestellt, sie werden in diesem ersten, schlichten Zugreifen aber nicht zu expliziten Gegenständen.“⁴¹ Entscheidend hierbei ist jedoch, dass die Gesamtwahrnehmung in sich *implizite* Partialintentionen trägt, die sich auf unterschiedliche Teilaspekte des intendierten Ganzen («diese

⁴⁰ Lohmar 2016, 27. Die Intention dieses Satzes ist natürlich eine „synthetische“ und keine „abstraktive“ kategoriale Intention. Hierzu bemerkt Lohmar: „Die Unterscheidung von *synthetischen* kategorialen Akten, die ‚auf die Gegenstände der fundierenden Akte mitgerichtet‘ sind, und *abstraktiven* kategorialen Akten, ‚bei denen die Gegenstände der fundierenden Akte in die Intention des fundierten [Aktes] nicht mit eintreten‘, wird nur in dem jeweils ersten Absatz von § 52 und § 47 [vom 6. Kapitel der VI. *Logischen Untersuchung*] kurz genannt. Zu den ersteren gehören Identifikation, Prädikation, Relationen, Kollektiva und Disjunktiva usw., zu der zweiten Gruppe gehört die ideierende Abstraktion“ (ebd., Anm. 10).

⁴¹ Ebd.

Tür») richten, derart, dass solche Teilaspekte (wie etwa Farbe, Größe, Form u. dgl.) von Anfang an „schon als mögliche Gegenstände einer gezielten Zuwendung gemeint sind.“⁴² Näher betrachtet bedeutet dies dreierlei:

I) Die impliziten Partialintentionen sind Momente (d. h. unselbstständige Teile) der Gesamtwahrnehmung als Aktes im Ganzen.⁴³ II) Die Gesamtwahrnehmung besteht demnach „aus einer primären Intention auf das [gegenständliche] Ganze und einer ‚Menge‘ sekundärer Partialintentionen auf Details oder andere Dinge, die mit [...] [ihm] verbunden vorkommen.“⁴⁴ III) Die sekundären bzw. impliziten Partialintentionen sind dadurch gekennzeichnet, dass wir im Vollzug der Gesamtwahrnehmung schon wissen, dass wir solche Partialintentionen explizit vollziehen könnten, wodurch wir uns den bis dahin noch nicht explizit intendierten Teilaspekten des Ganzen explizit zuwenden würden. Der wirkliche Vollzug dieser möglichen Zuwendungen bildet die zweite Phase der kategorialen Aktkomplexion.⁴⁵

2. In der zweiten Phase wird der Gegenstand also „in explizierender Weise aufgefasst, d. h. wir heben seine bisher implizit mitgemeinten Teile in *gliedernden Akten* heraus“.⁴⁶ Es handelt sich hierbei um den expliziten Vollzug der in der Gesamtintention bereits implizit liegenden Partialintentionen. Dieser explizite Vollzug, den Husserl als „Einschränkung der Gesamtwahrnehmung zur Sonderwahrnehmung“

⁴² Ebd.

⁴³ Husserl schreibt: „Nach unserer Auffassung ist jede Wahrnehmung und Imagination ein Gewebe von Partialintentionen, verschmolzen zur Einheit einer Gesamtintention. Das Korrelat dieser letzteren ist das *Ding*, während die Korrelate jener Partialintentionen *dingliche Teile und Momente* sind“ (Hua XIX/2, 574, Herv. im Original).

⁴⁴ Lohmar 2016, 27, Anm. 12 (Erg. v. Vf.).

⁴⁵ Hierzu fügt Lohmar folgende, für das richtige Verständnis der husserlschen Phänomenologie im Ganzen sehr bedeutsame Bemerkung hinzu: „Husserl wird später diese Möglichkeit der gezielten thematischen Zuwendung zum Charakteristikum der Horizontintentionen machen. Vgl. *Ideen I*, Hua III/1, S. 57, 71 ff. Auch hier gibt es ‚nebenbei‘ und ‚primär‘ Bemerktes [...]. Diese Einsicht ist also in den *Logischen Untersuchungen* schon vorbereitet und wird Husserl in den *Ideen I* zum Begriff der Horizontintentionalität führen“ (Lohmar 2016, 27, Anm. 12).

⁴⁶ Ebd., 28 (Herv. im Original).

charakterisiert,⁴⁷ bedeutet eine Lenkung der Aufmerksamkeitsrichtung als Konzentration des aufmerkenden Fokussierens. Während wir in der Gesamtintention das Ganze explizit intendieren und seine Teilaspekte lediglich implizit mitmeinen (sodass sie „dabei in dem nicht-expliziten Hintergrund der Aufmerksamkeit“ bleiben⁴⁸), heben wir mit dem expliziten Vollzug der einen oder anderen Partialintention den einen oder anderen Teilaspekt des Ganzen heraus, d. h., ihn auffassend aufgreifend, stellen wir ihn in den Vordergrund der Aufmerksamkeit. Mit diesem ‚Aufgriff‘ rückt das Ganze als Ganzes in den Aufmerksamkeitshintergrund, ohne dass es völlig dem Griff des aktuellen intentionalen Zugs entfallen würde. Denn dass die gesamte Aktkomplexion immer noch auf dasselbe Ding gerichtet ist, hat seinen Grund eben darin, dass durch die Einschränkung der Gesamtwahrnehmung zur Sonderwahrnehmung hindurch die Gesamtwahrnehmung immer noch fortwirkt. Dies geschieht näher betrachtet dadurch, dass sich die in der Gesamtwahrnehmung implizite Partialintention mit der expliziten Intention der Sonderwahrnehmung deckt. Es decken sich also die explizit vollzogene Intention, in der die Sonderwahrnehmung besteht, und die ihr vorangehende und sie gleichsam vorbereitende, in der Gesamtwahrnehmung implizit liegende Partialintention.⁴⁹

Die *Sonderwahrnehmung* kommt somit einer explizierenden Zuwendung zu einem Teilaspekt des Ganzen gleich, der in der *impliziten Partialintention* der Gesamtwahrnehmung schon gemeint, aber noch nicht für sich betrachtet war. Damit, dass sich *beide Intentionen* auf denselben Gegenstand bzw. denselben Teilaspekt des Ganzen richten, geht korrelativ einher, dass sich das intendierte objektive Korrelat beider Intentionen als einer und derselbe Teilaspekt des Dings präsentiert, d. h. als der einmal implizit und das andere Mal explizit aufgefasste Teilaspekt des Ganzen.

⁴⁷ Hua XIX/2, 682.

⁴⁸ Lohmar 2016, 28.

⁴⁹ Diese Deckung verdankt sich einer *passiven* Deckungssynthese, wie sich hier in Abschn. 4.3.2 zeigen wird.

Beide Intentionen bzw. Auffassungen richten sich also auf dasselbe Sinn-element des Ganzen (im Beispiel: die Blaufärbung der Tür), „sie haben aber“, wie Lohmar an anderer Stelle betont, „ganz verschiedene Charaktere: Die eine ist implizit, unbemerkt und eher beiläufig vollzogen, die andere ist aktiv willentlich vollzogen, explizit und gezielt auf ein einzelnes Sinnelement des Ganzen“.⁵⁰ Hiermit geht zudem korrelativ einher, dass sich das einmal implizit, das andere Mal explizit aufgefasste Sinnelement „in verschiedenen Sinnnuancen, Aufmerksamkeitsmodi und Erfüllungsgraden“ gibt.⁵¹

3. Gesamt- und Sonderwahrnehmung sind beide schlichte Intentionen.⁵² Sie vollziehen sich aber laut Husserl „nicht bloß zugleich oder nacheinander in der Weise ‚zusammenhangsloser‘ Erlebnisse, vielmehr knüpfen sie sich zu einem einzigen Akte zusammen, in dessen Synthesis das *A* erst als das α in sich habend gegeben ist.“⁵³ Der Akt, in dem diese Synthesis vor sich geht, ist ein neuer und neuartiger, nämlich nicht schlichter, sondern *übergreifender* Akt, der das gegenständlich erscheinende Ganze und seine (in Sonderwahrnehmungen herausgehobenen) Teilaspekte umgreifend zusammen-meint und aufeinander bezieht. Dieser Akt ist insofern als ein *in-Beziehung-setzender* Akt zu charakterisieren, als er die in den schlichten Auffassungen (Gesamt- und Sonderwahrnehmung) intendierten Gegenstände synthetisch zusammensetzt und sie zur Einheit eines gegenständlich erscheinenden Sinnzusammenhangs bringt. Hiermit „erscheint“ „nun das *A* als das α in sich habend [...] bzw. in umgekehrter Richtung: das α als in *A* seiend“.⁵⁴ Der umgreifende bzw. übergreifende oder auch *in-Beziehung-setzende* Akt ist der

⁵⁰ Lohmar 2005, 69.

⁵¹ Ebd.

⁵² Dies zeigt sich etwa darin, dass es passieren kann, dass man einen Blick auf einen unbekanntem Gegenstand wirft und ein paar Sonderwahrnehmungen vollzieht, ohne dass man damit schon deutlich ‚sieht‘ bzw. erkennt, was für ein Ding man vor Augen hat, weil man noch keine Verhältnisse zwischen dem dinglichen Ganzen und seinen bis dahin explizit herausgehobenen Teilen versteht. Für ein konkretes Beispiel dafür siehe hier, Abschn. 4.3.3.

⁵³ Hua XIX/2, 682.

⁵⁴ Ebd.

eigentliche kategoriale Akt, der die dritte Phase der kategorialen Aktkomplexion bildet. Dieser in den schlichten Auffassungen fundierte Akt leistet die anschauliche Erfüllung von signitiv-kategorialen Intentionen (wie etwa Prädikationen). Dies tut der kategoriale Anschauungsakt dadurch, dass er die Gegenstände, die in der Gesamt- und in den Sonderwahrnehmungen jeweils intendiert werden, aufeinander bezieht. Anders gesagt: Durch die Gesamt- und Sonderwahrnehmungen kommen die gegenständlichen Elemente zum Vorschein, die der übergreifende Akt dann aufeinander bezieht. Hierdurch wird die Mannigfaltigkeit jener gegenständlichen Elemente zu einer einheitlich-verhältnismäßigen Sinnbezogenheit; oder, anders gesagt, zu einem anschaulich gegebenen, sich gegenständlich aufdrängenden Sachverhalt. Die Sinneinheit dieses sich anschaulich gebenden Sachverhalts ist der Auffassungsinhalt der kategorial-übergreifenden Auffassung.⁵⁵

Aus dem bisher Gesagten lässt sich nun deutlich erkennen, in welchem Sinn kategoriale Anschauung auf schlicht-sinnlichen Intentionen einseitig fundiert ist, nämlich in dem Sinne, dass alle kategoriale Anschauung die Vorgegebenheit der gegenständlichen Elemente voraussetzen muss, die sie synthetisch-übergreifend erfasst bzw. zusammen-setzend auffasst. Dies bedeutet, dass die kategoriale Anschauung in Sinnlichkeit fundiert und zugleich übersinnlich in dem Sinne ist, dass sie eine „über Sinnlichkeit sich erbauende“ Anschauung bildet.⁵⁶

⁵⁵ Hieraus folgt, dass weder die schlichten Partialintentionen noch die sich passiv einstellende Deckung zwischen ihnen das ist, was den Auffassungsinhalt der anschaulich erfüllten kategorialen Intention ausmacht, obwohl der kategoriale Akt auf ihnen ruht. Denn dieser Auffassungsinhalt ist vielmehr das, was sich als das ‚Zusammengefasste‘ des übergreifenden Aktes gegenständlich aufdrängt.

⁵⁶ Ebd., 672. Sollte der Einwand erhoben werden, dass die Farbe einer Tür etwas so unmittelbar und sinnlich Anschaubares sei, dass deren Prädizierung durch das Urteil «diese Tür ist blau» keiner übersinnlichen, in-Beziehung-setzenden Erfüllung bedürfe, dann sei darauf hingewiesen, dass das Urteil «diese Tür ist blau» nicht einfach «blau» oder «dieses Blaue da» besagt, vielmehr das Blau-Sein von «dieser Tür» prädiziert, und dass diese Prädizierung einen Sachverhalt meint. Dass die explizite Wahrnehmung der Farbe eines Dings nicht mit der *rein sinnlichen* Gesamtwahrnehmung des Dings selbst gegeben ist, sondern einer Sonderzuwendung und einer kategorialen Synthesis bedarf, um die Farbe dem Ding sinngemäß zuordnen zu können, zeigt sich etwa darin, dass man einer Person mehrfach direkt in die Augen

Die allgemeine erkenntnistheoretische Relevanz dieser Einsicht stellt Husserl wie folgt dar: In den „fundierten“, kategorialen Anschauungsakten „findet das aussagende Denken, wo es als Ausdruck fungiert, seine Erfüllung: die Möglichkeit vollkommener Anmessung an solche Akte bestimmt die Wahrheit der Aussage als ihre Richtigkeit.“⁵⁷ Dies bedeutet zugleich, dass jede prädikative Synthesis der Form «S ist p» sowie auch jede signitive Intention, die durch kategoriale Urteilsformen (wie «und», «oder», «wenn», «auf», «als», «beides» usw.) gebildet ist, eine aktiv zu vollziehende, kategorial-veranschaulichende Synthesis fordert als eine ihr Erfüllung verleihende Aktkomplexion, wenn das in solchen prädikativen Intentionen Gemeinte zur Klarheit der anschaulichen Selbstgegebenheit gebracht werden soll.⁵⁸ Im Fall des kopulativen Urteils («S ist p») heißt dies spezifisch, dass das, was das Wort «ist» signitiv bedeutet (nämlich einen Sachverhalt als verhältnismäßige Sinneinheit einer gegenständlichen Mannigfaltigkeit), nur durch kategoriale Anschauung bewährt, d. h. mit anschaulicher Evidenz erfasst werden kann.

Schließlich muss bemerkt werden, dass kategoriale Anschauung eine Form des „in der Evidenz Erschauens“ darstellt, die auf kein Gewissheitsgefühl angewiesen ist.⁵⁹ Die kategoriale Anschauung stellt vielmehr die intentionale Funktion des Einsehens im Zusammenhang von Bedeutungs- und Ausweisungsakten dar, d. h. die Funktion der anschaulichen Erfüllung signitiver, durch kategoriale Formen gebildeter Intentionen (Prädikationen). Dies werde jedermann anerkennen, so heißt es in § 21 der *Ideen I*, „der irgendeinen Fall von Evidenz sich zu wirklich schauender Gegebenheit gebracht und mit einem

geschaut haben kann, ohne je die Farbe seiner/ihrer Augen bemerkt zu haben. Dies liegt vor allem daran, dass die Wahrnehmung von Farben an Dingen ein Phänomen der Aufmerksamkeit und der Aufmerksamkeitskonzentration ist, die „in selektiver und amplifikatorischer Funktion einzelne Elemente“ des Wahrgenommenen „herausgreift“ (Breyer 2011, 134). Man denke etwa an eine bekannte Person und versuche sich zu erinnern, welche Augenfarbe sie hat. Man frage sich dann, ob die *Nachprüfung* dieser Erinnerung in einer rein sinnlichen Farbeempfindung bestehen könnte und ob die Prädizierung «die Augenfarbe dieser Person ist tatsächlich ‚x‘» keiner übersinnlichen, in-Beziehung-setzenden Anschauung bedürfte.

⁵⁷ Hua XIX/2, 675. Zum Begriff der Wahrheit als Richtigkeit vgl. hier, Abschn. 1.5.2 (insb. Anm. 42).

⁵⁸ Für eine eidetische Auswertung dieser Einsicht vgl. hier, Abschn. 7.4.1.

⁵⁹ Hua XIX/2, 673.

Fall von Nichtevidenz desselben Urteilsinhaltes verglichen hat“, wobei derselbe Urteilsinhalt „das eine Mal Schritt für Schritt angepasst ist einer ‚klar einsehenden‘ Sachverhaltsintuition, während das andere Mal [...] ein nicht intuitives, evtl. ganz verworrenes und ungegliedertes Sachverhaltsbewusstsein fungiert.“⁶⁰

4.3.2 Die Leistungsgrenze der willentlich vollziehbaren Akte bei der kategorialen Anschauung

Mit dem bisher Dargestellten ist nun nicht gesagt, dass alle und jede signifikant-kategoriale Intention erfüllbar sei. Denn Erfüllungsversuche können auch misslingen. Das liegt, wie Lohmar zu Recht feststellt, daran, dass die Deckungssynthese von Gesamt- und Sonderwahrnehmung „passiv und damit auf eine Weise [geschieht], dass wir sie *nicht willentlich herbeiführen können*.“⁶¹ Dies besagt: Bei dem Übergang von der Gesamt- zur Sonderwahrnehmung „deckt sich“, wie wir sahen, „das fortwirkende Gesamtwahrnehmen gemäß [...] [seiner] impliziten Partialintention mit dem Sonderwahrnehmen.“⁶² Diese Deckung geschieht zwar „im Rahmen handelnder Aktivität“,⁶³ weil sie sich als Moment einer intuitiv-kategorialen Aktkomplexion einstellt, sie kann aber nicht absichtlich vollzogen werden, weil sie kein Akt ist, wie sich gleich zeigen wird. Am Verhältnis zwischen dem *aktiv-thematisierenden Vollzug* der schlichten Intentionen (Gesamt- und Sonderwahrnehmung) und dem *Sich-passiv-Einstellen* ihrer Deckungssynthese ist ein Grundzug der kategorialen Anschauung zu erkennen, den Lohmar als „die Leistungsgrenze der willentlich vollziehbaren,

⁶⁰ Hua III/1, 46.

⁶¹ Lohmar 2008a, 231 (Herv. im Original).

⁶² Hua XIX/2, 682. Diese Deckungssynthese ist nicht mit der Deckungssynthese im Sinne der Synthese der Identifizierung zu verwechseln. Husserl gebraucht den Begriff der Deckung in beiden Bedeutungen, nämlich einerseits im Sinne der passiven Deckungssynthese zwischen impliziter Partialintention und expliziter Sonderwahrnehmung und andererseits im Sinne der *aktiven* Synthese der Identifizierung (vgl. dazu hier, Abschn. 4.5.8), bei der leere Bedeutungsintentionen durch Deckung mit anschaulich erfüllten Intentionen erfüllt werden. Für diese Doppeldeutigkeit im Begriff der Deckung vgl. Lohmar 2008a, 228–229, Anm. 45.

⁶³ Ebd., 231 (Herv. im Original).

gliedernden Akte“ charakterisiert.⁶⁴ Diese Leistungsgrenze besteht darin, dass wir die Deckungssynthesen (bei mehreren Sonderwahrnehmungen)

nicht willentlich genau so erzeugen [können], wie wir wollen. Alles, was wir für das Sich-Einstellen der Deckungen hier tun können, ist, dass wir die gliedernden Akte vollziehen, in deren Rahmen sie sich passiv einstellen können, aber *ob* sie sich dann einstellen, und *welche*, das liegt nicht in unserer Macht.⁶⁵

In unserer Macht liegt nur die Entscheidung zum aktiven Vollzug der gliedernden Akte, der aber zunächst nur einen *Anschauungsversuch* ausmacht, dessen Erfolg keinesfalls im Voraus garantiert ist. Das liegt eben daran, dass der mögliche Erfolg eines Anschauungsversuchs auf jene Deckungssynthesen angewiesen ist, die wir, wie Lohmar nachdrücklich betont, „nicht willentlich herbeiführen können“. Und dies können wir deswegen nicht tun, weil Deckungssynthesen unthematische und unabsichtliche, d. h. sich rein passiv einstellende Synthesen sind. Man kann also versuchen, die eine oder andere kategoriale Intention anschaulich zu erfüllen, indem man Sonderwahrnehmungen als gliedernde Akte vollzieht, die sich miteinander, mit den impliziten Partialintentionen der Gesamtintention und mit der Gesamtintention selbst (bzw. ‚in ihrem Rahmen‘) decken können, aber nicht müssen. Die absichtlich vollzogenen gliedernden Akte sind somit nicht zu verwechseln mit ihren sich passiv einstellenden Deckungssynthesen. Denn eine Deckungssynthese ist kein Akt, sondern vielmehr ein passives Sich-Zusammenschließen von Akten. Dieses Sich-Zusammenschließen stellt sich also zwar im Rahmen von absichtlichen Aktvollzügen ein, aber dies erfolgt auf eine rein passive, nicht willentlich kontrollierbare Weise.⁶⁶

Hieraus folgt, dass jeder Anschauungs- bzw. Erfüllungsversuch auf seinen Erfolg hin geprüft werden muss, d. h. darauf hin, ob durch ihn Beziehungen zwischen Teilaspekten eines gemeinten Ganzen wirklich zur anschaulichen Selbstgegebenheit gebracht werden. Denn Erfüllungsversuche können auch scheitern, wie bereits angedeutet. Dass ein kategorialer Erfüllungsversuch

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd. (Herv. im Original).

⁶⁶ Vgl. Hua XXIV, 279, 283.

stattfinde, bei dem aber keine kategorialen (bzw. übersinnlichen) Beziehungen zwischen explizit gemeinten Teilaspekten eines Ganzen zum Vorschein kommen, ist nicht nur möglich, sondern auch sehr oft der Fall, wie beispielsweise immer, wenn man erfolglos zu verstehen versucht, wie die Mechanik eines einfachen Geräts funktioniert, das man gerade in den Händen hat. Auf einer anderen Ebene zeigt sich die Möglichkeit des Misslingens kategorialer Erfüllungsversuche auch überall da, wo man erfolglos eine Erklärung zu verstehen versucht, die anderen (im Bereich der jeweiligen Art von Erklärung erfahreneren) Menschen kinderleicht zu sein scheint. Dies ist z. B. so bei mathematischen Erklärungen für Nicht-Mathematiker, bei Erklärungen von Tanzschritten für Nicht-Tänzer und allgemein genommen bei allen Arten von Erklärungen, die Vorkenntnisse voraussetzen, die nur graduell und prozesshaft gelernt werden können.⁶⁷ Nichtsdestotrotz muss darauf bestanden werden, dass wir anders als durch „über Sinnlichkeit sich erbauende“⁶⁸ Anschauungsakte nicht versuchen können, eine signitiv-kategoriale Intention zu erfüllen.

4.3.3 *Einfache und komplizierte Sachverhalte*

Die Art der Erfüllung scheint allerdings bei einfachen und bei komplizierten Sachverhalten unterschiedlich sein zu müssen, d. h. einerseits bei Sachverhalten, deren Teilaspekte sinnlich anschaulich sind, andererseits bei solchen, deren Teilaspekte wiederum nur kategorial angeschaut werden können, deren Teilaspekte also ebenfalls Sachverhalte sind.

Es handelt sich dabei um folgendes Problem: Wie steht es mit der anschaulichen Erfüllung von Intentionen, die sich auf Sachverhalte richten, die kompliziert sind in dem Sinn, dass sie andere Sachverhalte als ihre Teilaspekte

⁶⁷ Wird der Wille zur anschaulichen Erfüllung trotz des Scheiterns erster Erfüllungsversuche nicht aufgegeben, sondern eher wiederholt, dann besteht normalerweise die Möglichkeit, dass in wiederholten Versuchen eine graduelle und sich verfestigende (eventuell auch methodisch oder auch schulmäßig vorführbare) Bereicherung der Erfahrung vor sich geht, die eventuell bewirken kann, dass der erneute Versuch effektiver wird – wie etwa dadurch, dass die Sonderwahrnehmungen langsamer, detaillierter und aus unterschiedlichen Perspektiven ausgeführt werden.

⁶⁸ Hua XIX/2, 672.

enthalten? Die anschauliche Erfüllung solcher Intentionen setzt laut Husserl voraus, „dass sich auf fundierten Anschauungen neue Fundierungen konstituieren, also ganze Stufenfolgen der Fundierung übereinander bauen.“⁶⁹

Für die Klärung des Phänomens eines solchen intentionalen Aufbaus gehe ich hier zunächst von der Tatsache aus, dass ein Sachverhalt auch bloß leer gemeint werden kann, d. h. gemeint, ohne dass eine Erfüllung leistende kategoriale Anschauung die Meinung erfüllt, die den Sachverhalt leer meint. Man kann beispielsweise das Urteil fällen: «dieses Fenster funktioniert mit einem Getriebe», ohne das Getriebe gerade zu sehen und, worauf es hier vielmehr ankommt, ohne sich den im Wort «Getriebe» gemeinten Sinn vorstellen zu können, weil man beispielsweise so etwas wie ein Fenstergetriebe noch nie kennengelernt hat und deshalb nicht wirklich weiß, was genau das Wort «Getriebe» in diesem Fall bedeuten mag. Nichtsdestotrotz kann man dieses Wort als Urteilssubstrat (d. h. Urteilssubjekt oder -prädikat) in unzähligen, richtig formulierten Sätzen gebrauchen, selbst wenn man nur eine sehr vage und grob bildliche, mit der praktischen Funktion des Fenstergriffs assoziierte Vorstellung von dem hat, worin ein solches Getriebe vermutlich besteht. Hiermit geht wesentlich einher, dass die kategoriale Intention eines jeden Satzes, in dem das Wort «Getriebe» bzw. «Fenstergetriebe» als Urteilssubstrat auftritt, keine erfüllte Intention sein kann, solange die Bedeutung dieses Worts noch nicht für sich betrachtet und veranschaulicht wurde. Hier ist vor allem wichtig zu beachten, dass die unerfüllte Partialintention, die durch das Wort «Getriebe» zum Ausdruck gebracht wird, auch dann noch unerfüllt bleibt, wenn das Getriebe nur sinnlich vor Augen steht. Denn wer die Mechanik eines Fenstergetriebes noch nie Schritt für Schritt kennengelernt hat, kann sie auch nicht dadurch (wieder)erkennen, dass er/sie sich ein bereits montiertes Getriebe oder dessen abgebaute Teilstücke anschaut.⁷⁰

⁶⁹ Ebd., 675.

⁷⁰ Das Getriebe selbst ist natürlich weder mit der Funktion noch mit der Mechanik *des Getriebes* zu verwechseln. Es ist jedoch zu beachten, dass nur, wer die Mechanik eines Fenstergetriebes kennt, klar einsehen kann, dass es eben diese Art Mechanik ist, was die Funktion des Fenstergetriebes ermöglicht. Und nur wer dies alles einmal gesehen hat, kann die Intention

Hiermit stoßen wir auf das Problem, dass bei komplizierten Sachverhaltsintentionen wie der des Satzes «dieses Fenster funktioniert mit einem Getriebe» das aktive Durchlaufen der *sinnlich* anschaulichen Teilaspekte des Ganzen zur anschaulichen Erfüllung der Gesamtintention nicht ausreicht. ‚Durchlaufen‘ bedeutet hier, die in einer Gesamtintention impliziten Teilintentionen explizit zu vollziehen, d. h. in gliedernden, nacheinander vollzogenen Einzelakten von Teilaspekt zu Teilaspekt des intendierten Gegenstands aufmerkend bzw. heraushebend überzugehen. Im Idealfall stellen sich im Prozess dieses Durchlaufens passive Deckungssynthesen zwischen den heraushebenden Einzelakten ein, die dann den aktiven Übergriff des kategorialen Zusammenfassens ermöglichen. Bei Intentionen auf die einfachsten Sachverhalte der Wahrnehmung, bei denen die Teilaspekte des gemeinten Dings schlichtsinnliche Elemente sind (wie die blaue Farbe der Tür in Lohmars Beispiel), genügt es für die anschauliche Erfüllung der Intention, dass die Teilaspekte des gemeinten Sachverhalts sinnlich durchlaufen und dann synthetisch-kategorial übergriffen werden.

Eine gewisse Schwierigkeit zeigt sich erst bei Sachverhalten, deren zu durchlaufende Teilaspekte ebenfalls Sachverhalte sind. In diesen Fällen genügt es nicht, wenn die *sinnlich* anschaulichen Teilaspekte des gemeinten Sachverhalts durchlaufen werden, weil mit diesem Durchlaufen diejenigen Teilaspekte, die Sachverhalte sind (wie etwa das Getriebe als Ganzes mitsamt seinen inneren Teilstücken), ganz übersehen würden.⁷¹ Dies zeigt sich etwa daran, dass man das Getriebe sinnlich vor Augen haben kann, ohne damit schon zu ‚sehen‘ (bzw. zu verstehen), wie die Menge seiner Teilstücke zusammengehören und funktionieren. Überall da also, wo die Teilaspekte eines

des Satzes «dieses Fenster funktioniert mit einem Getriebe» wirklich anschaulich erfüllen, wie sich gleich herausstellen wird.

⁷¹ Dies ist insbesondere der Fall, wenn man keine Ahnung hat, was für ein Gerät (als Teilstück eines Ganzen) man vor Augen hat. Anders verhält es sich, wenn man das Gerät (bzw. seine Art) schon kennt, aber es nicht bis ins letzte Detail beobachtet. Hierbei bleiben Teilaspekte des Geräts gleichsam ‚leer gemeint‘. Diese ‚leere Meinung‘ ist aber keine signitiv-sprachliche, sondern vielmehr eine apperzeptive Intention, die als solche nicht ganz leer sein kann. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3.5. Zum Begriff der Apperzeption siehe hier, Anm. 155.

intendierten Ganzen *übersinnliche* Sinnelemente – also Sachverhalte – sind, kann kein Durchlaufen von *sinnlich* anschaulichen Teilaspekten genügen, die kategoriale Intention zu erfüllen, d. h. den gemeinten Sachverhalt anschaulich zu geben. Dies ist der Fall bei allen mechanisch funktionierenden Teilen von Artefakten, die selbst wiederum Artefakte sind, wie etwa das Getriebe eines Fensters, das Schneckengehäuse des Fenstergetriebes und die Schrauben eines solchen Schneckengehäuses. Diese Teile, eigentlich selbst Artefakte, können mit anschaulicher Fülle nur dann erfasst werden, wenn sie als eigene Gegenstände intendiert und für sich betrachtet werden. Anders gesagt: Die Intention einer Bedeutung wie der des Wortes «Getriebe» kann man allein dadurch erfüllen, dass man das im Wort Gemeinte, d. h. also *das Getriebe selbst*, als ein Gerät dieser und jener mechanischen Eigenschaften kennenlernt, indem man seine Teile, vor allem seine einzelnen Bestandteile und die funktionalen Beziehungen zwischen ihnen synthetisch-kategorial wahrnimmt. Erst wenn das einmal erfolgt ist, *kann* die Intention des Satzes «dieses Fenster funktioniert mit einem Getriebe» anschaulich erfüllt werden.

4.3.4 *Exkurs: Der Sinn der kategorialen ‚Erfüllung‘ angesichts von Gegenständen, die ins Unendliche bestimmbar sind – Entschärfung einer scheinbaren Aporie*

„Durchlaufen“ bedeutet, wie wir sahen, die impliziten Teilintentionen einer Gesamtintention explizit zu vollziehen, d. h., in gliedernden, nacheinander vollzogenen Akten aufmerkend von Teilaspekt zu Teilaspekt des intendierten Gegenstands überzugehen. Im Durchlaufen von Teilaspekten, die keine schlicht-sinnlichen Aspekte, sondern Sachverhalte sind (wie etwa bei dem Getriebe eines Fensters), können Teilaspekte zweiter Stufe (Teilaspekte von Teilaspekten) zum Vorschein kommen, die weitere Teilaspekte (nämlich dritter, vierter und „n^{ter}“) Stufe in sich schließen können. In solchen Fällen scheinen auch die Teilaspekte zweiter und weiterer Stufe durchlaufen werden zu müssen, damit die kategoriale Intention erfüllt werde. Damit stellt sich die Frage, ob dies nicht insofern auf einen unendlichen Regress des Durchlaufens impliziter Teilaspekte hinausläuft, als prinzipiell jeder Teilaspekt in sich neue,

verschiedenstufige Teilaspekte einschließen könnte derart, dass dann unendliche Teilaspekte ins Unendliche durchlaufen werden müssten, ohne dass jemals die volle Erfüllung der kategorialen Intention (und korrelativ die volle anschauliche Gegebenheit des intendierten Gegenstands) erreicht wäre.

Dass die Gesamtheit der Teilaspekte eines kategorial intendierten Gegenstands durchlaufen werden müsste, damit die auf ihn gerichtete kategoriale Intention erfüllt werde, ist allerdings nur Schein.⁷² Bei jedem expliziten Vollzug impliziter Partialintentionen einer Gesamtintention können zwar gegenständliche Teilaspekte zweiter, dritter und ‚n^{ter}‘ Stufe progressiv (horizontmäßig) enthüllt werden, die am Anfang, d. h. in der ursprünglichen Gesamtintention noch nicht implizit mitgemeint waren, weil sie gleichsam verborgen lagen in den schon implizit mitgemeinten, aber noch nicht für sich betrachteten Teilaspekten erster Stufe. Dass die Teilaspekte zweiter, dritter und ‚n^{ter}‘ Stufe am Anfang noch nicht implizit mitgemeint waren, heißt aber zugleich, dass sich der Umfang der Gesamtintention durch die Enthüllung dieser Teilaspekte verändert hat. Die ursprüngliche Gesamtintention wird nämlich durch das Durchlaufen von Teilaspekten zweiter und ‚n^{ter}‘ Stufe komplizierter, weil sie in dessen Verlauf an Teilintentionen gewinnt, die am Anfang noch nicht da waren. Näher betrachtet handelt es sich aber bei dieser ‚bereicherten‘ Gesamtintention um eine neue, umfassendere Gesamtintention, die weder denselben Sachverhalt meint wie die ursprüngliche Gesamtintention, noch mit derselben kategorialen Anschauung zur Erfüllung gelangen kann.

Dies lässt sich leicht exemplifizieren. Das Ding z. B., das im Urteilssubjekt des Satzes «dieses Fenster funktioniert mit einem Getriebe» gemeint wird, mag in gewisser Hinsicht unendliche Aspekte haben. Der im Satz gemeinte Sachverhalt ist aber nicht das Ding in diesem Sinn eines in sich unendliche Aspekte bergenden Seienden.⁷³ Die mögliche anschauliche Erfüllung der

⁷² Die Idee, dass „Selbstgegebenheit“ (im Sinn eines sich anschaulich gebenden Gegenstands) „eine teleologische Idee im kantischen Sinn“ sei (Benoist 2011, 136), wird sich im Folgenden als ein auf diesem Schein beruhendes Missverständnis zeigen.

⁷³ Dass das Ding in diesem Sinn einer idealisierenden Vorstellung entspringt, die in der elementaren kategorialen Wahrnehmung, um die es hier geht, noch nicht gemeint sein kann, wird sich gleich zeigen.

Intention dieses Satzes hat also nichts damit zu tun, dass das intendierte Ding eventuell eine unendliche und so nicht völlig durchlaufbare Menge an Aspekten aufweisen mag. Damit die kategoriale Intention des Satzes erfüllt werden kann, ist es daher nicht nötig, dass *alle* wirklichen und möglichen Aspekte des Dings (durch jeweils auf sie gerichtete Sonderzuwendungen) beachtet werden. Man muss beispielsweise nicht die chemischen Eigenschaften vom Stahl des Fenstergetriebes kennen, um das Getriebe als Zusammenhang seiner funktionellen Bestandteile und als Teilaspekt des Fensters kategorial-anschaulich aufzufassen, und zwar selbst dann, wenn Teile dieses Getriebes aus Stahl bestehen, obwohl also jene chemischen Eigenschaften Teilaspekte von Teilaspekten dieses Artefakts sind. Anders gesagt: Es ist nicht die Gesamtheit der Aspekte des Dings, was durch die kategoriale Anschauung ‚erfüllt‘ (bzw. anschaulich gezeigt) werden soll, es ist vielmehr *die signitiv-kategoriale Intention, die das Ding meint und so wie sie es tatsächlich meint*. Diese Erfüllung kann nur dadurch erfolgen, dass *anschaulich* gezeigt wird, was die kategoriale als signitive Intention (hier der Satz) eigentlich meint.

Die anschauliche Erfüllung einer kategorialen Intention ist also nicht mit der vollständigen Klärung der Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Aspekte des in der Intention gemeinten Gegenstands gleichzusetzen. Eine solche Klärung würde gewiss erfordern, das Gemeinte ins Unendliche anzuschauen, und zwar in einem unendlichen Durchlaufen der Unendlichkeit seiner Teilaspekte.⁷⁴ Doch ist eine solche Klärung keineswegs das, was die anschauliche Erfüllung einer kategorialen Intention leisten soll.⁷⁵ Denn die Idee der vollständigen Bestimmung aller wirklichen und möglichen Aspekte eines Gegenstands ist vielmehr eine in unendlicher Ferne liegende, durch eine sehr hochstufige Idealisierung vorgestellte Limes-Idee. Diese Idealvorstellung ist zwar überall denkbar, aber dies macht keinen Einwand gegen die Möglichkeit der

⁷⁴ Vgl. hierzu Hua XXXVIII, 55.

⁷⁵ Von daher muss die Idee, dass die anschauliche Erfüllung leerer Intentionen „eine teleologische Idee im kantischen Sinn“ sei (Benoist 2011, 136), als eine verfehlt Interpretation zurückgewiesen werden. Zur „adäquaten“ (nicht nur anschaulichen) „Dinggegebenheit als Idee im Kantischen Sinne“ siehe Hua III/1, 330.

erfüllenden kategorialen Anschauung als Erkenntnisakt aus. Denn die idealisierte, aus philosophischen Betrachtungsweisen stammende Vorstellung der unendlichen Bestimmbarkeit eines Gegenstands kann auf der Stufe synthetisch-kategorialer Wahrnehmung noch nicht gemeint und auch nicht implizit mitgemeint werden. Daher kann eine solche Idealvorstellung bei einfachen, vor-philosophischen und vor-wissenschaftlichen Wahrnehmungsakten noch keine Rolle spielen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die Aktkomplexion, die die anschauliche Erfüllung einer signitiv-kategorialen Intention leistet, läuft gar nicht darauf hinaus, die komplette Bestimmung des gemeinten Gegenstands zu erreichen, sondern nur, das in einer signitiv-kategorialen Intention Gemeinte anschaulich aufzuzeigen. Dies wurde an unserem Beispiel deutlich: Wenn man das Fenstergetriebe anschaut und dessen Teilaspekte durchläuft, um der Gesamtintention des Satzes «dieses Fenster funktioniert mit einem Getriebe» anschauliche Erfüllung zu verleihen, meint man somit nicht die chemischen Eigenschaften des Getriebebestahls mit, obwohl dies eventuell – je nach Handlungshorizonten – intendiert werden könnte. Diese mögliche Intention würde aber eine neue Intention ausmachen, die einen anderen Sachverhalt meinen und eine kompliziertere Erfüllung erfordern würde. Mit dieser neuen Intention und ihrer möglichen Erfüllung ginge es dann also nicht mehr um dasselbe wie bei der ursprünglichen Intention. Hieraus folgt, dass die Frage nach der möglichen Erfüllung signitiv-kategorialer Intentionen ganz unabhängig davon zu behandeln ist – wie in Abschn. 4.3.1 bereits getan –, dass solche Intentionen eventuell durch neue, an sie geknüpfte Intentionen ins Unendliche komplizierter gemacht werden können.

Im Licht dieser Einsicht muss nun bemerkt werden, dass die anschauliche Erfüllung *einer* signitiv-kategorialen Intention überhaupt nicht der Gefahr des ‚Regresses‘ im Sinne einer unendlichen Verschiebung der Evidenzgewinnung ausgesetzt ist, wie sie im unendlichen Durchlaufen der unendlichen Aspekte des intendierten Gegenstands auftreten würde. Denn bei einem solchen Durchlaufen ginge es überhaupt nicht mehr um die Erfüllung *einer* signitiven

Intention, sondern vielmehr um eine unendliche Reihe von Anschauungen, die mit ebenso unendlichen Bedeutungsintentionen verbunden wären.

Positiv gewendet, liegt der Grund für die Unmöglichkeit jenes Regresses in einem wesentlichen Merkmal der Anschauung als Erfüllung verleihenden Akts: Die gegenständlichen Teilaspekte des in einer signitiv-kategorialen Intention gemeinten Sachverhalts, die im Vollzug der Sonderzuwendungen herausgehoben werden, sind *prinzipiell* einfacher als das gegenständliche Ganze, das die Gesamtintention meint. Denn solche Teilaspekte werden eben als Momente eines Ganzen gemeint.⁷⁶ Hiermit geht wesentlich einher, dass die ‚Durchführung‘ der anschaulichen Erfüllung einer signitiv-kategorialen Intention auf den Vollzug immer einfacherer und anschaulicherer Teilintentionen (korrelativ: auf die Heraushebung immer einfacherer und anschaulicherer gegenständlicher Teilaspekte des Ganzen) hinausläuft und nicht umgekehrt oder irgendwie anders. Also nicht so, als könnte die ‚Durchführung‘ der Erfüllung von kategorialen Intentionen auch in der Weise laufen, dass eine signitiv-kategoriale Intention durch den Vollzug gleich komplizierter oder immer komplizierterer signitiv-kategorialer Intentionen erfolgen könnte. Dies würde natürlich zu einer unendlichen Verschiebung der anschaulichen Erfüllung führen – genauso wie bei jedem Versuch, leere Meinungen durch andere leere (oder noch leerere) Meinungen zu begründen.

In Husserls Theorie der kategorialen Anschauung als *fundierten* Akts geht es eben deshalb darum, dass die anschauliche Erfüllung einer signitiv-kategorialen Intention beruht auf *fundierenden* Akten, und das heißt zunächst auf *schlichten* und letztlich auf *schlicht-sinnlichen* Intentionen. Schlichte sinnliche Intentionen sind die allereinfachsten und anschaulichsten Intentionen, die es geben kann, denn sie sind am wenigsten mit impliziten erfüllungsbedürftigen

⁷⁶ Wenn «a» ein Teilaspekt von «A» sein soll, dann kann «a» prinzipiell nicht komplizierter sein als «A», was den Zusammenhang von «a» und «A» angeht. Ein chirurgischer Schlauch kann z. B. in sich eine sehr kleine Digitalkamera als ihren funktionellen Teil enthalten. Was ist komplizierter, die Digitalkamera oder der Schlauch? Die Digitalkamera ist natürlich komplizierter als der Schlauch, wenn beide an sich und für sich betrachtet werden. Es geht hier aber eben um den Zusammenhang von beiden. Der Zusammenhang Schlauch-Digitalkamera ist natürlich komplizierter als die Digitalkamera alleine.

Teilintentionen ‚belastet‘.⁷⁷ Von daher läuft aller Erfüllungsprozess tendenziell auf sinnliche Anschauungen als intentionalen Urgrund hinaus. In § 60 der 6. Logischen Untersuchung stellt Husserl fest, dass alle kategoriale Synthesis auf sinnlicher Anschauung beruht, „dass eine kategoriale Anschauung [...] ohne fundierende Sinnlichkeit ein Widersinn ist“.⁷⁸

Dies bedeutet allerdings nicht, dass jede hochstufige kategoriale Intention *immer* – d. h. jedes Mal, wenn sie vollzogen wird – auf die niedrigsten, ursprünglich sinnlichen Intentionen zurückgeführt werden müsste, auf denen sie letztlich beruht, um als erfüllte Intention gelten zu dürfen. Denn Sachverhalte komplizierter kategorialer Intentionen, die einmal anschaulich erfüllt worden sind, können durch Nominalisierung schlicht gemeint und somit zu Recht vorausgesetzt werden, wie sich gleich zeigen wird.⁷⁹ Komplexe Urteilszusammenhänge (wie etwa Argumente, Deskriptionen, Theorien u. dgl.) bestehen aus kategorialen Intentionen verschiedener Stufen, die in Form von Kenntnissen und Vorkenntnissen aufeinander fundiert sind. Der Aufbau solcher Urteilszusammenhänge wäre unmöglich, wenn versucht würde, jede hochstufige Intention zu jeder Zeit nicht nur auf die unmittelbar fundierenden, sondern auch auf die niedrigsten, ursprünglich sinnlichen Intentionen zurückzuführen, die sie ‚genetisch‘ voraussetzt.

Denn jeder Versuch einer solchen Rückführung auf volle Anschaulichkeit läuft unweigerlich auf das hinaus, was Lohmar „das Problem der Durchführbarkeit“ nennt.⁸⁰ Wir müssten nämlich, damit hochstufige Intentionen eines Urteilszusammenhangs voll anschaulich werden, „in den gliedernden Akten der kategorialen Synthesen höherer Stufe jeweils eine vollanschauliche kategoriale Anschauung“ aller fundierenden Vorkenntnisse vollziehen, auf denen

⁷⁷ Eine schlichte Intention auf einen bloß sinnlichen Kontrast zwischen Farben kann beispielsweise in sich nicht so viele erfüllungsbedürftige Mitmeinungen schließen wie eine schlichte Intention auf ein wahrgenommenes Artefakt, das als Artefakt aufgefasst wird.

⁷⁸ Hua XIX/2, 712. Auch für Lohmar (2008a, 232) „führen“ „höherstufige Intentionen auf komplexe Sachverhalte (Theorien) [...] zuletzt auf die sinnliche Anschauung als Erfüllungsquelle und Sinnursprung zurück.“ Zur Eigenart rein sinnlicher Intentionen vgl. hier, Abschn. 4.3.7.

⁷⁹ Zu ‚Nominalisierung‘ und ‚Evidenz‘ in Bezug auf gerechtfertigte und ungerechtfertigte Voraussetzungen siehe auch hier, Abschn. 1.5.2.

⁸⁰ Lohmar 2017, 171.

die hochstufige Intention beruht.⁸¹ „In einem komplexen Urteilszusammenhang (z. B. eine[r] Theorie) müsste man demzufolge immer alle Urteile neu vollziehen, auf die man sich in weiteren Folgerungen bezieht.“⁸² Die Undurchführbarkeit dieser kognitiven Absicht liegt darin begründet, dass, wenn man die anschauliche Erfüllung jedes Urteils eines komplexen Urteilszusammenhangs immer wieder neu vollziehen müsste, der Zwang zu diesem wiederholten Vollzug jeden Erkenntnisaufbau unmöglich machen würde. Denn unter diesem Zwang, d. h., um nicht-voll-anschauliche Urteile zu vermeiden, müsste man immer bei derjenigen extrem kleinen Menge von Urteilen bleiben, die man tatsächlich alle auf einmal anschaulich vollziehen kann.⁸³ Daher bemerkt Lohmar, dass, wenn „höherstufige kategoriale Anschauungen beliebig hoher Komplexion möglich sein sollen, [...] es auch möglich sein [muss], einmal angeschaute kategoriale Gegenstände (eingesehene Zusammenhänge) rückblickend in schlichten Zuwendungen zu intendieren. Diese schlichte Zuwendung zu kategorialen Gegenständen erfolgt meistens durch die *Nominalisierung*“,⁸⁴ deren intentionale Funktion beim Aufbau komplizierter Urteilszusammenhänge nun näher zu erörtern ist.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ Man könnte sagen, dass die Größe dieser Menge wohl von Subjekt zu Subjekt variieren kann. Man beachte allerdings, dass man normalerweise nur zwei oder drei prädikative Urteile auf einmal anschaulich vollziehen kann – und auch dies nur teilweise und nur dann, wenn die Urteile sehr einfache prädikative Urteile sind und man sich auf ihre ‚vereinigte‘ Erfüllung sehr intensiv konzentriert. So kann man z. B. sagen und teilweise (aber auch nur teilweise) *zugleich* anschauen: 1) Meine Hand ist beweglich. 2) Ich balle meine Hand zur Faust. 3) Ich schlage mit meiner Faust auf den Tisch. Doch selbst bei einem so beschaffenen elementaren Urteilszusammenhang zeigt sich deutlich, dass in einer Menge gleich nacheinander anschaulich vollzogener und prädikativ ausgedrückter Urteile nicht alle gleichzeitig denselben Grad an Fülle haben können, weil nur eins von ihnen (nämlich das im jeweiligen aktuellen Moment tatsächlich gefällte) den maximalen Grad an Fülle haben kann, während die anderen, auch wenn sie nahezu zeitgleich vollzogen werden, nur eine abgeschwächte, retinierte bzw. prozentierte Fülle haben können.

⁸⁴ Ebd.

4.3.5 *Stufenfolgen von übereinander gebauten kategorialen Synthesen als Voraussetzung der anschaulichen Gegebenheit von komplizierten Sachverhalten – Aufbau durch Nominalisierung*

Kennt man sich mit Fenstergetrieben aus, so wird man den Sinn, den man mit dem Wort «Fenstergetriebe» normalerweise meint, sofort einsehen, indem man sich die Art von Gegenstand, die dieses Wort bedeutet, imaginativ-anschaulich vorstellt. Aufgrund der (in vergangenen Erfahrungen erworbenen) Vorkenntnis dessen, was dieses Wort meint, kann man dann die im Urteil «dieses Fenster funktioniert mit einem Getriebe» ausgedrückte Intention dadurch anschaulich erfüllen, dass man sich das gemeinte Getriebe aus der Nähe anschaut und an ihm die typischen Merkmale solcher Getriebe wiedererkennt. Auf der Basis dieser anschaulich erfüllten Intention können dann neue signitive Intentionen gebaut werden, indem das bereits Angeschaute als Teilaspekt eines neuen, komplizierteren Sachverhalts intendiert wird. Ein Beispiel hierfür sind alle möglichen Sätze, die «dieses Getriebe» (als kategorial-anschaulich aufgefassten Gegenstand) zum Urteilssubjekt oder -prädikat machen. Hiermit geht wesentlich einher, dass, obwohl übersinnlich-kategoriale Gegenstände (wie «Fenstergetriebe») nur durch mehrstrahlige Aktkomplexionen *angeschaut* werden können, sie gleichwohl durch schlicht-einstrahlige Akte *gemeint* werden können, wenn auch nur signitiv vereinfacht durch nominale Formung.

„Nominale Formung“ oder „Nominalisierung“ nennt Husserl jene Art von signitiver Intention, die den Aufbau verschiedenstufiger, übereinander gebauter Intentionen ermöglicht, die teils intuitiv und teils signitiv sind.⁸⁵ Jedes Urteil der Form «S ist p» kann z. B. nominalisiert werden (etwa in der attributiven Form «Sp»), damit es zum Urteilssubstrat eines komplizierteren Urteils werden kann (etwa in der prädikativen Form «Sp ist q» oder «A enthält Sp»). Diese nominale Formung intendiert vorbekannte (bzw. vermutlich vorbekannte, in der Nominalisierung bloß schlicht-signitiv gemeinte) Gegenstände im Rahmen eines prädikativen Urteils und gibt ihnen darin, so Husserl, „eine

⁸⁵ Hua XIX/2, 685–687.

bestimmte Stelle und *Rolle*, die Rolle eines *Beziehungsgliedes*, speziell eines *Subjekt-* oder *Objektgliedes*.“⁸⁶ Die mögliche anschauliche Erfüllung einer so aufgebauten, d. h. durch Nominalisierung entstandenen Prädikation ist darauf angewiesen, dass das ursprüngliche Urteil («S ist p»), das in der Nominalisierung («Sp») implizit liegt, wieder explizit gefällt werden kann («S ist p»), damit das Gemeinte dieses Urteils wieder mehrstrahlig *anschaulich* wird, statt bloß schlicht-einstrahlig *gemeint* zu sein in signitiv-nominalisierter Form.⁸⁷

Ein nominal geformtes Urteilssubstrat kommt nun einem *impliziten bzw. vorausgesetzten* Urteil gleich, das bei Bedarf explizit gefällt und auf seinen Rechtsgrund hin geprüft werden kann. Dieses Explizitmachen und Prüfen lässt sich als eine ‚Gegenbewegung‘ zum nominalen Aufbau ansehen. Wenn nämlich jede Nominalisierung einen signitiven Aufbau bildet, so kommt das Explizitmachen von in Nominalisierungen implizit liegenden Voraussetzungen einem intentionalen Ausbau gleich.⁸⁸ Für beide dieser intentionalen Richtungen (Auf- und Ausbau von übereinander fundierten Intentionen) gilt, dass eine jede Menge nominal übereinander gebauter Intentionen die numerisch gleiche Menge übereinander gebauter kategorialer Anschauungen verlangt, wenn die durch Nominalisierungen aufgebauten Intentionen anschaulich erfüllt werden sollen.

Nominalisierungen erfolgen nun tatsächlich dadurch (wenn die durch sie gemeinten Sachverhalte früher angeschaut wurden), dass sich auf dem Grund derjenigen signitiven Intentionen, die bereits anschaulich erfüllt wurden, neue signitive Intentionen bauen derart, dass sich „ganze Stufenfolgen der [teils signitiven und teils intuitiven] Fundierung übereinander bauen.“⁸⁹ Hiermit „gestalten sich“ also „Mischungen zwischen signitiven und intuitiven Akten.“⁹⁰ Es

⁸⁶ Ebd., 686 (Herv. im Original).

⁸⁷ Vgl. hierzu EU, § 58.

⁸⁸ Dieser Ausbau, eine ganz normal-alltägliche, nicht unbedingt theoretische (aber doch prädikative) Urteilshandlung, ist nicht zu verwechseln mit Husserls Begriff des *konstitutionsanalytischen*, im Hinblick auf erkenntnistheoretische Grundlegungsziele vorzuführenden Abbaus des geschichtlich geformten Bewusstseinslebens und seiner intentionalen Genesis. Vgl. hierzu etwa Hua XI, 413.

⁸⁹ Hua XIX/2, 675.

⁹⁰ Ebd.

gestalten sich, anders gesagt, „fundierte Akte“, die teils auf signitiven und teils auf intuitiven Akten „gebaut sind.“⁹¹ Wie es dazu kommt, dass durch diesen signitiv und intuitiv erfolgenden Aufbauprozess hindurch *bleibende* erkenntnismäßige Geltung beansprucht wird, zeigt sich darin, dass im nominalen Akt Gegenstände auf die Weise gemeint werden, dass sie nicht nur als ‚damals anschaulich gehabte‘, sondern auch als ‚nach Bedarf und nach Belieben wieder anschauliche Gegenstände‘ gesetzt werden, sodass sie in der Nominalisierung *nicht als leer gemeinte, vielmehr als immer wieder anschauliche Gegenstände gelten* – selbst wenn sie nicht aktuell angeschaut werden.⁹²

Das mögliche Recht (oder Unrecht) dieser Art von Geltungsvoraussetzung (der beliebigen Wiederanschaulichkeit von bereits angeschauten Gegenständen) ist freilich darauf angewiesen, 1) ob das in der Nominalisierung Gemeinte in vergangenen Erfahrungen wirklich mit anschaulicher Fülle gehabt wurde oder nicht (wie bei Vorurteilen) oder nur teilweise (was die Möglichkeit der Missdeutung offenlässt), 2) ob das bereits Angeschaut auf eine getreue Weise erinnert wird und 3) ob es sich dann wieder veranschaulichen lässt. So unverzichtbar diese Grundbedingungen auch sein mögen, so viel steht allerdings fest, dass die hierbei in Frage stehende Art der Geltungsvoraussetzung (der beliebigen Wiederanschaulichkeit von bereits Angeschautem) zu jeder Zeit nachgeprüft werden kann: nämlich durch den Versuch, ein durch Nominalisierung entstandenes Urteilssubstrat für sich zu betrachten und es auf die Gegebenheitsweise seines gemeinten Gegenstandes hin zu prüfen. Auf diese Weise kann prinzipiell jederzeit geprüft werden, ob es möglich ist oder nicht, einen geeigneten und hinreichend anschaulichen Beweis für das zu erbringen, was in einer Nominalisierung gemeint ist. Damit wird es zugleich möglich zu entscheiden, ob das in einer Nominalisierung implizite Urteil wahr (richtig der Evidenz nach), falsch (unrichtig der Evidenz nach) oder wegen der Unzulänglichkeit der bis dahin gegebenen Evidenz noch nicht (bzw. nicht mehr) bestimmbar ist.

⁹¹ Ebd.

⁹² Zur Funktion der „Nominalisierung“ im Aufbau von Theorien siehe Lohmar 2008a, 233 f.

Diese Verhältnisse zwischen 1) nominalem Aufbau, 2) Explizitmachen von Voraussetzungen als Ausbau von in nominalen Intentionen implizit liegenden Urteilen und 3) der Tatsache, dass nominal aufgebaute Intentionen nicht unbedingt leere Meinungen ausmachen müssen, sondern auch erfahrungs- und erkenntnismäßiges Recht in sich bergen können – diese Verhältnisse zeigen sich deutlich an der nun (nachholend) hervorzuhebenden Tatsache, dass eine gewisse ‚Nominalisierung‘ bereits bei unserem Ausgangsbeispiel («diese Tür ist blau») eine Rolle spielte.⁹³ Der Einfachheit halber hatten wir bei diesem Ausgangsbeispiel zunächst davon abgesehen, dass der Ausdruck «diese Tür» einen vorbekannten kategorialen Gegenstand meint. Denn der Sinn des mit dem Wort «Tür» gemeinten Gegenstands hängt mit der Vorstellung eines räumlichen Sachverhalts einerseits und andererseits mit der Vorstellung einer praktischen Funktion unauflöslich zusammen.⁹⁴ Es handelt sich dabei um die Vorstellung eines Sachverhalts, der in einem ‚geschlossenen‘ Raum besteht, der betreten und verlassen werden kann durch eine Öffnung, die sich in einer der Seiten dieses Raums befindet. Eine Tür ist ein an einer solchen Öffnung stehendes Artefakt zur Kontrolle des Zugangs zwischen Räumlichkeiten. Das relativ mühelose Auf-und-zumachen-Können einer funktionellen Tür dient also dazu, bei Bedarf eine bestimmte Räumlichkeit schnellstmöglich absperren oder entsperren zu können. Als eine solche Art praktischen Zeugs ist eine Tür kein bloß sinnlicher, vielmehr ein übersinnlich-kategorialer Gegenstand. Denn den Sinn eines solchen Gegenstands kann man, wie Husserl sagt, „nicht mit Händen greifen, mit irgendeinem Sinn erfassen“ oder irgendwie sonst sinnlich empfinden.⁹⁵

⁹³ Vgl. hier, Abschn. 4.3.1.

⁹⁴ An diesem Punkt wird es notwendig, genetische Gesichtspunkte zu verwenden, und zwar aus einem Grund, den Lohmar auf folgende prägnante Weise zum Ausdruck bringt: „In static phenomenology, it seems possible to intuitively have an object of perception or cognition already in a single case of intuition. In genetic phenomenology it is revealed that the original evidence of objects and states of affairs can only be given in an extended history of experience“ (Lohmar 2012b, 270). Zur Berechtigung der Anknüpfung genetischer Gesichtspunkte an die Problematik der kategorialen Anschauung in den *Logischen Untersuchungen* vgl. hier, Abschn. 4.5.2 f.

⁹⁵ Hua XIX/2, 688.

Dem ist zweierlei zu entnehmen: 1) Der mit dem Wort «Tür» benannte Sinn kann nur durch eine mehrstrahlige, kategoriale Aktkomplexion anschaulich aufgefasst werden. 2) Im Urteil «diese Tür ist blau» tritt jedoch der gemeinte Sinn «Tür» als ein vorbekannter hervor, d. h., wir meinen ihn hierbei schlicht-einstrahlig, und zwar durch ein sprachliches Zeichen (das Wort «Tür»), mit dem wir einen in vergangenen Erfahrungen konstituierten Gegenstandstypus ‚nominalisierend‘ bezeichnen und ihn zum vorbekannten Beziehungsglied (Urteilssubjekt) in einer prädikativen Intention machen.⁹⁶ Das Wort «diese» vor dem Wort «Tür» macht hierbei deutlich, dass das Gemeinte ein individueller Gegenstand ist, zugehörig dem Gegenstandstypus, den der Klassenname «Tür» bezeichnet.⁹⁷

Im Urteil «diese Tür ist blau» meint also der Ausdruck «diese Tür» einen ‚komplizierten‘, in unserer Terminologie ‚übersinnlichen‘ Sinnzusammenhang, der jedoch durch Nominalisierung schlicht-einstrahlig gemeint wird.

⁹⁶ Diese Nominalisierung ist keine *syntaktische* Nominalisierung, also keine Nominalisierung im selben Sinne wie z. B. das Urteilssubjekt von «Sp ist q» eine Nominalisierung des Urteils «S ist p» ist. Sie ist aber doch eine Nominalisierung im allgemeineren Sinn einer Benennung, also einer signitiven Intention, die ein vorgegebenes gegenständliches Substrat dadurch bezeichnet, dass sie ihm einen Namen, sei es einen Eigen- oder Klassennamen gibt. Diesen Akt des Nennens charakterisiert Husserl als „nominalen Akt“ bzw. „nominale Bedeutung“. Vgl. dazu Hua XIX/2, 560 ff. (insb. 563:20; 564:2).

⁹⁷ Zum Begriff des „Typus“ vgl. hier, Abschn. 7.2.3. Zur Allgemeinheit des Klassennamens und seine Beziehung zur Erfahrung von Individuellem siehe Hua XIX/2, 560 ff. (insb. 565:25 ff.). Bezüglich der Verhältnisse von Ausdruck und kategorialer Intention muss bemerkt werden, dass die Möglichkeit einer kategorialen Intention, die sich auf den Gegenstand richtet, den wir zufälligerweise «Tür» nennen, von dem Wort «Tür» nicht abhängt. Denn diese Intention kann durchaus auch ohne das Wort «Tür» erfolgen. Auch etwa ein «Dies da», begleitet von einer Hinweisgeste, dient dazu, die Intention auf den Gegenstand auszudrücken, den wir in kommunikativer Absicht «Tür» nennen. Statt «diese Tür ist blau» könnten wir also auch «dies da ist blau» sagen. Bei einem solchen «Dies da» bestehen allerdings zumindest zwei Bedeutungsmöglichkeiten. Einerseits können wir damit das Gemeinte als etwas Unbestimmtes meinen. Dies wäre etwa der Fall, wenn wir das Ding meinen, ohne zu wissen, was es ist. In diesem Fall bringt das «Dies da» keine kategoriale, sondern vielmehr eine sinnliche Intention zum Ausdruck, die sich auf ein zwar sinnlich gegebenes, aber ihrem konkreten Typus nach unbestimmtes Ding richtet. Mit dem «Dies da» können wir aber auch das wahrgenommene Ding *als das praktische Zeug* meinen, das wir unter Umständen «Tür» nennen. In diesem Fall bringt das «Dies da» insofern eine kategoriale Intention zum Ausdruck, als es tatsächlich ein nach seinem konkreten Typus aufgefasstes Ding meint. Das «Dies da» bringt in diesem Fall eine Intention zum Ausdruck, die sich nur durch kategoriale Anschauung erfüllen lässt.

Diese Nominalisierung bringt zwar eine möglicherweise leere Meinung hervor,⁹⁸ doch eine solche, die immer wieder nach Belieben erfüllt werden kann, solange man noch imstande ist, eine Tür sinngemäß, d. h. als praktisches Zeug aufzufassen.

Die Erläuterung des im Urteil «diese Tür ist blau» vorausgesetzten Sinnes, den der Klassennamen «Tür» bezeichnet, zeigt deutlich, dass Nominalisierungen in sich ein erfahrungs- und erkenntnismäßiges Recht bergen können.

4.3.6 *Erfahrungsrecht und Erfahrungsgeschichte*

Dieses Recht beruht nun auf der (reflexiv thematisierbaren) Einheit einer Erfahrungsgeschichte. Denn es sind vergangene, doch als Erfahrungserwerb konservierte und nach Belieben (durch erneut vollzogene kategorial-anschauliche Verknüpfungen) wiederherstellbare Evidenzen, die das erkenntnismäßige Recht jeglicher Nominalisierung fundieren. Die Konservierung des in ursprünglichen Evidenzen Gesehenen und das Wieder-sehen-Können desselben durch erneut vollzogene Anschauungen kann zwar aus zufälligen Gründen (wie Krankheit, Unfall, Alter u. dgl.) oder auch ohne sichtbaren Grund ausfallen. Damit entfällt aber auch jegliches erkenntnismäßige Recht. Denn beides hängt wesentlich miteinander zusammen.

Konservierbarkeit und beliebige Wiederholbarkeit ursprünglicher Evidenzen sind somit Grundelemente aller Erkenntnis von Seiendem, d. h. Elemente, ohne die Erkenntnis von Seiendem undenkbar wäre. Ohne sie wäre also „für uns“ – so Husserl in *CM* – „kein stehendes und bleibendes Sein, keine reale und ideale Welt. Eine jede ist für uns aus der Evidenz bzw. der Präsomption, evident machen und gewonnene Evidenz wiederholen zu können.“⁹⁹ Denn einzelne Evidenz „schafft“ „für uns noch kein bleibendes Sein“.¹⁰⁰ Dies wird vielmehr erst dadurch intentional konstituiert, dass Evidenzen, die ich einmal erlebe,

⁹⁸ Dies liegt daran, dass Nominalisierungen als signitive Intentionen ermöglichen, Gegenstände zu meinen, ohne dass sie gleichzeitig wahrgenommen werden.

⁹⁹ Hua I, 96.

¹⁰⁰ Ebd.

„für mich eine bleibende Habe [stiften]“,¹⁰¹ auf die ich mich später beziehen kann, sei es bedeutend oder wieder anschauend. Anders gesagt: „Was ich als seiend und so seiend feststelle, prätendiert damit mein bleibender geistiger Besitz zu sein, auf den ich als den meinen immer wieder zurückkommen und den ich in immer sich wiederholender Evidenz identifizieren kann.“¹⁰² Die Möglichkeit dieser wiederholten Identifizierung setzt offenbar „das Recht der Widererinnerung voraus“.¹⁰³ Dies besagt: Um absichtlich versuchen zu können, irgendein gemeintes Seiendes (etwa ein mir bekanntes Haus in meinem Viertel) „in Ketten neuer Evidenzen als *Restitutionen* der ersten Evidenzen“ wieder zu identifizieren,¹⁰⁴ muss ich in meinem Gegenwartsleben zunächst solche „ersten Evidenzen“ als meine eigenen vergangenen Evidenzen Erinnerungsmäßig bewusst haben, wie passiv oder aktiv auch immer. Denn nur so kann ich jene ersten Evidenzen mit meinen gegenwärtig neu auftretenden Evidenzen zur positiven oder negativen Deckung (Synthesis der Identifizierung oder der Unterscheidung) bringen.

In dem Immer-wieder-Zurückkommen auf das, was ich in meinem Gegenwartsleben als meine vergangenen Evidenzen (implizit oder explizit) *meine*, spielt sich der signitive und intuitive Aufbau ab, der schon den einfachsten Intentionen auf Sachverhalte zugrunde liegt, wie das Beispiel des Urteilssubjekts im Satz «diese Tür ist blau» gezeigt hat.¹⁰⁵

Schließlich ist noch zu bemerken: Dass Gegenstände, die normalerweise zu Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung zählen, in sich kategorial-übersinnliche Sinnelemente bergen können, bedeutet nicht, dass jeder intendierte Gegenstand solche Sinnelemente aufweisen muss – d. h. korrelativ, dass

¹⁰¹ Ebd., 95 (Herv. im Original).

¹⁰² Hua XXXV, 324. Vgl. dazu auch Hua XVII, 291.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Hua I, 95.

¹⁰⁵ An diesem Punkt drängen sich neue Fragen auf. Wie genau werden meine vergangenen Evidenzen in meinem Gegenwartsleben signitiv gemeint? Welche Formen dieses Meinens sind phänomenologisch aufzufinden? Müssen sie alle prädikativ sein oder kann es auch vorprädikative Formen dieses signitiven Meinens geben? Für eine eingehende Untersuchung hierüber siehe Lohmar 2016.

nicht jede objektivierende Intention kategoriale Synthesen in sich schließen muss.

4.3.7 Die Besonderheit rein sinnlicher Intentionen

Die Wahrnehmung eines Dings muss laut Husserl „nicht überall eine *kategoriale* Synthesis voraussetzen“.¹⁰⁶ Eine ‚Tür‘ beispielsweise kann auch bloß sinnlich wahrgenommen werden. Um deutlich feststellen zu können, was dies eigentlich heißt, bedarf es allerdings einer gewissen Abstraktion in Bezug auf die wirkliche Erfahrungsgrundlage des anfangenden Philosophen als handelnden Bewusstseinssubjekts. Denn so, wie wir in unseren alltäglichen Handlungen leben, ist so etwas wie eine Tür nie rein sinnlich gemeint. Eine Tür kann nur da bloß sinnlich gemeint werden, wo sie nicht als praktisches Zeug, sondern vielmehr als ein seinem Typus nach unbestimmtes Ding intendiert wird, das dann aber nicht mehr durch den Ausdruck «diese Tür», sondern vielmehr durch Ausdrücke wie «dies da» und «dieses Ding da» zu bezeichnen wäre.¹⁰⁷ Rein sinnliche Intentionen (und korrelativ rein sinnlich wahrgenommene Dinge) sind also für den anfangenden Philosophen nur dadurch vorstellbar, dass er von den Wahrnehmungsdingen seines Alltags abstrahiert, die weitgehend durch kategoriale Intentionen gemeint und gegeben sind; indem er also analytisch abstrahierbare Elementarmomente alltäglicher Erlebnisse reflexiv betrachtet.

Ein klarer Leitfaden für eine solche Betrachtung kann hier durch den Rückgriff auf ein bereits bekanntes Beispiel gezeigt werden. Es gibt manche Hunde, die tatsächlich verstehen, wie ein Türgriff praktisch funktioniert, und andere, die dies nicht tun.¹⁰⁸ Beide können freilich mannigfaltige, synthetisch-einheitlich verlaufende sinnliche Wahrnehmungen eines Türgriffs vollziehen, etwa durch absichtliches und aufmerkendes Sehen, Riechen, Tasten und

¹⁰⁶ Hua IV, 19 (Herv. im Original).

¹⁰⁷ Zum «Dies da» vgl. hier, Anm. 97.

¹⁰⁸ Dies kann man einfach dadurch erkennen, dass man Hunde beobachtet, die Türgriffe funktionsgemäß gebrauchen können. Siehe etwa <https://www.youtube.com/watch?v=fE30-bV0Bpw&list=PL301C8BE84C5E5F02&index=18>.

Beißen. In der Mannigfaltigkeit dieser sinnlichen Erlebnisformen und ihrem synthetisch zusammenhängenden Verlauf, der, wie gerade erwähnt, Absicht und Konzentrationsrichtung in sich birgt, wird ein einheitlicher, mit sich selbst identisch bleibender individueller Gegenstand intendiert. Es fragt sich dann: Worin besteht der Unterschied zwischen der Wahrnehmung des verstehenden und des nicht-verstehenden Hundes? Die Antwort lautet: Der Hund, der den Türgriff nicht nur sinnlich wahrnimmt, sondern auch als funktionelles Zeug versteht, sieht insofern über das bloß sinnlich Gegebene hinaus, als er das sinnlich Wahrgenommene in Bezug auf einen Funktionszusammenhang auffasst. Dies erfolgt dadurch, dass er das bloß sinnlich Wahrgenommene mit einer Handlungsfunktion (hier des Aufmachens) intentional verknüpft, um entweder in einen oder aus einem sonst abgesperrten Raum zu gehen.¹⁰⁹ Das bloß sinnlich Wahrgenommene ist hingegen die durch sinnliche Synthesen konstituierte Einheit des gesehenen, getasteten, gerochenen, gebissenen Dings.¹¹⁰

Der Grund dafür, dass die Hervorhebung dieses Phänomens aus Sicht des anfangenden Philosophen als handelnden Bewusstseinssubjekts eine gewisse Abstraktion verlangt, liegt darin, dass die Kraft der Gewohnheit unseres handelnden Alltagslebens es uns schwer macht, von den funktionellen Aspekten eines Türgriffs abzusehen, wenn wir ihn wahrnehmen. Die Abstraktion lässt sich tatsächlich nur dadurch bewerkstelligen, dass sich das erkenntnistheoretische Interesse gegen die alltäglichen, praktisch-handelnden Interessen durchsetzt. Eine weitere erkenntnistheoretische Abstraktion führt dann vom rein sinnlich angeschauten Ding zu dessen rein sinnlich gegebenen Elementen, den sogenannten Empfindungsdaten, die wiederum nur als abstrahierte Elemente konkreter, sinnlich wahrgenommener Dinge vorstellbar sind.¹¹¹ ‚Abstraktion‘ bedeutet hierbei aber nicht theoretische Erfindung, sondern vielmehr reflexive Heraushebung *unselbstständiger Elementarmomente* von

¹⁰⁹ Die Möglichkeit, dass der Hund dies alles ‚sieht‘, setzt natürlich einen ursprünglichen, langsam vor sich gehenden Lernprozess voraus.

¹¹⁰ Zur „ästhetischen Synthesis“ siehe Hua IV, § 9.

¹¹¹ Vgl. hierzu Hua XIX/1, 387; Lohmar 1998, 182, Anm. 44.

Erlebnissen. Eine solche Abstraktion thematisiert beispielsweise Intentionen auf sichtbare Farb-, tastbare Temperatur- und hörbare Klangzusammenhänge.¹¹² Nur durch die abstraktive Herausstellung dieser sinnlichen Elementarmomente intentionaler Erlebnisse kann das Problem jener grundlegenden Arten intentionaler Verbindungsformen thematisiert werden, mit denen „alle Erfahrung beginnt“.¹¹³ Es geht dabei um die elementarsten möglichen synthetischen Verbindungsformen, die aller intentionalen Sinnbildung (bzw. Konstitution) genetisch zugrunde liegen, nämlich um die assoziativen Verbindungsformen zwischen zwei einfachen Empfindungen. Ein Beispiel hierfür sind etwa Geruch und Farbe eines Gegenstands (etwa einer Frucht), die durch apperzeptive Assoziation aufeinander bezogen werden.¹¹⁴ Die intentionalen Elemente, die sich auf dieser analytischen Ebene finden lassen, sind für Husserl „letzte Elemente“, die in der Erfahrungsgeschichte des anfangenden Philosophen zwar immer schon da gewesen sind, auf die man aber nur durch gewisse Abstraktion thematisch zurückgreifen kann.¹¹⁵

4.4 Fazit und Überleitung

Überblicken wir nun, Lohmar folgend, „die drei Phasen der kategorialen Anschauung: Gesamtwahrnehmung, Sonderwahrnehmung, kategoriale Synthesis.“¹¹⁶

(1) Die Gesamtwahrnehmung ist eine schlichte Intention auf einen Gegenstand, die in einer primären, expliziten Intention auf das Ganze besteht, die

¹¹² Siehe etwa für den Fall der hörbaren Elementarklänge Schmicking 2003, 253 ff.

¹¹³ Lohmar 2011, 127.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 129. Zum Begriff der Apperzeption siehe hier, Anm. 155.

¹¹⁵ Hua IV, 19, Anm. 1. Mit Blick auf den sogenannten „Mythos des Gegebenen“ (Alston 2002, 69 ff.; Sellars 1991, 127 ff.) ist zu beachten, dass der Beginn der Erfahrung im Sinne der elementarsten möglichen Typen von intentionalen Verbindungen weder mit dem unmittelbar Gegebenen im Sinne der anschaulichen Evidenz gleichzusetzen ist, noch mit den Rechtsgründen der Gültigkeit prädikativer Wahrnehmungsurteile oder mit dem Beginn der Erkenntnistheorie. Erstens ist die rein sinnliche Anschauung nur eine unter anderen Arten von Anschauung, zweitens ist Erkenntnisvalidierung extrem selten allein in der rein sinnlichen Anschauung zu suchen und drittens sollte die Erkenntnistheorie laut Husserl keineswegs mit der Empfindungslehre beginnen (vgl. hierzu Hua I, 13, 76 f.; Hua VI, 27, Anm. 1).

¹¹⁶ Lohmar 2016, 31.

allerdings von sekundären, impliziten Partialintentionen auf noch nicht für sich betrachtete Teilaspekte des Ganzen mitbegleitet ist.

(2) Die Sonderwahrnehmung ist der explizite Vollzug einer dieser mitbegleitenden Partialintentionen, die sich auf einen Teilaspekt des intendierten Ganzen richtet.

(3) Die kategoriale Synthesis ist das übergreifende, auf der passiven Deckung beider vorangegangenen Intentionen fundierte Zusammen-Schauen des nun nach Teilen und Ganzem differenziert erscheinenden Zusammenhangs. Dieser zusammen-schauende Akt ist in Bezug auf die ihm vorangehenden, ihn fundierenden schlichten Intentionen eine neue, höherstufig-fundierte Intention, die eine neue und neuartige Gegenständlichkeit ‚erzeugt‘, d. h. aus vorgegebenen Sinnelementen synthetisierend zusammen-setzt. In diesem übergreifenden Akt erscheint laut Husserl „etwas als wirklich und als selbstgegeben“, „derart, dass dasselbe, als was es hier erscheint, in den fundierenden Akten allein noch nicht gegeben war und gegeben sein konnte.“¹¹⁷ Schließlich stellt Lohmar in seiner eigenen Analyse fest: „Diesen Dreischritt von (1) erstem, schlichten Gesamtwahrnehmen, (2) heraushebenden, gliedernden Sonderzuwendungen und (3) dem eigentlich kategorialen Zusammen-Meinen finden wir bei *allen* synthetisch-kategorialen Formen“.¹¹⁸

Im Licht dieser Einsichten soll nun in den folgenden Abschnitten der primäre Sinn der phänomenologisch gedeuteten Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» einer intentionalen Analyse unterzogen werden. Hierbei werden die synthetisch-kategorialen Intentionen untersucht, die dem Sinn dieser reflexiven Sätze konstitutiv zu Grunde liegen. Allerdings wird sich die Notwendigkeit, die laut Husserl dem «*ego cogito*» und «*ego sum*» zukommt, als auf einer intentionalen Struktur fundiert erweisen, die komplizierter ist als die der synthetisch-kategorialen Intentionen.¹¹⁹ In Kapitel 5 wird sich nämlich herausstellen, dass sich die Notwendigkeit dieser Sätze zum einen ihrer Aussageform

¹¹⁷ Hua XIX/2, 675.

¹¹⁸ Lohmar 2016, 28 (Herv. v. Vf.).

¹¹⁹ Zur Unterscheidung von synthetischen und abstraktiven kategorialen Intentionen vgl. hier, Anm. 40.

(performative Tautologie) und zum anderen bestimmter eidetischer Implikationen des in ihnen Vermeinten verdankt.

4.5 Die intentionale Beschaffenheit der phänomenologisch gedeuteten Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*»

Die Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» sind nun einer Konstitutionsanalyse zu unterziehen, bei der die folgenden ihrer intentionalen Aspekte auseinandergelegt werden:

1. Ihre Urteilsform und Erfüllungsweise. Dies betrifft die unmittelbarsten intentionalen ‚Voraussetzungen‘ dieser Sätze, nämlich: a) Die Vorkonstitution des Ichbegriffs und einer mit ihm zusammenhängenden Bestimmung des ichlichen Bewusstseinslebens. b) Die synthetisch-kategoriale Intention, die den (vorkonstituierten) Ichbegriff zum Urteils-subjekt macht und von ihm das Erlebend-Sein (*cogitans*) einerseits und andererseits das Wirklichsein (*sum*) prädiziert. Es handelt sich hierbei erstens um diejenige *signitiv-kategoriale* Intention, die das Wirklichsein (*sum*) vom Ich (*ego*) als Erlebendem (*cogitans*) prädiziert, und zweitens um die *anschaulich-kategoriale* Aktkomplexion, die es selbst (in reflexiver Selbst-Wahrnehmung) auch anschaulich gibt.¹²⁰
2. Ihre beanspruchte Notwendigkeit. Diese Sätze sollen in Husserls Phänomenologie notwendig wahr sein. Dies besagt korrelativ, dass die Gegenstände, die diese Sätze meinen, wirklich und notwendig so sein sollen wie in diesen Sätzen gemeint.¹²¹
3. Ihre methodische Bedeutung im Ganzen einer phänomenologischen Ersten Philosophie.¹²²

Im ersten Teil dieser dreifachen Analyse wird sich zeigen, inwiefern die phänomenologische Bedeutung der in Frage stehenden Sätze nicht nur auf der Methode der Epoché und Reduktion fundiert ist, sondern auch auf all dem –

¹²⁰ Dies wird dargestellt in den Abschnitten 4.5.1 bis 4.5.8.

¹²¹ Dies wird dargestellt in den Abschnitten 5.1 bis 5.3.

¹²² Dies wird dargestellt in den Abschnitten 6.1 bis 6.3.

wenn auch natürlich auf eine mittelbare Weise –, was Epoché und Reduktion ihrerseits horizontmäßig voraussetzen, d. h. auf der Erfahrungsgeschichte eines Bewusstseinslebens, das sich in selbstreflexiver Weise Erkenntnisfragen stellen kann und eine Methode zu entwickeln versucht, eine radikal anfangende Erkenntniskritik anzusetzen.¹²³ In der hier zu liefernden Analyse sind jedoch nur die eigentümliche intentionale Beschaffenheit dieser Sätze und ihre unmittelbarsten ‚Voraussetzungen‘ zu ermitteln, nicht etwa die Gesamtheit der intentionalen Aspekte ihres Fundiertseins in der umfassenden Erfahrungsgeschichte des anfangenden Philosophen. Denn die eigentümliche intentionale Beschaffenheit und die unmittelbaren Voraussetzungen dieser Sätze sind nicht mit der Gesamtheit ihrer intentionalen Voraussetzungen zu vermengen. Die Möglichkeit der Akte, die das Gemeinte dieser Sätze setzen und eventuell auch anschaulich geben, beruht zwar auf all jenen Unterstufen der Sinn- und Selbstkonstitution, auf denen die intentionale Möglichkeit der Selbstreflexion einseitig fundiert ist, und diese Unterstufen enthalten alles, was die intentionale Möglichkeit der Selbstreflexion notwendig voraussetzt, wie etwa Wahrnehmen, Erinnern, Vorstellen, Urteilen, Phantasieren, Assoziieren usw. Dies alles ist aber nicht das Thema der hier vorzunehmenden Analyse, deren Aufgabe vielmehr nur darin besteht, die intentionalen Grundzüge der Setzungen «*ego cogito*» und «*ego sum*» als philosophischer Setzungen im Rahmen eines methodisch geregelten Anfangs festzustellen. Die Frage nach der Gesamtheit der genetischen, erfahrungsgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Grundzüge kann erst dann sinnvoll gestellt werden, wenn die Grundzüge selbst bereits ermittelt worden sind. Nur das Letztere ist das Ziel der folgenden Analysen, in denen es folglich ausschließlich darum geht, die intentionalen Grundzüge jener Aktzusammenhänge herauszuheben, die das Gemeinte der Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» konstituieren, d. h. thematisch zusammensetzen und eventuell auch anschaulich geben.

Die allgemeine Formulierung der Leitfragen, denen hierfür nachzugehen ist, lautet entsprechend: Welche erkennenden Akte sind es, die die Setzungen

¹²³ Vgl. hierzu Hua VIII, 164:32 ff.

«ich erlebe» und «ich bin» als Ergebnis der Reduktion setzen, was ist der genaue Sinn dieser Setzungen – die (der Kohärenz mit der Durchführung der universalen Epoché zuliebe) keine natürliche Setzungen sein dürfen –, und wie werden sie anschaulich erfüllt? Es handelt sich hiermit um die Frage nach der intentionalen Beschaffenheit und dem Rechtsgrund der erkennenden Akte, durch die der anfangende Philosoph sein eigenes Bewusstseinsleben als wirklich seiendes – doch nicht als natürlich-weltliches – setzt und zum theoretischen Anfang einer Ersten Philosophie macht.¹²⁴

4.5.1 Zum «ego»: Die Vorkonstitution des Ichbegriffs

Die Intentionen der Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» setzen die Vorgegebenheit dessen voraus, was der anfangende Philosoph mit dem Wort «ich» immer schon gemeint hat in seiner sich vor aller Theorie abspielenden Selbst- und Welterfahrung. Auch unter strenger Beobachtung der universalen Epoché ist diese Vorgegebenheit in der Anfangsmeditation stets ‚vorausgesetzt‘. Denn es handelt sich bei dieser Vorgegebenheit eben um das Bewusstseinsleben des anfangenden Philosophen *als des Vollzugssubjekts der Anfangsmeditation*. Die ‚Voraussetzung‘ dieser Vorgegebenheit kann so wenig ausgeschaltet werden, dass sie vielmehr das bildet, was die transzendente Reduktion als das Nicht-Ausschaltbare, immer schon notwendig Vorausgesetzte entdeckt – das, was Husserl als die ‚Voraussetzung aller Voraussetzungen‘ charakterisiert.¹²⁵

Mit diesem Bewusstseinsleben geht es zwar nicht um die Einheit eines Menschenlebens,¹²⁶ doch ist eine gewisse Einheit des Bewusstseinslebens des anfangenden Philosophen überall da gemeint, wo das Wort «ich» sinngemäß gebraucht wird. Denn es gehört zum sinngemäßen Gebrauch dieses Wortes, dass mit ihm eine immer schon dagewesene Vorbekanntheit angesprochen wird. In jedem Satz der Form «ich tue dies oder das» kommt z. B. eine Sachverhaltsintention zustande, in der das «ich» zum Urteilssubjekt gemacht wird,

¹²⁴ Dass es sich mit dem im «ich bin» prädierten ‚Sein‘ um ‚wirkliches‘ aber nicht ‚natürliches‘ Sein handelt, zeigt sich insb. hier, Abschn. 4.5.8.

¹²⁵ Vgl. Hua V, 160 f.; Hua XVII, 282.

¹²⁶ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.6, 4.5.8.

von dem etwas prädiziert wird. Das Wort «ich» ist hierbei aber nicht das Ich selbst, sondern meint es nur. Dieses Wort ist also nur ein sprachliches Zeichen, das als solches einen gegenständlichen Sinn (d. h. eine gewisse Einheit phänomenaler Mannigfaltigkeit) bedeutet. Das Wort «ich» setzt demnach ein vorprädikatives, gegenständliches Substrat als das voraus, worauf es sich bedeutend richtet.¹²⁷

Eine eingehende Analyse der Vorkonstitution dieses Substrats würde nun in der vorliegenden Abhandlung zu weit führen, denn in Frage steht hier nicht die Natur der Ichidentität und ihrer intentionalen Genesis überhaupt (diese kann hier nur horizontmäßig vorausgesetzt werden), sondern eher die der Sätze «ich erlebe» und «ich bin» als *methodischen* Ansatzes. Denn es handelt sich hier zwar um den methodischen Anfang der phänomenologischen Ersten Philosophie, aber (noch) nicht um den wirklichen Anfang des Sinnes «ich» bzw. der Selbstbewusstheit überhaupt.¹²⁸ Die Darstellung des Ichbegriffs muss sich daher im Folgenden auf die Art und Weise beschränken, wie auch Husserl ihn im Rahmen seiner Anfangsmethode beschreibt. «Ich» bezeichnet dabei nicht „einen bloßen leeren Quellpunkt der Akte“¹²⁹ und auch nicht eine Menge von Einzelerlebnissen als „ein äußerliches Aneinandergeklebtsein“,¹³⁰

¹²⁷ Dies gilt schon vor allen Fragen nach der Okkasionalität des Ich als Personalpronomens. Personalpronomen sind zwar okkasionelle Ausdrücke, die als solche eine ganz andere Bedeutungsstruktur als Namen haben (vgl. dazu hier, Abschn. 5.1, Anm. 9). Die fungierende Intentionalität aber, die dem sinnvollen Gebrauch jedes Namens und Namenssurrogats (wie etwa definiten Beschreibungen und Personalpronomen) zugrunde liegt, besteht für Husserl in einer Synthesis, die „die sinngemäße Beziehung des Namens [bzw. Namenssurrogats] auf das in der Anschauung Gegebene als Genanntes“ „herstellt“ (Hua XIX/2, 566). Im Folgenden geht es eben um diese Synthesis beim Gebrauch des Worts «ich» im elementarsten phänomenologischen Sinn.

¹²⁸ Es ist diesbezüglich nicht schwer zu ahnen, dass von der Geburt an bis zu dem Punkt, wo ein normaler Mensch anfängt, das Wort «ich» als Personalpronomen sinngemäß zu gebrauchen, eine gewaltige erfahrungsmäßige Entwicklungsgeschichte vor sich geht, die mannigfaltige Lernprozesse in sich schließt, welche viele verschiedene Formen intentionaler Synthesis voraussetzen – zumindest all diejenigen, die der kategoriale Akt der Benennung voraussetzt wie etwa Wahrnehmung, Erinnerung, Identifikation, Bedeutung, anschauliche Erfüllung u. a. Einige Forschungshinweise hierzu finden sich in Langfur 2019.

¹²⁹ Hua I, 217 (Ingardens Bemerkung).

¹³⁰ Ebd., 79.

sondern einen „stehenden und bleibenden“ subjektiven Pol,¹³¹ der sich im Verlauf meiner (des anfangenden Philosophen) Erfahrungsgeschichte gebildet hat und als immer schon dagewesener erscheint, wenn ich mich mir selbst reflexiv zuwende.

Jedes Mal, wenn ich mich des Personalpronomens «ich» bediene, um mich sprachlich auf mich selbst zu beziehen, meine ich mich so, wie ich mich selbst erfahre, d. h. als in der Zeit mit sich selbst identisch bleibendes Selbst, und nicht als eine Menge anonymer Erlebnisse oder als leeren Identitätspol. So heißt es in § 33 der *CM*: „Ich bin für mich selbst und immerfort durch Erfahrungsevidenz als *Ich selbst* gegeben. Das gilt für das transzendente ego (aber auch in der Parallele für das psychologisch reine), und in jedem Sinn von *ego*“.¹³² M. a. W., es ist eine unmittelbar zu beobachtende Tatsache meines Bewusstseins (als das des anfangenden Philosophen), dass ich mich nicht bloß als strömendes Leben, also als eine Menge aufeinander folgender Erlebnisse erfasse, sondern vielmehr „als Ich, der ich dies und jenes erlebe, dies und jenes cogito als *derselbe* durchlebe“.¹³³

Dies bedeutet zugleich, dass es eine gewisse Ichidentität gibt, die sich im Strömen meiner Einzelerlebnisse tatsächlich nicht auflöst. Damit stellt sich die Frage: Wie kommt diese verharrende Identität meines Ich im unaufhörlichen Verlauf meines Bewusstseinsstroms zustande und wie wird sie phänomenologisch ausgewiesen? Wie lässt sich also zeigen, dass meine Ichidentität keine bloß scheinbare Identität ist, die als möglicherweise nur scheinbare in die universale Epoché eingeschlossen werden müsste? Wenn die Ichidentität, die im «*ego*» gemeint wird, keine ‚metaphysische Voraussetzung‘ der Phänomenologie und auch kein ‚Dogma der Bewusstseinskontinuität‘ sein soll, dann muss deutlich gezeigt werden, was solche Identität genau bedeutet und wie sie sich anschaulich gibt.¹³⁴

¹³¹ Ebd., 101.

¹³² Ebd., 102 (Herv. im Original).

¹³³ Ebd., 100 (Herv. im Original). Zum Begriff des „Bewusstseinsstroms“ siehe hier, Abschn. 3.6, Anm. 112.

¹³⁴ In weiterer Folge wird dann aufzuweisen sein, ob und wie genau diese Gegebenheitsweise wirklich allen erdenklichen Zweifel ausschließt. Vgl. dazu hier, Abschn. 5.1 bis 5.3, 6.3.

4.5.2 *Exkurs: Zur methodischen Verwendung genetischer Gesichtspunkte für die Behandlung der Ichproblematik*

Für die Behandlung der Frage nach Sinn und Recht der Setzung der Ichidentität werden in den folgenden Abschnitten genetische Gesichtspunkte verwendet, d. h. solche, die nicht nur einzelne Bewusstseinsleistungen betrachten, die in einem ‚Zeitpunkt‘ zustande kommen, sondern auch Geflechte von genetisch späteren und genetisch früheren Leistungen. Diese Geflechte von Bewusstseinsleistungen bilden, so wird sich herausstellen, einheitlich-geschichtliche Erfahrungszusammenhänge. Die genetische Betrachtung wird also zeigen, dass sich mehrere, zu unterschiedlichen Zeiten vorkommende Bewusstseinsleistungen zu einer Erfahrungsgeschichte zusammenschließen können, die keine bloß formal-zeitliche Einheit des Erlebnisstroms ist, sondern eine vielschichtige, inhaltlich zusammenhängende und schließlich auch persönliche Lebensgeschichte bildet.¹³⁵ Diese intentionale Lebensgeschichte ‚belebt‘ jeden ihr zugehörigen Einzelakt mit einer intentionalen Vor- und Nachgeschichte, die auf Gewohnheit, Motivation, Zielstrebigkeit und Erwartung hindeutet sowie auch auf intersubjektive Handlungs- und Gemeinschaftshorizonte.¹³⁶

Die sogenannte statische Analyse ist nun eine Art intentionaler Analyse, die auf Akttypen (und ihre wesentlichen Strukturen) *als Einzelakte oder einzelne Aktkomplexionen* gerichtet ist, wobei solche Akte noch nicht als Teil einer intentionalen Lebensgeschichte und auch nicht mit Bezug auf konkrete Handlungshorizonte betrachtet werden.¹³⁷ Die genetische Analyse dagegen ist eine

¹³⁵ Für ein elementares Beispiel hierzu vgl. Lohmar 2011, 130. Zum „Erlebnis-“ bzw. „Bewusstseinsstrom“ siehe hier, Abschn. 3.6, Anm. 112.

¹³⁶ Allgemein zur genetischen Phänomenologie vgl. Galán Hompanera 2017, 59 ff.; Lohmar 2012b, 266 ff.; Welton 1997; Aguirre 1970.

¹³⁷ Die Analysen der Abschn. 4.3.1 bis 4.3.4 sind statisch in diesem Sinn. Einen interessanten Ausnahmefall genetischer Fragestellungen im Rahmen eines hauptsächlich nur statisch orientierten Werks bildet die Thematisierung der okkasionellen Ausdrücke in der I. *Logischen Untersuchung* (1901), die eben deshalb nicht ganz erfolgen konnte, weil die methodischen Schranken der statischen Betrachtungen dies nicht erlaubten. In Husserls Augen wurde es erst mit der Ausarbeitung des Begriffs der Horizontintentionalität in den *Ideen I* (1913)

andere Art intentionaler Analyse, nämlich diejenige, die auf die – auf vielfältige Sinneshorizonte hindeutende – Vor- und Nachgeschichte von Akten gerichtet ist, also auf die intentionale Funktion von Akten innerhalb geschichtlich geformter Erfahrungszusammenhänge. Thematisiert wird bei dieser Art von Analyse die Geschichtlichkeit der Erfahrung selbst, und zwar als intentionale Werdensgeschichte subjektiver Bewusstseinsleistungen und ihnen korrelativ entsprechender gegenständlicher Sinnzusammenhänge. Mit dieser Thematisierung zeigt sich zugleich, dass das Subjekt geschichtlich zusammenhängender Bewusstseinsintentionen sein Bewusstseinsleben in der Form einer Lebensgeschichte erlebt. Dies bedeutet, dass ein solches Subjekt seine Lebensgegenwart einerseits auf der Basis seines in vergangenen Erfahrungen erworbenen Wissens erlebt und andererseits – in derselben Lebensgegenwart – auf eine erwartete Erfahrungszukunft hinlebt.¹³⁸

Zur Zeit der Abfassung der *Logischen Untersuchungen* – deren Theorie der kategorialen Anschauung ich in diesem Kapitel verwende, um die Erfüllungsform der Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» zu analysieren – hatte Husserl noch keine explizite Vorstellung dieser genetischen Perspektive entwickelt, und deshalb sind in diesem Werk auch keine ausdrücklichen Hinweise auf sie zu finden. Der Sache nach ist es jedoch berechtigt, genetische Gesichtspunkte in Anknüpfung an jene Theorie der kategorialen Anschauung zu verwenden, und zwar insofern, als sich die Notwendigkeit der Untersuchung verborgener, eventuell auch geschichtlich entstandener Bewusstseinsleistungen gerade aus der Aufgabenstellung der VI. *Logischen Untersuchung* ergibt. Denn die Untersuchung einer möglichen anschaulichen Erfüllung komplizierter kategorialer Intentionen erfordert die Untersuchung verborgener Bewusstseins-synthesen, die nicht alle in der VI. *Logischen Untersuchung* thematisiert werden.

möglich, die Problematik der okkasionellen Ausdrücke methodisch herauszuarbeiten (vgl. Hua XVII, 207, Anm. 1).

¹³⁸ Für den Fall des bereits entwickelten Bewusstseins eines erfahrenen, erkennenden und handelnden Ich behauptet Antonio Aguirre (1970, 159): „Jede Erfahrung von Seiendem irgendeiner Seinsart enthält eine genetische Verweisung auf meine Geschichte bzw. innerhalb ihrer. Meine jeweilige Welt (Lebenswelt, Umwelt) ist die Konkretion, die Fülle dieser Geschichte.“

Geschichtlich entstandene Bewusstseins-synthesen werden nämlich erst in späteren Werken zum Thema. Die dazu notwendige genetische Perspektive beginnt sich bereits in den *Ideen I* und *Ideen II* zu entwickeln, und zwar jeweils mit dem Begriff der Horizontintentionalität und dem des Ich der Habitualitäten.¹³⁹ Später, in der Vorlesung über „Transzendente Logik“ aus den Jahren 1920–21, unterscheidet Husserl dann ausdrücklich und systematisch zwischen statischen und genetischen Betrachtungsweisen.¹⁴⁰ Vollwertige genetische Analysen sind aber vor allem im Spätwerk zu finden, etwa in *Erfahrung und Urteil*, *Formale und transzendente Logik*, *Cartesianische Meditationen* und *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

Die in letzter Zeit weit verbreitete Idee, Husserl habe die „genetische Methode“ entwickelt, um „die Grenzen des intentional Thematisierbaren“ angesichts von Phänomenen zu bestimmen, in denen der „vom Ego konstituierte Sinn entweder keine anschauliche Erfüllung zulässt, oder im Gegensatz ein Übermaß an Affektivität“ aufweist,¹⁴¹ ist deshalb grundverkehrt, erstens, weil die Grenzen der Erfüllbarkeit von Bedeutungsintentionen nicht die Grenzen der Intentionalität überhaupt sind und zweitens, weil die genetische Methode in erster Linie zur Behandlung der Grund-, nicht der Grenzprobleme der Phänomenologie konzipiert ist. Es wird sich im Folgenden zeigen, inwiefern die Verwendung genetischer Gesichtspunkte unentbehrlich ist für die Untersuchung von allerlei Arten Bewusstseinsleistungen, die intentionale Fundierungselemente voraussetzen, die in vergangenen Erlebnissen bzw. Erfahrungen erworben wurden. Es handelt sich dabei um Bewusstseinsleistungen, die auf den „Sinnesniederschlag“ vergangener Erfahrungserwerbe unauflöslich

¹³⁹ Vgl. hierzu Hua III/1, 184 ff.; Hua XIX/1, 374; Hua IV, 111. Dass diese Entwicklung in Anknüpfung an die Aufgabenstellungen der V. und VI. *Logischen Untersuchung* stattfindet, wird deutlich dargestellt in Lohmar 2012b, 270 f.

¹⁴⁰ Vgl. Hua XI, 336 ff.; Hua XIV, 34 ff. (insb. 38). Man könnte denken, dass der Beginn der genetischen Phänomenologie mit diesen Texten aus dem Jahr 1921 stattfindet. Dies wäre jedoch aus verschiedenen Gründen irreführend. Einer dieser Gründe wird sich im folgenden Abschnitt von selbst aufzeigen. Des Weiteren siehe Caminada 2019; Lohmar 2012b, 266 ff.

¹⁴¹ Staudigl 2015, 65.

angewiesen in dem Sinne sind, dass sie erfahrungsgeschichtlich sedimentierte Sinnbezüge als intentionale Fundierungselemente notwendig voraussetzen.¹⁴² Hiermit geht wesentlich einher, dass die genetische Perspektive ermöglicht und auch erfordert, dass ‚Erfahrung‘ nicht nur von ‚intentionalem Erlebnis‘, sondern auch von ‚anschaulicher Intention‘ unterschieden wird.¹⁴³ Denn genetisch betrachtet wird Erfahrung als anschaulicher Erlebniszusammenhang begriffen, bei dem Sinn nicht nur momentan konstituiert, sondern auch im geschichtlichen Bewusstsein als bleibende Habe konserviert wird. Das Phänomen dieser Konservierung bekundet sich zunächst im Erlebnis der Erinnerung, aber nicht nur da. Auch Protention, passiv-assoziative Weckung und typisierende Apperzeption zeigen deutlich, dass selbst Erlebnisse der sinnlichen Wahrnehmung in sich erfahrungsgeschichtliche und horizontmäßige Elemente bergen können. Dies und dessen Verhältnis zum phänomenologischen Ichbegriff ist das Thema des folgenden Abschnitts.

4.5.3 Die Transzendenz des Ichpols als Substrat bleibender Ich-Bestimmtheiten

In § 8 der ersten Auflage der *V. Logischen Untersuchung* (1901) verweist Husserl auf § 4 von Paul Natorps *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, wo die Rede ist von einem „Ich als gemeinsame[m]“, gleichsam transzendentalen „Beziehungspunkt zu allen bewussten Inhalten“, das „als vorhanden konstatiert“ werden könne, obwohl es sich weder definieren noch beschreiben noch untersuchen noch zu einem Gegenstand machen lasse.¹⁴⁴ Hier weist Husserl erstens die Rede von einem Ich zurück, das nicht zum

¹⁴² Zu den Begriffen „Sinnesniederschlag“ und „Sedimentierung“ vgl. Hua XI, 178; EU, § 11, S. 46 f.; Brudzińska 2019, 147 f. Siehe dazu auch hier, Anm. 156.

¹⁴³ Vgl. hierzu Breyer 2011, 136.

¹⁴⁴ Natorp 1888, 11–14. Vgl. die von Husserl zitierte Textstelle in Hua XIX/1, 372 f. Der Grund für die Nicht-Erfassbarkeit des Ich liegt in Natorps Augen darin, dass „Ich-sein [...] nicht Gegenstand [heißt], sondern allem Gegenstand gegenüber dasjenige sein, dem etwas Gegenstand ist“ (Natorp 1888, 13), sodass jeder Versuch, das Ich als einen Gegenstand zu erfassen, es immer schon aus dem Auge verloren habe, weil solcher Versuch das Ich nicht mehr als Ich, sondern vielmehr als Gegenstand denke. Wir hätten also „bereits aufgehört“, das Ich „als Ich zu denken, indem wir es als Gegenstand denken“ (ebd.). Das Ich könne demnach „selbst nicht Inhalt werden“ und lasse „sich eben darum auch gar nicht näher beschreiben“ (ebd.). Schließlich lasse sich das Ich schlechterdings „nicht zum Gegenstande machen“ (ebd., 11).

Gegenstand gemacht werden könne, und ferner versichert er, dass er kein Ich als „notwendiges Beziehungszentrum“ zu sehen vermöge, das allen bewussten Inhalten als ihr gemeinsamer Bezugspunkt gegenüberstehe. Das Einzige, dass er wahrzunehmen imstande sei, sei „das empirische Ich und seine empirische Beziehung zu denjenigen eigenen Erlebnissen oder äußeren Objekten, die ihm im gegebenen Augenblick gerade zu Gegenständen besonderer ‚Zuwendung‘ geworden sind.“¹⁴⁵ In einer aus der zweiten Auflage der *V. Logischen Untersuchung* (1913) stammenden Anmerkung zu dieser Textstelle fügt Husserl allerdings hinzu, dass er inzwischen gelernt habe, ein „notwendiges Beziehungszentrum“ *als ein anschaulich Erfassbares* zu finden.¹⁴⁶

Es gilt nun der Frage nachzugehen: Was soll dieses ichliche Beziehungszentrum sein und wie wird es anschaulich erfassbar gemacht, wie also gegeben in unmittelbarer Anschauung? Zur Behandlung dieser Frage werden im Folgenden genetische Gesichtspunkte verwendet. Es gilt also auf diejenige Art von Gesichtspunkt zurückzugreifen, die Husserl in der Zeit zwischen der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* (1901) und der *Ideen I* (1913) entwickeln musste, um das Faktum – und in weiterer Folge auch die Notwendigkeit – eines ichlichen Beziehungszentrums anschaulich erfassen und beschreiben zu können.¹⁴⁷ Der Einfachheit halber (und um Stilkontinuität mit Husserls Zitaten zu wahren) wird im Folgenden die Ichrede so eingesetzt, wie auch Husserl sie gebraucht. Dementsprechend beziehen sich alle Varianten der ersten Person Singular des Personalpronomens (wie «ich», «mir», «mein» u. dgl.) sowie auch die mit ihnen kongruierenden Verbformen nicht auf den Verfasser, sondern auf den anfangenden, Epoché und Reduktion übenden Philosophen. Man denke also an sich selbst als das Vollzugssubjekt der jeweils durchzuführenden Erwägungen, wenn es zu Ausdrucksformen der ersten Person Singular kommt.

¹⁴⁵ Hua XIX/1, 374.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Vgl. hierzu und für das Folgende Hua IV, 111–120; Hua VIII, 427; Hua I, 100–103; Lohmar 2012b, 271.

Dass ich – als anfangender Philosoph – durch alle Vielheit meiner strömenden Einzelerlebnisse hindurch *ein und dasselbe Ich bleibe*, heißt, dass es in meinem Bewusstseinsleben einen subjektiven Ich-Pol gibt, der sich im Strömen, d. h. im zeitförmigen Aufeinander-Folgen meiner Einzelerlebnisse tatsächlich nicht auflöst, sondern diesem Strömen vielmehr *transzendent* ist. Diesen Ich-Pol charakterisiert Husserl als einen „Pol bleibender Ich-Bestimmtheiten“.¹⁴⁸ Der Sache nach lässt sich dieser Pol auch als ‚Substrat‘ dauerhafter Ich-Eigenschaften beschreiben. Es geht dabei um Ich-Eigenschaften, die über jedes momentane Erlebnis hinausgehen. Beispiele hierfür sind etwa Gewohnheiten, Willensentschlüsse, gelernte Handlungsweisen sowie auch verharrende Ängste, Abneigungen und Vorlieben, die in vergangenen Erfahrungen entstanden sind und sich in der Lebensgegenwart als deren Erbe auswirken.

Mit der Rede von dauerhaften Ich-Bestimmtheiten ist allerdings nicht gesagt, dass sich der *tatsächlich* bleibende Ichpol des anfangenden Philosophen überhaupt nicht auflösen *kann*. Denn allem Anschein nach ist dies möglich. Bestimmte psychische Störungen zeigen m. E. deutlich, dass unter Umständen die Möglichkeit besteht, dass die personale Ichidentität eines Bewusstseinslebens bis zu einem gewissen Punkt verschwindet, wie etwa bei Erkrankungen, die unterschiedliche Formen des Gedächtnisses akut betreffen. Das bekannteste Beispiel hierfür ist vielleicht die Alzheimer-Krankheit, die insofern als Geisteskrankheit anzusehen ist, als sie sich als weitgehende Behinderung des erkennenden und handelnden Bewusstseins auswirkt. Doch wird mit dieser Erwägung der Forschungsbereich einer anfangenden Ersten Philosophie bereits überschritten. Denn bei der Ersten Philosophie geht es – den streng zu beobachtenden methodischen Einschränkungen zufolge, die durch Epoché und Reduktion aufgestellt werden – *zunächst* nur um die transzendente Tatsache meines eigenen (des anfangenden Philosophen) Bewusstseins, und hier käme die Auflösung des Ichpols der Auflösung der Anfangsmeditation gleich, und zwar durch die Auflösung der zielgebenden Motivationen, die den meditierenden Handlungen des anfangenden Philosophen Sinn, Grenzen und

¹⁴⁸ Hua I, 100. Zum Begriff des „Bewusstseinsstroms“ siehe hier Abschn. 3.6, Anm. 112.

Richtung verleihen.¹⁴⁹ Diese Motivationen müssen bleibende Ich-Bestimmtheiten des anfangenden Philosophen sein, damit die Anfangsmeditation zustande kommen und weiter entwickelt werden kann. Denn der Ablauf dieser Meditation setzt zu jeder Zeit ein handelndes Ich voraus, das zur Durchführung des Meditationsablaufs entschlossen ist. M. a. W.: Die Möglichkeit des Gelingens (und auch des eventuellen Misslingens) der Meditation setzt notwendig voraus, dass bei jedem Meditationsschritt ein und dasselbe handelnde Ich zur Fortführung der Meditation entschlossen ist.

Von einem anderen Standpunkt kann man nun zu Recht behaupten, dass das Vollzugssubjekt der Anfangsmeditation seine ganze Erfahrungsgeschichte eventuell komplett vergessen könnte. Dies ist zwar richtig. Es lässt sich aber nicht mit der Möglichkeit vereinbaren, dass in eins mit solchem Vergessen der anfangende Philosoph immer noch bei seinem Entschluss zur Durchführung der Anfangsmeditation bliebe. Denn mit jenem Vergessen würde die intentionale Fundierungsstruktur verschwinden, auf der die intentionale Möglichkeit des Willens zur Anfangsmeditation beruht, sodass dieser Wille in diesem Fall nicht möglich wäre. Dies zeigt deutlich, dass, wie auch immer es mit der möglichen Auflösung eines Ichpols stehen mag, es gleichwohl feststeht, dass jeder Meditationsanfang und -fortgang einen zum Meditationsversuch entschlossenen Ichpol (mitsamt seiner für diesen Entschluss grundlegenden Erfahrungsgeschichte) *notwendig* voraussetzt.¹⁵⁰

Dass dieses Ich als „Pol bleibender Bestimmtheiten“ seinem eigenen Erlebnisstrom transzendent ist, heißt, dass es sich im Wechsel unaufhörlich strömender Einzelerlebnisse nicht auflöst, sondern mit sich selbst identisch bleibt, und zwar als ein ‚Substrat‘ verharrender (zeitlich dauernder) Ich-

¹⁴⁹ Zu diesen Motivationen siehe hier, Abschn. 1.1.

¹⁵⁰ In Ideen II schreibt Husserl: „Jedes cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht im Fluss der Erlebnisse. Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht“ (Hua IV, 103, Herv. im Original). Mit dieser Feststellung soll die Möglichkeit des Auflösens des menschlichen Bewusstseins keineswegs ausgeschlossen werden, und zwar deswegen, weil sich diese Feststellung nicht naturwissenschaftlich interpretieren lässt. Denn der Ausdruck „reines Subjekt“ bezeichnet hier kein menschliches Subjekt als Teil der Naturwelt, sondern den „reinen Ichpol“ des Reduktion übenden Philosophen, d. h. „das Ich, das in absoluter Zweifellosigkeit als das ‚sum cogitans‘ gegeben ist“ (ebd., 97).

Bestimmtheiten. In welchem Sinn dies gemeint ist, lässt sich an jeder Erfahrung einer Erinnerung zeigen: Ich erinnere mich jetzt beispielweise daran, gestern gelernt zu haben, wie Fenstergetriebe funktionieren. Hierbei haben wir es mit zwei Erlebniszusammenhängen zu tun: 1) Dem der jetzigen Erinnerungsakte und 2) dem des gestrigen Lernens. Die Einzelerlebnisse dieser Erlebniszusammenhänge erscheinen mir in der Selbstreflexion nicht als Erlebnisse unterschiedlicher Ich, sondern vielmehr als mehrere *meiner eigenen* Erlebnisse, d. h. als verschiedene Erlebnisse eines und desselben werdenden Ich. Dieses ist insofern als ‚werdend‘ zu charakterisieren, als es seine vergangenen Erfahrungen (d. h. seine vollzogenen Akte und die in ihnen intendierten gegenständlichen Sinne) in der Einheit einer Geschichte ‚konserviert‘, und zwar als Erfahrungserwerbe, die teils thematisch-reflexiv durchlaufbar sind (wie etwa in biographischer Selbstbesinnung) oder erinnerungsmäßig wiedererweckbar (wie bei einzelnen, absichtlich oder unabsichtlich vollzogenen Erinnerungsakten) und teils sich passiv auswirken wie z. B. da, wo man Wahrnehmungsdinge nach dem Muster vorbekannter Dingtypen apperzipiert.¹⁵¹ Passive Auswirkung von in vergangenen Erfahrungen erworbenem Wissen ist auch überall da zu beobachten, wo erlernte Handlungsvermögen ohne jede explizite Erinnerung automatisch vollzogen werden wie Fahrradfahren, mit Besteck essen, einfache Artefakte bedienen, einfache Sätze des Alltags in der eigenen Muttersprache sagen u. dgl. Bei erfolgreich abgeschlossenen Lernprozessen sind ja die vereinzelt Akte des Lernens vorbei, während das erlernte Vermögen als konservierter Erwerb bleibt, der für künftige Handlungen bereitliegt und ständig abrufbar ist.

Dies alles zeigt mir als anfangendem Philosophen deutlich, wie meine vereinzelt Akte verströmen, während die Identität meines werdenden Ich als Pol dauernder Ich-Bestimmtheiten bestehen bleibt.¹⁵² Identisch bleibt der

¹⁵¹ Zu „Typus“, „Apperzeption“ und „Vorgegebenheit“ vgl. Hua I, 141. Siehe dazu auch hier, Anm. 155.

¹⁵² Dass eine jede Mannigfaltigkeit *handelnder* Ichakte tatsächlich den einen und selben Ichpol voraussetzt, zeigt schon jede Reflexion, die eine Folge von Ichakten thematisiert, die sich auf unterschiedliche Aspekte desselben Gegenstandes richten und in Form einer gehaltenen Aufmerksamkeitsrichtung zusammenhängen. Auch das Lesen einer kurzen Reihe inhaltlich

Ichpol also nicht als ein spekulativ postuliertes Einheitsprinzip des Bewusstseins, sondern als Substrat verharrender Ich-Eigenheiten, die sich im Verlauf einer Erfahrungsgeschichte gebildet haben und immer weiter bilden – sofern es sich nicht um angeborene Bestimmtheiten handelt.¹⁵³ Erfahrungsgeschichtlich erworbene Ich-Bestimmtheiten sind Handlungsvermögen, Gewohnheiten, bleibende Überzeugungen, Vorlieben, verharrende Willensentscheidungen u.

verbundener Sätze (mit all ihren Worten und Buchstaben) exemplifiziert dies deutlich. Für Husserl kann ich, der anfangende Philosoph, zu jeder Zeit die eine oder andere Menge meiner Akte in einem „synthetischen Überschaun durchlaufe[n]“, sodass ich durch dieses Durchlaufen hindurch „in absoluter Evidenz erfasse“, „dass das Ich identisch dasselbe ist“ (Hua IX, 527). Über die Gegenwart meines aktuell verlaufenden Erlebnisstroms hinaus ist allerdings die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass ich irgendwie (etwa aus psychopathischen Gründen) auf den Glauben käme, etwas getan zu haben, was ich nicht wirklich getan habe oder umgekehrt, etwas nicht getan zu haben, was ich tatsächlich doch getan habe. Diese Möglichkeit widerspricht aber nicht dem transzendentalen Charakter der Ich-Identität und ihrer Erfahrungsgeschichtlichkeit, sondern bestätigt ihn vielmehr. Denn in einem solchen Fall besäße mein Leben trotz aller möglichen Selbsttäuschung immer noch seine transzendente, ichlich-geschichtliche Identitätsstruktur, zumal das Transzendente hierbei alleine die Tatsache ist, dass ich in meiner Lebensgegenwart so und so *meine*, derjenige gewesen zu sein (oder nicht), der dies oder das getan hat. Anders steht es offensichtlich, wenn dieses ‚Meinen‘ gar nicht mehr vollzogen wird, wie bei akutem Gedächtnisverlust. Diese Erwägung jedoch überschreitet wiederum den Forschungsbereich einer anfangenden Ersten Philosophie, wie bereits am Beispiel der Alzheimer-Krankheit gezeigt.

¹⁵³ Die Einheit meiner intentionalen Erfahrungsgeschichte ruht laut Husserl auf einer gewissen Einheit meiner angeborenen instinktiven Bestimmungen. Dies lässt sich insofern transzendental-phänomenologisch betrachten, als solche instinktiven Bestimmungen in habituellen, d. h. erfahrungsgeschichtlich normal-typisch gewordenen Erfahrungszusammenhängen intentional eingewoben sind. Allerlei Gewohnheiten etwa, die mit der „Handlung des Essens“ (Hua XLII, 85) zu tun haben, sind letztlich auf Elementarerlebnisse zurückbezogen, die nicht mit erfahrungsgeschichtlich erworbenen Ich-Bestimmtheiten zu tun haben, sondern mit vorgeschichtlichen, d. h. vor jeder intentional-analytisch herausstellbaren Erfahrungsgeschichte immer schon da gewesenen Trieben, Neigungen, Gefühlen, Strebungen und Reaktionen wie Hunger, appetithafter Zuneigung oder Ekel, Gefühl der Sättigung, Brechreiz u. dgl. Zur phänomenologischen Betrachtung dieser Art instinktiver Bewusstseins-elemente siehe Hua XLII, 83–136 sowie die Einleitung zu diesem Band, S. XLV f. Zu diesem Thema siehe auch Brudzińska 2019, 174 f. Erwähnenswert ist hierbei ferner die Monographie von Nam-In Lee (1993): *Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Trotz seiner völlig verfehlten Interpretation von Husserls „Cartesianischem Weg“, der zufolge die Problematik der Instinkte im Rahmen der transzendentalen Ego-logie unzugänglich sei (ebd., 65), weil „die transzendente Subjektivität [...] auf dem Cartesianischen Weg zur Reduktion [...] ‚ein leeres Wort‘“ bleibe (ebd., 66), hat dieses Werk seine historische Bedeutung darin, dass es im Jahr 1993 auf das Problem der Instinkte und auf diesbezügliche, damals unveröffentlichte Textstellen in Husserls Nachlass aufmerksam gemacht hat. Heute sind diese Texte in den Bänden XXXIX, XLII und *Materialien VIII* der *Husserliana*-Reihe veröffentlicht.

dgl. Diese Erfahrungserwerbe sind, was sie sind, allein aus der Einheit meiner Erfahrungsgeschichte in ihrem kontinuierlichen Fortgang. Sie sind also personale, erfahrungsgeschichtlich entstandene Ich-Bestimmtheiten, die sich in meinem aktuellen Leben auf verschiedene, sowohl aktive als auch passive Weise auswirken, auch wenn sie nirgendwo vollständig vor Augen liegen.

Vor Augen kann aber doch gebracht werden, dass solche Erfahrungserwerbe in der Einheit einer Geschichte nicht nur tatsächlich konserviert werden, sondern auch notwendig konserviert werden müssen, damit intentionale Leistungen zustande kommen können, die als Komplexionen von *fundierten* Erfahrungen *fundierende* Vorerfahrungen wesentlich voraussetzen.¹⁵⁴ Fundierungsstrukturen von übereinander gebauten Erfahrungen und Vorerfahrungen finden wir bereits bei den einfachsten Erfahrungszusammenhängen des Alltags eines jeden anfangenden Philosophen. Jeder Versuch z. B., mir eine Tasse Kaffee zu besorgen, *setzt notwendig voraus*, dass ich aus Erfahrung weiß (mir also vorbekannt ist), wie Kaffee mir normalerweise schmeckt, wie er in mir wirkt, dass er mir guttut, mich wach macht etc. Dass das eine das andere *notwendig* voraussetzt, besagt Folgendes: Damit ich überhaupt Lust auf Kaffee bekommen *kann*, so wie ich sie in Alltagssituationen tatsächlich bekomme, muss ich meine vergangenen Erfahrungen mit dieser Art von Getränk irgendwie ‚bewusst haben‘, wie implizit oder explizit auch immer. Ich muss also erstens Kaffee schon kennengelernt haben, und zweitens muss ich mir der Tatsache bewusst sein, dass ich ihn und/oder seine Wirkungen damals gemocht habe, damit ich überhaupt dazu kommen kann, im erwähnten Sinne Kaffee trinken zu wollen. Ist mir Kaffee schon vorbekannt, so kann ich dann zu dem

¹⁵⁴ Um übliche Missverständnisse zu vermeiden, die die Frage betreffen, was beim transzendenten Bewusstsein notwendig sein soll und was nicht, muss an diesem Punkt Folgendes bemerkt werden: Die geschichtliche Entstehung des identischen Ichpols ist ein durch und durch faktisches Ereignis, das als solches und an sich betrachtet keine apriorische Notwendigkeit besitzt (vgl. dazu hier, Abschn. 5.3). Es lässt sich aber trotzdem *a priori* feststellen, dass die intentionale Möglichkeit von auf Vorerfahrungen beruhenden Bewusstseinsintentionen jene erfahrungsgeschichtlich entstandene Ichidentität notwendig voraussetzt, und zwar als transzendente Möglichkeitsbedingung. Zum phänomenologischen Begriff des Apriori vgl. hier, Abschn. 7.2.1.

Wunsch, ihn zu trinken, auf verschiedene Weise gelangen, etwa durch morgendliche Gewohnheit oder auch durch eine schlichte sinnliche Affektion: Ein plötzlich gerochenes Kaffeearoma weckt in mir die Vorstellung des Kaffeetrinken-Könnens und die antizipierende Vorstellung, wie gut (oder schlecht) es wäre, nun eine Tasse Kaffee zu trinken. Dies kann wiederum der Fall nur dann sein, wenn ich Kaffee bereits kenne, derart, dass ich sein Aroma mit mir vorbekannten Typen von Esshandlungen (passiv) assoziiere. Durch das Riechen des Kaffeearomas wird also in mir die Vorstellung eines mir vorbekannten Typs von Esshandlung wachgerufen. Diese Vorstellung *kann* in mir dann den Wunsch zum Kaffeetrinken erwecken, der mich daraufhin zum Handeln, nämlich zum Besorgen dieses Getränks, motivieren *kann*.

Dies alles geschieht freilich durch passive Formen synthetischer Bewusstseinsleistungen wie etwa der Apperzeption durch Assoziation. Denn bei dem gerochenen Kaffeearoma assoziiere ich das, was ich wahrnehme, mit dem, was mir vorbekannt ist. ‚Kaffeearoma wahrnehmen‘ bedeutet *Duftendes perzipieren* und dadurch *Trinkbares apperzipieren*.¹⁵⁵ Aufgrund der aktuellen

¹⁵⁵ ‚Apperzeption‘ bezeichnet einen wesentlichen Aspekt jedes Wahrnehmungsaktes, nämlich den des Über-sich-hinaus-Meinens. Jede wirklich vollzogene Dingwahrnehmung besteht einerseits in einem *Perzipieren* von unmittelbar angeschauten Elementen (z. B. einem gerochenen Aroma), andererseits in einem *Ergänzen*, das über das Perzipierte hinaus durch passive Assoziationen ganze Gegenstände identifiziert und zwar so, dass diese Identifizierung eine Intention ausmacht, die über direkt Angeschautes-Perzipiertes hinausmeint und somit den möglichen weiteren Verlauf der Erfahrung antizipieren kann. Diese apperzipierend-antizipierende Intention kann dann im kontinuierlichen Fortgang desselben Wahrnehmungszugs bestätigt oder durchgestrichen werden (vgl. hierzu Hua I, 84, 141). Diese Form der passiven, über direkt Perzipiertes hinausmeinenden Identifizierung nennt Husserl Apperzeption. Bei ihr ist zu unterscheiden (wie es Husserl bekanntlich tut) zwischen primärer und sekundärer Passivität (vgl. Hua IV, 332; EU, § 67, S. 336). Primäre Passivität, die keine geschichtlich sedimentierte Vorerfahrung voraussetzt, identifiziert z. B. ein gerochenes Aroma mit einem Ding, das eventuell sehbar, tastbar und/oder auch hörbar ist. Wenn ich ein mir unbekanntes Aroma wahrnehme, nehme ich also nicht zunächst das Aroma wahr und ziehe dann aktiv den Schluss, dass es irgendein Ding sei, was so duftet, sondern ich tue beides in eins und in einer unabsichtlichen, normalerweise nicht vermeidbaren Weise. Sekundäre Passivität dagegen, die auf dem Niederschlag vergangener Erfahrungserwerbe ruht, identifiziert z. B. ein vorbekanntes gerochenes Aroma mit vorbekannten Typen von Gegenständen, die in vergangenen Erfahrungen aktiv identifiziert wurden als solche, denen dieses Aroma als eine Eigenschaft zugehört. Wenn ich Kaffeearoma deutlich wahrnehme, nehme ich also nicht zunächst das Aroma wahr und ziehe dann aktiv den Schluss, dass es Kaffee sei, was ich rieche, sondern tue beides in eins derart, dass Perzipieren und Apperzipieren in die Einheit einer und derselben Wahrnehmung

Perzeption des Aromas und der Apperzeption des Getränks kann daraufhin die Möglichkeit der Handlung des Kaffee-Trinkens assoziativ geweckt werden. Die Affektion des gerochenen Aromas kann in mir also die Vorstellungen des trinkbaren Kaffees und des Kaffee-Trinken-Könnens wecken, wobei ich mir dann die Tasse Kaffee wünschen *kann*. Festzuhalten ist hierbei vor allem: Damit es zu dieser Weckung überhaupt kommen kann, muss mir die erfahrungsmäßige Natur der Esshandlung, um die es hier geht, vorbekannt sein. In eins hiermit muss mir aber auch all das vorbekannt sein, was die Natur einer solchen Esshandlung an Erfahrungsgeschichte voraussetzt. Die Erfahrungen also, die mich zur Handlung des Kaffeebesorgens und -trinkens motivieren, können ausschließlich aus Vorkenntnissen stammen, die ich in vergangenen Erfahrungen aktiv gewonnen habe und die sich dann als Erwerbe meiner Erfahrungsgeschichte passiv *sedimentierten*.¹⁵⁶ Der Möglichkeit dieses Motivationszusammenhangs liegt anders gesagt die antizipierende Vorstellung des ‚*ich kann mir Kaffee besorgen*‘ zugrunde, die viele verschiedene, in vergangenen

verschmelzen. Es sei denn, dass ich mir nicht sicher bin, ob es wirklich nach Kaffee oder nur nach etwas Ähnlichem riecht. In diesem Fall, wo aktives Zweifeln hervortritt und dadurch die sich passiv-apperzeptiv einstellende Identifizierung teilweise ausfällt, wird zwar trotzdem Kaffee apperzipiert, nur ändert sich die Setzungsqualität der apperzipierenden Identifikation: Die Wahrnehmungsgewissheit wird in diesem Fall zur Wahrnehmungswahrscheinlichkeit modalisiert. Wenn dies passiert, z. B., wenn ein Widerstreit zwischen apperzeptiv Antizipiertem und perzeptiv Gegebenem auftritt, kommt es in der Regel zu einer Korrektur der Antizipation, bei der ein „rascher Wechsel und eine lebhaften Konkurrenz der [...] Typen“ stattfindet (Lohmar 2011, 120), die den Prozess der Apperzeption leiten. Vorbekannte, erfahrungsgeschichtlich erworbene Gegenstandstypen leiten Apperzeptionsprozesse dadurch, dass sie vom Bewusstseinssubjekt assoziativ-antizipatorisch angelegt werden als provisorische Leitfäden für den zu erwartenden Perzeptionsfortgang. Zur „apriorischen“ Natur dieser „Funktion“ vgl. ebd., 125 ff. (insb. 130 f.).

¹⁵⁶ Die passive Konservierung von Erfahrungserwerben in der Einheit einer Geschichte, die dann später passiv geweckt, aktiv erinnert und/oder reflexiv thematisiert werden können, versteht Husserl als ‚Sinn-Sedimentierung‘ bzw. „Sinnesniederschlag“ (EU, § 11, S. 47). Dieser Begriff weist darauf hin, dass jede Handlung eines weltbezogenen Bewusstseinslebens einen Zusammenhang von intentionalen Leistungen ausmacht, der in sich eine „sedimentierte Geschichte“ (Hua XVII, 252) als Erbe der Vergangenheit birgt. Es handelt sich dabei um eine Geschichte, die nicht nur sich passiv in der Lebensgegenwart auswirkt, sondern auch aktiv erinnert und sogar „in strenger Methode“ (ebd.) analysiert werden kann.

Erfahrungen erworbene Vorkenntnisse über diese Art der Esshandlung voraussetzt.¹⁵⁷

4.5.4 *Wandlungsfähigkeit der Ich-Bestimmtheiten*

Der Pol bleibender Ich-Bestimmtheiten ist nun kein invariabler Pol, denn er ändert sich ständig im Werden seiner Erfahrungsgeschichte. Verharrende, zeitlich dauernde Ich-Bestimmtheiten sind nur relativ bleibend in dem Sinne, dass sie sich auch umgestalten können. Gelerntes kann etwa verlernt, erinnerungsmäßig Konserviertes vergessen werden, Gewohnheiten geändert, Überzeugungen durchstrichen, Willensentschlüsse aufgegeben, Ängste überwunden usw. Die meisten dieser Art von Änderungen werden aber normalerweise auch als Momente einer und derselben Erfahrungsgeschichte passiv konserviert, und so können sie auch in einer Selbstreflexion aktiv thematisiert werden. Das Grenzproblem der ideal vorgestellten Möglichkeit, dass ein Erfahrungssubjekt seine Erfahrungsgeschichte im Ganzen vergisst, muss zunächst unberücksichtigt bleiben, weil dies die methodische Abgrenzung des Forschungsbereichs einer radikal anfangenden Ersten Philosophie unweigerlich erfordert, wie das Beispiel der Alzheimer-Krankheit zeigte.

4.5.5 *Fazit*

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Das auf sich selbst reflektierende Ich – das Ich des anfangenden Philosophen – ist ein immer schon geformter Pol von habituellen Ich-Eigenheiten, Handlungsvermögen und erinnerungsmäßigen Erweckbarkeiten, die als sedimentierte Erfahrungserwerbe normalerweise bereitliegen für den handelnden Umgang mit der jeweils eigenen Erfahrungsumwelt. „Solche bleibenden Erwerbe konstituieren“, so Husserl, „meine

¹⁵⁷ „Jede ‚bekannte‘ Situation“, so drückt es Ferencz-Flatz (2011, 97) aus, „verweist als solche auf frühere Erfahrung ähnlicher Situationen“. Hiermit geht jedoch keinesfalls einher, dass demnach die Erfahrung des Neuen, Überraschenden und Unbekannten unmöglich wäre (vgl. hierzu Lohmar 2011).

jeweilige bekannte Umwelt mit ihrem Horizont unbekannter Gegenstände, das ist noch zu erwerbender.“¹⁵⁸

Diesbezüglich kann man die Frage stellen, ob und inwiefern sich die Geltung dieser Bekanntheiten mit der Durchführung der universalen Epoché vereinbaren lässt. Eine Antwort hierauf lautet: Die vortheoretische Geltung dieser Bekanntheiten soll sich mit der Durchführung der Epoché so gut wie gar nicht vereinbaren lassen. Es ist ja gerade die natürliche Geltung dieser Bekanntheiten, was die Epoché außer Kraft setzt, solange sie auf Meinungen beruhen, die noch nicht auf ihr Erkenntnisrecht hin geprüft wurden. Nach dem Vollzug der Epoché und Reduktion werden die natürlichen Formen der Geltung aber nicht dadurch wieder in Geltung gesetzt, dass sie reflexiv thematisiert werden. Denn in dieser Thematisierung sind sie ausschließlich als transzendente Korrelationsphänomene betrachtet. Anders gesagt: Es ist nicht die natürliche Tatsache, dass dies und das (z. B. Kaffeearoma und Geruchsinn) wirklich so und so sei, was hier den geltenden Ausgangspunkt ausmacht, sondern vielmehr die Tatsache, dass ich, der anfangende Philosoph, dies und das so und so erfahre, und dass diese Erfahrungsformen mir vorbekannt sind, weil sie eben meine normalen, d. h. immer schon erlebten und zu jeder Zeit nach Belieben wiederholbaren Erfahrungsformen bilden.¹⁵⁹

Schließlich muss bemerkt werden, dass das Wort «*ego*» in Sätzen wie «*ego cogito*» und «*ego sum*» das jeweilige Ich des jeweils anfangenden Philosophen meint, d. h. seinen vorkonstituierten, sich in der Erfahrungsgeschichte passiv bildenden Pol bleibender Ich-Bestimmtheiten. Das Gemeinte der gesamten Prädikation «*ego cogito*» ist seinerseits der gegenwärtig verlaufende Erlebnisstrom des Ichpols mit seinen Horizonten des (gegenwärtig gewesenen) Vergangenen und (gegenwärtig zu werdenden) Künftigen.¹⁶⁰ Diese

¹⁵⁸ Hua I, 102.

¹⁵⁹ Die Frage, wie man von hier aus zu allgemeingültigen Erkenntnissen gelangt, ist das Thema des 7. Kapitels.

¹⁶⁰ Über Vergangenheit und Zukunft des Vollzugs-Ich der Epoché schreibt Husserl: Die Methode der transzendentalen Reduktion führt „nicht nur zum transzendentalen Leben der Gegenwart [...]. Wie ich in natürlicher Einstellung als Ich-Mensch von meinem vergangenen und künftigen Leben weiß, rückblickend und vorblickend, so weiß ich, transzendente Reduktion

Prädikation ist eine synthetisch-kategoriale Intention, in der die Einheit *meines* gegenwärtigen Bewusstseinsstroms – als solcher und als Substrat möglicher Bestimmungen – thematisch gemeint wird. Es gilt nun im Folgenden zu klären, wie genau diese Meinung anschaulich erfüllt wird.

4.5.6 *Der Satz «ego cogito» als kategoriales Gebilde, seine anschauliche Erfüllung und seine explizierende Erweiterung um ein Glied: «ego cogito cogitata»*

Der Satz *«ego cogito»* («ich erlebe») bringt eine kategoriale Intention zum Ausdruck, die einen Sachverhalt meint. Wie ist diese Intention anschaulich zu erfüllen? Wie ist also der hierbei gemeinte Sachverhaltssinn zur anschaulichen Selbstgegebenheit zu bringen? Präziser ausgedrückt: Worin bestehen bei der kategorialen Erfüllung dieser Intention die fundierenden schlichten Intentionen (Gesamtintention und Sonderzuwendungen) und worin ihre fundierte kategoriale Synthesis? Für die Behandlung dieser Fragen gilt es zunächst, I) den vermeinten Sachverhaltssinn dieser Setzung kurz zu rekapitulieren, so wie er im Lauf der *CM* auftritt, um dann II) auf die Grundzüge ihrer Erfüllungsweise eingehen zu können. Es wird sich zeigen, dass die Akte, die dem Satz *«ego cogito»* anschauliche Erfüllung verleihen, eine aktive und reflexive synthetisch-kategoriale Aktkomplexion bilden, deren Partialintentionen sich zum einen auf den vorkonstituierten Ichpol und zum anderen auf die aktuell verlaufenden Erlebnisse dieses Ichpols richten.

übend, auch von meinem transzendentalen Sein oder Leben in *Vergangenheit* und *Zukunft*; und das aus transzendentaler Erfahrung. Erfahrung ist zunächst Wahrnehmung; aber auch *Erinnerung* und, – in gewisser Weise – *Erwartung* ist Erfahrung [...]“ (Hua VIII, 84, Herv. im Original). Die hiermit eng zusammenhängende, von Husserl so genannte „doppelte transzendente Reduktion“ (ebd., 85) ist einfach nur die konsequente Durchführung der universalen Epoché in Bezug auf das, was das Vollzugs-Ich der Epoché als seine eigene Lebensvergangenheit und -zukunft *meint*, doch nicht als wirklich setzt. Die jetzige Erinnerung einer vergangenen Erfahrung setze ich (das Vollzugs-Ich der Epoché) beispielsweise weder als wirkliche Erfahrung eines menschlichen Lebewesens (erste ‚Reduktion‘), noch setze ich die in solcher Erinnerung erinnerte Erfahrung als eine von mir damals wirklich gemachte Erfahrung (zweite ‚Reduktion‘), sondern ich meine nur, dass ich jetzt die erinnerte Erfahrung als meine vergangene Erfahrung ansehe, während ich die Tatsache einklammere, ob ich diese Erfahrung wirklich machte oder ob es mir nur so scheint (vgl. dazu hier, Anm. 152).

Zu I). Phänomenologisch verstanden, d. h. im erkenntnistheoretischen Kontext der Frage nach einem durch universale Epoché ausfindig zu machenden „archimedischen Punkt“, von dem aus wir eine radikal anfangende Erste Philosophie „in Bewegung setzen können“,¹⁶¹ bedeutet der Satz «*ego cogito*»: Unter Zurückhaltung aller Geltungsansprüche und unabhängig von aller Wirklichkeitssetzung erscheint mir (als anfangendem Philosophen) mein Bewusstseinsleben durch beliebig vollziehbare Selbstreflexion. Es erscheint mir rein anschaulich als der aktuell verlaufende Bewusstseinsstrom meiner eigenen intentionalen, d. h. auf Gegenstände und gegenständliche Horizonte gerichteten Erlebnisse. Die Kennzeichnung dieser Erlebnisse als «meine» (im Sinne des Possessivpronomens) verweist lediglich auf die Tatsache, dass ich, die transzendente Reduktion übend, intentionale Erlebnisse habe, die sich mittelbar oder unmittelbar auf die Welt beziehen „in der ich mich finde, und die zugleich meine Umwelt ist“.¹⁶² Mein tägliches Urteilen, Schließen, Vermuten,

¹⁶¹ Hua Mat IX, 249. Husserl übernimmt die cartesianische Metapher des „archimedischen Punkts“ (vgl. Descartes 1994, 17), obwohl sie die Natur seines philosophischen Programms nur in sehr begrenztem Maße erläutert. Zur radikalen Sinnverschiedenheit von Husserls philosophischem Programm und der Zweifelmethode Descartes' vgl. hier, Abschn. 3.4. Die Metapher des „archimedischen Punkts“ bedeutet bei Husserl, dass die Radikalität einer Erkenntniskritik darauf angewiesen ist, ihre Erkenntnishandlungen auf einen erkenntnismäßigen ‚Anhaltspunkt‘ – später als ‚Erfahrungsboden‘ zu charakterisieren – rückbeziehen zu können, der ‚absolut fest‘ in dem Sinne ist, dass er außerhalb der Sphäre der modalisierbaren Erkenntnisse liegt (vgl. Hua III/1, 98). Bei diesem ‚Anhaltspunkt‘ wird es sich für Husserl aber nicht um einen axiomatischen Satz handeln, sondern vielmehr um die unmodalisierbare Erkenntnis über ein undurchstreichbares transzendentes Erfahrungsfeld, das zum Arbeitsfeld für das gemacht werden muss, was Husserl intentionale Analyse nennt. Der Sache nach kann man die erwünschte ‚Festigkeit‘ des erkenntnistheoretischen archimedischen Punkts je nach Hinsicht als ‚absolute‘ oder ‚relative‘ bezeichnen, z. B. je nachdem, ob die Idee gemeint wird, dass die ‚archimedische Erkenntnis‘ durchaus unmodalisierbar sein müsste (also ‚absolut sicher‘) oder

eher die Idee, dass ihre ‚Festigkeit‘ relativ zur Sphäre der ungefestigt-modalisierbaren Erkenntnisse zu verstehen ist. Die Metapher des archimedischen Punkts sagt jedoch keineswegs, wie üblicherweise angenommen, dass der erkenntnistheoretische ‚Anhaltspunkt‘ absolut in dem Sinne sei, dass er eine auf nichts angewiesene, autarkisch existierende und substantiell selbstständige Realität bilde, die in einem „geschlossenen“ (Heidegger 1986, 383) oder „abgekapselten“ (Tengelyi 2014, 204) Raum bestehe. So eine Vorstellung ist nicht nur der husserlschen Philosophie allgemein, sondern auch und insbesondere dem sogenannten cartesianischen Weg völlig fremd. Zum äquivoken Charakter der Rede von „Cartesianismus“ in der Husserlforschung vgl. Geniusas 2012, 132 f.

¹⁶² Hua III/1, 58.

Zweifeln, Explizieren, Negieren, Fragen, auch alle handelnden Tätigkeiten und „ebenso die vielgestaltigen Akte und Zustände des Gemüts und des Wollens“, das alles umspannt für Husserl „der eine Cartesianische Ausdruck *cogito*.“¹⁶³

Zu II). Wenn einmal ersichtlich geworden ist, dass «*ego cogito*» all dies umfasst, bedeutet das zugleich, dass die Hauptintention dieses Satzes bereits erfüllt wurde. Wie aber ist das geschehen? Kategoriale Intentionen können nicht durch sinnliche, sondern nur durch kategoriale Anschauungen erfüllt werden, die „nur in einem Komplex mehrerer, aufeinander aufgebauter Akte“ erfolgen können.¹⁶⁴ Die kategoriale Anschauung, die der Setzung «*ego cogito*» Erfüllung verleiht, kann demnach nur in der Form einer Aktkomplexion aus fundierenden und fundierten Akten erfolgen, und zwar so:

1) Die Gesamtintention, die die erste Phase der anschaulichen Erfüllung dieser Setzung bildet, richtet sich auf meine (des anfangenden Philosophen) eigene Selbst- und Welterfahrung, die hierbei noch nicht präziser bestimmt wird. Denn diese Gesamtintention ist nur der erste Schritt für die anschauliche Erfüllung des im Satz Gemeinten. Mit diesem ersten Schritt handelt es sich also nur um einen reflexiven Gesamtblick auf mein vorgegebenes, ichliches Bewusstseinsleben und *korrelativ* auf seine intendierten Gegenstände.

2) Damit die anschauliche Erfüllung weiter erfolgt, müssen sich dann drei heraushebende, gliedernde Sonderzuwendungen auf drei Hauptaspekte des Gemeinten richten, die in der Gesamtintention bereits implizit mitgemeint, aber noch nicht für sich betrachtet waren, nämlich 2.1) auf den stehenden und bleibenden Ichpol (*ego*), 2.2) auf die aktuell verlaufenden, in jedem Moment wechselnden Einzelerlebnisse (*cogitationes*) und 2.3) auf den ebenfalls stehenden und bleibenden Pol der gegenständlichen Einheiten (*cogitata*).¹⁶⁵

¹⁶³ Ebd., 59.

¹⁶⁴ Lohmar 2016, 26. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3 f.

¹⁶⁵ Zu der Einsicht, dass beides, der subjektive und der gegenständliche Pol nicht absolut stehend und bleibend in jeder Hinsicht, sondern in gewissem Sinn auch werdend sind, vgl. hier, Abschn. 4.5.3 f. In welchem Sinn hingegen gemeint ist, dass sie doch stehend und bleibend sind, lässt sich leicht exemplifizieren. Wenn ich beispielsweise wahrnehme, wie sich eine Ratte irgendwo hin und her bewegt, bleibe ich dabei immer dasselbe Ich, das dieselbe Ratte (so wird es eben von mir gemeint, dass sie dieselbe sei) in unterschiedlichen Wahrnehmungsphasen perzipierend-apperzipierend wahrnimmt. Die Ratte selbst (mitsamt ihrer Umgebung

3) Der übergreifende Akt, der diese drei Teilaspekte zusammenschaut und als differenziertes Ganzes ‚zusammensetzt‘, ist eine Synthesis, die die Teilaspekte des Ganzen, die in den jeweiligen Sonderzuwendungen (2.1–2.3) herausgehoben wurden, miteinander verbindet. Hierdurch kommt ein Sachverhalt zur anschaulichen Selbstgegebenheit, bei dem die dauerhafte Identität meines Ichpols, die strömende Mannigfaltigkeit meiner aktuellen Aktvollzüge und die von diesen Aktvollzügen intendierten objektiven Korrelate als Momente eines Ganzen erscheinen. Dieses Ganze wird nun im Vollzug der bisher beschriebenen kategorial-anschaulichen Aktkomplexion natürlich noch nicht präzise, sondern zunächst nur grob gesehen. Das Ganze wird also kategorial angeschaut und zugleich als ein noch weiter zu bestimmender Sachverhalt angesehen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die kategoriale Synthesis umgreift meinen unaufhörlichen Bewusstseinsfluss in seinem *Verhältnis* zum objektiven Pol der „stehende[n] und bleibende[n] gegenständliche[n] Einheiten“¹⁶⁶ und zum subjektiven Ichpol als Substrat bleibender Ichbestimmtheiten.¹⁶⁷ Das Verhältnis zwischen Ich, Erlebnis und Gegenstand (als Momente eines und desselben Ganzen) wird deshalb als *intentionale Korrelation* bestimmt werden, weil die Elemente dieser Korrelation (Ichpol – strömendes Erlebnis – Gegenstandspol) jedem intentionalen Erlebnis des anfangenden Philosophen zukommen. Hieran liegt es, dass in Husserls Augen der cartesianische Ausspruch *ego cogito* „um ein Glied erweitert werden“ muss: „*ego cogito cogitata*“.¹⁶⁸ Die

wie etwa dem Rattenlabyrinth in einem Labor oder dem Abwasserkanal auf der Straße) wird ihrerseits von mir als derselbe, mit sich selbst identisch bleibende Gegenstand wahrgenommen. Meine erlebten Wahrnehmungsakte sind hierbei allerdings nicht stehend und bleibend, sondern vielmehr in jedem Moment und mit jedem Augenblick verschiedene Akte, die zwar zur Einheit eines und desselben Bewusstseinsflusses kontinuierlich verlaufen, aber eben deshalb verströmende und verschiedene sind. Dies alles kann ich als anfangender Philosoph zu jeder Zeit in unmittelbar anschaulicher Selbstreflexion beobachten.

¹⁶⁶ Hua I, 85.

¹⁶⁷ Die Möglichkeit dieser umgreifenden Synthesis beruht offensichtlich auf der Deckung jener Partialintentionen, die der kategorialen, umgreifenden Synthesis vorausgehen. Diese Deckung verdankt sich einer sich passiv einstellenden Deckungssynthesis. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3.2.

¹⁶⁸ Hua I, 26 (siehe auch 13–14). In einem unveröffentlichten Manuskript aus den Jahren 1922/23 schreibt Husserl einen Satz, der einer beinahe wortwörtlichen Übersetzung dieses

Dreiheit dieser Korrelation drängt sich mit jeder Selbstreflexion auf, d. h., sobald ich mich nicht geradehin auf einen Gegenstand richte, sondern auf mich selbst als denjenigen, der sich eines Gegenstandes bewusst ist.

Dies alles muss sich der anfangende Philosoph vor Augen bringen, wenn er sich auf sich selbst reflexiv richtet und sich selbst durch den Satz «*ego cogito cogitata*» setzt. Nur so erweist sich dieses Sich-auf-sich-selbst-Richten und Sich-Setzen auch als ein Sich-Anschauen.

Schließlich ist noch eine rückwirkende Einschränkung vorzunehmen. Sie bezieht sich auf die Verwendung der Theorie der kategorialen Anschauung zur Klärung der Evidenz des Satzes «*ego cogito cogitata*». Mit der Erklärung dieser Evidenz als kategorial-anschaulich soll nicht gesagt werden, dass sie der eines einfachen Wahrnehmungsurteils gleichen würde. Dies ist keineswegs der Fall. Für die Darstellung der kategorialen Anschauung als solcher sind wir zwar vom Beispiel eines einfachen Wahrnehmungsurteils ausgegangen, aber nicht jede kategoriale und auch nicht jede synthetisch-kategoriale Intention muss in einem einfachen Wahrnehmungsurteil bestehen.¹⁶⁹ Die Theorie der kategorialen Anschauung thematisiert allgemeine Grundzüge der möglichen anschaulichen Erfüllung aller Arten kategorial geformter Intentionen. Dies gilt u. a. auch für alle prädikativen Urteile, wie kompliziert ihre kategoriale Form und der begriffliche Inhalt ihrer Urteilssubstrate auch sein mögen.

Die besondere Art der anschaulichen Erfüllung der Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*» ist nun deswegen nicht auf die Erfüllungsweise eines einfachen Wahrnehmungsurteils zu reduzieren, weil der begriffliche Inhalt der Urteilssubstrate dieses Satzes komplizierter ist als der eines jeden Wahrnehmungsurteils. Wahrnehmungsurteile sind vorreflexive, vor- und außerwissenschaftliche Intentionen, deren anschauliche Erfüllung (sei sie positiv oder negativ, partiell oder vollständig) bei den meisten normalen Menschen mühelos erfolgen kann. Die Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*» ist dagegen eine reflexive und zudem auch noch erkenntnistheoretische Intention, deren

lateinischen Satzes – so wie er ihn versteht – gleichkommt: „Ich habe das Erlebnis eines Erscheinenden“ (Ms. A I 33, 6a).

¹⁶⁹ Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3.5.

anschauliche Erfüllung nur dann erfolgen kann, wenn man sich dafür eine gewisse reflexive Mühe gibt.¹⁷⁰

Nichtdestotrotz muss beachtet werden, dass sowohl ein Wahrnehmungsurteil wie «diese Tür ist blau» als auch das reflexive Urteil «*ego cogito cogitata*» durch eine kategorial geformte Intention ausgedrückt werden, die die Form «Subjekt–Verb–Prädikat» aufweist. Ein einfaches Wahrnehmungsurteil der Form «dieses A ist b» und das Urteil «*ego cogito cogitata*» haben auch gemeinsam, dass ihre grammatischen Urteilssubjekte keine allgemeinen Gegenstände im Sinne der ideierenden Abstraktion darstellen, sondern sie beide bedeuten vielmehr konkrete Individuen.¹⁷¹ Die Erfüllungsweise des Urteils «*ego cogito cogitata*» muss demnach insofern – aber auch *nur* insofern – der Erfüllungsweise eines Wahrnehmungsurteils der Form «dieses A ist b» gleichen, als beide Urteile synthetisch-kategoriale Bedeutungsintentionen sind, die nur durch synthetisch-kategoriale Anschauung erfüllt werden können, und zwar auch dann, wenn das eine Urteil reflexiv und das andere vor-reflexiv ist. Ausschließlich in diesem Sinn wird in der vorliegenden Arbeit die These aufgestellt, dass die Theorie der kategorialen Anschauung unentbehrlich ist, um den Evidenzstil der Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*» zu klären. Diese Theorie ist also deshalb unentbehrlich, weil die anschauliche Erfüllung des hier in Frage stehenden Satzes ohne den Dreischritt einer synthetisch-kategorialen Anschauung nicht vorstellbar ist.

Bei der Analyse dieses Evidenzstils geht es nun aber keineswegs darum, die *Gesamtheit* der intentionalen Aspekte zu untersuchen, die der Satz «*ego*

¹⁷⁰ Diese Mühe ist allerdings noch nicht spezifisch phänomenologisch, sondern lediglich selbstreflexiv und erkenntnistheoretisch. Es handelt sich dabei also keineswegs um eine höchst komplizierte theoretische Schwierigkeit. Auf eine allgemeine Weise kann jeder normale erwachsene Mensch verstehen, was der Satz «ich erlebe» bedeutet. Um die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Satzes zu verstehen, muss man ihn aber im Licht der universalen Epoché betrachten. Die einzige theoretische Verständnisschwierigkeit des Satzes «ich erlebe» – so wie er in der Anfangsmeditation auftritt – besteht folglich in der konsequenten Durchführung der universalen Epoché, aus der sich ergibt, dass dieser Satz keine Wirklichkeit im normalen vorthoretischen Sinne setzt (vgl. dazu hier, Abschn. 3.6, 4.5.8).

¹⁷¹ Zur Unterscheidung zwischen *synthetischen* und *abstraktiven* kategorialen Akten vgl. hier, Anm. 40.

cogito cogitata» genetisch voraussetzt. Eine solche Untersuchung würde den thematischen Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.¹⁷² In den Darstellungen dieses Kapitels geht es dagegen von Anfang an nur darum, die Art und Weise der anschaulichen Erfüllung der Sätze «*ego cogito*» und «*ego sum*» zu klären. So hat sich bisher konkret gezeigt, dass das Durchlaufen und Zusammenschauen der verschiedenen Teilaspekte des im Satz «*ego cogito*» Gemeinten insofern notwendig ist, als man ohne es den Sinn *und vor allem die Grenzen* dieser Setzung gar nicht einsehen könnte.¹⁷³ Dieses Durchlaufen und Zusammenschauen ist nicht schwer auszuführen, wenn man dem Gang der *CM* gefolgt ist und die universale Epoché durchgeführt hat. Und dennoch ist es außerordentlich wichtig, dass man es wirklich und zielgerichtet tut, um den Sinn des Satzes «*ego cogito*» als methodischen Ansatz richtig verstehen zu können.

4.5.7 *Weitere Bestimmbarkeit des eigenen Bewusstseins – das ego cogito cogitata als ins Unendliche bestimmbarer Gegenstand*

Von der Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*» ausgehend, können nun weitere Aspekte des ichlichen Bewusstseinslebens ins Unendliche thematisiert werden. Denn was für jeden intentionalen Gegenstand als Gegenstand möglicher Thematisierung gilt, das gilt auch für das in Selbstreflexion thematisierte Bewusstsein: dass es „nie als ein fertig Gegebenes vorstellig“ ist, weil es sich durch Auslegung seiner erfahrbaren Sinneshorizonte – und seiner im unaufhörlichen Verlauf der Erfahrung „stetig neu geweckten Horizonte“ – immer wieder und weiter thematisieren lässt.¹⁷⁴ Das, was der Satz «*ego cogito cogitata*» meint, ist also deshalb nie als ein fertig Gegebenes vorstellbar, weil es sich der Thematisierung (des Epoché Übens) darbietet in unaufhörlich verlaufenden Einzelerlebnissen, unterschiedlichen Bewusstseinsweisen (Erinnerung, Wahrnehmung, Bedeutung, usw.) und unerschöpflichen phänomenalen Sinneshorizonten.

¹⁷² Wie bereits dargestellt, vgl. hierzu Abschn. 4.5.

¹⁷³ Zu den Fachbegriffen «Durchlaufen» und «Zusammenschauen» siehe hier, Abschn. 4.3.3 f. Zur Analyse des Satzes «*ego sum*» siehe hier, Abschn. 4.5.8.

¹⁷⁴ Hua I, 82–83.

Die idealisierende Vorstellung einer vollständig anschaulichen Gegebenheit des eigenen Bewusstseinslebens weist in diesem Sinn zwar über alle selbstreflexive Erfahrbarkeit ins Unendliche hinaus.¹⁷⁵ Dies besagt aber nicht, dass die kategoriale Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*» unerfüllbar wäre, sondern nur, dass sein Vermeintes immer wieder und weiter thematisiert werden kann, dass die Horizonte seines Vermeinten also immer weiter durch aufeinanderfolgende Thematisierungen intentional-analytisch enthüllt werden können.¹⁷⁶ Weitere Thematisierungen des eigenen Bewusstseinslebens können sich auf viele verschiedene Bewusstseinsphänomene richten, etwa auf das Phänomen der Aufmerksamkeit – und die ihr entsprechende Gliederung im Feld des objektiv Erscheinenden in Vordergrund und Hintergrund des jeweils Aufgemerkten (wobei der Unterschied zwischen aktiven und passiven Intensionsstrahlen hervortritt¹⁷⁷) –, oder auf die unterschiedlichen Formen des Bedeutens und Anschauens, die grundlegenden Sinnesfelder der vorprädikativen Erfahrung, die zeitförmigen Grundstrukturen der Einheit des Bewusstseins als Bewusstseinsstroms usw.

Zu diesen weiteren Thematisierungen ist zweierlei zu bemerken: 1) Das in ihnen Thematisierte war noch nicht mitgemeint in der kategorialen Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*». In der Intention dieses Satzes war gemeint und implizit mitgemeint nur, dass ich (*ego*) erlebe in der Form mir

¹⁷⁵ Eine solche vollständige Anschaulichkeit ist nur als eine ‚Idee‘ im kantischen Sinne nachvollziehbar, also im Sinn der – wie Natorp (1917, 246) sagt – „Grenzenlosigkeit im Fortgange“ von Bestimmung zu Bestimmung“. Zum Begriff der Idealisierung siehe hier, Abschn. 8.2.

¹⁷⁶ Dies alles ganz wie bei jeder Erfüllung kategorialer Intentionen, bei der ‚anschauliche Erfüllung‘ aber nicht zu verwechseln ist mit „kompletter Gegebenheit eines Gegenstandes selbst“ „als der ideale Grenzfall seiner vollständigen, adäquaten Selbstgegebenheit“ (Ströker 1987, 68; vgl. dazu hier, Abschn. 4.3.4). In Husserls Augen ist das selbstreflexiv erfasste Ich „für sich selbst“ „horizontmäßig vorgezeichnet als ein durch mögliche, in infinitum zu vervollkommnende und eventuell zu bereichernde Selbsterfahrung zugänglicher Erfahrungsgegenstand“ (Hua I, 67). Die vollständig anschauliche Erfassung der All-Einheit aller möglichen und wirklichen Aspekte meines Bewusstseinslebens – laut Husserl nur „eine in ewiger Ferne liegende Limes-Idee“ (Hua VIII, 162) – ist aber nicht das, was mit der anschaulichen Erfüllung des Satzes «*ego cogito cogitata*» erfolgen soll, zumal die Bedeutungsintention dieses Satzes nur ein transzendentes Faktum meint, dessen Setzung keine solche „Limes-Idee“ voraussetzen muss.

¹⁷⁷ Vgl. Hua Mat VIII, 353 f.

vorbekannter Typen intentionaler Erlebnisse (*cogitationes*), denen normale Typen gegenständlicher Korrelate entsprechen (*cogitata*).¹⁷⁸ 2) Es wäre verkehrt, jene weiteren Thematisierungen als implizite Partialintentionen *derselben* anfänglichen Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*» anzusehen. Denn diese Intention ist vielmehr, wie auch sonst jede sinnvolle Bedeutungsintention, eine begrenzte Intention, deren Bedeutungsgrenze von jenen weiteren, ins Unendliche vollziehbaren Thematisierungen notwendig überschritten wird. Die weiteren Thematisierungen gehen sicherlich von der Setzung «*ego cogito cogitata*» aus in dem Sinne, dass sie in ihrer thematischen Folge stehen – und das heißt zugleich in der Folge der Anfangsmeditation und innerhalb ihrer methodischen Schranken –, aber sie überschreiten auch die ursprüngliche Intention dieser Setzung, denn sie machen offenbar eine ganze Reihe neuer Intentionen aus, die in Form neuer Setzungen Ausdruck finden, die ihrerseits neue, anschauliche Erfüllung verleihende Aktkomplexionen erfordern.

In allen weiteren Thematisierungen meiner eigenen Bewusstseinsleistungen enthülle ich, der anfangende Philosoph, *Korrelationsphänomene meiner Selbst- und Welterfahrung*. Dass diese Thematisierungen in der Folge der Anfangsmeditation stehen und innerhalb ihrer methodischen Schranken bleiben, bedeutet zweierlei, nämlich 1) dass sie von der *erfüllten* Intention des Satzes «*ego cogito cogitata*» ausgehen und 2) dass sie sich von diesem Satz als einem „allgemeinen Schema“ leiten lassen.¹⁷⁹ Hiermit geht wesentlich einher, dass in der Aktkomplexion, die der Setzung «*ego cogito cogitata*» anschauliche Erfüllung verleiht, die Relationen zwischen den drei Hauptaspekten des Gemeinten (Ich – Erlebnisse – Gegenstände) weder ausführlich noch präzise, sondern zunächst nur anfänglich und grob gesehen werden, sodass diese Relationen nicht als fertig gegebene, sondern eher als weiter zu bestimmende anzusehen sind.

¹⁷⁸ Dem Wahrnehmen entspricht etwa das Wahrgenommene als wirklich Seiendes, ‚leibhaft‘ Gehabtes. Dem Erinnern entspricht hingegen das Erinnernte als damals leibhaft Gehabtes und im jetzigen erinnernden Vorstellen Vergegenwärtigte, dem Vermuten entspricht das Vermutete, dem Wollen das Gewollte, dem Lieben das Geliebte usw. (vgl. Hua III/1, 188).

¹⁷⁹ Zur Dreiheit des *ego-cogito-cogitata* als allgemeines Schema phänomenologischer Untersuchungen vgl. hier, Abschn. 6.3.

Die genauere Natur dieser zunächst nur vage erblickten Korrelationen zwischen Ich, Erlebnis und Gegenstand wird Husserl als die zu erforschenden Phänomene der synthetischen Bewusstseinsleistungen begreifen, durch die alles Bewusstsein von Seiendem zustande kommt. Die Aufgabe, diese Phänomene zu erforschen, ist eben diejenige, die sich von dem „allgemeinen Schema“ *ego-cogito-cogitata* wird leiten lassen sollen.¹⁸⁰

4.5.8 Zum «*ego sum*»

Wie steht es nun mit dem Satz «ich bin»? Eine transzendental-kritische Reflexion muss dem Problem Rechnung tragen, in welcher Weise dem erlebenden Ich des anfangenden Philosophen Sein zukommen soll.¹⁸¹ Denn die Fraglichkeit, die der anfangende Philosoph dem Satz «die Welt ist» als einem Ausdruck der Generalthese zuschreibt,¹⁸² trifft auch auf den Satz «ich bin» zu, solange dem Seinsbegriff nach dem Vollzug der Reduktion noch kein transzendentaler Wert eingeräumt wurde. Es stellt sich daher die Frage, die Husserl selbst an einer bereits zitierten Textstelle aufwirft: „Wie steht es mit dem *Wissen von diesem Sein* und der Mannigfaltigkeit des unter dem Titel ‚Ich bin‘ Seienden?“¹⁸³ „Wie bin ich für mich selbst seiend, wie gründet in mir selbst mein

¹⁸⁰ Vom Standpunkt eines bereits entwickelten phänomenologischen Forschungsspektrums kann mit Lohmar behauptet werden, dass in dieser Art Forschung „die synthetischen Konstitutionsleistungen des Bewusstseins“ „in vielen Schichten untersucht [werden]: die Konstitution der tiefsten Formen des Zeiterlebens im inneren Zeitbewusstsein, die Konstitution von dauernden sinnlichen Gegebenheiten im hyletischen Fluss, die Vereinheitlichung solcher sinnlichen Gegebenheiten zu gestalthaften Abgehobenheiten in verschiedenen Sinnesfeldern, die Konstitution von identifizierbaren Gegenständen in der intentionalen Auffassung, die Vereinheitlichung gleichartiger Wahrnehmungen zur sogenannten vorprädikativen Erfahrung bis hin zur Erkenntnis in ihren verschiedenen Stufen“ (Lohmar 2010, 194–195). Zur Besonderheit der Zeitanalyse, die nicht mittels des Schemas *ego-cogito-cogitata* erfolgen kann, weil die Zeitkonstitution keine Gegenstandskonstitution ist, vgl. hier, Abschn. 6.1.

¹⁸¹ Zum Sinn transzendental-kritischer Fragestellungen siehe hier, Abschn. 4.2.

¹⁸² Vgl. Sepp 1997, 103. Zum Sinn dieser Fraglichkeit siehe hier, Abschn. 3.1.2.

¹⁸³ Hua VIII, 474 (Herv. im Original). Husserl fragt sich dies spätestens 1924, ca. drei Jahre, bevor Heidegger ihm die – völlig sinnverschiedene – Frage nach der „Seinsart des Konstituierenden“ stellt. Diese Frage, die in der Husserlforschung als entscheidend zählt und nach Luft (2002, 19) Husserls Programm einer transzendentalen Selbstkritik beeinflusst habe, stellt Heidegger in einem Brief an Husserl aus dem Jahr 1927: „[...] welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituierte? [...] Das Konstituierende ist nicht Nichts, also etwas u. seiend – obzwar nicht im Sinne des positiven. Die Frage nach der Seinsart des

eigenes Sein als Fürmichsein?“¹⁸⁴ Solange dies nicht analysiert wurde, ist für Husserl die Evidenz des «*ego sum*» „eine naive Evidenz, die der Kritik bedarf“, und zwar einer Kritik, die „nur in phänomenologischer Reduktion zu leisten ist, also nicht etwa denkbar wäre vor der Phänomenologie.“¹⁸⁵ Anders gesagt kann diese Kritik, wie Luft hervorhebt, nur mit den Mitteln „des spezifisch phänomenologischen methodologischen Instrumentariums“ geleistet werden.¹⁸⁶

Um diese Kritik durchzuführen, gilt es nun im Folgenden, Sinn und Recht des Aussagesatzes «*ego sum*» einer intentionalen Analyse zu unterziehen. Dafür sind zunächst die grundlegendsten intentionalen Elemente dieses Satzes zu betrachten, d. h. seine Urteilsform und seine Erfüllungsweise.

a) Zur Urteilsform

Der Satz «ich bin» ist seiner Form nach ein „Existentialurteil“ im Sinne des § 73 von *Erfahrung und Urteil*, wo es heißt: „Das Existenzialurteil ‚A ist‘, etwa dieser zuvor von uns als Haus bestimmte und als das als seiend vermeinte

Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen“ (Hua Dok III/4, 146–147; auch in Hua IX, 601). Dass diese heideggersche Frage allerdings nur scheinbar die gleiche ist wie die transzendental-kritische Frage, die Husserl sich selbst stellt, zeigt sich darin, dass es Heidegger mit seiner Frage ausdrücklich darum geht, „dass die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden [...], weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert“ (ebd.). Dass dies (nach Heidegger selbst „das zentrale Problem von Sein u. Zeit“ (ebd.)) nicht im Sinne einer transzendentalen Selbstkritik phänomenologischer Erkenntnisansprüche gemeint sein und nicht einmal als eine transzendental-naive Fragestellung angesehen werden kann, zeigt sich darin, dass es Heidegger dabei ausdrücklich und ausschließlich um die zu analysierende Seinsart des menschlichen Daseins geht. Husserl dagegen hielt jeden Versuch, die Analyse des menschlichen Daseins in den Mittelpunkt der Erkenntnisbegründung zu rücken, für widersinnigen Anthropologismus (vgl. Hua XXVII, 164 f.). Ihm geht es bei der transzendental-kritischen Frage nach dem Sinn des Seins im Satz «*ego sum*» keineswegs um das menschliche Dasein, sondern um die Geltungsform des ersten transzendentalen Erkenntnisanspruchs des anfangenden Philosophen («ich bin»), der auf dem Weg seiner ‚cartesianischen Meditationen‘ versucht, „durch die Hölle“ des radikalen Skeptizismus hindurch zu einem Erfahrungsfeld „vordringen“ (Hua VI, 78), das sich ‚absolut‘ (d. h. bis zum Ausschluss jedes erdenklichen Zweifels) setzen lässt. Dass in Husserls Phänomenologie das methodologische Instrumentarium für die Behandlung dieser Frage durchaus vorhanden ist, wird sich im Folgenden zeigen.

¹⁸⁴ Hua XXXIV, 244.

¹⁸⁵ Hua Dok III/3, 228 (Brief vom 10. 12. 1925 an Ingarden). Der Sinn der Naivität transzendental-phänomenologischer Sätze, die Husserl *transzendente Naivität* nennt und von der natürlichen Naivität unterscheidet, wird behandelt hier, Abschn. 8.3.

¹⁸⁶ Luft 2002, 8.

Gegenstand existiert, besagt [...]: *Der Sinn ‚A‘ hat entsprechende Wirklichkeit.*¹⁸⁷ Ebenso heißt es auch bei dem Satz «ich bin» (eben als Satz dieser Form): Der Gegenstand (Sachverhalt) existiert, d. h. der Sinn «Ich» hat entsprechende Wirklichkeit. „Ganz allgemein sagen wir dann: ‚diesem Sinn entspricht ein Gegenstand‘. [...] *Wir präzisieren also vom Sinn das ‚Sein‘. Das ist das ursprüngliche existenziale Urteilen.*“¹⁸⁸

Was kann aber denn bedeuten, nachdem wir die universale Epoché durchgeführt haben, dass das Ich entsprechende Wirklichkeit habe? Schaltet nicht die universale Epoché alle Wirklichkeitssetzung aus? Hiermit stoßen wir auf das Problem, dass, wie Sepp bemerkt, „Seinsetzungen auf dem Boden eines universalen Entzugs der Seinsetzung getätigt werden.“¹⁸⁹ Denn so sehr auch phänomenologische Setzungen „ausschließlich auf Erlebnisse und Erlebnis-korrelate gerichtet“ sind,¹⁹⁰ so sind diese Erlebnisse immerhin in der Anfangs-meditation zunächst als wirklich (doch nicht natürlich) seiende Erlebnisse des wirklich (doch nicht natürlich) seienden Ich des anfangenden Philosophen gesetzt. Dieses erlebende Ich soll also wirklich seiend (d. h. nicht bloß theoretisch-hypothetisch postuliert) sein – aber nicht im natürlichen Sinne. Hieraus ergibt sich die Frage nach dem Sinn des Seins dieses Ich und seiner Erlebnisse. Es ist diese Frage, um die es im Folgenden geht.¹⁹¹

Dazu muss als Erstes bemerkt werden: Vor und auch nach dem Vollzug der transzendentalen Reduktion, d. h. auch innerhalb des transzendentalen Erfahrungsfeldes, sind Existenzialurteile der Form «A ist»

¹⁸⁷ EU, § 73, S. 357.

¹⁸⁸ Ebd., 356 (Herv. im Original).

¹⁸⁹ Sepp 1997, 233.

¹⁹⁰ Hua V, 88.

¹⁹¹ Der allgemeine Unterschied zwischen der transzendentalen Seinsetzung, die Husserl „transzendente Selbstsetzung“ nennt (Hua VIII, 39) und der natürlichen Seinsetzung, die in der universalen Epoché ausgeschaltet wird, ist meines Wissens nach noch nie analysiert worden. Einige Husserlforscher denken, dass man sich – um der Kohärenz mit der Durchführung der universalen Epoché willen – der phänomenologischen Setzung «Ich bin» enthalten solle, dass diese Setzung also in der universalen Epoché eingeklammert werden müsse (vgl. Staehler 2017, 33 f.; Richir 2001, 100). Husserl selbst, der sich dieser Denkmöglichkeit bewusst war, hält sie jedoch für widersinnig (vgl. Hua III/1, 97; Hua Mat IX, 249; Hua VI, 78 f.). Das Folgende soll einen Beitrag zur Klärung dieses Problems leisten.

für uns Sätze; wir unterscheiden an ihnen als Sätzen den bloßen Sinn, prädikativ gesprochen den ‚Urteilsinhalt‘ (die Urteilsmaterie) und den thetischen Charakter, und sind nun [sc. beim Existentialurteil] gerichtet auf die Synthesis der Identifizierung, die zwischen dem Sinn und dem wahren Selbst eintritt – sofern der Sinn eben erfüllbarer Sinn ist.¹⁹²

Der transzendente Sinn dieser „Synthesis der Identifizierung“ lässt sich mit einem einfachen Beispiel erläutern: Was ist etwa der Unterschied, wenn ich sage, dass «die Sonne scheint» (in dem Sinne, dass sie jetzt gerade wirklich scheinend ist), ohne den Sonnenschein wirklich zu sehen, und wenn ich das sage, indem ich den Sonnenschein zugleich tatsächlich sehe, indem ich etwa durch das Fenster schaue und ihn auf meiner Handfläche fühle? Der intentionale Unterschied liegt hier vor allem darin, dass es sich im ersteren Fall um einen einzigen Akt handelt (das signitiv-sprachliche Meinen), im letzteren um zwei Akte, nämlich zum einen das signitiv-sprachliche Meinen und zum anderen das Anschauen des signitiv Gemeinten. Der Unterschied liegt also darin, dass ich im letzteren Fall das Gemeinte nicht nur signitiv meine, sondern es mir auch direkt anschau, wobei ‚signitiv meinen‘ und ‚anschauen‘ nicht zusammenfallen, sondern sich miteinander decken. Denn sie sind nicht ein und derselbe Akt, sondern bilden eine Verbindung von Akten, worin der Anschauungsakt dem Bedeutungsakt (d. h. der bloß signitiven Meinung) anschauliche Erfüllung verleiht. Diese Erfüllung nennt Husserl „Synthesis der Identifizierung“, weil mit der Deckung von Anschauungs- und Bedeutungsakt das Angeschauete und das signitiv Gemeinte miteinander identifiziert werden. Es verhält sich hierbei laut Husserl so, „dass es im Prozess der Erfüllung die Bedeutungsintention des Ausdrucks ist, die sich erfüllt und dabei mit der Anschauung zur Deckung kommt, und dass somit die Erkenntnis als das Ergebnis des Deckungsprozesses diese Deckung selbst ist.“¹⁹³ Es kann allerdings auch passieren, dass das Angeschauete das Gemeinte nicht bestätigt, sondern ihm vielmehr widerspricht, sodass sich hieraus Enttäuschung in der Erkenntnisintention ergibt. Die Erfahrung der Enttäuschung beginnt damit, dass man merkt, wie das signitiv Gemeinte und das Angeschauete nicht miteinander

¹⁹² EU, § 73, S. 356.

¹⁹³ Hua XIX/2, 571.

übereinstimmen, d. h. korrelativ damit, dass man sich des Widerstreits zwischen signitivem Meinen und Anschauen bewusst wird. Hierzu schreibt Husserl: Im Fall der Enttäuschung „‘stimmt‘“ „die Anschauung“

zur Bedeutungsintention nicht, sie „streitet“ mit ihr. Widerstreit „trennt“, aber das Erlebnis des Widerstreites setzt in Beziehung und Einheit, es ist eine Form der *Synthesis*. War die frühere *Synthesis* [sc. die der Übereinstimmung von signitiven und intuitiven Intentionen] von der Art der Identifizierung, so ist die jetzige von der Art der *Unterscheidung*.¹⁹⁴

Husserls Beispiel hierfür lautet: „Meine ich *A sei rot*, während es sich in ‚Wahrheit‘ als *grün* herausstellt, so streitet in diesem sich Herausstellen, d. h. in der Anmessung an die Anschauung, die Rotintention mit der Grünanschauung.“¹⁹⁵ Anders dargestellt: Wenn im Prozess der Bewährung einer Meinung der Verlauf der anschaulichen Erfahrung das signitiv Gemeinte nicht nur nicht bestätigt, sondern ihm geradezu widerstreitet, dann wird der Bewährungsprozess zur negativen Bewährung des Gemeinten. Jeder Bewährungsprozess kann sich laut Husserl „ins Negative umwenden, es kann statt des Vermeinten selbst ein anderes, und zwar im Modus *Es selbst* hervortreten, an dem die Position des Gemeinten scheitert und es seinerseits den Charakter der Nichtigkeit annimmt.“¹⁹⁶ Die Ausgangsmeinung muss dann dementsprechend negiert und ihre Bejahung als ‚falsch‘ bezeichnet werden, um sie der gegebenen Evidenz anzupassen.¹⁹⁷ Somit sind positive und negative Bewährung (wobei ‚Enttäuschung‘ als negative Bewährung zu verstehen ist) „als einander entgegengesetzte Weise der Erfüllung zu verstehen.“¹⁹⁸

Diese intentionalen Grundeigenschaften aller Wirklichkeitssetzung gehören nun auch zu Existentialurteilen und folglich auch zur Setzung «ich bin», selbst wenn diese Setzung zudem auch besondere, sogar einzigartige

¹⁹⁴ Ebd., 575 (Herv. im Original).

¹⁹⁵ Ebd., 575–576.

¹⁹⁶ Hua I, 93 (Herv. im Original).

¹⁹⁷ Zum Phänomen der Negierung schreibt Husserl: „Das Nicht drückt eine Durchstreichung aus, weist auf einen Widerstreit und Aufhebung einer Thesis hin“ (Ms. A I 20, 19a).

¹⁹⁸ Mertens 1996, 186. Zum Phänomen der Enttäuschung auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung siehe Ferrer 2015, 80 ff.

intentionale Eigenschaften aufweisen wird.¹⁹⁹ Bestätigung durch die Erfahrung des Übereinstimmens (Synthesis der Identifizierung) und Enttäuschung durch die Erfahrung des Widerstreits (Synthesis der Unterscheidung) bestehen also auch bei Existentialurteilen im Allgemeinen und dem Satz «ich bin» im Besonderen darin, dass sich über die Auffassbarkeit des bloßen Urteilssinnes hinaus seine prädierte Wirklichkeit (bzw. der thetische Charakter des Urteils) positiv oder negativ bewährt.²⁰⁰

Was ist nun aber der bloße Urteilssinn bei dem Satz «ich bin»? Es ist hierbei der mit dem Wort «ich» bezeichnete Sinn, d. h. der des bereits dargestellten *Ichpols der Erlebnisse*.²⁰¹ Denn „wir sagen, ich bin, der ich bin, in meinem Leben. Und dieses Leben ist Erleben, seine reflektiv als einzelne abzuhebenden Bestandstücke heißen rechtmäßig Erlebnisse, sofern in ihnen irgendetwas erlebt ist.“²⁰² Das, was das Prädikat «bin» im Urteil «ich bin» als wirklich seiend setzt, ist also das Ich der Erlebnisse, d. h. das einheitliche, geschichtlich geformte intentionale Ichleben des jeweiligen anfangenden Philosophen. Die entscheidenden Fragen sind damit aber erst gestellt: 1) Wie ist diese prädikative Wirklichkeitssetzung im Rahmen der Epoché und Reduktion zu verstehen und 2) wie ist sie anschaulich zu erfüllen? Wie wird hierbei also der thetische Charakter ‚wirklich seiend‘ (bzw. ‚existierend‘) zur anschaulichen Selbstgegebenheit gebracht?

Zur ersten Frage: Das in natürlichen Wirklichkeitssetzungen gesetzte Wirklichsein ist das Sein von Gegenständen, die in vor-transzendentaler Erfahrung als an sich und für sich bestehende, d. h. also subjektunabhängige Wirklichkeiten gemeint werden.²⁰³ Das im Satz «ich bin» prädierte Wirklichsein ist hingegen zwar das Sein eines wirklich seienden Gegenstands.

¹⁹⁹ Vgl. dazu hier, Abschn. 5.1 ff. Zum Existentialurteil als reflexive, besonders explizite Form von Wirklichkeitssetzung siehe EU, § 73, S. 358–360.

²⁰⁰ Husserl schreibt: „Das Existenzialurteil ist Urteil aufgrund der Identifizierung des vermeinten Gegenstandes als solchen (des gegenständlichen Sinnes) mit dem Original, und negativ: der Identifizierung unter Widerstreit“ (EU, § 73, S. 358).

²⁰¹ Vgl. dazu hier, Abschn. 4.5.1 ff.

²⁰² Hua Mat VIII, 35. Siehe auch Hua VI, 79; Hua III/1, 97.

²⁰³ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.1.2.

Dieser Gegenstand soll aber keineswegs an sich und für sich bestehend sein im Sinne eines von aller subjektiven Erfahrung unabhängigen Ansichseins. Stattdessen steht für Husserl mit dem Sein des «ich bin» etwas ganz anderes auf dem Spiel, nämlich die Faktizität – Husserl sagt „das Sein“ – „des *ego cogito* als eines Bereichs der reflektiven phänomenologischen Erfahrung.“²⁰⁴ Dieses faktische „Sein des *ego cogito*“ ist nichts anderes als der aktuell verlaufende Erlebnisstrom des anfangenden Philosophen, d. h. des „Ich der Epoché“,²⁰⁵ wenn er sich selbst mit dem Satz «Ich bin» setzt. Dieser Erlebnisstrom soll so wenig ein Ansichsein im natürlichen Sinn sein, dass er vielmehr ausschließlich als die aktuell verlaufende subjektive Erfahrung des Epoché Übenden verstanden werden muss, und nur so wird er im Satz «*ego sum*» gesetzt. Laut Husserl ist mit dieser Setzung „das Ich der Epoché in Seinsgeltung gesetzt, nicht aber das Ich, der Mensch.“²⁰⁶ Das hat folgenden Grund: Nach Durchführung der universalen Epoché gilt ganz allgemein, dass mit dem Bewusstseinsleben des anfangenden Philosophen als des Vollzugs-Ich der Epoché kein menschliches Leben gemeint wird. Denn der Rede vom ‚Bewusstseinsleben des Epoché Übenden‘ kommt – eben von der Durchführung der Epoché her – eine terminologisch entscheidende Bestimmung zu. Mit solchem ‚Bewusstseinsleben‘ wird gerade kein menschliches Leben im üblichen (weder natur- noch geisteswissenschaftlichen) Sinn gemeint, sondern vielmehr nur das Bewusstseinsleben desjenigen Bewusstseinssubjekts, das die Anfangsmeditation durchführt und ausschließlich insofern, als es sie durchführt. Die Notwendigkeit dieser für die Methode des Anfangs entscheidenden Bestimmung liegt offensichtlich darin, dass jede anthropologische, religiöse, alltags-psychologische, natur- oder auch geisteswissenschaftliche Bestimmung meines (des anfangenden Philosophen) Bewusstseinslebens der Voraussetzungslosigkeit zuwiderlaufen würde, die die Methode des Anfangs erfordert.²⁰⁷

²⁰⁴ Hua VIII, 497.

²⁰⁵ Hua VI, 410.

²⁰⁶ Ebd. Siehe auch Hua XXXIV, 292:23 ff.

²⁰⁷ Zu Sinn und Grenzen dieses in der Fachliteratur oft missverstandenen Erfordernisses siehe hier, Abschn. 1.3 ff., 2.4.

Die zweite Frage betrifft nun die Weise, auf die sich die „transzendente Selbstsetzung“²⁰⁸ «ich bin» in der transzendentalen Erfahrungsform anschaulich erfüllt.

b) Zur Erfüllungsweise

Die Setzung «dieses Haus existiert» erfüllt sich – transzendental gesehen – in der Wahrnehmung realer Dinge, d. h. in der wirklich gemachten Erfahrung, dass das gemeinte Haus nicht bloß leer gemeint, phantasiert oder erinnerungsmäßig vorgestellt, sondern vielmehr leiblich wahrgenommen wird. Der thetische Charakter ‚wirklich seiend‘ bzw. ‚existierend‘ bewährt sich also in diesem Fall dadurch, dass ich das gemeinte Haus nicht nur leer meine, sondern auch in einer kontinuierlichen und einstimmigen (eventuell auch wiederholbaren) Reihe von Wahrnehmungen anschau. So etwa, wenn ich das Haus im Raum lokalisier, leiblich an es heran, in es hinein oder um es herum gehe, die Dicke seiner Wände einschätze, seine Treppe hochsteige usw. Im Rahmen der transzendentalen Reduktion heißt dies: Ich erfahre das gemeinte Haus wahrnehmungsmäßig, und auf dem Grund dieser Erfahrung setze ich es als wirklich existierendes. Ob sich das als wirklich gesetzte Haus im Nachhinein, d. h. im weiteren Verlauf der Erfahrung als echt wirklich oder als nur scheinbar wirklich (aber *in Wirklichkeit* z. B. bloß halluziniert) erweist, spielt hierbei keine Rolle. Prinzipiell kann sich zwar jede wirklich erlebte Dingwahrnehmung als eine Art kohärenter Traum und somit das in ihr Wahrgenommene als Täuschung erweisen. Von transzendentaler Bedeutung ist aber hier ausschließlich die – als transzendental zu verstehende – Tatsache, dass selbst eine solche Täuschung – sowie jede Formulierung eines Existentialurteils überhaupt – eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Modi meines möglichen Bewusst-Habens des Sinnes von «dieses Haus» voraussetzt, nämlich als real existierend wahrgenommen, davon geträumt, bloß erinnert, frei phantasiert, leer gemeint u. dgl.

Auf die Einsicht dieser transzendentalen Tatsache läuft die transzendente Reduktion von Anfang an hinaus. Denn Epoché übend kann man zwar zu

²⁰⁸ Hua VIII, 39:39.

jeder Zeit bezweifeln, dass das, was jeweils wahrgenommen und als wirklich gesetzt wird, wirklich existiert, weil der weitere Wahrnehmungsverlauf der Setzung eventuell widerstreiten kann. Man kann jedoch nicht bezweifeln, dass man den Unterschied zwischen *wirklich Existierendem* und *bloß Vorgestelltem* tatsächlich bewusst hat, wenn man *ein auf Wahrnehmung beruhendes Existentialurteil* überhaupt sinnvoll fällen will. Denn das Bewusstsein dieses Unterschieds muss bereits da sein, damit ein solches Urteil sinnvoll gebildet – und eventuell auch in Frage gestellt – werden kann. Die Unterscheidung zwischen wirklich Seiendem (bzw. Existierendem) und bloß Vorgestelltem ist, anders gesagt, eine vorausgesetzte Bewusstseinsintention, die in Bezug auf Existentialurteile transzendental-fundierend ist, weil sie jegliches Existentialurteil überhaupt erst ermöglicht. Denn ohne eine solche vorausgesetzte Bewusstseinsintention wäre die Möglichkeit schlechterdings undenkbar, ein Existentialurteil als solches sinnvoll zu bilden.²⁰⁹

Vorausgesetzt ist also bei jedem Existentialurteil, dass derjenige, der es fällt, einen Unterschied zwischen Wirklichem und Vorgestelltem macht, weil es eben das Wesentliche des Sinnes eines solchen Urteils ausmacht, dass es etwas *als wirklich* (nicht bloß vorgestellt) setzt.²¹⁰ Es ist also von transzendentaler Bedeutung, vor allem Folgendes einzusehen: „Das Prädikat ‚wirklich‘

²⁰⁹ Damit wird deutlich, inwiefern die transzendente Reduktion einer Rückführung auf intentionale Möglichkeitsbedingungen bereits gefällter Urteile gleichkommt. Transzendente Fragen sind eben diejenigen, die schon vor aller Frage nach wirklichem Sein und nichtigem Schein des in einer Setzung geradehin Gesetzten nach intentional-subjektiven Möglichkeitsbedingungen der sinnvollen Bildung der Setzung als solcher fragen.

²¹⁰ Es ist bemerkenswert, dass selbst ein Bewusstseinssubjekt, das an einer schweren psychotischen Episode leidet, den Unterschied zwischen Wirklichem und Vorgestelltem machen muss (wie implizit oder explizit auch immer), um überhaupt an einer solchen Episode leiden zu können. Denn eine an einer psychotischen Episode leidende Person nimmt Dinge wahr, die sie für wirklich hält, bildet sich Szenarien ein, die sie auch für wirklich hält und stellt sich zudem Sachen vor, die sie nicht für wirklich hält. Nur einige ihrer bloß vorgestellten Szenarien erkennt sie also nicht als nicht-wirklich im Sinne des bloß Vorgestellten an. M. a. W., wir alle werden von den Sachen affiziert, die wir uns fiktiv vorstellen, aber wir erkennen sie für gewöhnlich als bloß vorgestellt an (d. h. als ‚private‘ Repräsentationen, die wir ‚nur im Kopf haben) und setzen sie nicht als wirklich seiend. Eine Person, die an einer psychotischen Episode leidet, wird ebenfalls von den Sachen affiziert, die sie sich vorstellt, erkennt aber einige der vorgestellten Sachen (Szenarien oder Elemente von Szenarien) nicht als bloß vorgestellt an und setzt sie (unabsichtlich) stattdessen als wirklich seiend.

bestimmt nicht den Gegenstand, sondern es sagt: ich phantasie nicht [...] und spreche nicht über Fikta, sondern über Gegenstände, die erfahrungsmäßig gegeben sind.“²¹¹ Daher kann sich dieses Prädikat allein dadurch bewähren, dass sich das als wirklich Gesetzte in *anschaulicher, einstimmiger und wiederholbarer Erfahrung* gibt, statt bloß nur irgendwie gegenständlich zu erscheinen.

Wie steht es nun mit dem Satz «ich bin»? Die Wirklichkeitssetzung, die dieser Satz zum Ausdruck bringt, bewährt sich dadurch (und kann sich dadurch immer wieder bewähren), dass ich beim Vollzug der Aussage des Satzes meinen Akt des Aussagens reflexiv beachte und dabei einsehe, dass ich den Akt des Aussagens vollziehe und insofern das Aussagesubjekt des (von mir ausgesagten) Satzes tatsächlich bin. Die Wirklichkeitssetzung bewährt sich also dadurch, dass ich während ihres Vollzugs in reflexiver Selbstapperzeption gleichzeitig darauf achte, dass ich wirklich erlebend bin als das Vollzugs-Ich meiner eigenen Selbstsetzung. In weiteren Reflexionen kann ich dann auch darauf achten, dass meine Akte der Setzung und der Reflexion-auf-meinen-Setzungsakt unterschiedliche Intentionstrahlen meines aktuellen Bewusstseinsstroms sind, dass sie also Momente in der Einheit einer strömenden Bewusstseinsaktualität bilden, in der mannigfaltige Einzelerlebnisse ständig zur Einheit eines Bewusstseinsflusses verlaufen. Diese Einheit weist verschiedene Komplexe intentionaler Formen auf (Wahrnehmung (Impression, Retention, Protention), Erinnerung, Erwartung, Bedeutung, aber auch Willen, Gefühl usw.), die von mir nicht beliebig ausgedacht oder irgendwie theoretisch postuliert werden, sondern sich in der Selbstreflexion vielmehr aufdrängen als Phänomene, die sind, was sie sind und wie sie sind, auch wenn ich wollte, dass sie nicht oder anders wären. Bei diesen Phänomenen handelt es sich also um wirkliche (d. h. nicht phantasierte oder irgendwie bloß vorgestellte) Erfahrungsgegenstände. Als Tatsachen meines eigenen Bewusstseins machen sie einen „erfahrungsbereiten“ und in seiner transzendentalen Faktizität „fraglosen“ „Seinsboden“ aus,²¹² der „nicht bloß ein leer postulierter [...] [ist],

²¹¹ EU, § 75, S. 364. Hiermit stimmt Kants berühmte These überein, dass „Sein“ „kein reales Prädikat [ist]“ (Kant 1956, 572 (=KrV, A598/B626)).

²¹² Hua VIII, 166. Vgl. auch Hua XXVII, 170:30 ff.

sondern er tritt alsbald konkret [...] entgegen“ als ein erkundbarer und auch erforschbarer Erfahrungsbereich.²¹³

Als anfangender, Epoché und Reduktion übender Philosoph will ich über diesen Bereich, d. h. also „über mein transzendentes konkretes Sein Aussagen machen, zunächst es [...] unmittelbar schauend erfassen, in reiner Schau und auf ihrem Grund apodiktische Aussagen gewinnen, deren Anpassung an das Geschaute und apodiktische Geltung ich immer wieder schauend, anpassend, identifizierend erkennen kann.“²¹⁴ Die ersten dieser apodiktischen Aussagen sind die der Sätze «ich bin», «*ego sum cogitans*», «*ego cogito cogitata*» u. dgl., sodass, wenn diese Sätze zu Recht hervortreten sollen, sie an das Geschaute angepasst werden müssen und das heißt: Sie müssen sich im reflexiven Akt der anschaulichen Selbstbeobachtung bewähren und immer wieder bewähren, d. h. mit anschaulicher Fülle geben können.

Wie steht es schließlich mit der „Fraglosigkeit“ des Erfahrungsbereichs meines transzendentalen Lebens als eines „Seinsbodens“ und korrelativ mit der „Apodiktizität“ der Aussagen über ihn? Bekanntlich erhebt Husserl den Anspruch, dass ich als anfangender Philosoph die Evidenz habe „nicht nur, dass ich bin, sondern dass ich notwendig bin“.²¹⁵ Wie ist diese Notwendigkeit zu verstehen und worin genau soll die Evidenz für sie bestehen? Soll diese Notwendigkeit etwa rein logisch oder eher irgendwie „performativ“ sein, wie Lászlo Tengelyi im Ausgang von Jakko Hintikka argumentiert hat?²¹⁶ Die Problematik, die sich mit diesen Fragen abzeichnet, ist das Thema des nächsten Kapitels.

²¹³ Hua VIII, 166.

²¹⁴ Hua XXXIV, 176.

²¹⁵ Hua XIV, 154.

²¹⁶ Vgl. Tengelyi 2014, 188 f.; Hintikka 1962, 3 ff.

Kapitel 5

Zur Notwendigkeit der Ichexistenz

5.1 Transzendente Selbstsetzung und performative Selbstbewährung

Der Satz «*cogito, ergo sum*» drückt bei Husserl keine syllogistische Schlussfolgerung aus.¹ «*Cogito*» stellt also keine Prämisse dar, von der aus der Schluss «*sum*» irgendwie syllogistisch abgeleitet werden sollte, auch wenn es wegen des gelegentlichen Gebrauchs des schlussfolgernden Worts «*ergo*» so scheinen mag.² Die Einzelsätze «*ego cogito*», «*ego sum*» und «*ego sum cogitans*» sollen auch nicht als Axiome für die Deduktion anderer Sätze dienen, wie es bei Descartes der Fall war.³ Diese Sätze bilden in diesem Sinn keinen Anfang. Sie weisen vielmehr eine logische Form auf, die man im Ausgang von Jacko Hintikka als ‚performative Tautologie‘ bezeichnen kann.⁴ Die folgende Klärung dieser logischen Form soll dazu beitragen, den transzendentalen Charakter dieser Sätze und ihre Bedeutung als Momente von Husserls philosophischer Anfangsmethode weiter zu bestimmen. Es geht also darum, den Sinn weiter zu klären, in dem diese Sätze und deren behauptete, nun zu prüfende Notwendigkeit zum Wesen einer phänomenologischen Ersten Philosophie gehören.

«*Ego cogito*» bedeutet bei Husserl «ich erlebe», und zwar in dem Sinne, dass ich (als anfangender Philosoph) intentionale Erlebnisse habe,⁵ die sich mittelbar oder unmittelbar auf die Welt beziehen, „in der ich mich finde, und die zugleich meine Umwelt ist“.⁶ Mein tägliches Empfinden, Urteilen, Schließen, Vermuten, Explizieren, Fragen, auch alle handelnden Tätigkeiten und

¹ Vgl. Hua VI, 193.

² Husserl scheint allerdings das Wort «*ergo*» in den *Cartesischen Meditationen* ganz zu vermeiden. Oft gebraucht er „*ego cogito*“, „*ego cogito cogitata*“, „*ego sum*“, „*ego sum cogitans*“ u. dgl., aber kein einziges Mal «*ergo sum*». Ein gelegentlicher, mit verschiedenen Bedeutungen auftretender Gebrauch von „*ergo sum*“ ist zu finden in Hua Mat III, 91; Hua Mat VII, 47–48, Anm. 1.

³ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.4.

⁴ Vgl. Hintikka 1962, 3–32.

⁵ Vgl. Hua I, 60:26 ff.; Hua VIII, 83:38 ff.; Hua IV, 97; Hua XIV, 157; Hua III/1, § 28.

⁶ Hua III/1, 58.

„ebenso die vielgestaltigen Akte und Zustände des Gemüts und des Wollens“ – das alles umfasst Husserl zufolge „der eine Cartesianische Ausdruck *cogito*.“⁷ Die Tatsache nun, dass ich als anfangender Philosoph den Satz «ich erlebe» sinngemäß bilden kann, setzt eine elementare Form von Selbstbewusstsein voraus, ohne die ich die Wörter «ich» und «erlebe» keineswegs ihrem eigentümlichen Sinn nach gebrauchen könnte.⁸ Dies bedeutet, dass ich mir selbst zum Vorschein komme und immer schon gekommen bin, wenn ich mich auf mich selbst meinend beziehe durch Wörter wie «ich», «mich», «mir», «mein» u. dgl. Das Selbstbewusstsein, das hierin impliziert liegt, ist eine wesentliche Voraussetzung für den sinngemäßen Gebrauch aller Ausdrücke, deren logische Funktion es ist, denjenigen Sprecher zu bezeichnen, der sich jeweils ausdrückt, wie es eben der Fall ist bei dem Wort «ich» in der Funktion des Personalpronomens.⁹ In dieser Hinsicht lässt sich über den Satz «ich erlebe» Folgendes feststellen:

⁷ Ebd., 59.

⁸ Denn diese Wörter haben einen Sinn, so Husserl, „den ich [in der Anfangsmeditation] unwillkürlich voraussetze und überall voraussetze, wo ich diese Ausdrücke eben sinngemäß verwende“ (Hua XXXV, 95, Erg. v. Vf.). Zum Problem der Rechtsprüfung dieser Art ‚Voraussetzung‘ innerhalb der Anfangsmeditation siehe hier Abschn. 8.2 (insb. Anm. 24).

⁹ Die normale Bedeutung des Personalpronomens «ich» ordnet Husserl bekanntlich den okkasionellen Ausdrücken zu. Diese Ausdrücke zeichnen sich dadurch aus, dass sie ‚schwankend‘ in dem Sinne sind, dass das, was sie konkret bedeuten, je nach Gelegenheit, bei der sie ausgedrückt werden, variiert. Der Eigename «Kölner Dom» ist etwa fest in dem Sinne, dass er immer denselben Gegenstand bedeutet, während der Ausdruck «ich» schwankend in dem Sinne ist, dass er je nachdem, wer ihn ausdrückt, einen unterschiedlichen Gegenstand bedeutet. Es handelt sich dabei um das Variieren der konkreten Bedeutung eines Ausdrucks je nach den konkreten Umständen seines Ausgedrücktwerdens (vgl. hierzu Hua XIX/1, 87, 92; Hua XX/2, 354–363; Hua XVII, 207, 438; Ferencz-Flatz 2011, 97). Der phänomenologisch gedeutete Satz «ich erlebe» setzt nun zwar die Okkasionalität der Ausdrücke «ich» und «erlebe» voraus, so wie sie „den praktischen Bedürfnissen des gemeinen Lebens dienen“ (Hua XIX/1, 87). Die Bedeutung dieses Satzes, so wie sie sich aus der transzendentalen Reduktion ergibt, lässt sich aber auf eine normale okkasionelle Bedeutung nicht reduzieren, weil sie keinen normalen Ausdruck „des gemeinen Lebens“ bildet und Sinn nur innerhalb ‚cartesianischer‘ Meditationen macht. M. a. W.: Man kann zwar zu Recht behaupten, dass das «ich» im Satz «ich bin» den jeweiligen anfangenden Philosophen bedeute und dass in dieser Jeweiligkeit das Schwanken der Bedeutung stecke, das Husserl als Okkasionalität charakterisiert. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Satz «ich erlebe» ein okkasioneller Ausdruck wie jeder andere wäre. Sowohl das Wort «ich» als auch jeder Satz, der dieses Wort als Urteilssubstrat enthält, erfahren mit dem Übergang von der natürlichen in die transzendente Einstellung eine Bedeutungsänderung. So sehr, dass es in Husserls Augen eine „Äquivokation“ wäre (Hua VI, 188),

- Die Aussage dieses Satzes impliziert performativ, d. h. vom wirklich vollzogenen Akt des sinngemäßen Aussagens her, dass ich mich mir reflexiv zuwende und mich selbst als gegenständlich Erscheinendes meine und eventuell auch anschau.
- Wenn ich mich selbst auf diese selbstbedeutende und -anschauende Weise erfahre, dann bedeutet dies zugleich, dass ich gleichzeitig beides bin, gegenständlich gemeint (aber auch gesehen, gehört, berührt usw.) und subjektiv meinend (d. h. bedeutend, aber auch sehend, berührend, hörend, und dies alles heißt: erlebend).

Hieraus ergibt sich die merkwürdige Konsequenz, dass ich nicht widerspruchsfrei aussagen kann, dass «ich erlebe» und dass «ich nicht bin». Dies allerdings nicht nur aus dem bloß formalen Grund, dass man nicht «A ist B» meinen kann, ohne auch implizit gemeint zu haben «A ist überhaupt».¹⁰ Der tatsächlich ausgesagte Satz «Ich erlebe» impliziert nicht nur bloß *formal-logisch*, dass *ich irgendwie überhaupt gemeint bin*, sondern auch *performativ*, dass ich *wirklich bin*, d. h., dass ich dasjenige Aussagesubjekt bin, das diesen

das Ich, das sich als Resultat der Reduktion ergibt, als Ich ohne Weiteres zu bezeichnen, weil dieses Ich eben nicht das Ich der normalen Situationen „des gemeinen Lebens“ ist, sondern vielmehr das Ich einer nicht-normalen, durch Epoché und Reduktion methodisch eingerichteten „absoluten Situation“ (Hua VIII, 26). Diese Äquivokation hält Husserl zwar für unvermeidbar am Anfang der *Cartesischen Meditationen* (vgl. Hua VI, 188). Das völlige Missachten des Unterschieds zwischen dem (menschlichen) Ich der „praktischen Bedürfnisse des gemeinen Lebens“ und dem „Ich der Epoché“ (Hua VI, 410) ist aber letztlich ein methodischer Fehler, aus dem sich nichts weniger als die scheinbare „Paradoxie der Subjektivität“ ergibt (vgl. hierzu Hua VI, §§ 53 ff.; Durt 2020, 69 ff.; Lembeck 1999, 4 f.). All das ändert nichts daran, dass im Folgenden die Rede vom Ich nach wie vor ausschließlich auf das Ich der Epoché bezogen ist.

¹⁰ In formal-logischer Sicht ist „seiend“ „alles und jedes, was als Subjekt einer Aussage stehen kann“ (Hua XXIV, 100), d. h., objektiv betrachtet, alles, was irgendwie zum Thema gemacht werden kann, selbst wenn es bloß in der Form eines ganz leer Gemeinten ist. In diesem Sinn setzt «A ist B» selbstverständlich voraus, dass «A ist überhaupt», sodass man nicht widerspruchsfrei sagen kann: «A ist B und A ist nicht». So kann man folglich zu Recht behaupten, dass die Bedeutung des Satzes «ich erlebe» der Bedeutung des Satzes «ich bin erlebend» entspricht, und dass daher der Satz «ich erlebe» im Widerspruch mit dem Satz «ich bin nicht» steht. Dies ist zwar richtig. Eine solche formale Allgemeinheit gilt aber für jedes Urteils-subjekt als solches (vgl. hierzu Aristoteles 1990, 73 (= *Metaphysik*, 1003b5 ff.)), d. h. sie alleine sagt uns noch nichts Spezifisches über das Eigentümliche der Sätze «ich erlebe» und «ich bin».

Satz aussagt, sich selbst reflexiv setzt und sich selbst *als Aussagendes und Erlebendes* erfährt.¹¹

Ferner ist zu bemerken, dass sich keiner von den Einzelsätzen «ich erlebe» und «ich bin» sinnvoll negieren lässt. Bei der Negation «ich erlebe nicht» wird dies unmittelbar evident, wenn ich – als anfangender Philosoph – darauf achte, dass der Vollzug dieser Negation performativ impliziert, dass ich zumindest das Erlebnis dieses Vollzugs erlebe, und dies zeigt mir sogleich, dass ich doch erlebe, solange ich den Akt der Negation vollziehe. Bei der Negation «ich bin nicht» sieht es etwas komplizierter aus. Um der Frage nachgehen zu können, ob man den Satz «ich bin nicht» überhaupt ernst meinen bzw. sinnvoll behaupten könne, bedarf es zunächst einer weiteren Klärung der Form dieser Negierung. Die Ausgangsfrage lautet hier: Wie unterscheidet sich der Satz «ich bin» von anderen Urteilen der Form «A ist»? Sowohl Hintikka als auch Husserl verstehen die Urteilsform «A ist» als „Existentialurteil“.¹² Da der Satz «ich bin» eben ein Satz dieser Form ist, unterscheidet er sich rein formal in nichts von anderen Urteilen dieser Form. Der Grund dafür, dass sich dieser Satz nicht sinnvoll negieren lässt, muss daher in einem besonderen Merkmal seines spezifischen begrifflichen Inhalts liegen. Doch gleich wird sich herausstellen, dass der Grund nicht allein in einer Besonderheit des begrifflichen Inhalts zu finden ist, sondern vielmehr in einem besonderen Verhältnis zwischen seiner Aussageform und seinem Urteilssinn. Um dieses Verhältnis herauszuarbeiten, gehen wir nun im Ausgang von Hintikka davon aus, dass ein Satz wie

(1) «Donald Trump existiert nicht»

kein *logisches* Problem aufweist, solange nicht Donald Trump selbst diesen Satz aussagt. Wenn aber der Satz von Donald Trump selbst ausgesagt wird – d. h. *von demselben Aussagesubjekt, dessen Existenz im Satz negiert wird* –, dann ergibt sich auf einmal, dass das Aussagen dieses Satzes eine bestimmte Inkonsistenz aufweist, die Hintikka als „performative existentielle Inkonsistenz“

¹¹ Im Satz «ich bin» wird das «Wirklichsein» über das Ich als erlebenden Ichpol prädiert, wobei „das Sein des *ego cogito* als eines Bereichs der reflektiven phänomenologischen Erfahrung“ gesetzt wird (Hua VIII, 497), wie wir sahen (4.5.8).

¹² Auch Kant versteht dies so. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.5.8 (insb. Anm. 211).

(*performative existential inconsistency*) bezeichnet. Das heißt, es ist nicht der Satz (1) als solcher, was inkonsistent ist.

What would be (existentially) inconsistent would be the attempt of a certain man [...] [in this case Donald Trump] to use [...] [this sentence] to make a statement. Uttered by somebody else, the sentence in question need not have anything wrong [...] about [it]. [...] The inconsistency (absurdity) of an existentially inconsistent statement can in a sense be said to be of performatory (performative) character. It depends on an act or „performance“, namely on a certain person’s act of uttering a sentence.¹³

In unmittelbarem Anschluss hieran wirft Hintikka dann die Frage auf, ob sich in diesem Zusammenhang etwas ändert, wenn wir den Eigennamen «Donald Trump» durch das Personalpronomen für die erste Person Singular («ich») ersetzen. Es stellt sich also die Frage, wie es mit dem Satz steht:

(2) «Ich existiere nicht».

Die Bedeutungsfunktion des Personalpronomens «ich» besteht darin, dass es dasjenige Ausdruckssubjekt bezeichnet, das sich jeweils ausdrückt, indem es das Wort «ich» spricht.¹⁴ Folglich ist jedes Aussagen des Satzes (2) genauso performativ inkonsistent wie (1), wenn (1) von Donald Trump selbst (d. h. von demselben Subjekt, dessen Existenz im Satz negiert wird) ausgesagt wird. Daher schreibt Hintikka:

The only difference between the two [«I don’t exist» and «Donald Trump doesn’t exist»] lies in the fact that the latter [...] [is] inconsistent for some particular man to make while the former [...] [is] inconsistent for anyone to utter. [...] Their (existential) inconsistency is therefore of performatory character exactly in the same sense.¹⁵

Man beachte hierbei (das implizieren die Worte von Hintikka), dass sich die Natur dieser performativen Inkonsistenz nicht ändert, wenn der Satz (2) allgemein-eidetisch betrachtet, also so gedacht wird, dass das «ich» ein mögliches Ich meint, das die mögliche Aussage «ich existiere nicht» äußert.¹⁶ Denn

¹³ Hintikka 1962, 12 (Erg. v. Vf.).

¹⁴ Das ist die eigentümliche Bedeutungsfunktion des Personalpronomens «ich», so wie es als „okkasioneller Ausdruck“ „den praktischen Bedürfnissen des gemeinen Lebens“ dient (Hua XIX/1, 87). Anders formuliert: „Wenn das Wort ‚ich‘ ertönt, so weiß der, der es hört, dass damit jemand, der es spricht, sich selbst bezeichnet“ (Sommer 1985, 187).

¹⁵ Hintikka 1962, 15 (Erg. v. Vf.).

¹⁶ Zum „Übergang von meinem ego zu einem ego überhaupt“ vgl. Hua I, § 34 und auch hier, Abschn. 7.4.2.

dieser Satz (und nicht nur das Aussagen dieses Satzes unter bestimmten Umständen) ist an sich und für sich inkonsistent, d. h., er ist, mit Hintikkas Worten, „inconsistent for whoever happens to be speaking to utter“ bzw. „absurd for anyone to utter.“¹⁷ Aufgrund seiner unvermeidbaren Inkonsistenz lässt sich dieser Satz also als notwendig widersinnig bestimmen.

Diese Notwendigkeit liegt aber nicht in seinem begrifflichen Inhalt alleine (wie bei rein begrifflichen Widersprüchen), sondern vielmehr im Zusammenhang seines begrifflichen Inhalts mit der Voraussetzung eines Aussagesubjekts überhaupt. Die Voraussetzung eines möglichen Aussagesubjekts ist notwendig in jeder Logik, denn ohne mögliche Aussagesubjekte kann es auch keine mögliche Satzbildung geben.¹⁸ Um die Widersinnigkeitsform, von der hier die Rede ist, zu klären, ist es entscheidend, die Natur dieser Voraussetzung explizit zu beachten. Es ist m. a. W. wichtig, nicht aus den Augen zu verlieren, dass die Widersinnigkeit des Satzes (2) performativ und keineswegs rein begrifflich ist. Jeder rein begriffliche Widerspruch (wie etwa «dieser Zirkel ist dreieckig») ist notwendig widersinnig unter allen Umständen. Mit dem Satz «ich bin nicht» handelt es sich aber nicht um eine solche Form von Widersinnigkeit. Anders als bei rein begrifflicher Widersinnigkeit ist es bei diesem Satz so, dass er keine Unverträglichkeit im begrifflichen Zusammenhang seiner Urteilssubstrate (Urteilssubjekt und -prädikat) aufweist. Dies wird deutlich, wenn man darauf achtet, dass *aus rein begrifflicher Sicht* ein Zirkel als solcher nie dreieckig sein kann, während ein Ich als solches durchaus nicht-seiend sein kann. Die Eigenschaft «dreieckig» kann also nie sinnvoll über das Urteilssubjekt «Zirkel» prädiiziert werden, während das «Nicht-Sein» hingegen doch sinnvoll über das Urteilssubjekt «Ich» prädiiziert werden kann.¹⁹ Von

¹⁷ Hintikka 1962, 14–15.

¹⁸ Sätze sind grammatikalische Urteilsgebilde, die von einem wirklichen oder möglichen Bewusstseinssubjekt gebildet werden, gebildet worden sind, hätten gebildet werden können oder eventuell gebildet werden könnten.

¹⁹ Und zwar ganz unabhängig davon, dass Sein „kein reales Prädikat“ ist, wie Kant (1956, 572 (=KrV, A598/B626)) zu Recht sagte. Die Behauptung, dass bei der Setzung «ich bin» nach Durchführung der transzendentalen Reduktion „Existenz doch ein reales Prädikat“ sei (Blumenberg 2018, 264), ist aus elementaren Gründen zurückzuweisen. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.5.8 (insb. Anm. 211).

einer menschlichen Person, die bereits gestorben ist, kann man etwa sagen, dass sie ein Ich war, welches *nicht* (mehr) *ist*. Hiermit wird «Nicht-Sein» über ein (damals seiendes) Ich sinnvoll prädiziert. «Nicht-Sein» kann jedoch nicht sinnvoll über dasjenige Ich prädiziert werden – hierauf kommt es bei (2) an –, das dieses «Nicht-Sein» prädiziert. Widersinnig bei (2) ist also nicht die Rede von einem nicht-seienden Ich, sondern die Rede von einem nicht-seienden Ich, das doch den Akt vollzieht, sich selbst als nicht-seiend zu charakterisieren. Die Widersinnigkeit des Satzes «ich existiere nicht» liegt folglich nicht im rein Begrifflichen, sondern im Performativen, d. h. im Zusammenhang des logischen Sinnes mit dem wirklich vollzogenen Akt des Aussagens dieses Satzes.

Husserls Rede von der Undenkbarkeit, „dass ich nicht sei“, wird auf diese Weise verständlich. Denn die transzendente Reduktion ergibt, wie wir sahen: „Ich bin und habe die Evidenz, nicht nur dass ich bin, sondern dass ich notwendig bin. Es ist für mich undenkbar, dass ich nicht sei.“²⁰ Diese Undenkbarkeit ergibt sich aber nicht nur aus der Beachtung performativer Verhältnisse, sondern verdankt sich auch einer eidetischen Evidenz. Denn schon aus allgemeinen, wesentlichen Gründen ist es so, dass ein sich ausdrückendes Ich seine eigene Existenz niemals negieren *kann*, ohne einen performativen Selbstwiderspruch zu begehen, weil es zum Wesen eines sich ausdrückenden Ich überhaupt unablösbar gehört, dass jeder seiner Ausdrucksakte – den der Negierung seiner eigenen Existenz eingeschlossen – seine eigene ‚Existenz‘ (als wirklich erlebendes und sich ausdrückendes Bewusstsein) performativ impliziert.²¹ Und es ist eben die Evidenz dieser *allgemeinen* performativen Implikation, die es ermöglicht, *jedes* wirkliche oder mögliche Aussagen des Satzes (2) als widersinnig zu bestimmen. Daher schreibt Husserl: „Auch die generelle Evidenz habe ich: Es ist für kein Ich denkbar, dass kein Ich sei“.²²

Aus diesen Gründen ist die performative Bewährung des Satzes «ich bin» als performativ-eidetisch zu charakterisieren, und zwar im Gegensatz zu

²⁰ Hua XIV, 154. Vgl. hierzu auch Hua III/1, 96:30 ff.

²¹ Zum transzendentalen Sinn des Existenzbegriffs siehe hier, Abschn. 4.5.8.

²² Hua XIV, 154.

performativen Bewährungsformen, die kein eidetisches Element in sich bergen. Worin aber besteht nun genauer betrachtet dieses eidetische Element?

5.2 Der eidetische Aspekt in der performativen Selbstbewährung der transzendentalen Selbstsetzung

„Performative Tautologie“ können wir im Ausgang von Hintikka eine Tautologie nennen, bei der nicht (wie bei rein propositionalen Tautologien) bereits Ausgesagtes mit einem anderen Ausdruck erneut ausgesagt wird, sondern eine, bei der das ausgesagt wird, was der Aussagende im Augenblick des Aussagens tut. Alle Aussagen, mit denen man zum Ausdruck bringt, was man gleichzeitig tut, können performative Tautologien genannt werden, wie z. B. «ich lese jetzt diese Worte». Allgemein genommen sind auch die Aussagesätze «ich erlebe» und «ich bin» von dieser Art, obwohl sie zudem noch besondere intentionale Eigenschaften aufweisen, wie sich nun zeigen wird.

Um das Besondere dieser Aussagesätze zu charakterisieren, ist es hilfreich, von der bereits dargestellten Tatsache auszugehen, dass es nicht nur performative Tautologien, sondern auch performative Selbstwidersprüche gibt, also solche, bei denen man nicht das negiert, was man zugleich bejaht, sondern vielmehr das, was man gerade tut, wie etwa «ich lese jetzt nicht», «ich spreche keine Sprache» u. dgl. Die Natur dieser Form selbstwidersprüchlicher Widersinnigkeit zeigt sich deutlich, wenn man beachtet, wie Hintikka verlangt, „that the ills of such statements cannot be blamed on the sentences by means of which they are made“,²³ denn formal-logisch sind Sätze wie «ich lese jetzt nicht» und «ich spreche keine Sprache» ja vollkommen richtig gebildet. Das Problem dieser Sätze liegt auch nicht darin, dass sie eine Tatsache falsch beurteilen oder gar eine Lüge formulieren mögen, sondern vielmehr darin, wie wir sahen, dass das Aussagen dieser Sätze performativ inkonsistent ist, also einer grundsätzlichen Form von Konsistenz entbehrt, nämlich der Widerspruchs- bzw. Widerstreitensfreiheit zwischen dem, was die Aussage setzt

²³ Hintikka 1962, 11.

(Urteilssinn plus Setzungsqualität) und dem, was sich tatsächlich mit dem Agieren des Aussagesubjekts horizontmäßig anschaulich gibt.²⁴

Die Aussage «ich lese jetzt nicht» ist nun nur *okkasionell performativ-inkonsistent*, denn je nach Umständen kann sich diese Aussage als durchaus performativ-konsistent erweisen, nämlich wenn sie von einem Ich vollzogen wird, das im Augenblick des Aussagens tatsächlich nicht liest. Im Gegensatz dazu ist das Aussagen der Sätze «ich erlebe nicht» und «ich bin nicht» *an sich*, d. h. nicht nur gelegentlich, sondern *unter allen Umständen performativ-inkonsistent*.²⁵ Die performative Inkonsistenz des Aussagens dieser Sätze ist also eine an keine besondere Situation gebundene, daher *allgemeine* performative Widersinnigkeit. Dies bedeutet zugleich, dass diese Sätze notwendig inkonsistent sind, sie also überhaupt nicht ausgesagt werden können, ohne dass damit eine performative Widersinnigkeit zum Ausdruck gebracht würde. Es lässt sich folglich *a priori* bestimmen, dass jegliche Aussage dieser Sätze performativ-inkonsistent sein muss.

Worin genau liegt nun aber diese apriorische Notwendigkeit? Worin also gründet die Allgemeinheit dieser performativen Widersinnigkeit, wenn sie nicht eine rein begriffliche ist, sondern von Faktisch-Performativem, wenn auch nicht von Zufällig-Okkasionellem abhängt? Der Grund für diese Allgemeinheit ist darin zu suchen, dass *jeder* Satz, der die Wirklichkeit grundlegender Bewusstseinsleistungen zu negieren versucht – von Bewusstseinsleistungen nämlich, die der intentionalen Möglichkeit aller Satzbildung zugrunde

²⁴ Damit das Vollzugssubjekt eines performativen Selbstwiderspruchs dieses Widerspruchs gewahr werden kann, muss es natürlich ein selbstreflexives Subjekt sein. Die Selbstreflexion, die der sich zu sich selbst wendende Philosoph aktiv vollzieht, tritt aber nicht erst mit diesem aktiven Vollzug auf, sondern stellt sich schon in der vor-philosophischen Erfahrung ein, wenngleich zunächst nur auf eine unabsichtliche, bloß passive Weise. Dies zeigt sich etwa darin, dass man keineswegs Philosoph zu sein braucht, geschweige denn Transzendentalphilosoph, um merken zu können, dass mit Aussagen wie «ich existiere nicht», «ich bin kein ich» und «ich spreche keine Sprache» etwas nicht stimmt. Jeder erwachsene Mensch, der das Wort «ich» als Personalpronomen sinngemäß gebrauchen kann, kann dies prinzipiell merken und merkt es in der Regel tatsächlich. Dies liegt für Husserl daran, dass jedes intentionale Erlebnis nicht nur Gegenständliches bewusst hat, sondern als es selbst implizit „im inneren Zeitbewusstsein“ (Hua I, 81) mitbewusst ist und Gegenstand einer reflexiven Zuwendung werden kann.

²⁵ Ich werde später auf das Beispiel «ich spreche keine Sprache» zurückkommen.

liegen wie etwa Erleben, Anschauen und Bedeuten –, notwendige Voraussetzungen seiner eigenen intentionalen Möglichkeit negiert. Dies ist der Fall nicht nur bei den Sätzen «ich erlebe nicht» und «ich als Erlebender bin nicht»²⁶, sondern etwa auch bei Sätzen wie «es gibt keine Intentionalität», «Urteilsrichtigkeit ist ein Mythos», «anschauliche Gegebenheit ist unmöglich» etc. Diese Setzungen sind deshalb performativ widersinnig (und nicht nur bloß falsch), weil sie das, was sie negieren, notwendig voraussetzen müssen, um überhaupt Negierungen sein und als solche zählen zu können. Sie negieren also wesentliche Aspekte der intentionalen Möglichkeit jeder Satzbildung, während sie selbst – als sprachlich verfasste Negierungen – Sätze bilden: Sie negieren ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen.

Positiv betrachtet heißt dies: Bloß performativ kann sich prinzipiell jede Aussage der Form «ich tue dies und das» positiv oder negativ – je nach den Umständen ihres Ausgesagtwerdens – bewähren. Die Notwendigkeit der performativ-positiven Bewährung (und korrelativ die Unmöglichkeit der performativ-negativen Bewährung) des Aussagens von Sätzen wie «ich erlebe» kommt dagegen nur bei performativen Sätzen vor, bei denen begriffliche Inhalte als Urteilsprädikate stehen (wie etwa «erlebe»), deren Sinn in der reinen Möglichkeit einer Satzbildung als solcher wesentlich impliziert ist.²⁷

Darüber hinaus muss bemerkt werden, dass bei dem Satz «ich erlebe» der (in einer Reflexion zweiter Stufe thematisierbare) Setzungsakt (der das Gesetzte setzt) selbst der Gegenstandsklasse des Gesetzten angehört. Denn der Setzungsakt, der «ich erlebe» setzt, ist selbst ein Erlebnis. Daher kann dieser Satz (im Gegensatz etwa zu «ich lese jetzt nicht») unter keinen Umständen performativ-konsequent negiert werden, denn auch seine Negierung wäre ein Erlebnis.

Im Überblick lässt sich feststellen: I) Das Urteil «ich erlebe» ist ein reflexives Urteil. II) Die Reflexion, die sich auf den Akt richtet, der dieses Urteil fällt,

²⁶ Dass dieser der phänomenologische Sinn des Satzes «ich bin» ist, hat sich gezeigt hier, Abschn. 4.5.8.

²⁷ Beispiele dafür sind etwa die sich performativ bewährenden Sätze «ich meine», «ich intenziere», «ich identifiziere», «ich bedeute» u. dgl.

ist eine Reflexion zweiter Stufe. III) Der in dieser letzten Reflexion gesehene Setzungsakt gehört seinem Wesen nach zur Art «Erlebnis» und ist daher ein Exempel dieser Art. IV) Das Erlebend-Sein des Ich ist eben das, was der Satz «ich erlebe» setzt. V) Daher bewährt sich dieser Satz dadurch, dass der erlebte und daraufhin in Reflexion zweiter Stufe auch thematisierbare Akt, der den Satz aussagt, anschauend beachtet wird.²⁸ Dass es überhaupt nicht schwer ist, die hier angesprochene Reflexion zweiter Stufe zu vollziehen, zeigt sich etwa darin, dass sie bei den etwas leichter verständlichen Sätzen «ich spreche eine Sprache» und «ich spreche keine Sprache» ganz genauso funktioniert. Denn das Gesetzte dieser reflexiv-performativen Sätze bewährt sich jeweils notwendig-positiv und notwendig-negativ dadurch, dass in einer Reflexion zweiter Stufe der wirklich vollzogene Akt des Sprechens, selbst ein Exempel der Art ‚Sprechakt‘, anschauend beachtet wird. VI) Dasselbe gilt für den Satz «ich bin» (obwohl ‚Sein‘ kein Akt ist), weil dieser Satz so viel wie «ich bin erlebend» bedeutet.²⁹

Ferner folgt daraus: Wenn bei sprachlichen Setzungen wie «ich bin erlebend», «dieses Leben ist» und «ich lebe»³⁰ der erlebte Verlauf der aktuell setzenden Aktkomplexion reflexiv-anschauend beachtet wird (nämlich durch eine Reflexion zweiter Stufe), dann bewähren sich solche Setzungen performativ. Wenn zusätzlich beachtet wird, dass *der Setzungsakt, der den Sinn «ich erlebe» setzt, selbst ein Erlebnis ist*, dann bewährt sich diese Setzung nicht nur performativ, sondern auch eidetisch, d. h. mit apriorischer Notwendigkeit. Denn in diesem Fall zeigt sich, dass das Gesetzte der Setzung in einem Wesensverhältnis mit dem (in Reflexion zweiter Stufe angeschauten) Akt des Setzens der Setzung steht, weil dieser Akt zur Gegenstandsklasse des Gesetzten gehört. Aus diesem Grund kann ein Ich niemals sinnvoll negieren, dass es erlebend ist (denn das Negieren ist ein Erlebnis), sondern im Gegenteil: Wenn ein Ich

²⁸ Möglichkeit und Grenzen dieser anschaulichen Beachtung sind ausführlich dargestellt worden hier, Abschn. 4.5.6 f.

²⁹ An einer bereits zitierten Stelle (s. Abschn. 4.5.8) schreibt Husserl: „[...] wir sagen, ich bin, der ich bin, in meinem Leben. Und dieses Leben ist Erleben [...]“ (Hua Mat VIII, 35).

³⁰ Vgl. Hua III/1, 97:4.

bejaht, dass es Erlebnisse hat, dann erweist sich dies als wesentlich notwendig so, denn die tatsächlich vollzogene Bejahung ist selbst ein Erlebnis.

Auf die Frage nach dem, was am anschaulich erfüllten Urteil «*ego sum cogitans*» notwendig sein soll, lässt sich nun antworten: Jede Setzung von wirklich Existierendem erhebt einen Geltungsanspruch, der immer wieder ausgewiesen, aufgehoben oder angezweifelt werden kann, je nachdem, ob Evidenz dafür, dagegen oder gar nicht auftritt. Mit der reflexiven Selbstsetzung der Ichexistenz, die Husserl auch als „transzendente Selbstsetzung“ charakterisiert,³¹ handelt es sich allerdings um eine Art Wirklichkeitssetzung, die die Faktizität des eigenen Bewusstseinslebens auf eine Weise setzt, die die Setzung deshalb „unaufheblich“³² macht, weil sie in sich eine performativ-eidetische Selbstbewährung birgt.

5.3 Zufälligkeit der Ichexistenz als schlichten Faktums

Eine andere Problematik stellt die Frage dar, ob *mein* transzendentaler Bewusstseinsstrom als der des anfangenden Philosophen nicht einfach nur eine Tatsache ist – mit welcher transzendentalen Notwendigkeit er sich auch immer geben mag –, deren Fortdauer keineswegs garantiert werden kann und die insofern zufälliger Natur ist. Zudem stellt sich die von Husserl selbst aufgeworfene Frage, ob nicht mein gegenwärtiger Erlebnisstrom anders (oder gar nicht) hätte sein können.³³ Hierzu ist zu bemerken, dass es zwar die faktische Wirklichkeit meines gegenwärtig verlaufenden Erlebnisstroms ist, was in Husserls Augen notwendig sein soll, aber nicht als ein an sich und für sich betrachtetes *schlichtes*, sondern vielmehr als ein *transzendentes Faktum*. Als schlichtes Faktum wird die „Urtatsache“ meines Bewusstseinsstroms von Husserl als „urzufällig“ bezeichnet.³⁴ Der Grund für diese Bezeichnung liegt darin, dass es durchaus vorstellbar ist, dass mein Bewusstseinsstrom tatsächlich anders wäre, dass sich die normalen Formen seines Verlaufs ändern

³¹ Hua VIII, 39:39.

³² Hua III/1, 98. Vgl. hierzu Tengelyi 2014, 203 f.

³³ Vgl. Hua XV, 386.

³⁴ Ebd.

könnten und die auf ihm beruhende transzendente Geschichtlichkeit meines wachen Bewusstseinslebens im Ganzen plötzlich zusammenbrechen und verschwinden könnte. Dies widerspricht jedoch nicht der beanspruchten Notwendigkeit des *«ego sum cogitans»*, die sich mit all dem vielmehr leicht vereinbaren lässt. Denn diese Notwendigkeit bezieht sich zwar auf meinen tatsächlich seienden, zu jeder Zeit reflexiv beobachtbaren Bewusstseinsstrom, aber nicht als bloße Tatsache, sondern als transzendente Urtatsache, d. h. *als Voraussetzung für die Aufstellung und Bewährung aller wirklichen und möglichen Geltungsansprüche meiner Welterfahrung und meines Erkenntnislebens*. Das, was hierbei notwendig ist, ist also nicht das schlichte Faktum meines Bewusstseinsstroms, sondern das Verhältnis zwischen diesem Faktum und dem, was ohne dieses Faktum nicht sein könnte, d. h. meiner Welterfahrung und meinem Erkenntnisleben. Die Notwendigkeit der Sätze *«ich erlebe»* und *«ich bin»* bezieht sich ferner darauf, dass das, was mit diesen Sätzen gemeint ist, sich wegen des *„Wie“ seiner Gegebenheitsweise* (durch anschauende, performativ-eidetische Bewährung) nie sinnvoll negieren lässt, weil das in diesen Sätzen Gemeinte eine notwendige Voraussetzung jedes Geltungsanspruchs und folglich auch jedes Negierungsversuchs ist.³⁵

Damit geht nun wesentlich einher, dass das *«ego sum cogitans»* zwar die erste Notwendigkeit der Phänomenologie zum Ausdruck bringt, aber nicht die einzige. Alle „Urphänomene des intentionalen Lebens“³⁶ wie etwa Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Geschichtlichkeit, Evidenz u. a.³⁷ können mit apriorischer Notwendigkeit gesetzt werden, und zwar insofern, als sie transzendente Bewusstseinsphänomene sind, auf denen die elementarsten Erfahrungsformen (des anfangenden Philosophen) gründen; Bewusstseinsphänomene, ohne die diese elementaren, zu jeder Zeit tatsächlich vorhandenen Bewusstseinsformen (wie etwa Dingwahrnehmung) undenkbar wären. So ist etwa mein unmittelbar und beständig mit-wahrgenommener Eigenleib notwendig vorgegeben in Bezug auf alles, was auf ihm intentional fundiert ist und ihn als

³⁵ Vgl. dazu hier, Abschn. 5.2.

³⁶ Hua I, 92.

³⁷ Vgl. ebd., 92:19 ff.

intentionale Möglichkeitsbedingung wesentlich voraussetzt wie z. B. räumliche Orientierung und räumlich orientierte Bewegung, Schätzung von Distanz (Nähe und Ferne), Geschwindigkeit usw. Damit es mir beispielsweise möglich wird, die Annäherungsgeschwindigkeit eines mir auf der Straße entgegenlaufenden Hooligans ungefähr schätzen und dementsprechend handeln zu *können*, *muss* ich gewisse Formen von räumlich orientierter Eigen- und Fremdbewegung vorkonstituiert haben, die durch wiederholte Vorerfahrungen zu normalen, mir vertrauten leiblichen Erfahrungs- und Bewegungsformen geworden sind. Diese vorkonstituierten Erfahrungsformen bilden die Geschichte eines tatsächlich und ‚zufälligerweise‘ konservierten – doch prinzipiell auch verlierbaren – Erfahrungserwerbs, die in dem Sinne ‚notwendig‘ ist, dass ohne sie elementare Handlungen wie die gerade beschriebene unmöglich bzw. undenkbar wären.

Kapitel 6

Zur Bedeutung des Satzes «*ego cogito cogitata*» für die Methode des Anfangs

6.1 Die „Mahnung“ zur Beachtung des Korrelationsapriori als methodische Vorschrift für alle phänomenologischen Analysen

Die Setzungen «ich bin», «dieses Leben ist», «ich lebe», «*ego cogito cogitata*», «*ego sum cogitans*» u. dgl., die das erste Ergebnis der transzendentalen Reduktion zum Ausdruck bringen, sind weder unmittelbare Evidenzen noch mittelbare Theorien, sondern zunächst nur Sätze: gewisse sprachliche Urteilsgebilde, die aber richtig – und dies besagt *methodisch* – verstanden, nicht nur auf einen undurchstreichbaren Evidenzzusammenhang hinweisen, sondern auch eine Form von Erfahrung und möglicher Erfahrungsforschung bezeichnen. Die Evidenz dieser Sätze als „Evidenz des Anfangs“ stellt laut Husserl „den Grundbereich gerechtfertigter Erkenntnisse“ dar, „welche dazu bestimmt sind, den ganzen Aufbau der Philosophie zu tragen.“¹ Doch ist die Evidenz dieser Sätze natürlich nicht der allererste Anfang; sie ist vielmehr ein durch Epoché und Reduktion methodisch geregelter Neubeginn, der von Husserl auch charakterisiert wird als der erste „Ergebnisgehalt der [cartesianischen] Meditationen, [...] der erste Gipfelpunkt, zu dem sie führen.“²

Der methodische Charakter dieser Sätze besteht nun hauptsächlich darin, dass sie 1) als Ergebnis einer Reihe methodischer Schritte hervortreten (Epoché und Reduktion), 2) zu weiteren methodischen Schritten überleiten (intentionale Korrelationsanalyse und eidetische Variation) und 3) eine Form von methodischem Anfang bei solchen erkenntnistheoretischen Handlungen vorschreiben, die in radikaler Selbstverantwortung angesetzt werden sollen. Diese Sätze – und unter ihnen vor allem der Satz «*ego cogito cogitata*» – schreiben nämlich vor, bei der phänomenologischen Thematisierung eines

¹ Hua VIII, 36.

² Hua VIII, 7.

Gegenstands mit der jeweiligen Intention (*cogito*) anzufangen, die den jeweiligen Gegenstand (*cogitatum*) meint, und dann den Gegebenheitsweisen des Gemeinten methodisch nachzugehen, indem man seine intentionalen Horizonte, d. h. seine noetisch-noematischen Bewusstseinsaktualitäten und -potentialitäten deskriptiv enthüllt.³

Die eigentümliche Methodik der intentionalen Analyse, die dies leisten soll, besteht zunächst in einer analytischen Spaltung deskriptiver Richtungen in noetische und noematische und dann in der deskriptiven Enthüllung der in der jeweils thematisierten Intention implizierten Sinneshorizonte als noetisch-noematische Bewusstseinspotentialitäten.⁴ Laut Husserl ist der Ausgang hierbei „notwendig der jeweils geradehin gegebene Gegenstand“ (*cogitatum* bzw. *noema*), „von dem aus die Reflexion zurückgeht auf die jeweilige Bewusstseinsweise [*cogitatio* bzw. *noesis*] und auf die in dieser horizontmäßig beschlossenen potentiellen Bewusstseinsweisen.“⁵

Der Sinn der methodischen Vorschrift, die im Satz «*ego cogito cogitata*» vorgezeichnet ist und der auf die Stiftung der rein transzendentalen intentionalen Analyse hinausläuft, ist für Husserl ganz allgemein genommen der Sinn

einer Mahnung, nicht geradehin ontisch zu urteilen und von ontischen zu ontischen Urteilen fortzuschreiten, nicht geradehin den Sachen des Gebiets und ihren Zusammenhängen nachzugehen, in natürlicher Betätigung der Evidenz; vielmehr sich der Forderung zu unterwerfen: dass jedes zunächst geradehin gefällte Urteil in den Zusammenhang der urteilenden Subjektivität hingestellt wird, als Geurteiltes des Urteilens, als Begründetes des Begründens etc. studiert werden solle.⁶

Das Recht dieser normativen Mahnung beruht auf der „Grunderkenntnis“, dass „jede Art Seiendes“ ein „konstituiertes Gebilde“ im Sinne des Sinnergebnisses einer subjektiv geleisteten Form von Bewusstseins-synthese ist.⁷ Daher schreibt Husserl: „Indem der Phänomenologe alles Gegenständliche und das

³ Zum *ego-cogito-cogitata* als allgemein leitendem „Schema“ dieser Vorschrift, vgl. Hua I, 87 f. Siehe dazu auch hier, Abschn. 6.3. Zur „unendlichen regulativen Idee“, die diese Vorschrift leitet, siehe Hua I, 90:27 ff.

⁴ Vgl. hierzu Hua I, § 20.

⁵ Hua I, 87. Vgl. hierzu auch Hua I, 13:33 ff.; Hua XXVII, 177:1 ff.

⁶ Hua VIII, 502.

⁷ Hua I, 84, 33, 118. Sinn und Ursprung dieser „Grunderkenntnis“ sind bereits dargestellt worden. Siehe Abschn. 3.5 (insb. Anm. 83), 4.3 ff.

darin Vorfindliche ausschließlich als *Bewusstseinskorrelat* erforscht, betrachtet und beschreibt er es nicht nur geradehin“, sondern er untersucht vielmehr „die bestimmten synthetischen Verläufe der mannigfaltigen Bewusstseinsweisen“, in denen sich das Gegenständliche tatsächlich gibt oder möglicherweise geben kann.⁸

Die methodische Anfangsform, die die Mahnung zur Beachtung des Korrelationsapriori vorschreibt, gilt nun für alle phänomenologischen Analysen. Denn phänomenologisch vorzugehen bedeutet für Husserl, mit dem anzufangen, was sich dem Bewusstsein gibt und dann alsbald mit dem ‚Wie‘ der Gegebenheitsweisen des sich Gebenden fortzufahren. Insofern wird laut Husserl bei phänomenologisch ausgerichteten Analysen „etwas anderes geleistet als in der natürlichen Erkenntnis, die Erkenntnis unterer Stufe ist, gerade Erkenntnis“.⁹ Bei phänomenologischen Erkenntnishandlungen wird dagegen „nicht schlechthin Gegenständlichkeit erforscht“,¹⁰ sondern vielmehr Gegenständlichkeit im zu erforschenden ‚Wie‘ ihrer Gegebenheitsweisen, d. h. im ‚Wie‘ der Weise ihres Gemeint- und Gegebenseins. Die Frage nach diesem ‚Wie‘ ist deshalb das, was den spezifischen Ausgangspunkt einer phänomenologischen Analyse als solcher ausmacht.

Bekanntlich sind das immanente Zeitbewusstsein, die Erfahrung des Fremden, der Intersubjektivität, des überraschend Neuen usw. verschiedene Titel für besondere transzendental-phänomenologisch thematisierbare Problembereiche. „Doch das [E]rste [und allgemein Ausschlaggebende] ist die Korrelationsforschung von Bewusstsein als Erlebnis und darin Bewusstsein als solchem (dem *cogitatum*). Hier darf das Entscheidende nicht übersehen werden.“¹¹ Besonderer Hervorhebung bedarf jedoch in dieser Hinsicht Husserls

⁸ Hua I, 84 (Herv. im Original). Formen von Synthesen, die in der Phänomenologie aus faktischen Erlebnistypen intentional-analytisch ermittelt werden, sind intentionale Formen von Sinnbildung, die so mannigfaltig sind und sein können, wie es Typen von Seiendem (wie etwa wirkliches, reales, ideales, fiktives, u. dgl., aber auch natürliches, kulturelles, geistiges usw.) und Identitätsformen gibt und geben kann. Zu unterschiedlichen Formen der Identität siehe etwa Hua I, 95:22 ff. Zur „Synthesis als Urform des Bewusstseins“ vgl. Hua I, §§ 17–19.

⁹ Hua VIII, 499.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Hua XXVII, 177 (Erg. v. Vf.).

Analyse des inneren Zeitbewusstseins. Dieses Bewusstsein ist natürlich kein intentionaler Akt und dessen Analyse demnach auch keine Aktanalyse. Daher ist das Schema *ego-cogito-cogitatum* (wie auch das Schema Auffassung-Auffassungsinhalt¹²) für die Analyse des Zeitbewusstseins bzw. der Zeitkonstitution nicht ohne Weiteres anwendbar. Die Zeit, um die es beim immanenten Zeitbewusstsein geht, ist allerdings die Zeit der Erlebnisse, und die hierbei in Frage kommenden Erlebnisse sind die des welterfahrenden Bewusstseins des anfangenden Philosophen als Vollzugssubjekts der Anfangsmeditation.

Bei den phänomenologischen Analysen des Zeitbewusstseins handelt es sich also nicht um Analysen intentionaler Akte, aber doch um Analysen über einen abstrakten Aspekt des intentionalen Bewusstseinslebens, der nicht verabsolutiert werden darf, sondern stets als Moment des intentionalen, auf Gegenständliches gerichteten Bewusstseins anzusehen ist. Scheiden wir bei der Zeitanalyse das passive Zeitbewusstsein vom aktiven Bewusstseinsleben gänzlich aus, so darf bei dieser Analyse nicht mehr die Rede von transzendentaler Phänomenologie sein, weil sich ‚transzendental‘ auf das bezieht, was in aller auf Seiendes gerichteten Meinung (bzw. Intention) immer schon vorausgesetzt sein muss, damit es zu einer solchen Seinsmeinung (bzw. Wirklichkeitssetzung) überhaupt kommen kann.¹³ Die immanente Zeitkonstitution ist schließlich kein intentionaler Akt und kann somit nicht nach dem Schema *ego-cogito-cogitatum* analysiert werden, aber sie ist trotzdem nur im Licht intentionaler Akte bzw. von ihnen ausgehend und in die Tiefen des Bewusstseins *zurückfragend* analysierbar. Die Rede von der Möglichkeit eines Zeitbewusstseins, das mit keinem intentionalen, also auf gegenständlich Erscheinendes gerichteten Bewusstseinsleben verbunden wäre, ist phänomenologisch (d. h. streng nach der Methode des Anfangs) gesehen eine psychologische Spekulation.¹⁴

¹² Vgl. hierzu Hua X, 7, Anm. 1; Hua XXIII, 265 f.; Lohmar 2012, 5 f.

¹³ Zum Begriff des Transzendentalen siehe hier, Abschn. 3.5 f.

¹⁴ Jede Idee einer „asubjektiven Phänomenologie“ (Patočka 1991, 267 ff.; Schnell 2019, 50) muss im Licht dieser Einsicht erwogen werden.

6.2 Zur prinzipiellen Iterierbarkeit phänomenologischer Reflexionen und ihrer methodischen Gleichheit

Phänomenologische Analysen sind *selbstreflexive*, auf intentionale Korrelationen gerichtete Erkenntnishandlungen, die während ihrer Ausführung erlebt, aber nicht thematisch werden.¹⁵ Thematisiert werden können sie allerdings in einer Reflexion höherer Stufe. So lässt sich in einer Reflexion erster Stufe etwa zeigen, dass das Aussagen des Satzes «diese Tür ist blau» eine kategoriale Intention bildet, die einen Sachverhalt meint.¹⁶ In einer Reflexion zweiter Stufe, die die Selbstreflexion der ersten Stufe thematisiert, erweist sich daraufhin, dass *ich als anfangender Philosoph* die phänomenologische Feststellung der Intention jenes Urteils durch eine Reihe selbstreflexiver Intentionen vollziehe, die *auch* kategoriale Aktkomplexionen bilden (nämlich reflexiv-kategoriale) und auch prinzipiell analysierbar sind, z. B. auf folgende Weise: Die phänomenologisierende Thematisierung, die die Intention des Urteils «diese Tür ist blau» analysiert, richtet sich nicht schlicht geradehin auf das, was dieses Urteil meint, sondern vielmehr auf das Urteil als solches und als Exempel seiner Art, d. h. auf die Art seiner korrelationsbezogenen intentionalen Elemente. Eine mit dieser Thematisierung anfangende Analyse zweiter Stufe (d. h. von Aktkomplexionen, aus denen bereits geleistete phänomenologische Analysen bestehen) lässt sich nach dem Modell der in Abschn. 4.3 bereits ausgeführten Analysen weiter ausführen.

Die Frage ist jedoch, inwieweit die mühsame Ausführung dieser Analyse zweiter Stufe überhaupt zweckmäßig wäre. Darüber hinaus würde diese Analyse zweiter Stufe in Akten bestehen, die wiederum erlebt sind und unthematisch bleiben, sodass es dann einer Analyse dritter Stufe bedürfte, um sie zu thematisieren. Die Thematisierung der (erlebten, aber nicht thematischen) Akte der Analyse dritter Stufe wäre jedoch wiederum nur in einer Analyse vierter Stufe möglich, und so ‚regressiv‘ *in infinitum*. Husserl war sich dieses Problems bewusst und schreibt daher: „Soll die transzendente

¹⁵ Vgl. Hua VIII, 474:41 ff.

¹⁶ Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3.1.

Phänomenologie einen ‚guten Sinn‘ haben, so muss dieser Regress seine Gutartigkeit erweisen.“¹⁷

Hierzu muss Folgendes bemerkt werden: Mit den früher ausgeführten *Konstitutionsanalysen* der Akte, die die *transzendental-phänomenologischen Setzungen* «ich erlebe» und «ich bin» anschaulich erfüllen,¹⁸ hat sich konkret gezeigt, dass die Iteration der phänomenologischen Reflexion (in diesem Fall bei den erwähnten Konstitutionsanalysen, die ja phänomenologische Analysen von phänomenologischen Sätzen sind) keinen ‚schädlichen Regress‘ im Sinne einer unendlichen Verschiebung des Rückgangs auf letzte Evidenzen ausmacht. Denn es zeigte sich, dass die Iteration der phänomenologischen Reflexion vielmehr einfach nur darin besteht, dass *prinzipiell* jede phänomenologische Reflexion in einer auf sie gerichteten Reflexion höherer Stufe thematisiert werden *kann*, wobei diese Reflexion aber dann denselben iterierten methodischen Charakter der Korrelationsanalyse aufweisen muss. Wichtig ist bei der Iterierbarkeit der phänomenologischen Selbstreflexion demnach nicht, dass sie *ideal vorgestellt* ins Unendliche vollziehbar ist, sondern vielmehr, dass sie eine *methodische Iterierbarkeit* in dem Sinn ist, dass alle möglichen Iterationen, die für diese oder jene phänomenologischen Begründungsziele notwendig sein mögen, dieselbe methodische Form aufweisen müssen, die allen phänomenologischen Analysen gemeinsam ist. Hiermit ist zugleich gesagt, dass die „Mahnung“ zur Beachtung der wesentlichen Doppelseitigkeit von erkennender Bewusstseinsleistung und erkanntem Gegenstand – Korrelationsapriori – auch für Analysen gilt, die auf die phänomenologische Begründung phänomenologischer Begriffe, Sätze und Prinzipien abzielen. Die Unendlichkeit der möglichen Iterationen phänomenologischer Reflexion ist dagegen nur eine Idealisierung, die selbstverständlich keine wirklich auszuführende Aufgabe darstellt.

Man kann sich also die transzendente Selbstreflexion gewiss als *in infinitum* iterierbar vorstellen.¹⁹ Hiermit hängt aber kein widersinniger Regress

¹⁷ Hua XXXIV, 177. Vgl. hierzu auch Hua VIII, 474:41 ff.

¹⁸ Vgl. hier, Abschn. 4.5 ff.

¹⁹ Vgl. Hua VIII, 475.

zusammen, der die Rechtfertigung eines Geltungsanspruchs unendlich verschieben würde. Denn es handelt sich bei der Vorstellung dieser unendlichen Iterierbarkeit nur um eine idealisierte Vorstellung, die die Möglichkeit transzendentaler Selbsterkenntnis in keinerlei Hinsicht beeinträchtigt.²⁰ Dies zeigt sich besonders deutlich darin, dass die *ideal vorgestellt* ins Unendliche iterierbare phänomenologische Reflexion nicht wirklich ins Unendliche vollzogen werden muss, um zu apodiktisch evidenten Ergebnissen zu gelangen. Die Evidenz des Satzes «*ego sum cogitans*» ist etwa für jeden, der sie einzusehen vermag, schon vor aller transzendental-kritischen Analyse apodiktisch.²¹ Die transzendental-kritische Analyse des phänomenologischen Sinns dieses Satzes, die im 4. Kapitel vorgelegt wurde, stellt nicht die Apodiktizität seiner Evidenz her, sondern legt nur aus, worin seine Gegebenheitsweisen und unmittelbarsten Sinneshorizonte bestehen. Andere Aspekte dieser Apodiktizität sind nun ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.

²⁰ Auch in Bezug auf die Wahrnehmung eines und desselben Gegenstands kann man sich vergleichsweise vorstellen, dass der eine und selbe, kontinuierlich verlaufende Wahrnehmungszug *in infinitum* fortgeführt werden könnte, ohne dass dies das Recht der Wahrnehmung – gegenüber der bloß signitiven Meinung – beeinträchtigen würde. Allgemein zur Harmlosigkeit der Iterierbarkeit phänomenologischer Selbstreflexion siehe Hua VIII, 477:33–45; Hua XVII, 285:15–22; Hua I, 178:13–22; Hua Dok II/1, 19 f., 29; Landgrebe 1978, 193.

²¹ Hiergegen äußern sich Lee (1993, 66 f.) und Luft (2002, 12–14). Trotz Lufts interessanter und gut dokumentierter Bedenken zur Apodiktizität des «*ego cogito*» muss darauf bestanden werden, dass die Evidenz dieses Satzes vor aller „apodiktischen Reduktion als phänomenologischer Selbstkritik“ (ebd., 12) bereits apodiktisch (bzw. unmodalisierbar) war, nur dass der genauere Sinn und die Grenzen dieser Apodiktizität noch nicht bis aufs Letzte nach ihren intentionalen Horizonten analysiert worden waren: Das war nämlich in der Anfangsmeditation noch nicht möglich, weil die Methoden dafür noch nicht entwickelt und folglich nicht griffbereit waren (vgl. dazu hier, Abschn. 8.3). Trotzdem ist die anfangs noch nicht transzendental-kritisch begründete (d. h. noch nicht intentional-analytisch geklärte) Setzung «*ego sum cogitans*» keine leere Meinung und auch keine *bloß empirisch* evidente Feststellung. Denn wie weit ich den cartesianischen Umsturz auch treiben mag und selbst wenn ich versuche, mir zu denken, dass alles Seiende zweifelhaft „oder gar in Wahrheit nicht sei“, so ist trotzdem „absolut evident“, wie Husserl sagt, „dass ich doch wäre als Zweifelnder, als Negierender“ (Hua VI, 79). Selbst aus einer nicht-phänomenologischen Perspektive kann bewiesen werden, inwieweit der Satz «ich bin» in sich eine performative Notwendigkeit birgt. Dies hat Hintikka (1962 3–32) für den Ausspruch „*cogito, ergo sum*“ bei Descartes deutlich gezeigt (vgl. dazu hier, Abschn. 5.1).

6.3 Reichweite und Grenzen der Evidenz des «*ego sum cogitans*» als Eingangstor ins Arbeitsfeld der transzendentalen Korrelationsforschung

In Abschn. 4.5.8 wurde festgestellt, dass sich das Prädikat «wirklich» allein dadurch bewähren lässt, dass sich der in einer prädikativen Setzung als wirklich gesetzte Gegenstand (bzw. Sachverhalt) in anschaulicher, einstimmiger und wiederholbarer Erfahrung gibt, zumal diese Erfahrungsmäßigkeit das Einzige ist, was das transzendental gedeutete Prädikat «wirklich» besagt.²²

Wie steht es nun aber, wenn sich das Prädikat «wirklich» negativ bewährt bzw. als falsch erweist? Die negative Bewährung eines Urteils besteht laut Husserl in einer „Synthesis der Unterscheidung“,²³ die sich dadurch einstellt, dass das anschaulich Gegebene mit dem signitiv Gemeinten nicht übereinstimmt, sondern ihm widerstreitet. Dies gilt auch für Existentialurteile wie «der Kölner Dom existiert». Denn Urteile dieser Art bewähren sich dadurch positiv, dass der gemeinte Gegenstand wahrgenommen wird, während sie sich negativ durch die Erfahrung bewähren, dass der gemeinte Gegenstand nicht (bzw. nicht mehr) da ist (weil er etwa zerbombt wurde).²⁴ Ob der Gegenstand, der im Existentialurteil «der Kölner Dom existiert» gemeint wird, wirklich da ist oder nicht, kann man aber weder *apriori* (d. h. aus rein wesentlichen Gründen und unabhängig von zufälligen Tatsachen) entscheiden noch apodiktisch feststellen (selbst wenn der Dom direkt wahrgenommen würde²⁵). Anders ist

²² An einer bereits zitierten Stelle schreibt Husserl: „[...] das Prädikat ‚wirklich‘ bestimmt nicht den Gegenstand, sondern es sagt: ich phantasie nicht [...] und spreche nicht über Fikta, sondern über Gegenstände, die erfahrungsmäßig gegeben sind“ (EU, § 75, S. 364).

²³ Vgl. dazu hier Abschn. 4.5.8 (insb. Anm. 194).

²⁴ „Das Existentialurteil ist Urteil auf Grund der Identifizierung des vermeinten Gegenstandes als solchen (des gegenständlichen Sinnes) mit dem Original, und negativ: der Identifizierung unter Widerstreit“ (EU, § 73, S. 358).

²⁵ Dies zeigt sich darin, dass „ich ein Ding schlechthin als nichtseiend denken kann, während es doch wahrgenommen ist“ (Hua XIV, 159), indem ich mir vorstelle, dass sich aus dem wirklichen Verlauf des aktuellen Wahrnehmungsprozesses ergeben könnte, dass das wahrgenommene Ding nicht wirklich existiert, wie es mir zunächst schien, weil ich einer Täuschung unterlag. Vgl. dazu hier, Abschn. 3.1.2 (insb. Anm. 33).

dies bei dem Satz «ich bin als Erlebender»,²⁶ bei dem man sowohl apodiktisch als auch *apriori* feststellen kann, dass der gemeinte Gegenstand notwendig da ist, solange der Satz sinngemäß vom anfangenden Philosophen ausgesagt wird. Dies besagt zugleich, dass die positive Bewährung dieses Satzes im Rahmen der Anfangsmeditation notwendig und seine negative Bewährung unmöglich ist. Wie wir sahen, liegt der Grund dafür darin, dass bei diesem Satz ein performatives und eidetisches Verhältnis besteht zwischen dem Sinn des Gemeinten (das Ich als *Erlebendes*) und dem tatsächlich vollzogenen Aussageakt, der dies meint und an sich betrachtet *ein Erlebnis* ist. Dieses Wesensverhältnis wirkt sich so aus, dass das im Satz «ich bin als Erlebender» Gesetzte nicht durchgestrichen werden kann, ohne einen performativ-eidetischen Selbstwiderspruch zu begehen. In Abschn. 5.2 wurde dies ausführlich analysiert. Das Ergebnis dieser Analyse war, dass die richtig verstandene anschauliche Erfüllung der Setzung «ich bin» auf eine Weise erfolgt, die das Gesetzte als *notwendig wirklich* und die Setzung als *notwendig wahr* erweist.

Apodiktisch ist nun eben eine solche Evidenz, „bei der man apriori wissen kann, dass sie nicht falsifiziert werden kann,“²⁷ weil – so Husserl – „sie nicht bloß überhaupt Seinsgewissheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt; [...] [weil] sie also im voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt.“²⁸ Dies ist, wie wir sahen, eben der Fall bei der Evidenz der anschaulich erfüllten Intention von Sätzen wie «ich bin», «*ego cogito cogitata*» u. dgl.²⁹ Wir sahen auch, dass diese Sätze in der Phänomenologie nicht so sehr mit schlichten

²⁶ Dass dies der phänomenologische Sinn des Satzes «ich bin» ist, hat sich deutlich gezeigt hier, Abschn. 4.5.8.

²⁷ Luft 2002, 11.

²⁸ Hua I, 56. Eine nicht-apodiktische Evidenz beschreibt Husserl dagegen wie folgt: „Für möglich halten, dass das jetzt Evidente zweifelhaft oder nichtig wird“, das charakterisiert *nicht-apodiktische Evidenz*; nicht-apodiktische Erfahrung charakterisiert: für möglich halten, dass im Gang der Erfahrungen solche auftreten, welche schon Erfahrenes, schon zur Kenntnis Gekommenes – und in Geltung Gebliebenes natürlich – wieder preiszugeben nötigen.“ Hua XXXIX, 238–239 (Herv. im Original).

²⁹ Siehe Abschn. 5.1 f.

Tatsachen, sondern vielmehr mit einer Erfahrungsform zu tun haben, in Bezug auf die vor allem der Satz «*ego cogito cogitata*» ein „allgemeines Schema“ darstellt.³⁰ Die Apodiktizität dieses Schemas weitet sich nun auf alle wirkliche und mögliche Erfahrung aus, die willentlich und methodisch bewusst in der reflexiven Erfahrungsform gemacht wird, die dieses dreifache Schema eben bezeichnet. So ist etwa die Meinung, dass «diese Buchstaben dunkel gefärbt sind»,³¹ keine apodiktische, aber dass ich dies urteile, betrachte, bestätige oder bezweifle, zu korrigieren versuche usw., dies ist doch apodiktisch evident, solange ich mir bewusst bin, dass ich das alles tue.

Da sich nun prinzipiell alle meine eigenen intentionalen Erlebnisse durch Reflexion in die transzendente Erfahrungsform dieses allgemeinen Schemas (*ego-cogito-cogitatum*) umwandeln lassen, so lässt sich im selben Ausmaß auch die Apodiktizität dieses Schemas *endlos* ausbreiten. Daher sagt Husserl: Eine „phänomenologische Wahrnehmung“ der Form *ego-cogito-cogitatum* ist „absolut unauflösbar, die Tatsache, die sie erfasst, erfasst sie als eine apodiktisch evidente [...]. So Wahrgenommenes zu leugnen, ist apodiktisch unmöglich. [...] Aber nun breitet sich der Bereich dieser apodiktischen Erfahrung als bald endlos aus.“³²

Was bedeutet nun aber genau diese Endlosigkeit? Wie weit reicht wirklich die Apodiktizität des allgemeinen Schemas *ego-cogito-cogitata*, wie wird diese Reichweite tatsächlich festgestellt und wie dann auch wieder eingeschränkt? Hierzu ist dreierlei zu bemerken: 1) Die Evidenz einer jeglichen „phänomenologischen Wahrnehmung“ der Form *ego-cogito-cogitatum* darf als einzelne Evidenz, d. h. als in einer einzelnen Aktkomplexion wirklich gesehene, nicht einmal „um eine Haaresbreite“ über sich selbst hinausgehen.³³ Denn eine solche einzelne Evidenz wird sich laut Husserl „nicht endlos erhalten und auf gleicher Höhe erhalten, weil sie ja davon abhängt, ob ich wirklich jedes einzelnen

³⁰ Hua I, 87. Vgl. dazu hier, Abschn. 3.7 f.

³¹ Zu diesem Beispiel vgl. hier, Abschn. 3.1.2.

³² Hua XXXV, 69–70.

³³ Ebd., 73.

Ergriffene einzeln für sich und in gleicher Bestimmtheit erhalte.“³⁴ Von „apodiktischer Evidenz“ ist daher „nur in der Feststellung und identischen Festhaltung bzw. der wiederholenden Identifizierung die Rede“³⁵, sodass diese Apodiktizität auf einzelne, wirklich getätigte Identifizierungen tatsächlich angewiesen ist. 2) Die apodiktische Evidenz der Setzung «*ego cogito cogitata*» als die des allgemeinen Schemas einer reflexiven Erfahrungsform reicht freilich ins Unendliche der möglichen Erfahrungen dieser selben Form, die zwar noch keine phänomenologischen Erkenntnisse sind, aber doch einen Anfang unmodalisierbarer Evidenz bilden, der im Gang der Anfangsmeditation einen analytischen Weg vorzeichnet, nämlich den der intentionalen Korrelationsanalyse. Auf diesem Weg können apodiktische Evidenzen Schritt für Schritt gesucht werden, eben unter der Leitung „unseres allgemeinen Schemas“.³⁶ 3) Dies läuft darauf hinaus, dass Phänomenologie apodiktische Evidenzen ausschließlich durch Schritt für Schritt auszuführende, durch das allgemeine Schema *ego-cogito-cogitata* geleitete Korrelationsanalysen liefern kann.

Damit geht wesentlich einher, dass sich der phänomenologisch vorgehende Philosoph bei jedem seiner Forschungsschritte irren kann. Bei seinen phänomenologischen Untersuchungen kann er zu jeder Zeit leere und falsche Meinungen zum Ausdruck bringen. Dass die Apodiktizität einer einzelnen „phänomenologischen Wahrnehmung“ „nicht einmal um eine Haaresbreite“ über sich selbst hinausgehen dürfe, weil zu ihr bestimmte „Grenzen“ gehören,³⁷ bedeutet eben, dass aller phänomenologische Erkenntnisanspruch auf seine Anpassung an die Evidenzformen des transzendentalen Erfahrungsfeldes angewiesen ist, also auf phänomenologischer Wahrnehmung beruhen muss. Dies ist besonders deshalb wichtig, weil sich „das transzendente Ich [...] über sich selbst täuschen [kann]“, sodass der anfangende Philosoph zu jeder Zeit beachten muss, wie weit apodiktische Evidenz in Anbetracht „dieser

³⁴ Ebd., 128.

³⁵ Ebd.

³⁶ Hua I, 87 (siehe auch 67:19 ff).

³⁷ Hua XXXV, 73, 129.

möglichen Täuschung“ wirklich reicht.³⁸ Es ist eben diese Reichweite und ihre Grenze, was mit den Analysen der Sätze «ich erlebe» und «ich bin» (vorgenommen im 4. und 5. Kapitel) untersucht wurde: Ohne jede der drei Phasen der synthetisch-kategorialen Aktkomplexion, durch die die Intention dieser Sätze anschaulich erfüllt wird (unabhängig davon, ob wir diese Phasen nur erleben oder auch thematisieren), hätten wir nicht die Gegenstände selbst vor Augen, die in solchen Sätzen gemeint werden. Ohne jene anschaulich erfüllende Aktkomplexion könnten wir also vom Sinn «Ich» das «Sein» und das «Erlebend-Sein» nicht *zu Recht* präzisieren, und folglich könnten wir auch nicht die Notwendigkeit und Undurchstreichbarkeit vor Augen bringen, die jedem sinngemäßen Aussagen dieser Sätze aufgrund ihrer performativ-eidetischen Ausweisungsform zukommt.

³⁸ Hua I, 62.

Kapitel 7

Eidetische Ausgestaltung der Methode des Anfangs

7.1 Die methodische Rolle eidetischer Betrachtungen in der transzendentalen Phänomenologie

Die methodische Rolle der eidetischen Deskription ist für den Wissenschaftscharakter der Phänomenologie deshalb grundlegend, weil Husserl seine phänomenologische Erste Philosophie als eine Erkenntnistheorie versteht, die – so Lohmar – „nicht nur eine Sammlung von zufälligen, empirischen Fakten sein [soll]“.¹ Vielmehr soll sie allgemeine Wesensverhältnisse mit apriorischer Notwendigkeit beschreiben und somit über jede biographische bzw. selbstbiographische Deskription hinaus gelten können. „Daher ist die Phänomenologie darauf angewiesen, dass die deskriptive Arbeit mit Methoden unterstützt wird, die *apriorische* Einsichten erlauben, d. h. Erkenntnisse, welche vom jeweiligen faktischen Einzelfall unabhängig sind und auch notwendige Zusammenhänge ausweisen können.“² Daher muss gezeigt werden, „auf welche methodisch geregelte Weise die phänomenologische Beschreibung das Apriorische, d. h. das Wesensmäßige, treffen kann, welches in allen möglichen Einzelfällen seines Beschreibungsgegenstandes gleich bleibt.“³ Die Methode, die dies ermöglichen soll, ist die eidetische Methode, die Husserl als „Methode der Wesensschauung“ oder auch Methode der „eidetischen Variation“ charakterisiert.⁴

7.2 Ziel, Ausgangspunkt und Schritte der eidetischen Methode

Eine Methode ist eine Reihe aufeinander folgender Schritte, die eine bestimmte Art von Ausgangspunkt hat und auf eine bestimmte Art von

¹ Lohmar 2017, 169.

² Ebd.

³ Ebd. Zu Recht weist Lohmar hierbei darauf hin, dass der „Gegensatz dieses erfahrungsgegründeten Apriori zu Kants Begriff“ beachtet werden muss. Zu diesem Gegensatz vgl. Hua XIX, 733; Hua XVII, 255, Anm. 1.

⁴ EU, § 87, S. 410; Hua XLI, 325. Gelegentlich nennt Husserl diese Methode auch „Reduktion auf das Eidos“ (Hua V, 142).

Ergebnissen abzielt. Dies besagt, die beabsichtigten Ergebnisse und der positive Ausgangspunkt einer Methode müssen ihrer Art nach vorbestimmt sein, damit der methodische Schrittzusammenhang zielgerichtet, konsequent und wiederholt (d. h. immer wieder auf dieselbe Weise) ausgeführt werden kann. Daher ist zu fragen: Was ist der Ausgangspunkt, worin bestehen die Schritte und was ist das Ziel der Methode der Wesenserschauung? Um diesen Fragen nachgehen zu können, bedarf es zunächst einer Vorbemerkung zum Begriff der Wesensallgemeinheit.

7.2.1 Vorbemerkung zum Begriff der Wesensallgemeinheit

Wesensallgemeinheiten sind Allgemeingegenstände, die entweder den Sinn einer idealen, nach Gattung und Art beschreibbaren Spezies bilden oder unabhängig zu einem solchen Sinn gehören. Beispiele für diese Art idealer Spezies, die Husserl „Wesen“ oder gelegentlich auch „Essenz“ nennt,⁵ sind alle begrifflichen Sinneinheiten, die durch Klassennamen bezeichnet werden wie etwa «Buch», «Wort», «Ich», «Stein», «Hund», «Urteil» u. dgl. Der Sinn dieser Art allgemeiner Sinneinheiten kann bei Bedarf von aller empirischen, an konkrete Einzelfälle gebundenen Zufälligkeit abstrahiert werden. ‚Bei Bedarf‘ soll heißen: Wenn es nötig wird, den Sinn solcher Allgemeingegenstände festzustellen, damit etwa gesichert werden kann, dass dieser Sinn bei verschiedenen Erkenntnisgelegenheiten gleich verstanden bzw. dass ein Begriff immer in demselben Sinn gebraucht wird. Diese Sicherung ist für jede wissenschaftliche Erkenntnishandlung grundlegend. Denn eine Erkenntnisansprüche erhebende Rede, deren Hauptbegriffe jedes Mal, wenn sie gebraucht werden, Unterschiedliches bedeuten, ist noch keine gelungene wissenschaftliche Rede, sondern nur ein Durcheinander von Äquivokationen.

Eine rein abstrakte, d. h. von zufälligen Sinnelementen analytisch gereinigte Wesensallgemeinheit (Eidos) besteht nun in den apriorisch notwendigen Sinnelementen eines Wesens, die sich als notwendig dadurch erkennen lassen, dass ohne sie der Sinn des jeweiligen Wesens undenkbar wäre. So ist

⁵ Hua II, 51–52.

etwa ein a priori notwendiges Element des allgemeinen Sinns eines Urteilsakts als solchen, dass ihm ein Urteilsgegenstand (bzw. Sachverhalt) und ein urteilendes Bewusstseinssubjekt untrennbar zugehören. Hiermit hängt zusammen, dass in der Phänomenologie der Ausdruck *Wesen* „einem bestimmten Begriff des Apriori“ gleichkommt, wie Husserl selbst sagt und wie es sich im Folgenden zeigen wird.⁶

7.2.2 Zum Ziel der eidetischen Methode

Husserl zufolge können „nicht nur Einzelheiten, sondern auch *Allgemeinheiten*, allgemeine Gegenstände und allgemeine Sachverhalte zu absoluter Selbstgegebenheit gelangen.“⁷ Dies bedeutet, dass Allgemeinheiten nicht nur begrifflich und definitionsmäßig ausdrückbar, sondern auch anschaulich und anschaulich beschreibbar sein sollen. Bei der Wesenserschauung geht es eben darum, dass wir solche Allgemeinheiten – vor allem die reinen Wesensallgemeinheiten – *nicht nur leer meinen, sondern auch anschaulich erfassen* wollen, und darum, dass wir dafür eine Methode brauchen. Denn ‚Erschauen‘ bedeutet *mit anschaulicher Fülle Schritt für Schritt einsehen* im Gegensatz zum bloßen Meinen durch eine leere signitive Intention. Dies besagt Folgendes:

Wesensbedeutung und Wesensschau sind beide Intentionen, die sich auf Wesensallgemeinheit richten, einmal bloß signitiv, das andere Mal intuitiv, d. h. mit anschaulicher Fülle.⁸ Ein signitiv-denkender Anspruch auf apriorische und notwendige Geltung von Wesensallgemeinheiten – wie auch sonst alle signitive Intention und aller bedeutungsmäßige Geltungsanspruch – kann demnach entweder wahr oder falsch sein. M. a. W.: Intentionen, die sich signitiv auf apriorische Wesensverhältnisse richten, können durch Anschauung

⁶ Hua I, 27.

⁷ Hua II, 51.

⁸ Husserl schreibt: „Die Unmittelbarkeit der Schau allgemeiner Wesen [besagt] [...], ganz wie diejenige einer sonstigen kategorialen Anschauung, den Gegensatz zur Mittelbarkeit eines unanschaulichen, etwa eines symbolisch-leeren Denkens“ (Hua XIX/2, 534).

bewährt oder auch, wenn sie ihr widerstreiten, negativ bewährt, aufgehoben werden.⁹

Daher stellt sich die Frage: Wie ist der Rechtsgrund einer Erkenntnis, die sich auf apriorische Wesensallgemeinheit richtet, zu prüfen, durch welche Form bewährender Evidenz? Welche Art von Evidenz bildet also den Maßstab für Richtigkeit und Unrichtigkeit von Erkenntnissen, die unbedingte Allgemeingültigkeit beanspruchen und deshalb die Möglichkeit empirischer Prüfung nach Einzelfällen prinzipiell ausschließen? „Empirische Verallgemeinerungen gehen immer“ – so Lohmar – „von endlich vielen Befunden aus und verallgemeinern induktiv auf alle Fälle. Eidetische Forschung erhebt dagegen den Anspruch, diese allgemeine Gültigkeit in ihrem besonderen Variationsverfahren direkt anschaulich zu erreichen.“¹⁰ Diejenige Form der evidenten Bewährung bzw. anschaulichen Erfüllung von Intentionen, die sich auf apriorische und notwendige Allgemeingültigkeit richten (d. h. auf rein wesentliche Aspekte von Sachverhalten), nennt Husserl „Wesenserschauung“.¹¹ Das Ziel der Methode der Wesenserschauung ist demnach das Erschauen von Wesensallgemeinheiten, und das heißt nichts anderes als das Herbeiführen von anschaulicher Klarheit in der Bestimmung rein begrifflicher Wesensverhältnisse. Bei dieser Methode geht es anders gesagt darum, „die Quelle des Rechts von Begriffen in der Anschauung aufzuspüren.“¹² Also handelt es sich um eine Methode zur Herstellung anschaulicher Klarheit bei der Bildung von Begriffen (vor allem von phänomenologischen Fachbegriffen).

⁹ Vgl. Hua XIX/2, 693. Es ist bemerkenswert, dass die sprachlich ausgedrückte signitive Intention auf eine Wesensallgemeinheit und die anschauliche Erfüllung einer solchen Intention niemals zusammenfallen können. Denn selbst, wenn ideierende kategoriale Intentionen nur durch sprachliche Artikulierung zustande kommen könnten (ob dies wirklich so ist oder nicht, muss hier nicht entschieden werden), müssen die intuitive Aktkomplexion (bzw. die abstraktiv-kategoriale Anschauung), die die sprachliche Intention anschaulich erfüllt, und die bedeutunggebenden Akte, die den darstellenden Symbolen des sprachlichen Ausdrucks ihre Bedeutung geben, auseinandergehalten werden. Vgl. hierzu Lohmar 2016, 36; Mohanty 1997, 21.

¹⁰ Lohmar 2010, 206. Vgl. hierzu auch Lohmar 2008b, 24 f.

¹¹ EU, § 87, S. 410.

¹² Lohmar 2017, 169.

7.2.3 Ausgangspunkt der eidetischen Methode

Ausgangspunkt der eidetischen Methode ist laut Husserl eine „zunächst sich aufdrängende Art der Allgemeinheit“, die „auf der passiven Konstitution typischer Bekanntheiten“ beruht.¹³ Es handelt sich bei dieser „Allgemeinheit“ um die empirisch gegebene Generalität unserer einfachsten, doch nur vage bestimmten Gegenstandstypen wie etwa «Hund», «Haus», «Urteil», «Tisch» u. dgl. Diese Gegenstandstypen sind zwar nach Gattung und Art beschreibbar, doch sie sind keine Klassennamen. Menschliche Bewusstseinssubjekte entwickeln vielmehr Klassennamen, um sich auf vorgegebene, erfahrungsgeschichtlich gebildete Typen zu beziehen.¹⁴ Kurz gesagt: „Im Reden [gebrauchen] wir Begriffe für Typen“.¹⁵ Diese Typen haben einen endlos offenen Horizont von möglichen Änderungen der Bestimmung, die immer nur im Nachhinein (*a posteriori*) festgestellt werden können, im unabschließbaren Fortgang der Erfahrung. Z. B.: *Hunde* haben dicht behaarte Haut (Fell). Ob sie in der Zukunft aber nicht vielleicht ganz haarlos sein werden, darf man im Voraus nicht ausschließen, wie unwahrscheinlich es auch scheinen mag.

Im Gegensatz dazu haben allgemeine Begriffe einen Umfang, den sie vorweg (*a priori*) umgreifen. Z. B.: *Pelztiere* sind Säugetiere, die ein Fell haben. Hier kann man *a priori* feststellen, dass, wie viel oder wenig Haare Pelztiere in Zukunft haben mögen und selbst, wenn sie völlig aussterben, jedes wirkliche und mögliche Säugetier, das Fell hat, weiterhin unter den Begriff Pelztier fallen wird. Denn dieser Begriff bezeichnet keine konkret existierende Tierspezies, deren typische Merkmale sich im Laufe der Zeit ändern könnten, sondern eine abstrakte allgemeine Bestimmung. Aus diesem Grund müssen wir zwischen der Allgemeinheit des Typus und der des Allgemeinbegriffs unterscheiden.¹⁶

¹³ EU, § 84, S. 407.

¹⁴ Vgl. hierzu Lohmar 2011, 125 f.

¹⁵ Ebd., 130.

¹⁶ Vgl. hierzu EU, §§ 82 f., S. 394–403. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, u. a. auch, um das Missverständnis zu vermeiden, demzufolge der Ausgangspunkt der eidetischen Methode „das Individuelle [...] als Vereinzelung des Eidos“ (Hua Dok III/2, 257) sei, wie Gerda Walther in einem Brief an Husserl meint. Diese Meinung birgt in sich eine *petitio principii* (wie Gershom Scholem bemerkt habe), weil sie fordert, dass das Eidos und seine Vereinzelungen zum methodischen Ausgang gemacht werden, um das Eidos methodisch zu erreichen. Zur

Lohmar beschreibt den „Typus“ als eine „Verbindung von Vorstellungen“, die „noch nicht die Form der Allgemeinheit, sondern lediglich die einer Gemeinsamkeit von endlich vielen Gegenständen“ haben.¹⁷ Beim Typus handelt es sich also um „die Verbindung einer beschränkten Gruppe von individuellen Gegenständen, d. h. einer Gruppe von mir bekannten Gegenständen, die für mich in einer Ähnlichkeitsrelation stehen.“¹⁸ Im Gegensatz dazu hat der Begriff als Allgemeinbegriff die Form der Allgemeinheit von unendlich vielen Gegenständen, die miteinander unter eine abstrakte allgemeine Bestimmung fallen.

Im Licht dieser Unterscheidung zwischen der Allgemeinheit des Typus und der des Allgemeinbegriffs lässt sich nun der Ausgangspunkt der eidetischen Methode präzisieren. Zur methodischen Gewinnung von reinen, allgemeinbegrifflichen Wesensbestimmungen müssen wir uns nämlich zunächst von empirischen, uns vorbekannten Typen leiten lassen, die wir dann methodisch verarbeiten, um ihre zufälligen Aspekte fallen zu lassen und ihre notwendigen Aspekte herauszuheben. Das ‚leitende Faktum‘, das als methodischer Ausgang dient, ist also der Typus als eine sich zunächst aufdrängende Form der Allgemeinheit, die aber noch keine rein begriffliche Allgemeinheit ist, sondern nur eine Gemeinsamkeit von vorbekannten Gegenständen darstellt.¹⁹ Es ist also auf die jeweils gegebene *Generalität* eines Typus zurückzuführen, dass eine reine Allgemeinheit methodisch herausgeschaut werden kann. (Um den Unterschied zwischen *rein begrifflicher Allgemeinheit* und

angeblichen Bemerkung von Scholem, die in Walthers Brief als Kritik an Husserl gedeutet wird, siehe ebd.

¹⁷ Lohmar 2005, 85.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Nach Lohmar nimmt Husserls Theorie der *Anschauung des Allgemeinen* ihren Ausgang von „eine[r] alltägliche[n] Erkenntnismöglichkeit des Menschen: Wir können Gemeinsamkeiten von verschiedenen Gegenständen bemerken. In § 52 der VI. Logischen Untersuchung analysiert Husserl [...] diese [...] [Erkenntnismöglichkeit] als einen besonderen Fall der kategorialen Anschauung. Die *eidetische Methode* soll dann diese ursprüngliche Erkenntnismöglichkeit systematisch ausarbeiten, methodisch verfeinern und von verbliebenen Mängeln befreien“ (Lohmar 2017, 168–169, Herv. im Original).

typischer Allgemeinheit terminologisch festzulegen, wird im Folgenden die Allgemeinheit des Typus als *Generalität* bezeichnet.)

7.2.4 Schritte der eidetischen Methode

Wie genau kann nun aber, von der gegebenen Generalität eines Typus ausgehend, eine reine Wesensallgemeinheit herausgeschaut werden? Dafür bedarf es der Methode der Wesenserschauung als Verfahren der eidetischen Variation. Die Schritte dieser Methode seien hier kurz beschrieben:²⁰

0. Als Vorschrift wird zum thematischen Ausgangspunkt ein wahrgenommener oder auch nur vorgestellter Gegenstand gemacht, der aber nicht als individueller Einzelgegenstand, sondern vielmehr als individualtypisches Beispiel seiner Art genommen wird. Diesen Vorschrift nennt Husserl „Abwandlung einer erfahrenen oder phantasierten Gegenständlichkeit zum beliebigen Exempel, das zugleich den Charakter des leitenden ‚Vorbildes‘ erhält.“²¹ Auf diese Weise wird das Ausgangsglied der nachkommenden Variation festgestellt.
1. Das eigentliche Variationsverfahren beginnt erst damit, dass gegenständliche Aspekte des Ausgangsexempels betrachtet und zugleich durch beliebig phantasierte Nachbilder variiert werden, wobei diese Nachbilder konkrete Ähnlichkeiten jener gegenständlichen Aspekte darstellen und dadurch das Ausgangsexempel in verschiedenen möglichen Gestaltungen erscheinen lassen. „M. a. W. wir lassen uns vom Faktum [d. h. vom Ausgangsexempel] als Vorbild für seine Umgestaltung in reiner Phantasie leiten. Es sollen dabei immer neue ähnliche Bilder als Nachbilder, als Phantasiebilder gewonnen werden, die sämtlich konkrete Ähnlichkeiten des Urbildes sind.“²² So können etwa gegenständliche Aspekte eines ganz normalen Wohnhauses – wie etwa seine Größe, Farbe, geometrische Figur u. dgl. – frei variiert werden. Das Ziel dieser phantasiemäßigen Variationen ist, die durch die Vielfalt der

²⁰ Für das Folgende vgl. EU, § 87.

²¹ EU, § 87, S. 410.

²² Ebd., 411.

Variationen hindurchgehende Einheit des gegenständlichen Sinnes als „notwendige allgemeine Form“ abzuheben, „ohne die ein derartiges wie dieses Ding als Exempel seiner Art überhaupt undenkbar wäre.“²³ Hierzu ist es nötig, manche Variationen so erweitert vorzustellen, dass die Sinn Grenzen des Urbilds als Exempel seiner Art (d. h. vom Typus des Ausgangsglieds) erreicht werden. Ein mögliches Wohnhaus z. B. als so klein vorgestellt, dass seine möglichen Bewohner nicht hineingehen könnten, ist nicht mehr vorstellbar als ein Wohnhaus im normalen Sinn eines bewohnbaren Gebäudes. Ein wegen seiner Kleinheit nicht betretbares ‚Wohnhaus‘ würde also nicht mehr zum Typus Wohnhaus im Sinne des Ausgangsexempels gehören. Hierbei zeigt sich, dass eine gewisse Größe, die zur körperlichen Größe möglicher Hausbewohner passt, den typischen Sinn eines Wohnhauses als solchen wesentlich notwendig bestimmt. Die Notwendigkeit dieser Bestimmung zeigt sich darin, dass sie durch alle Variationen hindurch unvariiert bleiben muss, damit das in der Phantasie nachgestaltete Urbild immer noch als ein Exempel seiner Art zählen kann. Daher beschreibt Husserl das „allgemeine Wesen“ als das notwendig „invariable Was“,²⁴ das nicht variiert werden kann, ohne die Sinn Grenzen des Typus, dem das Ausgangsexempel angehört, zu überschreiten und somit in ‚widersinnige‘, d. h. dem Ausgangsexempel nicht mehr entsprechende Phantasien zu geraten.

Es ist nun bezeichnend, dass sich die apriorische Notwendigkeit, die laut Husserl einer Wesensallgemeinheit zukommt, nur dadurch ausweisen lässt, dass die Variationen, die eben auf die anschauliche Herausstellung der Wesensallgemeinheit abzielen, wirklich bis an die Grenzen der Vorstellbarkeit vom Sinn des Ausgangsexempels (und seines Typus) geführt werden. Denn nur so lässt sich das Nicht-anderssein-Können der apriorischen Notwendigkeit reiner

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

Wesensverhältnisse anschaulich vorstellen, d. h. nur durch ‚Rückführung‘ auf die Grenzen des Sinnes und Widersinnes als Grenzen der anschaulichen Vorstellbarkeit überhaupt. Erst an dem durch jene Phantasievariationen anschaulich vollziehbaren ‚Austasten‘ dieser Grenzen zeigt sich, dass es notwendige ‚Limits‘ vorstellbaren Sinnes gibt, die nicht überschritten werden können, ohne in ‚widersinnige‘ Vorstellungen zu geraten. Das Austasten dieser ‚Limits‘ ermöglicht also zu bestimmen, inwiefern der eine oder andere Sinnbezug notwendig ist für die Vorstellbarkeit des Sinnes vom Urbild als Exempel seiner Art.

Dies ist nun besonders aus folgendem Grund wichtig: Wenn das wesensmäßige Sinneslimit, das durch das vorsichtig auszuführende Variationsverfahren ‚ausgetastet‘ werden kann, unwissentlich überschritten wird, ergibt sich einerseits begrifflicher Widersinn und andererseits – nämlich auf der Seite der Wortbedeutung – Äquivokation als Sinnverschiebung ohne Ausdrucksänderung. Es resultieren also widersinnige Verbindungen von Vorstellungen, die in Form von Äquivokationen zum Ausdruck gebracht werden. So etwa, wenn man frisch in eine Stadt eingezogen ist und beim Einwohnermeldeamt angibt, dass man zwei Wohnungen habe, weil man außer seiner Hauptwohnung noch ein Puppenhaus besitzt. Die Äquivokation liegt hierbei offensichtlich darin, dass das Puppenhaus auch «Haus» heißt (und wie eine sehr kleine Wohnung aussieht), obwohl es keine Wohnung im Sinn eines wirklich bewohnbaren Gebäudes ist. Man beachte hierbei zudem, dass selbst bei Puppenhäusern die Größe des ‚Houses‘ zur Größe der ‚Bewohner‘ passen muss, damit das Puppenhaus wirklich anschaulich vorgestellt und in der spielerischen Phantasie als ‚bewohnbares Gebäude‘ behandelt werden kann. Denn ein Puppenhaus, das kleiner wäre als die Puppen, die in ihm ‚wohnen‘ sollen, kann nicht als Puppen-Wohnhaus

anschaulich vorgestellt – höchstens in widersinniger Rede angesprochen – werden.²⁵

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die invariable, allen Variationen notwendig gemeinsame Form, die im Variationsverfahren gesucht wird, „stellt sich heraus als das, ohne was ein Gegenstand dieser Art [der des Urbildes] nicht gedacht werden kann, d. h. ohne was er nicht anschaulich phantasiert werden kann.“²⁶ Die sich aus dem Variationsverfahren ergebende reine Wesensallgemeinheit (Eidos) ist daher eine apriorische und notwendige Sinneinheit (ein invariables ‚Was‘) in dem Sinn, dass sie nicht variiert werden kann, ohne undenkbar zu werden als Exempel des variierten Urbildes.

2. Der zweite Schritt ist laut Husserl die „einheitliche Verknüpfung“ der phantasiemäßig hergestellten Varianten „in fortwährender Deckung“.²⁷ Dies bedeutet einfach nur, dass wir die variierten Aspekte des Ausgangsexempels im Griff der Aufmerksamkeit behalten müssen, damit die Varianten sich miteinander decken können als Varianten eines und desselben urbildlichen Ausgangsexempels.²⁸
3. Der dritte und letzte Schritt besteht in der „herausschauende[n] aktive[n] Identifizierung des Kongruierenden gegenüber den Differenzen.“²⁹ Die Differenzen sind hierbei diejenigen Aspekte des Urbildes, die immer wieder und weiter nach Belieben variiert werden können, ohne dass damit der typische Sinn des Urbildes verloren geht, d. h., ohne dass mit diesen Variationen die grundlegenden Sinn Grenzen des Ausgangsexempels überschritten werden. Solche Differenzen sind demnach Sinnelemente des Urbildes, die sich in der Variation als

²⁵ Natürlich kann ein Kind *meinen*, dass eine 20 cm große Puppe ein 5 cm großes Puppenhaus ‚bewohnt‘. Dass das Kind so etwas *sagt*, bedeutet aber nicht, dass es sich so etwas anschaulich vorstellen kann. Im Gegenteil: Wenn das Kind sich wirklich anschaulich vorstellen will, wie die Puppe das Puppenhaus bewohnt (dass sie etwa durch die Eingangstür hindurchgeht), muss es sich vorstellen, dass die Puppe kleiner bzw. das Puppenhaus größer wird.

²⁶ EU, § 87, S. 411.

²⁷ Ebd., 419.

²⁸ Zum Begriff der Deckungssynthesis in diesem Sinn vgl. hier, Abschn. 4.3.2 (insb. Anm. 62).

²⁹ EU, § 87, S. 418–419.

unwesentlich bzw. nicht-notwendig erweisen. Die Eingangstür eines Hauses kann man sich etwa aus Holz, Stein oder Glas bestehend vorstellen, ohne dass dies den Sinn des Urbildes ändert. Diese Variation des Türmaterials lässt sich immer wieder und weiter nach Belieben vollziehen. Doch stellt sich hiermit die Frage: Wie wird der Abbruch der Variationen, die der Möglichkeit nach ins Unendliche vollziehbar wären, methodisch gerechtfertigt? Wie viele Variationen eines Aspekts des Urbildes sind genug? Wie viele wären zu viele? Wie viele zu wenige?

Es gibt mindestens zwei Weisen, wie dieser Abbruch methodisch gerechtfertigt werden kann: 1) Wenn eine Grenze des Sinnes/Widersinnes des Urbildes tatsächlich erreicht und festgestellt wird. 2) Wenn man nach einer Menge bereits vollzogener Variationen merkt, dass keine Sinngrenze erreicht wird und weitere Variationen desselben Aspekts auch nichts Neues bringen. Ferner kann man die Variation desselben Aspekts auch so weiter vollziehen, dass man ihn als komplett entfernt vorstellt. So ist es durchaus möglich, sich ein Haus ohne Eingangstür (wenngleich nicht ohne Eingangsöffnung) vorzustellen, so dass das Material, aus dem die Tür besteht, sowieso unwesentlich wäre (es sei denn, dass es das Betreten des Hauses unmöglich machen würde). Zu viele Variationen sind dann alle diejenigen, die vollzogen werden, nachdem 1) oder 2) eingetreten ist. Zu wenige dagegen, wenn der Variationsprozess unterbrochen wird, bevor 1) oder 2) eintreten konnte.

Im Gegensatz zu den unwesentlichen „Differenzen“ ist nun „das Kongruierende“ des Urbildes die Menge seiner Aspekte, die insofern notwendig sind, als sie nicht variiert werden können, ohne in ‚widersinnige‘ Vorstellungen zu geraten. Das Kongruierende ist anders gesagt das überall Übereinstimmende in dem Sinne, dass es durch alles variierende Betrachten hindurch unvariiert bleiben muss, damit die Sinn Grenzen vom Typ des Ausgangsexempels nicht überschritten werden, damit man also immer noch an dieselbe Art Gegenstand denkt wie am Anfang. Dies besagt zugleich: Um nicht in eine äquivoke Rede zu geraten, bei der man unbemerkt von verschiedenen Typen redet, als ob sie ein und derselbe wären (wie im Beispiel des Puppenhauses), muss man durch

beliebige Variation nicht nur Variierbares variieren, sondern auch und vor allem Unvariierbares ausfindig machen.

7.3 Freie Variation und Abstraktion. Zum Verhältnis der Wesenserschauung zur Erfahrung von Individuellem

Die freie Phantasie des Variationsverfahrens hat ihre faktischen Grenzen, und, ähnlich wie die Wahrnehmung, ist sie gebunden an Formen einstimmigen Verlaufs. Anschauliche Phantasie muss also innerhalb gewisser Grenzen stattfinden, durch eine aktive Steuerung der Aufmerksamkeit erfolgen und in einstimmiger Weise vor sich gehen, damit sie einen kohärenten und methodisch nutzbaren phantasierten Sinn ergeben kann.³⁰ Die Phantasie des Variationsverfahrens ist allerdings ‚frei‘ in einer bestimmten Hinsicht. Bei der aktuellen Wahrnehmung eines Hauses kann man etwa das Haus nicht so wahrnehmen, wie man will, z. B. mit beliebiger Farbe oder Größe. In der variierenden Phantasie dagegen kann man sich ein Haus durchaus mit beliebiger Farbe und Größe vorstellen. Tatsächlich lässt sich jeder gegenständliche Aspekt des Hauses in der Form phantasierter Nachbilder „umfingieren“.³¹ Eben hierin besteht die intentionale Möglichkeit der freien Variation und somit der methodischen Anschauung reiner Wesensallgemeinheiten. In dieser Hinsicht ist es berechtigt, von einer methodischen „Vorzugsstellung der freien Phantasie“ zu sprechen.³²

³⁰ Lohmar schreibt: „Sogar die denkbar weiteste Phantasievariation des Ausgangsexempels in der eidetischen Variation bleibt an vorgegebenen Grenzen orientiert: Die Grenze der Variierbarkeit ist jeweils durch das Ausgangsexempel und den in Erfahrungen gewachsenen Typus dieses Gegenstandes bestimmt. Durch die eidetische Methode werden also unsere, in jeder Wahrnehmung bereits fungierenden, vagen Begriffe (bzw. Typen) anschaulich gemacht. Eidetik bleibt also auch in dieser Hinsicht auf die *wirkliche Erfahrung* relativ und ist von dieser letztlich auch abhängig, wie z. B. die bekannten regional-eidetischen Gesetze zeigen: Jede mögliche Färbung hat eine Ausdehnung. Die Phänomenologie kann daher nicht – wie wir es bei Kant finden – von ihren apriorischen Einsichten sagen, dass sie vor und unabhängig von aller Erfahrung gelten. Sie kann aber dennoch beanspruchen, dass die von ihr herausgestellten, in allen denkbaren Varianten vorkommenden Elemente *notwendig* in *allen* Fällen vorkommen müssen. Sie wird sich daher nicht in erfahrungsferne Spekulationen begeben können, zumindest nicht, wenn sie sich richtig versteht“ (Lohmar 2008b, 25, Herv. im Original).

³¹ EU, § 87, S. 420.

³² Hua III /1, 145. Vgl. hierzu auch Hua XIX/2, 691 f.; EU, § 87, S. 416.

Dieser freien Variation kommt nun der Charakter einer ‚Abstraktion‘ zu. In der VI. *Logischen Untersuchung* bezeichnet Husserl die „Anschauung des Allgemeinen“ als „ideierende Abstraktion.“³³ Diese Charakterisierung gilt auch für die Methode der Wesenserschauung, so wie sie in *Erfahrung und Urteil* dargestellt wird. Denn die Intentionen, die die Phantasievariationen herstellen, mit denen das Variationsverfahren beginnen muss, sind ideierend-abstrahierende Intentionen im Sinne der VI. *Logischen Untersuchung*, d. h. in dem Sinn, dass sie – im Gegensatz zu synthetisch-kategorialen Intentionen – nicht auf konkrete sinnliche Aspekte von Individuellem mitgerichtet sind,³⁴ sondern sich vielmehr von Anfang an nur auf die Generalität des Typus beziehen, der jeweils zum Ausgangsexempel des Variationsverfahrens gemacht wird. Denn es ist eben die vage Generalität des Typus (und nicht die Individualität eines sinnlich gegebenen Einzelobjekts), was den methodischen Ausgangspunkt dieses Verfahrens bildet.

Weder in *Logische Untersuchungen* noch in *Erfahrung und Urteil* handelt es sich nun bei der „ideierenden Abstraktion“ um eine schlichte Abstraktion „in dem bloßen Sinne der Hervorhebung irgendeines unselbstständigen Moments an einem sinnlichen Objekte“.³⁵ Die Anschauung reiner Wesensallgemeinheit wird also nicht durch schlichte Abstraktion von einem Individuum oder einem Aspekt eines Individuums ermöglicht, sondern durch Phantasievorstellung eines Typus im Wechsel seiner variierbaren und unvariierbaren konstitutiven Momente, wie bereits dargestellt.³⁶

Dazu ist zweierlei festzuhalten: 1) Der Variationsprozess ist zwar eine ideierende Abstraktion, d. h. sie ergibt eine reine Wesensallgemeinheit (Eidos). Das Ergebnis dieser Abstraktion ist aber kein bloßes Phantasiebild, vielmehr eine rein allgemeine Gegenständlichkeit, die als solche an keine zufällige Verwandlung derjenigen wirklichen (in sinnlicher Wahrnehmung erfahrbaren) Objekte gebunden ist, die unter sie als abstrakte allgemeine Bestimmung

³³ Hua XIX/2, 690. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.3.1, Anm. 40.

³⁴ Siehe ebd.

³⁵ Hua XIX/2, 690.

³⁶ Vgl. EU, § 87, S. 417.

fallen.³⁷ 2) Das Variationsverfahren ergibt kein ‚abstraktes Was‘ im Sinne eines horizontlosen Gegenstands. Im Gegenteil: Die Sinneshorizonte des variierten Typus werden durch den Variationsprozess hindurch vollständig beibehalten, nur dass sie implizit mitvariiert werden und eventuell explizit mitvariiert werden können. Variiert man beispielsweise den Typus ‚Haus‘, dann variiert man *ein* phantasiertes Haus im Rahmen seiner mitphantasierten Innen- und Außenhorizonte, d. h. im ‚Wie‘ seiner rein möglichen noetisch-noematischen Wahrnehmungsaktualitäten und -potentialitäten.³⁸

7.4 Die eidetische Methode und die Methode des Anfangs

Es muss nun geklärt werden, inwieweit und mit welchem Recht sich die Methode des Anfangs auf allgemeine Wesensverhältnisse richtet. Die Erörterung der methodischen Rolle eidetischer Betrachtungen tritt im Gang von Husserls *Cartesischen Meditationen* recht spät auf, nämlich in § 34, obwohl diese Betrachtungen von Anfang an eine implizite Rolle spielen. Die verzögerte Behandlung dieses gleichwohl grundlegenden Aspekts der Anfangsmethode hat allerdings didaktische Gründe: Eine frühere Thematisierung der eidetischen Variation hätte, so Husserl, „die Schwierigkeiten des Verständnisses erhöht [...], während sie nach einer Fülle empirischer Deskriptionen leicht zu erfassen ist.“³⁹ Die Rolle der eidetischen Deskription wird also „nur um der Erleichterung des Zugangs in die Phänomenologie willen“ „so spät“ behandelt.⁴⁰ Sie bildet aber trotzdem „eine fundamentale methodische Einsicht [...], die, einmal erfasst, die gesamte Methodik der transzendentalen Phänomenologie [...]

³⁷ Selbst wenn künftige Häuser ganz anders als heutige aussehen würden und selbst wenn in der Zukunft Häuser gar nicht mehr existierten (weil etwa Menschen sich evolutionär so entwickelt hätten, dass sie überhaupt keinen Schutz vor ihrer Umwelt mehr brauchen), so müsste trotzdem jedes möglicherweise zur Existenz kommende Haus so groß sein, dass seine möglichen Bewohner in es hinein gehen könnten.

³⁸ Vgl. Husserls grundlegende Bemerkung hierzu in Hua I, 105:19 ff. Zum phänomenologischen Begriff des Horizonts siehe hier, Abschn. 4.1. Zum Unterschied zwischen „Innen-“ und „Außenhorizont“ siehe EU, § 8, S. 28.

³⁹ Hua I, 103.

⁴⁰ Ebd.

durchdringt“ und „den rechtmäßigen Sinn einer transzendentalen Phänomenologie durchaus“ bestimmt.⁴¹

Mit der Rolle der eidetischen Deskription bei der Anfangsmethode handelt es sich darum, dass ich – *als anfangender Philosoph* – mich nach dem Vollzug der transzendentalen Reduktion explizit auf das Allgemeine richte, das aus den transzendentalen Tatsachen meines eigenen Bewusstseinslebens herausgeschaut werden kann. Ich *als Reduktion übender Philosoph* soll mich z. B. nicht nur auf das «ich bin» als „transzendente Seinswirklichkeit“ richten,⁴² sondern auch und vor allem auf das, was einem möglichen, transzendental seiden Ich mit wesentlicher Allgemeinheit zugehört. Wenn das «*ego sum cogitans*» also, das zunächst nur die transzendente Faktizität *meiner* eigenen transzendentalen Seinswirklichkeit bezeichnet,⁴³ einmal als transzendentes Erfahrungsfeld freigelegt und abgegrenzt wurde,⁴⁴ dann ist es ein weiterer methodischer Schritt, einzusehen, dass die Erfahrung transzendentaler Seinswirklichkeiten durch freie Phantasievariation in die Erfahrung transzendentaler Seinsmöglichkeiten verwandelt werden kann. Denn jeder transzendentalen Bewusstseinstatsache (wie etwa Wahrnehmung, Bedeutung, Halluzination, Retention usw.) entsprechen durch Phantasie vorstellbare Möglichkeiten, aus denen heraus das reine Wesen (Eidos) der jeweiligen typischen Bewusstseinstatsache herausgeschaut werden kann.⁴⁵

⁴¹ Ebd., 103, 106. Im Nachwort zu *Ideen I* (1930) schreibt Husserl, dass es sich mit der transzendentalen Phänomenologie „um eine ‚apriorische‘ (eine eidetisch auf das ursprünglich-anschaulich Allgemeine gerichtete) Wissenschaft [handelt], welche das faktische Erfahrungsfeld der transzendentalen Subjektivität mit seinen faktischen Erlebnissen bloß als reine Möglichkeit in Anspruch nimmt, sie den ganz beliebig abgewandelten reinen anschaulichen Möglichkeiten gleichstellt und nun die durch alle freie Abwandlung hindurchgehende [...] Wesensstruktur der transzendentalen Subjektivität herausstellt als ihr ‚Apriori‘“ (Hua V, 142). Phänomenologie versteht sich demnach „als eidetische Untersuchung einer ‚transzendentalen Erfahrung‘“ (Lohmar 2008b, 22).

⁴² Hua I, 66.

⁴³ Vgl. dazu hier, Abschn. 4.5.8.

⁴⁴ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.8, 6.3.

⁴⁵ Husserl schreibt: „Berücksichtigen wir, dass zu jeder Art wirklicher Erfahrung und ihren allgemeinen Abwandlungsmodis: Wahrnehmung, Retention, Wiedererinnerung usw. auch eine entsprechende reine Phantasie, eine *Erfahrung als ob* mit parallelen Modis (Wahrnehmung als ob, Retention als ob, Wiedererinnerung als ob usw.) gehört, so erwarten wir auch, dass es eine im Reich der reinen Möglichkeit (reine Vorstellbarkeit, Phantasiebarkeit) sich

Jede transzendente – sowie auch jede natürliche – Bewusstseinstatsache lässt sich also auf den Sinn ihres Typus hin verstehen und auf das reine Wesen ihrer Art ‚reduzieren‘, soweit sie überhaupt einen Sinn hat, der ideierend abstrahiert werden kann.⁴⁶ So lässt sich durch freie Phantasievariation etwa über *eine* Wahrnehmung überhaupt als solche und als Erlebnisspezies im Gegensatz zu anderen Erlebnisspezies – wie etwa der Erinnerung – anschaulich nachdenken. Dies bedeutet: Das rein Wesentliche *einer* Wahrnehmung überhaupt als solcher und als Erlebnisspezies lässt sich durch freie Phantasievariation anschaulich feststellen. Aber nicht nur das. Auch unterschiedliche Typen sinnlicher Wahrnehmung können eidetisch beschrieben werden. Eine konkrete, in transzendentaler Erfahrung tatsächlich erlebte und zugleich reflexiv beobachtete Hörempfindung lässt sich etwa als eine bestimmte Art sinnlicher Wahrnehmung verstehen, eine Art nämlich, die durch Phantasievariation des konkreten Falls (und das heißt zugleich durch Vergleich mit anderen Fällen und Arten von Wahrnehmung) als die Identität einer idealen Erlebnisspezies angesehen und beschrieben werden kann.⁴⁷ Im Folgenden wird sich herausstellen, dass auch die transzendentalen Tatsachen ‚ich schaue an‘ (7.4.1) und ‚ich bin als erlebender Ichpol‘ (7.4.2) eidetisch betrachtet werden können.

7.4.1 *Eidetische Auswertung der Analyse zur kategorialen Anschauung*

Wenn es richtig ist, dass „die eidetische Methode [...] die Gewinnung notwendiger Erkenntnisse ermöglichen [soll], die universale Geltung beanspruchen können, welche über die Reichweite empirischer Induktion hinausgeht“,⁴⁸ so drängt sich die Frage auf, wie genau wir denn von transzendental-empirischen Einsichten zu transzendental-apriorischen Wesenseinsichten kommen? Ob kategoriale Anschauung etwa wirklich so ist, wie sie im 4. Kapitel beschrieben

haltende apriorische Wissenschaft gibt, die statt über transzendente Seinswirklichkeiten vielmehr über apriorische Möglichkeiten urteilt [...]“ (Hua I, 66, Herv. im Original).

⁴⁶ Vgl. hierzu Hua I, 104.

⁴⁷ Eine ausführliche eidetische Analyse des reinen Wesens vom Erlebnistypus „Hören“ – und korrelativ vom intentionalen Seinstypus „hörbar Seiendes“ – findet sich in Schmicking 2003, 253 ff.

⁴⁸ Lohmar 2008b, 25.

wurde, können wir zu jeder Zeit reflexiv und transzendental-empirisch prüfen. Doch woher wollen wir wissen, dass *a priori* feststellbar sei, eine kategoriale Anschauung müsse *wesentlich notwendig* so sein wie beschrieben? Wie kann dies mit apriorischer Wesensnotwendigkeit bestimmt werden, mit welchem Recht und auf welche methodisch geregelte Weise?

Phänomenologische Analysen sind von Anfang an auf allgemeine Wesensverhältnisse ausgerichtet – wenn auch oft nur implizit –,⁴⁹ und zwar so sehr, dass „das Nachdenken über die Art und Leistung“ bereits durchgeführter phänomenologischer Deskriptionen zu der Einsicht führen müsste, so Husserl, dass solche Deskriptionen „nur auf das Allgemeine, das Typische gerichtet“ und „Beschreibungen von allgemeinen Möglichkeiten, Notwendigkeiten usw. waren, deren Geltung von der Existenz der zufälligen benutzten Einzelexempel unabhängig sei.“⁵⁰ So richtet sich etwa die im 4. Kapitel dieser Arbeit gelieferte Analyse zur intentionalen Fundierungsstruktur der kategorialen Anschauung nicht so sehr auf die transzendente Tatsache, dass ‚ich anschau‘,⁵¹ sondern vielmehr von Anfang an auf das rein Wesentliche meines transzendental-faktischen Anschauens bzw. Anschauen-Könnens als Erlebnistypus eines möglichen transzendentalen Ich.⁵² Es gilt nun, rückblickend nachzuprüfen, ob und wie diese eidetische Ausrichtung wirklich stattgefunden hat. Dabei wird sich zeigen, dass phänomenologische Analysen keineswegs Erlebnisse als konkrete, individuell seiende thematisieren. Denn sie gehen vielmehr von konkreten, individuell seienden Erlebnissen *als Erlebnistypen* aus, um deren wesentliche intentionale Strukturen zu untersuchen.

Es war ein wichtiges Ergebnis der Analyse über die intentionale Natur der kategorialen Anschauung, dass sie ein fundierter Akt ist, der auf fundierenden Akten beruht. So hatten wir anhand von Husserls Deskriptionen der VI. *Logischen Untersuchung* und Lohmars Darstellung im 1. Kapitel von *Denken ohne*

⁴⁹ Vgl. hierzu Hua I, 103 f.

⁵⁰ Hua XXXV, 325. Zum Existenzbegriff im transzendentalen Sinn siehe hier, Abschn. 4.5.8.

⁵¹ So evident dies auch sein mag, so bringt es nach Husserl noch nichts Wissenschaftliches mit sich, solange es nicht eidetisch betrachtet wurde. Vgl. hierzu Hua I, 106:17 ff.; Hua XXXV, 322:30 ff.

⁵² Vgl. Hua I, 105:19 ff.

Sprache festgestellt, dass die anschauliche Erfüllung der einfachsten möglichen kategorialen als fundierten Intentionen durch ihre Beziehung zu sinnlichen als fundierenden Intentionen „wesentlich bestimmt“ ist.⁵³ Diese Feststellung, die in den Abschnitten 4.3–4.3.1 ausführlich hergeleitet wurde, richtet sich insofern auf allgemeine Wesensverhältnisse, als sie rein wesentliche Aspekte eines möglichen kategorialen Anschauungsakts beschreibt, eines solchen Akts als Erlebnisspezies.⁵⁴ Dass es sich hierbei um eine apriorische, notwendige Wesensallgemeinheit und nicht etwa um die zufällige Faktizität empirischer, d. h. durch Induktion abgeleiteter Allgemeinheit handelt, zeigt sich darin, dass ohne die in Abschn. 4.3.1 dargestellte Fundierungsstruktur von 1) schlicht-sinnlichen, 2) gliedernden und 3) synthetisch-übergreifenden Akten eine kategorial geformte und anschaulich erfüllte Intention *undenkbar* wäre, und zwar ähnlich undenkbar wie ein Dreieck ohne Winkel, ohne Linien und ohne Schnittpunkte von Linien. Hiergegen könnte der teilweise berechtigte Einwand erhoben werden, dass kategoriale Anschauung mit einem Dreieck insofern unvergleichbar sei, als Erstere eine in immanenter Wahrnehmung empirisch bzw. transzendental-empirisch beobachtbare Bewusstseinstatsache ist, während ein Dreieck überhaupt keine Tatsache, sondern vielmehr ein in reiner Allgemeinheit vorgestelltes ideales Gebilde sei.

Diese Bemerkung hat darin recht, dass sich ein Dreieck als solches nirgendwo empirisch finden lässt (zumal es von vornherein nur eine geometrische Idealkonstruktion darstellt), während eine kategoriale Anschauung eine durchaus empirisch zu findende, reflexiv beobachtbare transzendente Tatsache ist.⁵⁵ Das eine ist aber mit dem anderen trotzdem vergleichbar, denn die

⁵³ Hua XIX/2, 675.

⁵⁴ An einer bereits zitierten Stelle schreibt Husserl, dass in der kategorialen Anschauung als fundiertem Akt „etwas als wirklich und als selbstgegeben“ „erscheint“, „derart, dass dasselbe, als was es hier erscheint, in den fundierenden Akten allein noch nicht gegeben war und gegeben *sein konnte*. Andererseits aber gründet die neue Gegenständlichkeit in der alten; sie hat zu der in den Grundakten erscheinenden gegenständliche Beziehung. Ihre Erscheinungsweise ist durch diese Beziehung *wesentlich* bestimmt. Es handelt sich hier um eine Sphäre von Objektivitäten, die *nur* in derart fundierten Akten ‚selbst‘ zur Erscheinung kommen *können*“ (Hua XIX/2, 675, Herv. v. Vf.).

⁵⁵ Vgl. Hua I, 104.

intentional-analytisch herausgestellten Momente einer kategorial geformten und anschaulich erfüllten Intention sind *typische Generalitäten*, aus denen durch eidetische Variation *reine Wesensallgemeinheiten* herausgeschaut werden können, und zwar ähnlich so, wie aus tatsächlich gezeichneten (d. h. empirisch-sinnlich wahrnehmbaren) Linien ein Dreieck als geometrisches Gebilde in reiner Allgemeinheit vorgestellt (d. h. idealisierend konstruiert) werden kann.

Das heißt nun natürlich nicht, dass Geometrie und Phänomenologie dieselbe Art von Wesenswissenschaft bilden würden.⁵⁶ Es besagt einfach nur: So, wie einzusehen ist, dass man sich ein Dreieck niemals ohne fundierende elementare Strichzeichnungen (Linien, Schnittpunkte und Winkel) vorstellen kann, so ist auch durch eidetische Variation einzusehen, dass kategoriale Anschauungsakte niemals ohne fundierende Elementarakte (schlichte Gesamtintention und gliedernde, sich miteinander deckende Partialintentionen) vorgestellt werden können. M. a. W.: So, wie geometrische Gebilde undenkbar sind ohne die geometrischen Elemente, aus denen sie wesentlich bestehen, so sind auch kategoriale Akte undenkbar ohne die intentional fundierenden Elemente, aus denen sie wesentlich bestehen. Es herrscht hierbei auf beiden Seiten die gleiche Art eines mereologischen und rein wesentlichen Fundierungsverhältnisses, das durch eidetische Variation herausgeschaut werden kann.⁵⁷ Im Licht dieser Einsicht ist Husserls Behauptung rückblickend zu verstehen, dass kategoriale Gegenstände „der Notwendigkeit“ „unterliegen“, „sich vielstrahlig in Akten höherer [nämlich „übersinnlicher“] Stufe konstituieren zu *müssen*, die ihre Gegenstände mittels anderer, in anderen Akten für sich bereits konstituierten Gegenstände konstituieren.“⁵⁸

Mit dem bisher Gesagten ist deutlich geworden, inwiefern die Darstellung der kategorialen Anschauung im 4. Kapitel von Anfang an nur auf das

⁵⁶ Selbstverständlich gibt es grundlegende Unterschiede zwischen ihnen. Vgl. hierzu Hua III/1, § 72.

⁵⁷ Zum Verhältnis zwischen wesentlichen und mereologischen Fundierungsverhältnissen vgl. Schmicking 2003, 259 f.

⁵⁸ Hua XIX/2, 674 (Erg. u. Herv. v. Vf.). Zum entscheidenden, oft missverstandenen Begriff des Übersinnlichen vgl. hier, Abschn. 4.3 (insb. Anm. 29).

Allgemeine im Sinne der reinen Wesensallgemeinheit gerichtet war. Dass die methodisch geregelte Anfangsform, die sich für erkenntnistheoretische Untersuchungen aus der transzendentalen Reduktion ergibt, mit den *Tatsachen* des eigenen Bewusstseins vom anfangenden Philosophen (*ego cogito cogitata*) ansetzen muss, widerspricht dem nicht. Auch die Darstellung geometrischer Gebilde hat stets von tatsächlich gezeichneten oder tatsächlich vorgestellten Strichen auszugehen, die allerdings nur als Exempel dienen, während sie prinzipiell immer nur ideale Allgemeinheiten (und niemals vereinzelte Tatsachen) darstellen sollen.⁵⁹ So gilt laut Husserl auch für seine transzendente Phänomenologie, dass sie weniger eine empirische Wissenschaft von den Bewusstseinstatsachen des transzendentalen Erfahrungsfeldes ist, denn sie versteht sich vielmehr als eine eidetische Wissenschaft möglichen Bewusstseins, möglicher Erfahrung und möglicher Erkenntnis von Seiendem.⁶⁰ Denn „die jeweils sich bietenden [transzendentalen] Tatsachen dienen [in der transzendentalen Phänomenologie] nur als Exempel – dem Allgemeinen nach ähnlich, wie empirische Exempel dem Mathematiker dienen.“⁶¹

Die eidetische Ausrichtung der transzendentalen Phänomenologie bestätigt sich schließlich auch dadurch, wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird, dass nicht nur allerlei Arten von Erlebnistypen eidetisch betrachtet werden können, sondern sich auch das transzendente Ich als Gegenstandstypus ansehen lässt, der eidetisch variiert werden kann.

7.4.2 Zur Variierbarkeit des Typus ‚transzendentaler Ichpol‘

Dass ich – als anfangender Philosoph – mich tatsächlich variieren kann, ist nicht schwer zu zeigen.⁶² Von den Tatsachen meines eigenen Bewusstseinslebens, d. h. von meinem faktischen transzendentalen Ichpol ausgehend kann ich durchaus versuchen, Wesensbestimmungen *eines transzendentalen Ichpols als solchen* herauszuschauen, die dann zu dem gehören würden, was Husserl

⁵⁹ Vgl. hierzu Geiger 1913, 571.

⁶⁰ Vgl. Hua I, 179 f.

⁶¹ Hua V, 141.

⁶² Vgl. Hua XLI, 340 f.; Hua I, 99 f. (insb. 100:1 ff; 103:10 ff.; 106:3 ff.); Hua XXXV, 408:41 ff.

das „Apriori“ nennt, „ohne das“ „ein *ego* als solches undenkbar ist.“⁶³ Das Variationsverfahren kann ich in diesem Fall durch Fragen wie z. B. diese beginnen: 1) Könnte ich ein Ich als transzendentaler Ichpol sein, ohne dass ich optische Erfahrungen mache? Wäre ich also immer noch ein transzendentales Ich, wenn ich blind wäre? 2) Könnte ich ein Ich als transzendentaler Ichpol sein, ohne dass ich einstimmige Sinnerscheinungen überhaupt (*cogitata*) erfahre? 3) Könnte ich ein Ich als transzendentaler Ichpol sein, ohne dass meine tatsächlich strömenden Akte geschichtlich zusammenhängende Erfahrungseinheiten bilden? 3.1) Kann ich etwa einen Satz von Anfang bis zum Ende *lesen*, ohne dass ich beim Lesen des letzten Wortes die vorangehenden Wortbedeutungen immer noch im Sinn habe, d. h. passiv retiniere oder aktiv im Griff der Aufmerksamkeit behalte? 3.2) Wäre nicht der Akt des Lesens ohne solches passive Retinieren oder aktives Im-Griff-Behalten schlechterdings undenkbar? 3.3) Gehört nicht dieses ‚im Sinn immer noch haben‘ notwendig zu *meinem* (d. h. zum ichlichen) Akt des Lesens? 3.4) Sind nicht alle meine Handlungen (wie die des Lesens) gewisse Aktzusammenhänge, bei denen jeder Einzelakt auf ihm vorausgehende bzw. nachfolgende Akte bezogen ist und sein *muss*, damit die Handlung immer noch eine solche ist? 3.5) Gehört nicht schließlich eine gewisse Geschichtlichkeit ‚strömender‘ Einzelerlebnisse (d. h. solcher, die in Form eines zeitlichen Kontinuums zusammenhängen) notwendig zur reinen Möglichkeit eines handelnden Ich überhaupt? Derartige Fragen zeichnen deutlich die Möglichkeit vor, dass ich mich auf eine „Selbstvariation“ methodisch einlasse.⁶⁴

Anders dargestellt: Zu jeder Zeit kann ich, der anfangende Philosoph, mein eigenes faktisches Ich frei variieren, sodass sich aus dieser Variation eidetische Sinnelemente herausheben können, die zwar die wirkliche Faktizität meiner konkreten Subjektivität voraussetzen, aber ideierend von ihr abstrahiert werden können. Durch diese eidetische Variation gehe ich von meinem

⁶³ Hua I, 114. Zum *rein transzendentalen Ichpol* siehe hier, Abschn. 4.5.1–4.5.4.

⁶⁴ Ebd., 106. Zur wesentlichen Erfahrungsgeschichtlichkeit des transzendentalen Bewusstseinslebens vgl. hier, Abschn. 4.5.3 f. Zum Begriff des Erlebnis- bzw. Bewusstseinsstroms siehe hier Abschn. 3.6, Anm. 112.

faktischen Ich zu eidetischen Aspekten eines jeden möglichen Ich über, zu Aspekten also, ohne die ein Ich überhaupt undenkbar wäre.⁶⁵ Es gehört etwa zum reinen Wesen (Eidos) eines Ich überhaupt, dass es intentionale Erlebnisse hat, sich seiner Umwelt bewusst ist und in sich eine erworbene und konservierte (Husserl sagt: „niedergeschlagene“ oder auch „sedimentierte“⁶⁶) Erfahrungsgeschichte birgt, derer es sich zum Teil und auf vielerlei Weise (etwa durch Gewohnheit und Erinnerung) bewusst ist. Dies alles lässt sich eidetisch betrachten, wobei es aber nicht erforderlich ist, dabei das Variationsverfahren zu protokollieren, als ob es ein Experiment in einem Labor wäre.⁶⁷ Das Verfahren der eidetischen Variation lässt sich jedoch in gewisser Hinsicht als eine Art philosophischen Experimentierens ansehen.⁶⁸ Es ist aber kein empirisches bzw. transzendental-empirisches Testen,⁶⁹ vielmehr ein rein begriffliches Verfahren, das uns durch methodisch geregelte – keineswegs wilde – Phantasievariation ermöglicht, den Sinn unserer allgemeinen Begriffe anschaulich auszutasten und somit deren Rechtsgründe und -grenzen festzustellen.

⁶⁵ Vgl. hierzu Hua I, 99 ff. (insb. 106).

⁶⁶ EU, § 11, S. 47; Hua XVII, 252. Vgl. dazu auch hier, Abschn. 4.5.3, Anm. 156.

⁶⁷ Vgl. Hua V, 52.

⁶⁸ Vgl. hierzu Geiger 1913, 571; Ferencz-Flatz 2018.

⁶⁹ Transzendental-empirisch kann man offenkundig auch experimentieren. Der anfangende Philosoph kann auf der Erfahrungsgrundlage seiner transzendentalen Einstellung etwa dadurch experimentieren, dass er wiederholt versucht, systematisch zu beobachten und noetisch-noematisch zu beschreiben, was passiert, wenn er seine Augen (oder sonstige Körperteile) auf gewisse Weise und unter gewissen Umständen bewegt (vgl. hierzu ebd.).

Kapitel 8

Die methodische Selbstbezogenheit phänomenologischer Selbst- und Letztbegründung

8.1 Wiederaufnahme der Voraussetzungslosigkeits-Problematik

Husserls Forderung nach einem voraussetzungslosen Anfang radikaler Meditationen über erste Erkenntnisprinzipien beschränkt sich der Sache nach auf *Voraussetzungen im Sinne von Prämissen*, d. h. impliziten Setzungen, die argumentativen Wert tragen.¹ Es soll nun die hiermit wesentlich einhergehende Tatsache thematisiert werden, dass es Arten von Voraussetzungen gibt, die keine Prämissen sind und von denen es bei Husserls Methode des Anfangs auch nicht gilt, Voraussetzungslosigkeit zu fordern. Denn die Anfangsmethode „operiert“², wie Husserl sagt, mit gewissen ‚Voraussetzungen‘, von denen sie eben *als Methode* überhaupt nicht frei sein kann und auch nie hat frei sein sollen. Über die im ersten Kapitel dieser Arbeit diskutierten Prämissen-Voraussetzungen hinaus ist hier nun also auf diejenigen Arten von Voraussetzungen einzugehen, die in der Durchführung der Methode des Anfangs eine implizite kognitive Rolle spielen, ohne jedoch eine argumentative Funktion als Prämissen zu haben.

Ihre Behandlung gehört nicht zur Durchführung der Methode des Anfangs, sondern vielmehr zur Begründung dieser Methode und somit zum Problem einer phänomenologischen Selbst- und Letztbegründung. Die Frage, die sich angesichts dieser Begründungsproblematik aufdrängt, ist deshalb nicht, ob Phänomenologie auch von nicht-argumentativen ‚Voraussetzungen‘ frei sein könne, sondern vielmehr, ob sich solche ‚Voraussetzungen‘ *zirkelfrei* untersuchen lassen durch das methodische und analytische Instrumentarium, das uns die wirkliche Durchführung der Methode des Anfangs in die Hand gibt. Daher konnte die Natur der hier zu thematisierenden Voraussetzungsarten noch nicht im ersten Kapitel behandelt werden. Denn sie lässt sich erst dann

¹ Vgl. dazu hier, Abschn. 1.5.2.

² Hua III/1, 138.

eingehend erforschen, wenn 1) die eigentümliche Leistung der Anfangsmethode bereits erbracht wurde und 2) das analytische Instrumentarium zur Verfügung steht, aus dem heraus es überhaupt Sinn macht, von einer *phänomenologischen Selbstbegründung* zu reden.

8.2 Idealisierende Voraussetzungen

Eine in Husserls Untersuchungen über die Begründung formal-logischer Prinzipien besonders bedeutsame Art von Voraussetzung bilden die sogenannten „idealisierenden Voraussetzungen.“³ Das sind Voraussetzungen, die in sich eine Idealisierung bergen. ‚Idealisieren‘ bedeutet hierbei, eine empirische Bestimmung über die Grenze des empirisch Erfahrbaren in den Bereich einer allumspannenden Allgemeinheit induktiv auszudehnen. Die sich daraus ergebenden ‚Ideen‘ sind aber nicht mit den Ideen im eidetischen Sinne zu verwechseln. Eine Idee im eidetischen Sinn (Eidos) ist für Husserl eine Wesensallgemeinheit, die sowohl signitiv gemeint als auch angeschaut werden kann, und zwar durch die Wesenserschauung.⁴ Eine Idealisierung im Sinne der idealisierenden Voraussetzungen dagegen ist eine signitive Intention, die sich prinzipiell nicht anschaulich erfüllen lässt. Ein Beispiel ist etwa die Meinung: «An meiner Stelle würde jedermann dasselbe wahrnehmen wie ich». Diese Meinung ist keine auf Wesensallgemeinheit gerichtete Wesensschau, vielmehr ein auf empirische Allgemeinheit gerichtetes, induktiv verallgemeinerndes Urteil.⁵ Ein solches Urteil mag zwar vernünftig motiviert sein, aber das, was es

³ Vgl. Hua XVII, §§ 73 f.

⁴ Vgl. dazu hier, Abschn. 7.2.2.

⁵ Alle induktive Verallgemeinerung setzt ideierend-kategoriale Anschauung (Wesensschau) voraus, aber nicht umgekehrt. So können wir etwa eine Menge tatsächlich stattfindender Farbempfindungen zur Idee einer *Sehwahrnehmung als solcher, im Allgemeinen und im Kontrast zu einer Hörwahrnehmung* machen. Hierdurch gehen wir vom Tatsächlich-Singularen ins Ideal-Allgemeine durch Wesensschau (und methodisch, in der Phänomenologie, durch eidetische Variation) über. Die resultierende Idee (Eidos) soll die direkt anzuschauende Identität einer idealen Spezies (Wesensallgemeinheit) sein und nicht eine ‚Idee‘ im Sinne einer induktiven Verallgemeinerung der Form «alle Menschen können Farbempfindungen haben». Der Sinn dieser induktiven Verallgemeinerung setzt vielmehr voraus – unabhängig von ihrem Wahrheitswert –, dass wir den wesensallgemeinen Sinn einer Farbempfindung als solcher

meint, kann nicht zur anschaulichen Selbstgegebenheit gebracht werden, weil es eine Unendlichkeit von Fällen umspannt, die nicht alle geprüft werden können. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Idealisierungen als induktive Verallgemeinerungen dogmatische und daher zu verwerfende Setzungen wären, sondern einfach nur, dass die Art und Weise ihrer möglichen Rechtfertigung untersuchungsbedürftig ist.

Idealisierende *Voraussetzungen* sind nun *implizite* Verallgemeinerungen, die in vielerlei Erkenntnisintentionen enthalten sind. Ausgehend von der Ebene der formalen Logik lässt sich dies anhand des gerade angeführten Beispiels zeigen. Eine idealisierende Voraussetzung nämlich, die implizit in aller Logik als Urteilstheorie liegt, ist die der Gleichartigkeit der subjektiven Erkenntnisleistungen aller individuellen, Urteile fällenden Subjekte. In Husserls Worten lautet diese Idealisierung: „Jedermann kann jedes Urteil haben und für jedermann gilt die Möglichkeit, dieses Urteil zur Adäquation zu bringen und desgleichen die zugehörigen logischen Gesetze. Alle stehen mit allen darin in einer vollkommenen Harmonie“.⁶ Die Idealisierung dieser „vollkommenen“, gleichsam intersubjektiven „Harmonie“ ist aber nicht nur im Bereich der formalen Logik zu finden. Denn nicht nur logische Gesetze und prädikative Urteile bergen in sich diese Idealisierung. Alle Arten von Gegenständen natürlicher Erkenntnisintentionen eines normalen erwachsenen Menschen tragen „stets den Index ‚für alle‘ oder ‚für jedermann‘ in sich.“⁷ Diesem „Index“ entspricht auf Seiten des Subjekts, das Gegenstände mit diesem Index intendiert, ein impliziter idealisierender Erkenntnisanspruch, dessen Rechtsgründe untersucht werden können und – in einer radikalen Erkenntniskritik – müssen. Die ‚intersubjektive Harmonie‘ des ‚Für jedermann‘ ist also eine in beinahe jedem natürlichen Urteil implizite Idee, die, wie alle Voraussetzungen, sich

zumindest auf eine vage Weise bereits im Griff haben. Diese Art Induktion kommt also nicht einer Wesensschau gleich, sondern setzt sie vielmehr als ihr intentionales Fundament voraus.

⁶ Hua XVII, 202.

⁷ Hoffmann 2001, 100.

befragen lässt, ob sie vernünftig motiviert ist oder nicht, d. h., ob und inwieweit ihr Erkenntnisanspruch gerechtfertigt werden kann.⁸

Hiermit stellt sich die Frage: Wie könnte eine solche Idealisierung vernünftig motiviert sein, aufgrund welcher Erfahrung? Was diese Idealisierung vernünftig motiviert, ist die regelmäßig erfahrene Möglichkeit, gleiche Erlebnisse zu wiederholen und sich mit anderen Mitsubjekten über deren wiederholte Erlebnisse vergleichend auszutauschen, sodass sich aus diesem Austausch eine intersubjektive Synthesis der Deckung ergibt.⁹ So lässt sich immer wieder unmittelbar erfahren, wie andere erleben, was ich erlebe, wenn sie sich an meine Stelle versetzen.¹⁰ Von der Tatsache, dass ich dies immer wieder erfahre, gehe ich dann zu der Idealisierung über, dass es immer so gewesen ist und sein wird, und zwar nicht nur bei mir, sondern auch bei all denen, die mehr oder weniger sind wie ich (nicht unbedingt nur andere Menschen): Jeder würde dann erleben (sehen, hören usw.), was ich erlebe, wenn er/sie/es ‚an meiner Stelle‘ wäre.

Von der beschränkten Erfahrung aus, dass im Alltagsleben andere Bewusstseinssubjekte meinen Blickwinkel normalerweise teilen können, gehe ich also, implizit oder explizit induzierend, zu der Verallgemeinerung über, dass dies so *nicht nur bei mir-uns jetzt, sondern auch bei allen und immer der Fall ist, war und sein wird*. Im Alltagsleben kommt es tatsächlich ständig vor, dass man diese ‚intersubjektive Harmonie‘ anschaulich erfährt; aber die implizite Meinung – mit der man über den Bereich des wirklich Erfahrbaren hinausgeht –, dass es immer so gewesen ist und sein wird, und dies bei allen Mitsubjekten, ist eine idealisierende Voraussetzung, die nicht ganz bestätigt werden kann, also eine implizite und ‚im Voraus‘ vollzogene Setzung, die in einer Idealisierung besteht. Die implizit gesetzte ‚Idee‘, die dieser Voraussetzung innewohnt, lautet: Unter gleichen Umständen erfahren wir alle immer gleiche Sachen.

⁸ Zur „Vernunftmotivation“ als Motivation „im Rahmen der Evidenz“ vgl. Hua IV, 220–222.

⁹ Zum Begriff der Deckungssynthesis siehe hier, Abschn. 4.5.8.

¹⁰ Oder auch umgekehrt: Ich erlebe die Möglichkeit zu erfahren, was andere erfahren, wenn ich mich an ihre Stelle versetze.

Wenden wir uns nun wieder dem Bereich der formalen Logik zu, so ist festzustellen, dass das Beispiel der ‚intersubjektiven Harmonie‘ kein vereinzelter Fall von idealisierenden Voraussetzungen in diesem Bereich ist. In seinem Kommentar zu Husserls *Formale und transzendente Logik* stellt Lohmar fest, dass „die Setzungen, die wir als logische Prinzipien ansprechen (Satz vom Widerspruch, Satz vom ausgeschlossenen Dritten, Satz von der doppelten Negation usw.)“ auf Idealisierungen beruhen, die „zum Teil [...] auch zu einem Bereich von grundlegenden Annahmen [gehören], die als Bedingung jeder Wissenschaft überhaupt gelten, wie z. B. die Möglichkeit der Identität von Urteilen bei verschiedenen Gelegenheiten des Urteilens.“¹¹

Wie geht nun die phänomenologische Methode mit dieser Art von Voraussetzung um? Um deren Rolle und Rechtsgrund bei Husserls Methode des Anfangs zu erörtern, nehme ich als Beispiel den Satz vom Widerspruch, dem zufolge ein Urteil „nicht zusammen mit seinem kontradiktorischen Gegenteil gelten kann“.¹² Eine vollständige phänomenologische Begründung dieses Prinzips kann zwar ergeben, dass die Gründe seiner Allgemeingültigkeit in eideitisch herausschaubaren intentionalen Wesensverhältnissen bestehen, die apriorische Notwendigkeit besitzen.¹³ Bevor jedoch diese Begründung nicht wirklich geleistet wurde, kann zu Recht gefragt werden (und muss sogar gefragt werden, damit der Begründungsversuch überhaupt erst motiviert wird): Warum soll es immer, in allen wirklichen und möglichen Fällen so sein, wie das Prinzip besagt: dass zwei Urteile, die einander widersprechen, nicht beide zusammen gelten – und beide zusammen umso weniger wahr sein – können?¹⁴ Könnte es nicht einen Fall geben, bei dem sich dies nicht bestätigt? Lohmar spitzt dieses Problem zu:

Die logischen Prinzipien sind offensichtlich Vorstellungen, die sich einer Idealisierung verdanken, d. h. die auf der gedachten Abgeschlossenheit eines in der realen Handlung und realen Erkenntnis unabschließbaren Erkenntnisprozesses beruhen. Der Satz vom Widerspruch, der aussagt, dass für alle denkbaren Urteile das Urteil nicht zusammen mit

¹¹ Lohmar 2000, 134 (siehe auch 138, 155).

¹² Lohmar 2002a, 766.

¹³ Vgl. hierzu Hua XVII, 196 f.; Lohmar 2000, 134 f., 145 f.

¹⁴ Zum Unterschied zwischen „gelten“ und „wahr sein“ vgl. ebd., 145 f.

seinem kontradiktorischen Gegenteil gelten kann, ist insofern eine Idealisierung, als er für alle denkbaren Urteile eine Behauptung ausspricht. Tatsächlich kann ich dies aber immer nur für eine endliche Menge von Urteilen wirklich ausprobieren. Für den immer noch unendlichen ‚Rest‘ bleibt mir nur der idealisierende Vorgriff. Worauf beruht aber dieser idealisierende Vorgriff?¹⁵

Die transzendental-phänomenologische Behandlung dieser Frage besteht aus zwei Schritten:

1. Es wird zunächst die Allgemeingültigkeit des zu betrachtenden Prinzips außer Kraft gesetzt, sofern ihre Rechtsgründe nicht vor Augen liegen. Diese bloß formale Einschränkung wird vorgenommen, um jede argumentative Zirkelhaftigkeit zu vermeiden. Denn die Allgemeingültigkeit des Prinzips darf nicht gebraucht werden als Prämisse für die Rechtsprüfung desselben Prinzips. Das Prinzip, dessen Recht zu prüfen ist, darf also in seinem Anspruch erkannt, es darf aber „nicht als gültig anerkannt“ werden. „Nur dem Namen nach“ und „als Leitfaden für die Rechtsprüfung“, d. h. „nur als ein [...] problematische[r] Geltungsanspruch“ darf es angenommen werden.¹⁶
2. Es werden sodann die Rechtsgründe für den Geltungsanspruch des betrachteten Prinzips mit der Methode der intentionalen Analyse geprüft.

Der erste Schritt ist der Einsatz der phänomenologischen Epoché, der zweite die eigentliche phänomenologische Analyse, die Husserl selbst bereits durchgeführt hatte und die von Lohmar zugespitzt wurde.¹⁷ Das Anliegen des vorliegenden Abschnitts bezieht sich nun ausschließlich auf das Problem, dass jede Durchführung dieser beiden Schritte die praktisch-handelnde bzw. operative Beachtung desselben Prinzips voraussetzen muss, dessen Rechtsgründe gerade zu prüfen sind. Es stellt sich daher die Frage, ob jene Schritte trotz dieser ‚Voraussetzung‘ wirklich zirkelfrei durchgeführt werden können. Die schlichteste Antwort darauf lautet: Es ist eben durch Schritt 1 gewährleistet, dass jede *argumentative* Zirkelhaftigkeit bei der Durchführung von Schritt 2 ausdrücklich ausgeschlossen wird. Die in Schritt 2 *unthematische*, also *nicht-argumentative* Beachtung der Normativität des Widerspruchssatzes ist eine

¹⁵ Lohmar 2002a, 766.

¹⁶ Ebd., 753; Lohmar 2012a, 22.

¹⁷ Vgl. hierzu Hua XVII, 196 f.; Lohmar 2000, 134 f., 145 f.

zwar unvermeidliche, doch keinesfalls argumentative, d. h. als Prämisse fun-
gierende Voraussetzung. Im Folgenden wird sich zeigen, dass diese Beachtung
der Normativität des Widerspruchssatzes in Schritt 2 vielmehr eine *operative*
Voraussetzung ist, die notwendig impliziert ist nicht nur in jeglicher phäno-
menologischen Begründung von logischen Prinzipien, sondern auch in allen
phänomenologischen Analysen und sogar in der „Selbstbefragung des eigenen
Bewusstseins“, die Husserl als „den notwendigen Anfang“ der Phänomenolo-
gie charakterisiert.¹⁸

Alle transzendental-phänomenologischen Analysen müssen deshalb den
Satz vom Widerspruch operativ voraussetzen, weil sie in Prädikationen aus-
gedrückt werden, die als solche auf eine Logik der prädikativen Kohärenz
durch und durch angewiesen sind. Widerspruchslosigkeit ist laut Husserl eine
„Bedingung der Möglichkeit [der formalen Richtigkeit] jedes möglichen Den-
kens“, das sich „in Prädikationen bewegen muss“.¹⁹ Selbst die Prädikation «ich
bin» als „der erste Satz aller wahren Philosophie“²⁰ setzt die normative Rege-
lung des Widerspruchssatzes voraus, und zwar nicht *thematisch*, also nicht so,
als ob die Geltung des Prinzips vorausgesetzt wäre in Form einer argumenta-
tiven Prämisse,²¹ sondern vielmehr so, dass dieses Prinzip eine Regel vor-
schreibt, die für jede Prädikation und folglich auch für die Prädikation «ich
bin» gilt.²² Konkret zeigt sich dies darin, dass kein Phänomenologe mit gutem
Sinn behaupten kann, dass «ich bin», und dass «ich nicht bin» beides *im selben*
Sinn und in derselben Hinsicht gelte. Es stellt sich allerdings die Frage: Wenn
die Gründe dafür, dass man so etwas niemals mit einem guten Sinn behaupten
kann, nicht vor Augen liegen – sollte der Epoché übende Philosoph dann nicht
auch die Entscheidung darüber zurückhalten, ob sich so etwas mit einem gu-
ten Sinn behaupten lässt oder nicht? *Thematisch* kann und muss der anfan-
gende Philosoph diese Entscheidung zurückhalten, wenn ihre Rechtsgründe

¹⁸ Hua V, 158.

¹⁹ Hua XXVIII, 26–27 (Erg. v. Vf.).

²⁰ Hua VIII, 42. Vgl. dazu hier, Abschn. 4.2.

²¹ Vgl. Hua III/1, 132:22 ff.

²² Siehe ebd., 126:29 ff.; 127:21 ff.

nicht vor Augen liegen. *Operativ* geht es aber gerade nicht um so etwas wie eine derartige thematische Entscheidung.

Als anfangender Philosoph kann man nicht von widersprüchlichen Urteilszusammenhängen ausgehen. Der Grund hierfür liegt in der Natur der Anfangsmeditation als prädikative Handlung: Im ersten methodischen Anfang mit der Durchführung der Epoché und Reduktion mag ich zwar noch nicht verstehen, warum ich, die theoretischen Gebilde der formalen Logik (sowie alle vermutlichen Vorkenntnisse) ausschaltend, so etwas wie den Satz vom Widerspruch beachten sollte. Da die Missachtung dieses Prinzips aber regelmäßig Widersinn ergibt, sehe ich mich dazu gezwungen, es *praktisch* zu beachten, wenn auch *theoretisch* zweifelnd und ohne genau zu wissen, worin der Zwang zu dieser Beachtung besteht.²³ Man kann auch sagen: Ich, der anfangende Philosoph, sehe mich in meinem *praktisch*-handelnd-meditierenden Anfang dazu gezwungen, Selbstwidersprüche zu vermeiden. *Theoretisch*, und vor allem mit dem Vollzug der Epoché anfangend, muss ich aber zugleich den allgemeinen normativen Anspruch des Widerspruchssatzes ausschalten, solange ich selbst das Recht dieses Anspruchs noch nicht geprüft habe. Aus der Spannung zwischen diesen einerseits praktischen und andererseits theoretischen Zwängen ergibt sich nach Husserl folgende Situation: Ich, der mit der Epoché, der Reduktion und dem Satz «ich bin» beginnende Philosoph, verstehe bei diesem Anfang „im Grunde [...] noch nicht und erkenne es nur widerwillig an“, dass ich so etwas wie den Satz vom Widerspruch beachten muss.²⁴ „Widerwillig“

²³ Es ist bemerkenswert, dass es einer sehr spezifischen intentionalen Analyse bedarf, die nicht zur Methode des Anfangs gehört, um herausarbeiten zu können, dass Widerspruchsfreiheit eine wesentlich notwendige Grundbedingung alles prädikativen Urteilszusammenhangs ist, der einen guten bzw. deutlich einsehbaren Sinn überhaupt haben kann, der also an sich nicht widersinnig ist (vgl. hierzu Hua XVII, 70 ff., 197 ff.). Ich als anfangender Philosoph kann aber dennoch im Rahmen meiner Anfangsmeditation die Erfahrung des Widersinn ergebenden Widerspruchs nach Belieben wiederholen, indem ich beliebige Selbstwidersprüche formuliere und dabei ausprobiere, ob sich aus solchen Formulierungen ein deutlich gemeinter Sinn ergibt oder nicht, der dann in der Evidenz der anschaulichen Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden könnte. Hierbei muss ich natürlich beachten, dass jeder Widerspruch nur dann einer ist, wenn sich beide der einander widersprechenden Urteile auf dasselbe und in derselben Hinsicht beziehen.

²⁴ Diese Bemerkung gilt in § 62 der *Cartesianischen Meditationen* für ‚Voraussetzungen‘, die viel grundlegender sind als die des Widerspruchssatzes, nämlich die der Intersubjektivität

muss ich darüber hinaus aber auch anerkennen, dass alle und jede meiner phänomenologischen, in Prädikationen ausgedrückten Feststellungen nicht nur die implizite Normierung des Widerspruchssatzes, sondern in eins damit auch alles voraussetzen, was diese Normierung ihrerseits voraussetzt, wie etwa Identitätsbewusstsein, Affirmation und Negation, Konjunktion usw. Hiermit wird deutlich, dass selbst der allererste methodische Anfang der Phänomenologie vieles ‚voraussetzt‘. Eben deshalb drängt sich die Frage auf, was dann der allererste, voraussetzungslose Anfang der transzendentalen Phänomenologie sein soll: die Epoché, die Reduktion, und der Satz «ich bin» oder ihre Voraussetzungen? Diese von Husserl stets sehr ernst genommene Frage wird im Folgenden beantwortet.

8.3 Transzendente Naivität und Letztbegründung – Die Zweiteilung phänomenologischer Aufgaben in transzendental-naive und transzendental-kritische

In der Anfangsmethode wird nicht erst bei der Prädikation «ich bin», sondern schon bei Durchführung der universalen Epoché mit Begriffen „operiert“, wie Husserl sagt, die eine gewisse „Gültigkeit in sich tragen – als Voraussetzung.“²⁵ Doch kann die Rechtfertigung der operativen ‚Voraussetzungen‘, die der praktischen Möglichkeit der Anfangsmethode als prädikativer Handlung zugrunde liegen, nur nachträglich versucht werden, d. h. erst, nachdem diese Methode ihre ‚ansetzende‘ Funktion bereits erfüllt hat. Erst in einer nachträglich rückblickenden Reflexion macht es also Sinn zu fragen, inwiefern die prämissen-

und die der Ichidentität: „Zu Anfang der Phänomenologie und in der Einstellung des erst Anfangenden, der eben erst die phänomenologische Reduktion als universalen Habitus konstitutiven Forschens zur Urstiftung bringt, ist das in den Blick tretende transzendente ego zwar apodiktisch erfasst, aber mit einem ganz unbestimmten Horizont, der bloß dadurch in Allgemeinheit gebunden ist, dass die Welt und alles, was ich von ihr weiß, zu bloßem *Phänomen* werden soll. Es fehlen also, wenn ich so anfangen, alle Unterscheidungen, die erst die intentionale Auslegung schafft [...]. So verstehe ich, der Meditierende, am Anfang nicht, wie ich, da die anderen Menschen insgesamt eingeklammert sind, überhaupt zu anderen und mir selbst kommen soll. Im Grunde verstehe ich auch noch nicht und erkenne es nur widerwillig an, dass ich selbst, mich als Menschen und als menschliche Person einklammernd, nun doch als ego erhalten bleiben soll“ (Hua I, 176).

²⁵ Hua VIII, 477. Siehe hierzu auch Hua III/1, 138.

voraussetzungslose Methode des Anfangs *operative* Voraussetzungen enthält, deren Thematisierung eine selbstkritische Reflexion höherer Stufe verlangt. Diese Reflexion höherer Stufe bezeichnet Husserl als ‚transzendental-kritische‘.²⁶ Ihr gegenüber steht die phänomenologische Selbstreflexion erster Stufe, die deshalb als ‚transzendental-naive‘ zu charakterisieren ist, weil sie unthematisierte operative Voraussetzungen enthält, die zwar keine argumentativen Prämissen sind, aber doch eine klärungsbedürftige Erkenntnisrolle spielen, da sie intentional fundierende Unterschichten transzendental-phänomenologischer Erkenntnisakte bilden.

Jede phänomenologische Erkenntnishandlung – wie auch sonst alle Erkenntnishandlung überhaupt – ist nun eine „im leistenden Verlauf gelebte, aber nicht selbst thematische“.²⁷ Sie kann aber in selbstreflexiver Kritik thematisiert, d. h. „nach ihrem Sinn (ihrem Ziel), ihren Wegen, ihrer Erzielung oder Verfehlung befragt, kritisiert“ werden.²⁸ Diese reflexive Kritik ist eine Erkenntnishandlung höherer Stufe, für die ebenfalls gilt, dass sie 1) im leistenden Verlauf gelebt ist, 2) nicht selbst thematisch ist, und 3) durch eine Reflexion höherer Stufe thematisiert werden kann.

Konkret bedeutet das: Jede Erkenntnishandlung (sogar jede Evidenz) birgt in sich insofern eine ‚unthematische Naivität‘, als sie operative Voraussetzungen hat, die durch thematische Reflexion enthüllt werden können. Wie wir sahen, ist dies selbst bei der apodiktischen Evidenz des Satzes «ich bin» der Fall. Das heißt, selbst für diesen Satz und seine mögliche Negierung («ich bin nicht») gilt, dass er eine gewisse Urteilslogik ‚voraussetzt‘, die aber am Anfang von Husserls ‚Meditationen‘ über die Möglichkeit einer radikal anfangenden Ersten Philosophie noch nicht geklärt werden konnte. Denn zu Beginn der Phänomenologie mit den Setzungen «*ego sum*», «*ego cogito cogitata*», «*ego sum cogitans*» u. dgl. kann man nur Schritt für Schritt anfangen, das transzendente Erfahrungsfeld kennenzulernen und dabei auch, Schritt für Schritt fortgehend, gelten lassen, was sich jeweils unmittelbar anschaulich gibt, ohne

²⁶ Vgl. Hua I, 68.

²⁷ Hua VIII, 475.

²⁸ Ebd.

dass es erforderlich wäre, bei jedem einzelnen Schritt zugleich die Begründung aller *unthematisch-operativen* Voraussetzungen des jeweiligen Schritts vorzulegen. Eine solche Begründung zu verlangen, wäre im Rahmen des ersten Vollzugs der Anfangsmeditation eine völlig übermäßige und keineswegs sinnvolle Forderung. Denn der Versuch, ihr gerecht zu werden, würde den anfangs unerlässlichen Aufbau der Wissenschaftsstruktur der Phänomenologie unmöglich machen, also den Entwurf einer programmatischen Aufgabenstellung, die Eröffnung und allmähliche Erkundung eines Forschungsfeldes, die Feststellung spezifischer Forschungsziele sowie die Entwicklung von Methoden und auch die erste Ausführung vereinzelter Aufgaben nach solchen Methoden und Zielen.²⁹ Daher gilt es hier, darauf zu bestehen, dass die Aufgabe der Begründung der Anfangsmethode keine Aufgabe der Anfangsmethode selbst sein kann, wie im 1. Kapitel bereits angedeutet.³⁰ Eben aus diesem Grund teilt Husserl die wissenschaftlichen Aufgaben der transzendentalen Phänomenologie in zwei ganz allgemeine programmatische Stufen ein:

In der ersten wird das [...] ungeheure *Reich der transzendentalen Selbsterfahrung* durchwandert werden müssen, und zunächst in bloßer Hingabe an die ihr im einstimmigen Verlauf innewohnende Evidenz, also unter Zurückstellung der Fragen einer letzten, auf apodiktische Prinzipien der Tragweite bedachten Kritik. [...] Die zweite Stufe phänomenologischer Forschung betreffe dann eben die *Kritik der transzendentalen Erfahrung* und daraufhin der transzendentalen Erkenntnis überhaupt.³¹

Mit dieser Einteilung differenzierter Aufgabenstufen und -typen geht wesentlich einher, dass die „Zurückstellung“ der „Kritik“ keineswegs bedeutet, der von Husserl selbst sogenannte „cartesianische Weg“³² sei unzureichend für die Feststellung eines apodiktischen Anfangs, die Entdeckung des transzendentalen Erfahrungsfeldes und die Stiftung einer transzendentalen

²⁹ Zum Aufbau der Wissenschaftsstruktur der Phänomenologie und den thematischen Leitfäden seiner „systematisch vorgezeichnete[n] Ordnung“, vgl. Hua XXXV, 263:29 ff. (insb. 264:31 ff.).

³⁰ Siehe Ende des Abschn. 1.5.2.

³¹ Hua I, 68 (Herv. im Original). Zu diesen zwei Stufen vgl. auch Hua XXXIV, 176–178 (insb. 177:5 ff.); Hua VIII, 80:14 ff., 126:25 ff., 252:11 ff., 477:33 ff., 478:9 ff.; Hua XVII, 280:8 ff; Hua XXXV, 396:15 ff.

³² Hua VI, 157–158.

Phänomenologie, wie üblich angenommen wird.³³ Denn jene „Zurückstellung“ der „Kritik“ bedeutet nur, dass die Anfangsmethode nicht angelegt und gleichzeitig vollkommen transzendental-kritisch begründet werden kann. Genau betrachtet stellt diese Unmöglichkeit von *gleichzeitiger Durchführung und Begründung* der Methode des Anfangs nichts weiter als eine Selbstverständlichkeit dar, deren Klärung laut Husserl keine prinzipiellen Schwierigkeiten aufweist. Denn es ist

offenbar unmöglich, anders zu verfahren, als, zunächst einer naiven Evidenz, einer Evidenz-geradehin folgend, systematisch Deskriptionen [...] zu gewinnen und sich dann wieder, wiederholend und reflektierend und reflexive Deskriptionen vollziehend, zu überzeugen, wiefern unenthüllte Voraussetzungen in dem Verfahren jener geraden Deskriptionen liegen.³⁴

Die Teilung phänomenologischer Aufgaben in eine erste, transzendental-naive und eine zweite, transzendental-kritische Stufe ist deswegen nötig, weil, wie bereits angedeutet, jede phänomenologische Erkenntnishandlung eine „im leistenden Verlauf gelebte, aber nicht selbst thematische“ ist, sodass sie und

³³ Vgl. Staehler 2017, 33 f.; Geniusas 2012, 115 f.; Luft 2002, 14; Lee 1993, 66; Aguirre 1970, 59; Kern 1962, 319. Letzterer hat bekanntlich auf eine Stelle in der *Krisis-Schrift* aufmerksam gemacht, in der Husserl sich auf die Epoché der *Ideen I* kritisch bezieht. Kern legt nachdrücklich nahe, dass diese Bezugnahme einer selbstkritischen „Distanzierung“ Husserls von seinem eigenen „Cartesianischen Weg“ gleichkomme, der insofern abzulehnen sei, als bei ihm „die transzendente Reduktion ausschließlich den Charakter eines Verlustes“ habe (ebd., 311, Herv. im Original). Hierzu muss zweierlei bemerkt werden: 1) Dass die transzendente Reduktion auf dem cartesianischen Weg keineswegs den Charakter eines Verlustes hat, wurde in Abschn. 3.7 ausführlich gezeigt. 2) Die Stelle in der *Krisis-Schrift*, die laut Kern Husserls selbstkritische Distanzierung belege, ist tatsächlich nur ein schlichter Hinweis darauf, dass die Darstellung der transzendentalen Epoché in den *Ideen I* „den großen Nachteil hat“, dass sie „zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieses aber [...] in einer *scheinbaren* Inhaltsleere zur Sicht bringt [...]“ (Hua VI, 158, Herv. v. Vf.). In Kontrast zu Kerns kurioser Deutung dieses schlichten und vereinzelt Hinweises als vollwertige Distanzierung Husserls von seinem eigenen cartesianischen Weg steht die Tatsache (über die Kern schlechterdings hinwegsieht), dass die Rede von transzendentaler Phänomenologie in der *Krisis-Schrift* zugleich und unabtrennbar die Rede von einer durchaus positiv bewerteten, durch Kategorien wie „Lebenswelt“ „bereicherten“ (ebd., 157) „Cartesianischen Epoché“ (ebd., 77) ist. Vgl. hierzu beispielsweise ebd., §§ 17 (insb. S. 77:19 ff.), 50 (insb. S. 174:33 ff.). Zu den Aspekten von Descartes' Philosophie, die Husserl scharf kritisiert, siehe ebd., §§ 18 f.; Hua I, § 9 und auch hier, Abschn. 3.4. Zum äquivoken Charakter der Rede von „Cartesianismus“ in der Husserlforschung (insb. im Ausgang von Landgrebe 1961) vgl. Geniusas 2012, 132 f.; Staiti 2015, 124–127.

³⁴ Hua VIII, 477. Siehe auch Hua XXXV, 396:15 ff.

die in ihr gewonnene Evidenz in sich einen Horizont *unthematischer* Naivität bergen, durch den sie eine „unvermeidliche Relativität“ erhalten, „weil jede [Evidenz] *in ihrer Stufe* irgendeine Naivität überwindet, aber selbst noch ihre Stufennaivität mit sich führt, die nun ihrerseits durch tieferdringende Ursprungsuntersuchungen überwunden werden muss.“³⁵ Wie wir sahen, ist es selbst bei der Evidenz des Satzes «ich bin» klärungsbedürftig, welchen Stil diese Evidenz hat bzw. aus welchen konstitutiven Momenten sie besteht.³⁶

Um jedoch die Reflexion über den Rechtsgrund bereits erbrachter phänomenologischer Erkenntnisleistungen sinnvoll ins Spiel setzen zu können, muss man zunächst den Weg zur transzendentalen Erfahrung gefunden und die Forschungsmethode zur Gewinnung transzendentaler Erkenntnisse entwickelt haben. Die Rede von ‚phänomenologischer Selbstbegründung‘ ist offenkundig erst dann sinnvoll, wenn phänomenologische Erkenntnisansprüche bereits da sind, die auf ihre Rechtsgründe hin geprüft werden können, und wenn diese rechtsprüfende Kritik (Begründung) phänomenologischer Erkenntnisansprüche durch phänomenologische Methoden erfolgen soll und kann. Allein dann kann von einer möglichen *transzendental-kritischen Selbstbegründung* gesprochen werden. Damit es aber wirklich zu einer solchen Selbstbegründung kommen kann, muss die ungeheure Aufgabe der Anfangsmethode zunächst weit genug ausgeführt worden sein. Denn dieser Methode und der ganzen Stufe der transzendental-naiven Phänomenologie gegenüber stellt die „transzendente Kritik“ nur eine „letzte“ – und keineswegs die zentrale – Problematik der Phänomenologie dar, nämlich die der phänomenologischen Selbstkritik in Absicht auf die Bestimmung von „Umfang und Grenzen“ transzendental-phänomenologischer Erkenntnisse, Methoden und Prinzipien.³⁷

Im Gesamtbereich der wissenschaftlichen Aufgaben der Phänomenologie sind somit folgende *programmatische* Stufen auseinanderzuhalten:

³⁵ Hua XVII, 277.

³⁶ Vgl. dazu hier, Abschn. 4.2, 4.5.8, 5.1.

³⁷ Hua I, 178.

1. Eine erste Stufe bildet der systematische Aufbau eines programmatischen Forschungsentwurfs, d. h. die Eröffnung und erste Erkundung eines Forschungsfeldes, die Feststellung spezifischer Forschungsziele (der Korrelationsforschung) und die Entwicklung von Methoden, die auf diese Ziele zugeschnitten sind. Hierzu gehört der transzendental-naive Vollzug einzelner Aufgaben dieses programmatischen Entwurfs, d. h. die Ausführung von intentionalen Analysen über vielerlei Arten des Bewusstseins von Seiendem (wie etwa die Analyse zur Konstitution der Wahrnehmungsdinge, des Lebensraums, des Eigen- und Fremdleibs, der objektiven Natur- und Kulturwelt, der Geschichte, der Moral, der Wissenschaften usw. ins Unendliche). Auf dieser Stufe gilt es nach Husserl, „dass es kein erdenkliches sinnvolles Problem der bisherigen Philosophie und kein erdenkliches Seinsproblem überhaupt gibt, das nicht die transzendente Phänomenologie auf ihrem Wege einmal erreichen müsste.“³⁸ Denn jegliches Seinsproblem kann ein solches nur für ein Bewusstseinsleben sein, das sich vor dieses Problem gestellt sieht.
2. Erst in einer zweiten programmatischen Stufe kann die höhere Aufgabe der *transzendental-kritischen* Rechtfertigung all dessen – im Einzelnen und ideal vorgestellt im Ganzen – unternommen werden, was in der ersten Stufe geleistet worden sein mag. Diese transzendental-kritische Rechtfertigung bedeutet nichts anderes als die phänomenologische Begründung phänomenologischer Erkenntnisse durch phänomenologische Methoden, d. h. durch jene Methoden, die in der ersten Stufe entwickelt wurden. Bei dieser ‚Selbstbegründung‘ geht es nach Husserl um die „wesensmäßige Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst“, was ihre eigene Letztbegründung angeht.³⁹

Bei der ersten Stufe handelt es sich um „den Urbegriff der Phänomenologie“,⁴⁰ die zweite Stufe stellt dagegen das Projekt einer „Phänomenologie der

³⁸ Hua VI, 192.

³⁹ Hua I, 178.

⁴⁰ Hua XXXV, 264 (Herv. im Original).

Phänomenologie“ dar.⁴¹ Alles in allem ist „*die ganze Phänomenologie*“ für Husserl „nichts weiter als die zunächst geradehin, also selbst in einer gewissen Naivität vorgehende, dann aber auch kritisch auf den Logos ihrer selbst bedachte *wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität*.“⁴² Doch ist das Ganze natürlich nicht alles auf einmal und in einem Schlage zu leisten, sondern eben „in zwei Stufen“,⁴³ deren programmatischer Umriss in sich unendliche Aufgaben schließt.

Im folgenden abschließenden Abschnitt wird darauf eingegangen, dass diese programmatische Einteilung „wissenschaftlicher Arbeiten“,⁴⁴ wie Husserl sie nennt, die transzendente Phänomenologie mit einer systematischen Zweischichtung versorgt, die u. a. auch dafür notwendig ist, die argumentative Zirkelfreiheit der phänomenologischen Selbstbegründung klar feststellen zu können.

8.4 Argumentative Zirkelfreiheit und methodische Selbstbezogenheit phänomenologischer Selbst- und Letztbegründung

Erkenntnistheoretische Untersuchungen, die auf die Klärung allgemeiner Erkenntnisprinzipien abzielen, müssen mit denselben, eben *allgemeinen* Erkenntnisprinzipien *operieren*, die sie *thematisch* zu klären versuchen. Die Frage, ob aus diesem Grund solche Untersuchungen in sich einen logischen Zirkel bergen müssen, beschäftigte Husserl spätestens seit den *Prolegomena zur reinen Logik* (1900) und bis zur *Krisis-Schrift* (1936).⁴⁵ Das Wesentliche

⁴¹ Hua XXXIV, 178.

⁴² Hua XVII, 280 (Herv. im Original).

⁴³ Hua I, 68.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Die Beilage IX zu den §§ 22, 51 u. 52 der Vorlesungen aus dem Jahr 1922–23 (*Einleitung in die Philosophie*) ist in diesem geschichtlichen Zusammenhang von besonderer Relevanz. Denn es geht in dieser Beilage um die Problematik vom „Zirkel der Methode“ (Hua XXXV, 391) bei den ‚cartesischen Meditationen‘, die zwar voraussetzungslos auszuführen sind, aber genau diejenigen Erkenntnisprinzipien voraussetzen müssen, die sie zu klären versuchen, wie etwa das Evidenzprinzip. Zur Behandlung dieses Problems greift Husserl zunächst kurz auf die „Methode des Zickzack“ (ebd., 394) zurück, die er in den *Logischen Untersuchungen* als „Bewegung im Zickzack“ (Hua XIX/1, 22) charakterisiert hatte. Diese „Bewegung“ sollte in den

dieses Problems lässt sich anhand einer bekannten philosophischen Lehrmeinung darstellen. Es gilt nämlich als von Heidegger „demonstriert“, dass phänomenologische Erkenntnisse, wie überhaupt alle Formen von „Auslegung“, „nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen“, sondern vielmehr immer „durch ‚Vorhabe‘, ‚Vorsicht‘ und ‚Vorgriff‘ fundiert“ seien.⁴⁶ In Einklang hiermit steht die bereits betrachtete Tatsache, dass der Anfang der transzendentalen Phänomenologie auf vielfältige operative Voraussetzungen angewiesen ist. Denn es ist ein erkenntnistheoretischer methodischer Anfang, der als solcher nicht nur Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff in sich schließt, sondern auch eine Logik der prädikativen Konsequenz operativ voraussetzt. Husserls Forderung nach Voraussetzungslosigkeit hat jedoch nie besagt, dass der methodische Anfang der Phänomenologie keine Logik voraussetzen würde. Phänomenologie setzt sie natürlich voraus, und zwar wissentlich und indem sie sie zum Forschungsthema macht.

Doch eben damit drängen sich auch jene Fragen auf: Setzt Phänomenologie dann nicht genau das voraus, was sie zu begründen sucht? Zeigt sich damit nicht, dass sie nicht nur voraussetzungsvoll, sondern auch zirkelhaft ist? Diesen zunächst berechtigten Bedenken gegenüber ist daran zu erinnern: erstens, dass sich Husserl dieser Problematik durchaus bewusst war, und zweitens, dass er nicht erst in seinem Spätwerk, sondern schon im Rahmen seiner frühen Auseinandersetzung mit dem Psychologismus eine derartige Fragestellung für eine gehalten hat, die auf einer elementaren Äquivokation beruht.

Logischen Untersuchungen im Dienst der Selbstbegründung für die phänomenologische Klärung der reinen Logik eingesetzt werden. In *Einleitung in die Philosophie* – wo es nicht mehr um die Klärung der reinen Logik, sondern vielmehr um den Aufbau der Phänomenologie als eigenständige Wissenschaft geht –, kommt es aber dann über das Gleichnis der Bewegung im Zickzack hinaus zu dem Versuch, den gesamten Bereich der phänomenologischen Aufgaben in zwei programmatische Stufen zu gliedern (vgl. Hua XXXV, 391 ff., insb. 396). Diese programmatische Gliederung wird dann klarer vorgestellt in *Erste Philosophie II* (Hua VIII, 252:11 ff., 478:9 ff.), *Formale und transzendente Logik* (Hua XVII, 280:8 ff.) und *Cartesiansche Meditationen* (Hua I, 67 ff.), wo eine systematische und programmatische Gliederung der phänomenologischen Aufgaben in naive und kritische deutlich umrissen wird, wie im vorigen Abschnitt bereits dargestellt.

⁴⁶ Hühn 2001 (=HWbPh, Bd. 11, Artikel „Voraussetzungslosigkeit“), 1176. Vgl. dazu hier, Abschn. 1.4.

Husserl bemerkt nämlich, dass gegen einen psychologischen Begründungsversuch der Logik eingewandt werden könne, dass er einen logischen Zirkel (*petitio principii*) begehe, weil Psychologie als Wissenschaft (bzw. als logisch strukturierte und prädikativ ausgedrückte Erkenntnishandlung) diejenigen logischen Prinzipien voraussetzen muss, die sie zu begründen versucht. In der folgenden, für die gesamte Phänomenologie maßgebenden Textstelle verlangt Husserl demgegenüber, dass man sich näher ansehe,

worin der Zirkel eigentlich bestehen soll. Darin, dass die Psychologie die logischen Gesetze als gültig voraussetze? Aber man achte auf die Äquivokation im Begriff der Voraussetzung. Eine Wissenschaft setzt die Gültigkeit gewisser Regeln voraus, das kann heißen: sie sind Prämissen für ihre Begründungen; es kann aber auch heißen: sie sind Regeln, denen gemäß die Wissenschaft verfahren muss, um überhaupt Wissenschaft zu sein. Beides wirft das Argument zusammen; nach logischen Regeln schließen und aus ihnen schließen, gilt ihm als dasselbe; denn nur wenn aus ihnen geschlossen würde, bestände der Zirkel.⁴⁷

Dass diese Feststellung aus den *Prolegomena zur reinen Logik* nicht nur für jeden psychologischen Begründungsversuch formal-logischer Prinzipien, sondern auch für die phänomenologische Erkenntnistheorie im Ganzen gilt, ist nicht schwer zu zeigen. Denn Phänomenologie soll *nach* allgemeinen Erkenntnisprinzipien verfahren können, um allgemeine Erkenntnisprinzipien zu thematisieren, ohne diese Prinzipien immer schon als gültige Prämissen vorausgesetzt zu haben, um *aus* ihnen theoretische Schlüsse zu ziehen. Wenn Phänomenologie beispielsweise das Phänomen der Evidenz untersuchen soll, so gilt für diese Untersuchung von Anfang an, dass sie durch evidente Schritte erfolgen muss und nicht etwa durch Vorurteile. So scheint die Vorstellung einer phänomenologischen Erkenntniskritik einen gewissen ‚Zirkel‘ begehen zu müssen, wie Husserl selbst bemerkt.⁴⁸

⁴⁷ Hua XVIII, 69–70. Zum Grund dafür, dass ein argumentativer Zirkel dem psychologischen Begründungsversuch der Logik nur dann vorgeworfen werden kann, wenn dieser Versuch *aus* – und nicht nur *nach* – logischen Regeln schließt, vgl. hier, Anm. 49.

⁴⁸ Vgl. Hua XXXV, 391. In den *Londoner Vorlesungen* charakterisiert Husserl diese „Zirkelhaftigkeit“ der Phänomenologie mit der Metapher von Münchhausen, „der sich beim eigenen Zopfe aus dem Sumpf herauszieht“ (Hua XXXV, 339). Husserl tut dies jedoch nur, um diese aus methodologischer Sicht eigentlich unbrauchbare Metapher sofort wieder zu verwerfen.

Hiermit sind wir allerdings mit einem ‚Zirkel‘ konfrontiert, der kein Zirkel-*schluss* ist. Denn es handelt sich bei dem ‚Zirkel‘, um den es hier geht, überhaupt nicht darum, dass thematische Schlüsse argumentativ aus Prämissen gezogen würden, die im Argumentationsprozess bereits gesetzt (bzw. vorausgesetzt) wurden.⁴⁹ Mit dem ‚Zirkel‘, um den es in der Phänomenologie geht, handelt es sich vielmehr um eine methodische Eigentümlichkeit jeder Untersuchung von allgemeinen Erkenntnisprinzipien. Beispiele für solche Prinzipien sind etwa der Satz vom Widerspruch, die eidetische Anschauung und das Intuitionsprinzip als Prinzip aller Prinzipien.⁵⁰ Vom Widerspruchssatz kann und muss etwa gesagt werden, dass er nur in einer Rede begründet werden kann, die selbst von Anfang an vollkommen widerspruchsfrei ist. Die Begründung der eidetischen Intuition setzt ihrerseits eidetische Intuition voraus, denn „nur in eidetischer Intuition kann das Wesen der eidetischen Intuition geklärt werden.“⁵¹ Schließlich ist dies auch so beim direkten ‚Sehen‘ im phänomenologischen Sinn, d. h. bei dem Prinzip aller Prinzipien und beim phänomenologischen Begriff der Evidenz, denn „nur sehend kann ich herausstellen, was in einem Sehen eigentlich vorliegt, ich muss ein sehendes Explizieren des

⁴⁹ Ein logischer Zirkel, auch Zirkelschluss genannt, besteht in einem Verhältnis zwischen thematischen Setzungen (Prämissen und Schluss), deren Verkettung die argumentative Einheit einer Schlussfolgerung bildet. Dieses Verhältnis besteht darin, dass der Schluss eines Arguments bereits als gültige Prämisse im Argumentationsprozess fungierte, derart, dass der Argumentierende das im Voraus als gültige Prämisse gesetzt hatte, was sich vielmehr ausschließlich als Folge der Argumentation ergeben musste. Ein solcher Argumentationsfehler (*petitio principii*) ergibt keinen Beweis, sondern er stellt vielmehr nur die Wiederholung einer immer schon vorausgesetzten Prämisse dar. Das operative bzw. handelnde Sich-an-vorausgesetzte-Regeln-Halten, das bei jeglichem Argumentieren vor sich gehen muss, ist jedoch keine thematische, in einer argumentativen Schlussfolgerung enthaltene Setzung, also überhaupt keine Prämisse im logisch-argumentativen Sinne. Daher *kann* es zwischen solchem Sich-an-vorausgesetzte-Regeln-Halten und dem thematischen Schluss eines Arguments *prinzipiell* keinen logischen Zirkel geben.

⁵⁰ Mit der Wahl dieser Beispiele soll keineswegs gesagt werden, dass alle diese Prinzipien gleich grundlegend seien. Der Widerspruchssatz ist ein erstes Prinzip nur in Bezug auf die Möglichkeit *prädikativer* Erkenntnisse. Dagegen ist das Intuitionsprinzip ein absolut erstes Erkenntnisprinzip – nicht nur in Bezug auf prädikative, sondern auch auf vor-prädikative und mögliche Erkenntnisse überhaupt. Vgl. dazu hier, Abschn. 3.1. Zur eidetischen Intuition als Anschauung des Allgemeinen siehe hier, Abschn. 7.2.2.

⁵¹ Hua XVII, 256.

Eigenwesens solchen Sehens vollziehen.“⁵² Gemeinsam ist allen diesen allgemeinen Erkenntnisprinzipien, dass jeder prädikative Ansatz radikaler Erkenntniskritik sie immer schon vorausgesetzt haben muss, und dass sie auf sich selbst angewiesen sind, was die Möglichkeit ihrer Begründung angeht.

Das hiermit einhergehende Problem der unvermeidbaren ‚Zirkelhaftigkeit‘ aller Untersuchung über allgemeine Erkenntnisprinzipien hält Husserl seit der Zeit der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* (1901) für eine Schwierigkeit, mit der die Phänomenologie deshalb zu kämpfen hat, weil „sie fast alle die Begriffe, auf deren Klärung sie abzielt, in der Darstellung selbst verwenden muss“.⁵³ Die transzendente Phänomenologie kämpft mit dieser Schwierigkeit, indem sie die Begründung der operativen ‚Logik‘ ihrer eigenen Untersuchungen (darin die Klärung ihrer verwendeten Begriffe eingeschlossen) auf sich selbst, d. h. auf phänomenologische Untersuchungsformen zurückbezieht, statt sie auf andersartige Untersuchungsformen zu beziehen. Dies besagt:

1. Die logischen Vorgehensweisen, mit denen eine wissenschaftliche Erkenntnishandlung operieren muss, können nicht in derselben Erkenntnishandlung – und meistens auch nicht in derselben Form von Erkenntnishandlung – behandelt werden. Die Frage nach den logischen Vorgehensweisen naturwissenschaftlicher Methoden ist beispielsweise keine naturwissenschaftliche, die mit naturwissenschaftlichen Methoden behandelt werden könnte, sondern eine wissenschaftstheoretische und formal-logische Frage. Eine solche Frage – wie etwa nach dem Unterschied zwischen induktiven und deduktiven Argumentationsarten – kann nicht naturwissenschaftlich behandelt werden, weil die logischen Voraussetzungen, die diesen Argumentationsarten zugrunde liegen, überhaupt keine natürlichen, empirisch zu beobachtenden Phänomene sind, es handelt sich vielmehr um ideale und normative Phänomene. Und daher liegt die Aufgabe, solche Phänomene zu untersuchen, auch nicht im Bereich der

⁵² Hua XVII, 167. Vgl. hierzu auch Hua XXXV, 63:31 ff.

⁵³ Hua XIX/1, 22.

Naturwissenschaft, sondern im Bereich einer ganz allgemein verstandenen wissenschaftstheoretischen und formalen Logik.

2. Die Möglichkeit allerdings, den ursprünglichen Rechtsgrund der grundlegendsten formal-logischen Elemente zu begründen, kann nicht formal-logisch untersucht werden. Denn es gehört zum Wesen formal-logischer Betrachtungsweisen, dass sie formale Funktionen von Urteilskomponenten analysieren und nicht deren inhaltlich-begriffliche Ursprünge. Von jenen Ursprüngen ist vielmehr abzusehen, damit eine formal ausgerichtete Betrachtung überhaupt möglich wird. Identität, Konjunktion, Negation, Koppula u. dgl. gelten beispielsweise in der formalen Logik als vorgegebene Satzelemente, doch werden diese logischen Elemente nicht bezüglich ihres begrifflichen Ursprungs thematisiert, sondern vielmehr im Hinblick auf ihre formalen Funktionen als Elemente eines Zeichensystems.⁵⁴ Die Thematisierung des begrifflichen Ursprungs und die Begründung des ursprünglichen Rechtsgrunds dieser Satzelemente als Urteilskomponenten erfordert dagegen eine Untersuchung ihrer ‚subjektiven‘ Erfahrungsvidenzen wie etwa die Erfahrung des Kolligierens für den Fall der Konjunktion, die der widerstreitenden Intentionen für den Fall der Negation u. dgl.⁵⁵
3. Die Idee, dass die Begründung formal-logischer Gesetze, Prinzipien und Elemente zum Bereich der Psychologie als empirischer Wissenschaft gehören müsste, ist die Idee des Psychologismus, den Husserl bekanntlich mit seinen *Prolegomena zur reinen Logik* widerlegte, um sich dann in den *Logischen Untersuchungen* um die Entwicklung einer Untersuchungsform

⁵⁴ Dies gilt auch für Husserl in *Formale und transzendente Logik*, wo formale Logik ausschließlich mit reiner Grammatik einerseits und andererseits mit formaler Konsequenz zu tun hat, d. h. erstens mit grammatikalischen Strukturen, ihren Formen des Misslingens (v. a. dem grammatikalischen Unsinn) und ihren normativen Gesetzen (deren prinzipieller Maßstab eine Form von Kohärenz ist, die Husserl *Evidenz der Verworrenheit* nennt), und zweitens mit Aufbauformen von zusammengesetzten Urteilsgebilden, deren Formen des Misslingens (v. a. dem Widersinn ergebenden Widerspruch) und ihren normativen Gesetzen, deren prinzipieller Maßstab eine andere Form von Kohärenz ist, die Husserl *Evidenz der Deutlichkeit* nennt. Siehe hierzu Hua XVII, §§ 12 ff.; Lohmar 2000, 60 f., 162 f.

⁵⁵ Siehe Husserls Darstellung des „Ursprung[s] der Negation“ in EU, § 21, S. 94 ff.

„zur Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie“ zu bemühen.⁵⁶ Seine Versuche zur Entwicklung dieser neuen Untersuchungsform bezeichnete Husserl zunächst als „deskriptive Psychologie“ und später, als er diese Bezeichnung für irreführend hielt, als „Phänomenologie“ und „phänomenologische Deskription“.⁵⁷ Die transzendente Phänomenologie der *Ideen I* (1913) ist eine Systematisierung und Ausweitung dieses Projekts in Absicht auf die Stiftung einer Methode des Anfangs für eine allgemeine Erkenntnistheorie, die als strenge, nach Forschungsfeld, -problemen, -zielen, -prinzipien und -methoden bestimmte Wissenschaft betrieben werden könnte.

4. Die Hauptfrage ist nun eben die nach der Begründung der ‚operativ-unthematischen Logik‘, mit der diese Methode des Anfangs von Anfang an vorgehen muss. Die Behandlung dieses Problems kann laut Husserl nur phänomenologisch angegangen werden, d. h. nur mit phänomenologischen Untersuchungsformen. Anders als bei anderen Wissenschaften ist es also bei der Phänomenologie so, dass die *nachträgliche* Ursprungsklärung ihrer operativen ‚Logik‘ methodologisch auf sich selbst bezogen ist.⁵⁸ Nicht nur die phänomenologische Behandlung des Satzes vom Widerspruch bestätigt das.⁵⁹ Auch die hier im 4. Kapitel gelieferte Konstitutionsanalyse des Satzes *«ego sum cogitans» als phänomenologischen Prinzips* lässt sich als konkrete und ausführliche Exemplifizierung dieser methodologischen Selbstbezogenheit ansehen.

In diesem Sinn also ist Phänomenologie auf sich selbst zurückbezogen, was die Rechtfertigung ihrer selbst als Erkenntnishandlung angeht. Hierbei macht es nichts aus, dass die Vorstellung einer vollständigen Selbst- und Letztbegründung der Phänomenologie im Einzelnen und im Ganzen nur eine regulative Idee sein kann, die unendliche wissenschaftliche Aufgaben in sich schließt.⁶⁰

⁵⁶ Hua XVIII, 7 (Herv. im Original).

⁵⁷ Ebd., 12 f.

⁵⁸ Vgl. Hua III/1, 132:37 ff.

⁵⁹ Vgl. dazu hier, Abschn. 8.2.

⁶⁰ Zum iterativen Charakter dieser methodischen Selbstbezogenheit und zur scheinbaren Aporie ihres ‚unendlichen Regresses‘ siehe hier, Abschn. 6.2.

In Husserls Augen ist es schließlich diese methodologische „Rückbezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst“, was „sie gerade als Erste Philosophie charakterisiert und auszeichnet.“⁶¹ Denn der letztbegründende Charakter einer Ersten Philosophie bzw. die ‚Letztheit‘ einer „prinzipiellen letzten Wissenschaft“ muss sich laut Husserl darin zeigen, „dass *die Frage nach ihrer Möglichkeit durch sie selbst zu beantworten ist*, dass es also so etwas wie wesensmäßige iterative Zurückbezogenheiten auf sich selbst gibt,“ die die Möglichkeit ihrer eigenen „letzten Rechtfertigung durch sich selbst“ bestimmen.⁶²

⁶¹ Hua XXXV, 340.

⁶² Hua XVII, 274 (Herv. im Original).

Schlussbetrachtung

I

Nach Husserl ist Philosophie „ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ριζώματα πάντων.“¹ In Anbetracht des im 2. Kapitel dargestellten Unterschieds zwischen universaler und erster Philosophie muss allerdings hier die Rede von Philosophie als *Wissenschaft von den Ursprüngen* nach wie vor auf die Idee der *Ersten* Philosophie eingeschränkt werden.² Denn Philosophie als *universale* Philosophie, sprich: als die ideal vorgestellte Zweckidee einer *philosophia perennis*, soll Wissenschaft nicht nur von den Ursprüngen sein, sondern auch von allem Erkennbaren überhaupt, und dies heißt – weil nicht allein die Ursprünge erkennbar sind –, auch von all dem, was den Ursprüngen tatsächlich entspringt und möglicherweise entspringen mag.³

Erste Philosophie dagegen soll nur mit ganz bestimmten Ursprüngen zu tun haben. Sie soll vom Radikalen im erkenntnistheoretischen Sinne handeln und auch – so Husserl weiter – „in ihrem Verfahren radikal sein.“⁴ Das bedeutet zum einen, dass sie wissenschaftlich vorzugehen hat, zum anderen, dass sie sich ihrer Wissenschaftlichkeit sicher sein muss. Wissenschaft ist nun eine Art von Erkenntnishandlung, die nach normativen Prinzipien abläuft, methodisch geregelt und auf begrenzte Ziele und Probleme gerichtet ist. Zu wissenschaftlichen Erkenntnishandlungen gehören also nicht nur abgegrenzte Forschungsfelder als Arbeitsgrundlagen, sondern auch bestimmte „zielgebende Probleme, [...] Methoden und insbesondere auch eine gewisse logische Harmonie zwischen den Leitproblemen auf der einen Seite und gerade solchen Grundlagen und Methoden auf der anderen.“⁵ Die vorliegende Untersuchung zielte darauf ab, die Spezifität dieser „logischen Harmonie“ im Fall der transzendentalen Phänomenologie darzustellen, und dies insbesondere angesichts der Tatsache, dass sie eine strenge Wissenschaft und zugleich die

¹ Hua XXV, 61.

² Vgl. dazu hier, Abschn. 2.2.

³ Siehe ebd.

⁴ Hua XXV, 61.

⁵ Ebd., 47.

methodologische Ermöglichung einer streng wissenschaftlichen Ersten Philosophie zu sein beansprucht.

Im Hinblick auf dieses Ziel musste gezeigt werden, dass der herkömmliche, auf Aristoteles zurückgehende Name *Erste Philosophie* einen Zusammenhang von Untersuchungsrichtungen bezeichnet, bei dem das Sein, das Urteilen und das Bewusstsein (bzw. die ‚Psyche‘) als korrelative, wesentlich zusammenhängende Teilaspekte eines und desselben Phänomens thematisiert werden, nämlich der Erkenntnis als solcher von Seiendem als solchem.⁶

Im Licht dieser Einsicht ist nun die Leitfrage der Schlussbetrachtung zu stellen: Was ist der laut Husserl notwendige Anfang einer Ersten Philosophie, die als streng wissenschaftlicher Komplex jener sich gegenseitig fordernden und ergänzenden Untersuchungsrichtungen auftreten kann? Gemeint sind hier die Richtungen auf *Seiendes* bzw. *Gegenständliches überhaupt* (Ontologie), die auf *Gegenständliches-meinende-Bedeutung* (Logik) und die auf *bedeutendes Bewusstsein* („Psychologie“).⁷

Der methodisch „notwendige Anfang“ eines solchen Untersuchungskomplexes muss laut Husserl „die Selbstbefragung des eigenen Bewusstseins“ sein.⁸ Die methodologisch geregelte Etablierung dieser Anfangsform ist die transzendente Reduktion als Methode zur Eröffnung, Sicherung und Abgrenzung des phänomenologischen als erkenntnistheoretischen Arbeitsfeldes gegenüber Nachbardisziplinen wie etwa Anthropologie, Neurologie, Psychiatrie, Psychologie, *philosophy of mind* u. dgl. Der *methodische* Beginn dieser Methode, d. h. ihr erster Schritt, ist die Aufstellung des Prinzips der reinen Evidenz. Das hat zwar ‚Voraussetzungen‘, die aber weder theoretische Prämissen noch methodisch geregelte Schritte sind, sondern vielmehr eine motivationale Erfahrungsgrundlage bilden, die aller Erkenntnistheorie gemeinsam ist.⁹ Im Anschluss an das Prinzip der reinen Evidenz werden dann die universale Epoché und schließlich auch die *eigentliche transzendente Reduktion* durchgeführt, die uns von den Geltungsansprüchen bereits gefällter – doch durch die Epoché infrage gestellter – Urteile auf jene Bewusstseinsphänomene

⁶ Siehe Abschn. 2.3.

⁷ Siehe ebd.

⁸ Hua V, 158.

⁹ Das erkenntnistheoretisch Relevante dieser ‚Voraussetzungen‘ wurde in den Kapiteln 1 und 2 dargestellt.

zurückführt, die ihnen notwendig zugrunde liegen als ihre intentionalen Möglichkeitsbedingungen.

Man beachte hierbei die Äquivokation im Gebrauch des Namens *transzendente Reduktion*, der einerseits das Ganze einer Anfangsmaßnahme und andererseits einen ihrer Teilschritte (neben der Aufstellung des Evidenzprinzips und der Durchführung der universalen Epoché) bezeichnet. Diese in Husserls Werken oft zu findende Zweideutigkeit ist nur dann harmlos, wenn sie als solche identifiziert wird. Dies erfolgte in der vorliegenden Arbeit dadurch, dass die Schritte der gesamten Anfangsmaßnahme systematisch analysiert wurden.¹⁰ Im Rahmen dieser Analyse wurden mehrere theoretische Probleme aufgegriffen und gelöst, die in der Husserlforschung m. E. bisher noch nicht befriedigend bearbeitet waren: etwa das Problem der Vernunftmotivation zur Durchführung der universalen Epoché, das der systematischen Unterscheidung zwischen Epoché und Reduktion und die Frage nach dem Unterschied zwischen *Geltungsresiduum* und *phänomenalem Residuum* der Reduktion. Die Lösung dieser Probleme wurde durch eine detaillierte Auslegung der Hauptschritte der Anfangsmethode als Reduktionsverfahren ermöglicht. Diese Auslegung machte zudem auch möglich, den Einwand zu entkräften, es liege eine *petitio principii* darin beschlossen, dass die Durchführung der Epoché und Reduktion in ihrer Zielrichtung dasselbe voraussetze, was sie offenlegen müsste, nämlich die transzendente Erfahrungs- und Forschungssphäre.¹¹

Die Durchführung der transzendentalen Reduktion läuft zunächst auf die Setzung «*ego cogito cogitata*» hinaus, deren Evidenzform in den Kapiteln 4 bis 6 unter Berücksichtigung verschiedener Aspekte ihrer intentionalen Beschaffenheit analysiert wurde. Dabei zeigte sich, dass über seine eigentümliche Evidenzform hinaus das *ego-cogito-cogitata* ein zum methodologischen Prinzip zu erhebendes „allgemeines Schema“ bildet,¹² das auf die Bewusstseinsintentionalität *als transzendentales Phänomen* hinweist und den Gebrauch der intentionalen Analyse als Korrelationsanalyse vorschreibt, d. h. als deskriptive Enthüllung noetisch-noematischer Bewusstseinsaktualitäten und -potentialitäten.

¹⁰ Siehe Kapitel 3.

¹¹ Siehe Abschn. 3.5.

¹² Hua I, 87.

Durch diese Art der Analyse treten die spezifische Forschungsform und somit auch die spezifischen Forschungsprobleme und -ziele der transzendentalen Phänomenologie am konkretesten zutage. Es handelt sich dabei um die Analyse der intentionalen Korrelationen zwischen subjektiven Bewusstseinsleistungen und gegenständlich erscheinenden Phänomenen. Die Probleme, zu deren Klärung sie dient, sind die der Korrelation zwischen Bewusstsein und Sein als Probleme der synthetischen Konstitution von Gegenständen und gegenständlichen Sinnen (bzw. Verhältnissen), darin der Sinn des Seienden als solchen inklusive.¹³

Die intentionale Korrelations- bzw. Konstitutionsanalyse muss ferner auf allgemeine Wesensverhältnisse gerichtet sein, damit sie apriorische Einsichten ergeben kann, die als solche „vom jeweiligen faktischen Einzelfall unabhängig sind und auch notwendige Zusammenhänge ausweisen können.“¹⁴ Die Methode, diese allgemein-apriorischen Einsichten hervorzubringen, die weder auf biographische (bzw. selbstbiographische) noch auf empirische Einzelfälle beschränkt sind, nennt Husserl „eidetische Variation“. Im 7. Kapitel wurden zunächst Ziel, Ausgangspunkt und Schritte dieser Methode dargestellt und dann ihre spezifische Funktion als Teil der Anfangsmethode erörtert.

Alles in allem muss bemerkt werden, dass die Untersuchung der subjektiven Bewusstseinsweisen, in denen uns aller Seinssinn gegenständlich erscheint, eine Theorie der Erfahrung als der Korrelationen zwischen Erlebnis-, Evidenz- und Gegenstandstypen verlangt. Die Phänomenologie Husserls ist eine solche Theorie, die sich als transzendental-eidetische und konstitutionsanalytisch ausgerichtete Korrelationsuntersuchung versteht.

Inwieweit sie eine wissenschaftliche und vor allem methodologische Erneuerung der herkömmlichen Ersten Philosophie darstellt, würde sich nur durch detaillierte philosophiegeschichtliche Untersuchungen ermitteln lassen.¹⁵ Eines steht jedoch fest: Husserl war der Überzeugung, dass das Fehlen standardisierter Methoden und ihnen entsprechender klar umgrenzter Forschungsprobleme und -ziele der wichtigste Grund dafür sei, dass die herkömmliche Erste Philosophie noch nie in der Denkgeschichte den Status einer

¹³ Vgl. dazu hier, Abschn. 3.7.

¹⁴ Lohmar 2017, 169.

¹⁵ Die philosophiegeschichtliche Dimension dieses Problems wurde in den Abschnitten 2.1 (insb. Anm. 18) und 2.3 dargestellt.

strengen Wissenschaft erlangt hatte.¹⁶ Aufgrund dieser Überzeugung machte er es sich zur philosophischen Lebensaufgabe, die reine Möglichkeit der Ersten Philosophie als strenger Wissenschaft auszuloten. Einen Teil seiner so orientierten Untersuchungen hat er selbst zu einer philosophischen Anfangsmethode systematisiert, die allerdings weniger eine einzelne Methode als vielmehr eine Konstellation miteinander verwobener Methoden darstellt. Die systematische Gestaltung dieses Methodenzusammenhangs (Epoché und Reduktion, intentionale Analyse und eidetische Variation) stiftet eine Grundlegungsdisziplin für die Erforschung von Erkenntnis- und Bewusstseinsphänomenen, die ihrerseits den Beginn einer streng wissenschaftlichen Ersten Philosophie bilden soll.

Zur Phänomenologie als wissenschaftlicher Erster Philosophie gehört ferner wesentlich, dass ihre Methoden für die *Begründung als Rechtsprüfung der Geltung* ihrer eigenen Erkenntnisansprüche anwendbar sind. Diese Begründungsmöglichkeit, die Husserl als phänomenologische Selbstkritik verstand und oft als phänomenologische Selbst- und Letztbegründung bezeichnete, wird in der Husserlforschung mitunter als leeres Versprechen angesehen, das Husserl bloß vorgebracht, aber nicht wirklich durchgeführt habe.¹⁷ In der vorliegenden Arbeit hat sich jedoch an mehreren Belegstellen gezeigt, dass die Anwendbarkeit phänomenologischer Methoden für die Begründung phänomenologischer Erkenntnisse eine konkrete, in Einzelaufgaben wirklich durchführbare Forschungsmöglichkeit darstellt.¹⁸ Die in den Abschnitten 8.3 und 8.4 gezogene Bilanz zu dieser konkreten Möglichkeit ergab daraufhin den folgenden Schluss: Die Tatsache, dass Husserl die Möglichkeit einer phänomenologischen Selbstkritik bloß nur erwähnt oder auch nur zum Teil verwirklicht haben mag, ändert nichts daran, dass diese Kritik eine wissenschaftliche Aufgabe ist, die die Phänomenologie nicht an andere Wissenschaften delegieren kann, ohne damit den Anspruch, Erste Philosophie zu sein, aufgeben zu müssen.

¹⁶ Vgl. Hua VII, 5 f.

¹⁷ Vgl. hierzu Geniusas 2012, 116; Luft 2002, 14.

¹⁸ Siehe Abschn. 3.3, 3.6 und 4.5–4.5.8.

II

Zu Recht behaupten Aguirre und Mertens, dass „der Ertrag einer Philosophie“ „an der Radikalität ihrer Auseinandersetzung mit den skeptischen Problemen gemessen werden kann“¹⁹ und dass für Husserl das skeptische Bewusstsein „den allerersten Bruch mit der Naivität des Lebens“ und „den Anfang des *wahren* Weges“ zum Ziel einer letztbegründenden Erkenntnistheorie darstelle.²⁰ Ferner lässt sich feststellen, dass es keinen methodologisch radikaleren Skeptizismus gibt als den der immer wieder, d. h. bei jeder philosophischen Setzung zu übenden universalen Epoché, darin eingeschlossen die phänomenologische Setzung der transzendentalen ‚Eigenexistenz‘ durch den Satz «ich bin».²¹ Denn selbst diese Setzung kann nicht allein deshalb als wahr angesehen werden, weil sie ausgesprochen wird. Vielmehr muss ihr transzendentaler Charakter anschaulich nachgewiesen werden, damit sie als gerechtfertigte transzendente Setzung gelten kann.²²

Demnach soll die phänomenologische Epoché nicht nur für Setzungen gelten, die aus außer-phänomenologischen Erkenntnishandlungen stammen, seien sie wissenschaftliche oder vorwissenschaftliche, sondern auch und vor allem für die Setzungen des phänomenologisch Forschenden.²³ Denn nur durch die überall zu vollziehende Epoché kann die transzendental-phänomenologische Einstellung angenommen und beibehalten werden. Wird sie konsequent durchgehalten, führt diese Einstellung dazu, dass sich der phänomenologisch Forschende daran gewöhnt, mancherlei dogmatische Urteile kritisch anzusehen, „die sich auch in die Forschungstheorien“ und so auch in die transzendente Phänomenologie „einzuschleichen vermögen“.²⁴ Im konsequenten Durchhalten der phänomenologischen Einstellung kann also der von

¹⁹ Mertens 1996, 54.

²⁰ Aguirre 1970, 92 (Herv. im Original).

²¹ Vgl. Hua VI, 267:12.

²² Dieser Nachweis wurde in den Kapiteln 4 bis 6 erbracht.

²³ Dies besagt jedoch nicht, dass es einer „hyperbolischen Epoché“ im Sinne Richirs (1992, 100) bedürfte, sondern vielmehr, dass jeder Geltungsanspruch der transzendentalen Phänomenologie auf seine anschaulichen Geltungsquellen muss zurückgeführt werden können und dass er nicht als letztbegründet gelten darf, solange diese Rückführung noch nicht vollzogen wurde.

²⁴ Godina 2012, 52.

einem „Willen zum Letzten“²⁵ beseelte „Radikalismus der Begründung“²⁶ wachsen und ausreifen, der nach Husserl jedwede echte Erste Philosophie charakterisiert und daher auch das „philosophische Ethos“²⁷ – d. h. den theoretischen Zusammenhang der Motive, Wege und Ziele – der transzendentalen Phänomenologie bestimmt.

²⁵ Hua VIII, 17.

²⁶ Hua V, 160.

²⁷ Hua XXXV, 59.

Literaturverzeichnis

1. Husserls Schriften

Zur Zitationsweise: Die Schriften Husserls werden nach der Husserliana-Ausgabe zitiert als: ‚Hua, Band-Nr. (römisch), Seite‘.

1.1. Husserliana

- I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- II: *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage), neu hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (2. Halbband: Ergänzende Texte 1912–1929), neu hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- IV-2/V-2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution und Wissenschaftstheorie*. Die drei Teilentwürfe und Thematische Ausarbeitungen sowie das „Nachwort zu meinen Ideen“ (1908–1930), hrsg. von Dirk Fonfara, i. E.
- VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

- VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, hrsg. von Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*, hrsg. von Lothar Eley, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
- XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. von Paul Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. von Elmar Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.
- XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 1. Teil*, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2. Teil*, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

- XX/1: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), hrsg. von Ullrich Melle, Dordrecht: Kluwer, 2002.
- XX/2: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis* (1893/94–1921), hrsg. von Ullrich Melle, Dordrecht: Springer, 2005.
- XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass* (1898–1925), hrsg. von Eduard Marbach, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980.
- XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von Ullrich Melle, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.
- XXV: *Aufsätze und Vorträge* (1911–1921). Mit ergänzenden Texten, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- XXVII: *Aufsätze und Vorträge* (1922–1937). Mit ergänzenden Texten, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Kluwer, 1989.
- XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908–1914), hrsg. von Ullrich Melle, Dordrecht: Kluwer, 1988.
- XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926–1935), hrsg. von Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer, 2002.
- XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. von Berndt Goossens, Dordrecht: Kluwer, 2002.
- XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass* (1893–1912), hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, Dordrecht: Springer, 2004.
- XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916–1937), hrsg. von Rochus Sowa, Dordrecht: Springer, 2008.
- XLI: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass* (1891–1935), hrsg. von Dirk Fonfara, Dordrecht: Springer, 2012.

XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik.* Texte aus dem Nachlass (1908–1937), hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Dordrecht: Springer, 2013.

1.2. Husserliana Dokumente

Dok I: Schuhmann, Karl: *Husserl–Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977.

Dok II/1: Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre.* Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34), hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy Van Kerckhoven, Dordrecht: Kluwer, 1988.

Dok III: *Briefwechsel*, hrsg. von Karl Schuhmann, Dordrecht: Springer, 1994.

Teil 2: Die Münchener Phänomenologen

Teil 3: Die Göttinger Schule

Teil 4: Die Freiburger Schüller

Teil 7: Wissenschaftlerkorrespondenz

1.3. Husserliana Materialienbände

Mat III: *Allgemeine Erkenntnistheorie.* Vorlesung 1902/03, hrsg. von Elisabeth Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, 2001.

Mat IV: *Natur und Geist.* Vorlesungen Sommersemester 1919, hrsg. von Michael Weiler, Dordrecht: Kluwer, 2002.

Mat VII: *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis.* Vorlesung 1909, hrsg. von Elisabeth Schuhmann, Dordrecht: Springer, 2005.

Mat VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C–Manuskripte*, hrsg. von Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006.

Mat IX: *Einleitung in die Philosophie.* Vorlesungen 1916–1920, hrsg. von Hanne Jacobs, Dordrecht: Springer, 2012.

1.4. Sonstige Schriften Husserls

EU: Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Prag: Academia, 1939 (neu: Hamburg: Meiner, 1976).

1.5 Unveröffentlichte Manuskripte

Ms. A I 33, 6a.

Ms. A I 20, 19a.

2. Weitere Literatur

Aguirre, Antonio (1970): *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls* [Phaenomenologica 38], Den Haag: Martinus Nijhoff.

Alston, William P. (2002): „Sellars and the Myth of the Given“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, No. 1, S. 69–86.

Aristoteles (1922): *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik (Organon IV)*, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner (Nachdruck 1975).

Aristoteles (1966): *Über die Seele*, übers. von Willy Theiler, Berlin / Darmstadt: Akademie / Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Aristoteles (1990): *Metaphysik*, übers. von Friedrich Bassenge, Berlin: Akademie.

Benoist, Jocelyn (2008): „Fullfilment“, in: Padilla Gálvez, Jesús (Hrsg.): *Phenomenology as Grammar*, Frankfurt am Main: De Gruyter, S. 77–96.

Benoist, Jocelyn (2011): „Intentionalität und Erfüllung“, in: Gondek et al. 2011a, 135–150.

Berghofer, Philipp (2020): „Husserl’s Project of Ultimate Elucidation and the Principle of all Principles“, in: *Canadian Journal of Philosophy* 50/3, S. 285–296.

Blumenberg, Hans (2018): *Phänomenologische Schriften (1981–1988)*, hrsg. von Nicola Zambon, Berlin: Suhrkamp.

Breyer, Thiemo (2011): *Attentionalität und Intentionalität. Grundzüge einer phänomenologisch-kognitionswissenschaftlichen Theorie der Aufmerksamkeit*, München: Wilhelm Fink.

- Brudzińska, Jagna (2019): *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud* [Phaenomenologica 229], Cham: Springer.
- Bußmann, Hadumod (Hrsg.) (2008): *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart: Kröner.
- Caminada, Emanuele (2019): *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II. Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie* [Phaenomenologica 225], Cham: Springer.
- Cerbone, David R. (2012): „Methods in Phenomenology after Husserl“, in: Luft et al. 2012, 276–286.
- Cobb-Stevens, Richard (1990): „Being and Categorical Intuition“, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 1, S. 43–66.
- Depraz, Natalie; Varela, Francisco J.; Vermersch, Pierre (2003): „Die phänomenologische ‚Epoché‘ als Praxis“, in: Kühn, Rolf; Staudigl, Michael (Hrsg.): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 213–228.
- Descartes, René (1994): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, Hamburg: Meiner.
- Durt, Christoph (2020): „The Embodied Self and the Paradox of Subjectivity“, in: *Husserl Studies* 36, S. 69–85.
- Embree, Lester; Behnke, Elizabeth A.; Carr, David; Evans, J. Claude; Huertas-Jourda, José; Kockelmans, Joseph J.; McKenna, William R.; Mickunas, Algis; Mohanty, Jitendra Nath; Seeböhm, Thomas M.; Zaner, Richard M. (eds.) (1997): *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Springer.
- Fabbianelli, Faustino (2017): „Phänomenologie als Erste Philosophie“, in: Luft et al. 2017, 135–142.
- Ferencz-Flatz, Christian (2011): „Husserls Idee einer ‚Phänomenologie der Okkasionalität‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 118, S. 85–103.
- Ferencz-Flatz, Christian (2018): „Das Experiment bei Husserl. Zum Verhältnis von Empirie und Eidetik in der Phänomenologie“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 125, S. 170–198.
- Ferrer, Guillermo (2015): *Protentionalität und Urimpression. Elemente einer Phänomenologie der Erwartungsintentionen in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, Eugen (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930–1939* [Phaenomenologica 21], Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Folger-Fonfara, Sabine (2008): *Das ‚Super‘-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik. Der Entwurf des Franziskus von Marchia*, Leiden: Brill.
- Fonfara, Dirk (2016): „Zur Auseinandersetzung Edmund Husserls mit Platon und Aristoteles. Metaphysik, Ontologie und Theologie in Husserls eideistischer Phänomenologie als Erster Philosophie“, in: Murat, Ates; Bruns, Oliver; Han, Choong-Su; Sören Schulz, Ole (Hrsg.): *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*, Freiburg / München: Karl Alber, S. 29–47.
- Galán Hompanera, Iván (2017): *Generativität, Instinktivität und Faktizität im Denken Edmund Husserls*, Nordhausen: Traugott Bautz.
- Geiger, Moritz (1913): „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I, S. 567–684.
- Geniusas, Saulius (2012): *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*, Dordrecht: Springer.
- Godina, Bojan (2012): *Die phänomenologische Methode Husserls für Sozial- und Geisteswissenschaftler: Ebenen und Schritte der phänomenologischen Reduktion*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gondek, Hans-Dieter; Klass, Tobias Nikolaus; Tengelyi, László (Hrsg.) (2011a): *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München: Wilhelm Fink.
- Gondek, Hans-Dieter; Tengelyi, László (2011b): *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Gesamtausgabe, Bd. 24], hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit* [Gesamtausgabe, Bd. 2], hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1986): *Seminare* [Gesamtausgabe, Bd. 15], hrsg. von Curd Ochwadt, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994): *Einführung in die Phänomenologische Forschung* [Gesamtausgabe, Bd. 17], hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Held, Klaus (1985): „Einleitung“, in: Held, Klaus (Hrsg.): *Edmund Husserl. Die Phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte* I, Stuttgart: Reclam, S. 5–51.
- Held, Klaus (1989): „Husserl und die Griechen“, in: *Phänomenologische Forschungen*, S. 137–176.

- Hintikka, Jaakko (1962): „*Cogito, ergo sum*: Inference or Performance?“, in: *The Philosophical Review* 71/1, S. 3–32.
- Hühn, Helmut (2001): „Voraussetzungslosigkeit“, in: Ritter et al. 2001, 1166–1180.
- Hume, David (1978): *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon.
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Meiner.
- Kern, Iso (1962): „Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 24/2, S. 303–349.
- Landgrebe, Ludwig (1961): „Husserls Abschied vom Cartesianismus“, in: *Philosophische Rundschau* 9/2-3, S. 133–177.
- Landgrebe, Ludwig (1978): *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh: Mohn.
- Langfur, Stephen (2019): „Cogito Ergo Sum: The Origin of Self-awareness in Dyadic Interaction“, in: *Human Studies* 42/3, S. 425–450.
- Lee, Nam-In (1993): *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* [Phaenomenologica 128], Dordrecht: Springer.
- Lembeck, Karl-Heinz (1999): „‘Natürliche’ Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem in der Phänomenologie“, in: *Phänomenologische Forschungen*, S. 3–21.
- Lohmar, Dieter (1998): *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis* [Phaenomenologica 147], Dordrecht: Springer.
- Lohmar, Dieter (2000): *Edmund Husserls ‚Formale und transzendente Logik‘*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lohmar, Dieter (2002a): „Die Idee der Reduktion“, in: Hüni, Heinrich; Trawny, Peter (Hrsg.): *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 751–771.
- Lohmar, Dieter (2002b): „Husserl’s Concept of Categorical Intuition“, in: Zahavi, Dan; Stjernfelt, Frederik (eds.): *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited* [Phaenomenologica 164], Dordrecht: Springer, S. 125–145.
- Lohmar, Dieter (2005): „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation“, in: *Phänomenologische Forschungen*, S. 65–91.
- Lohmar, Dieter (2008a): „Kategoriale Anschauung (VI. Logische Untersuchung, §§ 40–66)“, in: Mayer, Verena (Hrsg.): *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, Berlin: Akademie, S. 209–237.

- Lohmar, Dieter (2008b): *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung* [Phaenomenologica 185], Dordrecht: Springer.
- Lohmar, Dieter (2010): „Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse“, in: Ierna, Carlo; Jacobs, Hanne; Mattens, Filip (eds.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl* [Phaenomenologica 200], Dordrecht: Springer, S. 191–219.
- Lohmar, Dieter (2011): „Husserl und das unerhört Neue – Funktion, Modifikation und Wandel des Typus in der Apperzeption“, in: Gondek et al. 2011a, 120–134.
- Lohmar, Dieter (2012a): „Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den *Logischen Untersuchungen*. Die unbekannte ‚Reduktion auf den reellen Bestand‘“, in: *Husserl Studies* 28, S. 1–24.
- Lohmar, Dieter (2012b): „Genetic Phenomenology“, in: Luft et al. 2012, 266–275.
- Lohmar, Dieter (2012c): „Husserl’s Psychology. A Contribution to the Foundation of the Humanities“, in: Van der Heiden, Gert-Jan; Novotný, Karel; Römer, Inga; Tengelyi, László (eds.): *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, Leiden / Boston: Brill, S. 3–23.
- Lohmar, Dieter (2016): *Denken ohne Sprache. Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie* [Phaenomenologica 219], Cham: Springer.
- Lohmar, Dieter (2017): „Logik und Erkenntnistheorie“, in Luft et al. 2017, 165–173.
- Luft, Sebastian (2002): *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* [Phaenomenologica 166], Dordrecht: Kluwer.
- Luft, Sebastian (2012): „Husserl’s Method of Reduction“, in: Luft et al. 2012, 243–253.
- Luft, Sebastian; Overgaard, Søren (eds.) (2012): *The Routledge Companion to Phenomenology*, London / New York: Routledge.
- Luft, Sebastian; Wehrle, Maren (Hrsg.) (2017): *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: J. B. Metzler.
- Mai, Katharina (1996): *Die Phänomenologie und ihre Überschreitungen: Husserls reduktives Philosophieren und Derridas Spur der Andersheit*, Stuttgart: M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung.

- McKenna, William R. (1997): „Epochē and Reduction“, in: Embree et al. 1997, 177–180.
- Melle, Ullrich (1990): „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: Ijsseling, Samuel (Hrsg.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* [Phaenomenologica 115], Dordrecht: Kluwer, S. 35–47.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter.
- Mertens, Karl (1996): *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg (im Breisgau) / München: Karl Alber.
- Mohanty, Jitendranath (1997): *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press.
- Natorp, Paul (1888): *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br.: J. C. B. Mohr.
- Natorp, Paul (1917): „Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie‘“, in: *Logos* 7, S. 224–246.
- Patočka, Jan (1991): *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Stuttgart: Ernst Klett.
- Platon (1970): *Werke in acht Bänden*. Sechster Band, hrsg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Nachdruck 2019).
- Plotka, Witlod (2018): „Reduction and the Question of Beginnings in Husserl, Fink and Patočka“, in: *Human Studies* 41, S. 603–621.
- Reisinger, Klaus; Scholz, Oliver R. (2001): „Vorurteil“, in: Ritter et al. 2001, 1250–1263.
- Richir, Marc (2001): *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, übers. von Jürgen Trinks, Wien: Turia & Kant.
- Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hrsg.) (2001): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel: Schwabe.
- Roberta Cervo, Giulia (2018): „Outlines for a Phenomenology of Freedom. Eugen Fink and the Aporetic Beginning of Philosophy“, in: *Phänomenologische Forschungen*, S. 89–116.
- Schmicking, Daniel (2003): *Hören und Klang. Empirisch phänomenologische Untersuchungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schnell, Alexander (2019): *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Sellars, Wilfrid (1991): *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview.

- Sepp, Hans Rainer (1997): *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Sepp, Hans Rainer (2014): *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Nordhausen: Traugott Bautz.
- Sommer, Manfred (1985): *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Spiegelberg, Herbert (1965): *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* [Phaenomenologica 5], The Hague: Martinus Nijhoff.
- Staehler, Tanja (2003): *Die Unruhe des Anfangs. Husserl und Hegel über den Weg in die Phänomenologie* [Phaenomenologica 170], Dordrecht: Kluwer.
- Staehler, Tanja (2017): *Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds*, London: Rowman & Littlefield.
- Staiti, Andrea (2015): „On Husserl’s Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claud Romano“, in: *Husserl Studies* 31, S. 123–141.
- Staudigl, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt* [Phaenomenologica 215], Cham: Springer.
- Steinbock, Anthony (1995): *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: North Western University Press.
- Ströker, Elisabeth (1971): „Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls“, in: *Analecta Husserliana* 1, S. 170–185.
- Ströker, Elisabeth (1987): „Zur Problematik der Letztbegründung in Husserls Phänomenologie“, in: Marx, Wolfgang (Hrsg.): *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 107–129.
- Tengelyi, László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg / München: Karl Alber.
- Vollrath, Ernst (1962): „Die Gliederung der Metaphysik in eine *metaphysica generalis* und eine *metaphysica specialis*“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16, S. 258–284.
- Welton, Donn (1997): „Genetic Phenomenology“, in: Embree et al. 1997, 266–270.
- Zahavi, Dan (1996): *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* [Phaenomenologica 135], Dordrecht: Kluwer.
- Zirión Quijano, Antonio (2006): „The Call ‚Back to the Things Themselves‘ and the Notion of Phenomenology“, in: *Husserl Studies* 22, S. 29–51.