

HANS FRIEDRICH FULDA

Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie

I. Die Fragestellung

Im Alter erzählte Husserl einmal¹, er habe als kleiner Junge ein Taschenmesser geschenkt bekommen. Es sei ihm nicht scharf genug gewesen. So habe er es geschliffen und wieder geschliffen, um es noch schärfer zu machen – ohne zu merken, daß die Klinge dabei immer schwächer wurde. Ähnlich der Philosoph: Als der sein Messer aus der Hand legte, war das Ergebnis seiner Bemühung, Gedanken zu schleifen, ein Berg von 45 000 Manuskriptseiten. Mindestens ein Sechstel dieser Masse gilt direkt der Frage, wie man auf die rechte Weise in die Philosophie hineinkommt.² Aber auch der Rest behandelt keinen systematisch abgegrenzten Gegenstand traditioneller philosophischer Disziplinen wie Logik, Ethik oder Metaphysik. Auf dieses Ideal eines Philosophen habe er verzichtet, so bekannte Husserl fast 75jährig. Er habe das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten *Anfängers* herabstimmen müssen. Dafür sei er mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gelangt, sich einen *wirklichen* Anfänger nennen zu dürfen. Den philosophischen Entwürfen der Tradition dagegen habe ein Empfinden für den Ernst des Anfangs und damit das Erste und Wichtigste gefehlt.³

Durfte Husserl sich am Ende einen „wirklichen Anfänger“ nennen? Hatte sich die Klinge seiner Ideen zu einer transzendentalen Phänomenologie unter der rastlosen Vorbereitungsarbeit gehärtet oder war auch sie schließlich immer schwächer geworden? Man hat diese Frage erörtert und dabei die Behauptung vertreten, der späte Husserl habe vom Cartesianismus seiner „Ideen“ Abschied genommen.⁴ Man hat die Behauptung modifiziert⁵ und mit guten Gründen bestritten.⁶ Ich möchte die Frage, die zu dieser Diskussion führte, im folgenden unter einem etwas allgemeineren Gesichtspunkt behandeln.

Mit Platon, Kant, Hegel und den bedeutendsten Vertretern außerakademischer Philosophie, die auf Hegel folgten, wird man heute geneigt sein zuzugeben, daß die Berechtigung der Ansprüche, mit denen die Philosophie auftritt, keine Selbstverständlichkeit ist. Sie ist dies insbesondere dann nicht, wenn Philosophie den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu sein oder gar „strenge Wissenschaft“.⁷ Man kann die Berechtigung solcher Ansprüche nicht dartun mittels des simplen protreptischen Arguments, wer der Philosophie ihr Recht in Frage stelle, philosophiere bereits. Also müsse man philosophieren, und dazu benötige man die Philosophie. Das Spannungsverhältnis, in dem die Philo-

sophie zu den Wissenschaften von Beginn an stand, verlangt, daß die Auffassung von dem, was Philosophie sei und sein solle, sich als etwas Disputables präsentiert. Die Abgrenzung der Philosophie gegen andere, vor der Philosophie dagewesene Versuche, uns über uns selbst und über die Welt zu verständigen, verlangt dies ebenfalls. Der Disputabilitätsforderung unterliegen dabei nicht nur Ansichten, wie man in der Philosophie verfahren und was man in ihr zum Thema machen solle; sondern es unterliegt ihr auch der Anspruch der Philosophie, ein berechtigtes Unternehmen zu sein.

Philosophie mag, was diesen Anspruch betrifft, auf Grunderfahrungen zurückverweisen können, aus denen sie entspringt. Zum Beispiel auf den philosophischen Uraffekt sokratischer Dialoge: jenes Staunen, das auf ein intellektuelles Schwindelgefühl folgt, durch welches das zuvor Verlässlichste und Vertrauteste ins Wanken gekommen war.⁸ Oder auf das Freiheitsbewußtsein⁹, das der Nachdenkliche in einer vom Glück begünstigten gesellschaftlichen Situation erfährt und das einhergeht mit dem Bewußtsein der Bedrohung und Instabilität dieser Situation. Oder auf die Entzweiung im Bewußtsein einer reflektierten Verstandeskultur.¹⁰ Solche Motive wurden in der Philosophie namhaft gemacht. Doch selbst wenn sie richtig identifiziert wurden, — die Berufung auf sie garantiert nicht, daß das Unternehmen, zu dem sie geführt haben, die ihm zugrundeliegende Erfahrung auf angemessene Weise verarbeitet und daß es für deren Verarbeitung unersetzlich ist. Welches immer der Quell eines so entsprungenen Bedürfnisses sein mag, er könnte als Quell des Bedürfnisses von *Philosophie* schlecht gefaßt sein. Das Bedürfnis könnte solcher Art sein, daß es durch Philosophie nur zu einer Scheinbefriedigung gelangt. Gerade weil Philosophie sich dem radikalen Infragegestelltsein eines zuvor und lange selbstverständlich Gewesenen verdankt, ist sie keine selbstverständliche Doktrin und nicht durch eindeutige Kriterien abzusichern. Weil sie mit ihren Deutungen in Konkurrenz steht zu anderen Weisen, menschliche Erfahrung zu verarbeiten — seien sie nun älterer Herkunft, wie zum Beispiel Mythos, Kunst und Religion, oder gleichursprünglich mit ihr wie die wissenschaftliche Verständigung der Menschen über sich selbst und über ihre Welt —, muß sie sich zur Rechtfertigung ihres Anspruchs auf das ihr Gegenüberstehende einlassen. Sie muß sich aus einem Verständnis gewinnen, das ihr nicht nur entgegensteht, sondern sich auch für überlegen hält; und aus einem Bewußtsein, das die Philosophie nicht nur für verstiegen hält, sondern auch für gefährlich. Platon, dem die Philosophie ihren Namen verdankt, hat beides überrtrefflich dargestellt an der Figur des Sokrates und an dessen Auseinandersetzung mit der Rhetorik.

Angenommen, es gibt so etwas wie eine Dialektik der Aufklärung¹¹, so wird man auch sagen dürfen, es gebe eine Dialektik der Aufklärung der Philosophie über sich selbst; und zwar eine, in der sich mehr als bloß die Grenze zwischen Philosophie und Mythos verwischt. Die Philosophie ist im Prozeß solcher Dialektik gewiß auch nicht nur das Subjekt der immer problematischer werdenden

Tätigkeit, durch die sie ihr Gegenüber aufzuklären hat; sondern mindestens ebenso dringend das über sich selbst aufzuklärende Objekt dieser Tätigkeit. Das Bedürfnis zu derartiger Tätigkeit besteht heute nicht weniger als ehemals. Das bezeugen die Tendenzen, Philosophie als solche in Frage zu stellen: die von Marx ausgehenden und die in der Nachwirkung Nietzsches sich geltend machenden ebenso wie die in Heidegger und Wittgenstein wirksamen. Und aus der Dialektik der Aufklärung der Philosophie über sich selbst entspringen Aufgaben, die alles andere als schon bewältigt sind. Das läßt sich, möchte ich meinen, ablesen an den bedenklich beschwichtigenden Zügen, die diejenigen Gestalten der Philosophie an sich tragen, welche aus den genannten Infragestellungen hervorgegangen sind: an den marxistischen Rehabilitierungen der Philosophie und an den philosophischen Anthropologien. Aber auch an der philosophischen Hermeneutik. Und was schließlich die analytischen Reduktionsphilosophien angeht, die sich einmal so aggressiv gegen Traditions-gestalten der Philosophie gewandt haben: es liegt nahe, ihren heutigen, friedlichen Zustand als beschwichtigende Reaktion auf die durch Wittgenstein geschaffene Lage zu interpretieren. Indem sie aber den Anspruch der Philosophie möglichst bescheiden äußern, verstecken sie ihn auch.

Im Blick auf die skizzierte Situation wird man Husserl darin zustimmen, daß Philosophie allen Ernstes und nicht zuletzt um ihrer selbst willen den Weg zu thematisieren hat, auf dem man zu einem überzeugenden Verständnis dessen kommt, was sie sein soll und was ihren Anspruch rechtfertigt. Aber hat Husserl diese Thematisierung auf die richtige Weise vorgenommen? Oder ging er dabei von Vormeinungen aus, die im Verlauf des Weges nicht mehr problematisiert werden, obwohl sie dessen dringend bedürfen? Das ist die Frage, um derentwillen ich mich hier dem Gegenstand einer Diskussion zuwende, die vor mehr als zehn Jahren aktuell gewesen ist. Ehe sie erörtert werden kann, ist jedoch die Husserl leitende Idee eines Weges in die Philosophie zunächst einmal darzustellen. Husserl hat hierzu zahlreiche Überlegungen angestellt und dabei eine Reihe von Wegen konzipiert. Doch nur von wenigen hat er den Verlauf ausführlich beschrieben. Es sind gerade diejenigen, die zu begehen voraussetzt, daß man auf anderen Wegen schon zu einem Vorbegriff von Philosophie gelangt ist. Wenn man sich für diesen interessiert, darf man die anderen Wege, zu denen Husserl nur Andeutungen gemacht hat, nicht unterschlagen. Man muß vielmehr versuchen, sich Rechenschaft darüber abzulegen, welchen Zusammenhang sie untereinander bilden. Das soll im folgenden geschehen (II).^{11a} Im Anschluß daran ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Auffassung von Philosophie, die Husserl auf diesen Wegen plausibel zu machen versucht, problematische Züge an sich trägt (III). Ihr wichtigster betrifft die Frage, ob die Phänomenologie imstande ist, den Horizont einer Erkenntnis zu eröffnen, in dem das zuvor aufgestellte Konzept von Philosophie sich realisieren läßt. Nachzuweisen, daß diese Frage bejaht werden kann, war die Aufgabe, der Husserls Darlegung der Wege zur transzendental-

phänomenologischen Reduktion dienen sollte. Ich möchte zeigen, daß diese von Husserl ausführlich beschriebenen Wege nicht zum Ziel führen (IV), und werde zum Schluß einige Konsequenzen erwägen, die sich daraus für die Idee der Philosophie ergeben (V).

II. Die Husserl leitende Idee des Weges zum Anfang

Husserl hat den Zugang zur Philosophie nicht durch eine doxographische Einleitung und anschließende Aporetik herzustellen versucht.¹² Er hat ihn auch nicht als das Aufsuchen eines obersten, unabweislichen Grundsatzes betrachtet.¹³ Beide Verfahren wären seiner Vorstellung von der erforderlichen Radikalität des Anfangs nicht gerecht geworden. Philosophie bewegt sich in keiner selbstverständlichen Tradition, innerhalb deren man auf den Leistungen der Vorgänger mit Hilfe der Entdeckung ihrer Mängel geruhsam weiterbauen kann. Ebensowenig besitzt der philosophische Anfang die Offenkundigkeit eines sittlichen Prinzips, an das man nur erinnert werden muß. Andererseits hat Husserl aber auch nie das Hegelsche Unternehmen in Erwägung gezogen, das in einer systematischen Destruktion aller erdenklichen Versuche bestand, oberste Prinzipien anzusetzen.¹⁴ Sein Vorbild war von früh an – und bis zuletzt – der Stil der Descartesschen Meditation über erste Philosophie. Husserl hat diesen Stil geradezu in seine Definition von erster Philosophie aufgenommen. Denn der Titel „Erste Philosophie“ bezeichnet nun nicht mehr die Metaphysik, sondern „die wissenschaftliche Disziplin des Anfangs“.¹⁵ In ihr besinnt sich zunächst einmal der Philosophierende auf das, was er denkend will, was er dabei tut und was er ernstlich überzeugend findet. Auf disziplinierte Weise fragt er sich Schritt für Schritt zum Gedanken des Anfangs hin, bis er sich schließlich zwingend motiviert sieht, einen bestimmten Anfang als das der Sache nach Erste in seinem Denken anzuerkennen.

Der Weg oder die Wege zum Anfang gehören daher selbst schon mit zum Anfang¹⁶, so daß vor dem „eigentlichen“ Anfang ein anderer Anfang durchgeführt werden muß. Den Inhalt dieses Vor-Anfangs bilden „allgemeine Meditationen über das Ziel der Erkenntnis und Wissenschaft, über Normen, die ich mir in natürlicher Einsicht stelle“.¹⁷ Was in solcher Einsicht als den Normen entsprechend festgestellt wird, hat den Charakter der Wissenschaftlichkeit – so weit die Normen eben gediehen sind und vorbehaltlich zwingender Motivation zu späterer Korrektur an ihnen. Da die natürliche Einsicht aber keine Kriterien besitzt, nach denen zu entscheiden wäre, was schon in den Anfang der Besinnung aufzunehmen ist und was nicht mehr zu ihr gehören soll, lassen sich den Meditationen *Vormeditationen* und diesen *Vorvormeditationen* vorausschicken, ohne daß es hierbei eine andere Grenze gäbe als die eben faktisch zustandgekommene. Von daher versteht es sich, wie Husserl die erste Philosophie als Philosophie der *Anfänge* thematisieren konnte¹⁸, während er ihr doch im selben Satz den Charakter der Selbstgestaltung des radikalsten philo-

sophischen Selbstbewußtseins „in absoluter methodischer Notwendigkeit“ zusprach. Die tatsächliche Pluralität von Anfängen entzieht das sich selbst gestaltende Philosophieren nicht gewissen methodischen Normen, deren nötiger Charakter für das jeweilige philosophierende Selbstbewußtsein in dessen eigener Perspektive nicht zu relativieren ist.

Aus der Kulissenhaftigkeit des in natürlicher Einsicht anhebenden Anfangs versteht sich auch die *Mehrheit der Wege*, sowie die *Vielzahl der Ausgangspunkte* für die verschiedenen Wege, die Husserl namhaft gemacht und zum Teil begangen hat. Ein Überblick über sie zeigt, daß es drei aufeinanderfolgende *Hauptschritte* sind, in deren Zusammenhang diese Ausgangspunkte gehören. Im ersten Schritt verständigt sich der anfangende Philosoph darüber, worauf er unter dem Titel der Philosophie hinaus will. Der zweite Schritt vollzieht die Besinnung, wie der so gewonnene Vorbegriff von Philosophie ins Werk zu setzen ist, während der dritte – entscheidende – die Motivation zu einem aller natürlichen Einsicht spottenden Anfang zwingend machen soll. Ich will zunächst nur versuchen, die beiden ersten Schritte näher zu charakterisieren, soweit es die sehr fragmentarischen Beschreibungen gestatten, die Husserl ihnen gewidmet hat. Sie bauen sich wieder aus einzelnen Schrittphasen auf. Das Verfahren ist dasjenige einer gleichsam unbewußten Phänomenologie, die sich meditierend in alltägliche, in kulturanthropologische und in geistesgeschichtliche Strukturen des menschlichen Weltverhältnisses vertieft und an ihnen das für unser eigenes Dasein Einleuchtende zur Abhebung bringt. Die schrittweise Abhebung bringt Momente zum Vorschein, die im Philosophiebegriff Berücksichtigung finden sollen. Das erste Moment des Vorentwurfs einer auszuführenden Philosophie – das, wie gesagt, zum System und der universalen Theorie der Philosophie selbst gehört¹⁹ – ist das Phänomen des *erwachenden theoretischen Interesses überhaupt*.²⁰ Ihm entspricht die am weitesten vorgreifende Konzeption eines Weges. Dieser Weg geht aus von dem „*Kontrast der mythisch-praktischen Weltanschauung und der Weltanschauung des theoretischen Interesses*“.²¹ Husserl hat zu ihm fast nichts ausgeführt. Aber aus dem Ansatz erhellt zumindest, daß Husserl Heideggers Weltanalyse und ihre Auszeichnung der Zuhandenheit als Beginn der Phänomenologie wohl akzeptieren konnte. Was er als Heideggers „Verfallen in den transzendentalen Anthropologismus“ betrachten mußte, war nur die Tatsache, daß Heidegger diesen Ansatz nicht zum Desiderat und zur Durchführung einer Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität hinaufführte. Das nämlich ist die Husserlsche Konzeption. In ihr wird die Entstehung der untersten Stufe theoretischen Interesses, das Erwachen zur Theorie des unbeteiligten Zuschauers²² motiviert gedacht durch Neugier, die aus zeitweiliger Befreiung von Lebensinteressen erwächst. Eine nächste Stufe stellt die Verwandlung dieser „müßigen“ Theorie zu einer neuartigen Praxis dar: der Kritik der vagen, natürlichen, situationsrelativen Erkenntnis. Diese Kritik entzündet sich am Kontrast zwischen Weltvorstellung und wirklicher Welt (δόξα und

ἐπιστήμη) und treibt die Idee einer Wahrheit hervor, die von allem Okkasionellen befreit ist. Der Übergang zu dieser Stufe bildet die phänomenologische Genesis der Ursprungsidee aller Philosophie und Wissenschaft. Er dient also noch nicht zur Abhebung der Ansprüche beider.

Der Fortschritt von der müßigen zur meinungskritischen Theorie ist für Husserl erkenntnisethisch motiviert. Ein hier ansetzender Weg geht daher aus „von dem Erwachen des erkenntnisethischen Gewissens“²³. Er ist in voller Allgemeinheit bei Husserl nicht einmal entworfen. Doch wie man sieht, hat Husserl wenigstens die allgemeine Struktur seiner Motivation angedeutet. Mehr noch: er hat dargelegt, welches Ziel das im Entstehen begriffene theoretische Bewußtsein mit ihr verbindet. Die Motivation bringt mit sich, daß der fortschreitende Prozeß der Erzeugung von Theorien für die Zeit, in der ich mir berufsmäßig die theoretische Einstellung gestatten kann, zum höchsten Wert wird. Sie führt, stark vereinfacht, zunächst von der Erfahrung unbefriedigender Praxis zur Reflexion auf die Möglichkeiten eines befriedigenden Lebens. Dabei wird entdeckt, daß Erkennenwollen vorausgesetzt ist für alles andere Wollen, das ein bestmögliches Leben zum Ziel hat. Nun mag ich mich fragen, ob ein universales, vollständiges Wissen ein vernünftiges Ziel, ein praktischer Zweck sein kann. Ob es sinnvoll ist zu sagen: Bestmögliches Handeln fordert jedenfalls bestmögliches Erkennen. Ich fange also an. Aber in der theoretischen Dimension gibt es Rangstufen von Erkenntniswerten und innerhalb dieser Stufung ist ein ad indefinitum fortschreitender Prozeß der Erzeugung von Theorien der höchste Wert. Obwohl ich weiß, daß mein Leben endlich ist, muß ich diesen Wert mir zu eigen machen als einen „Berufswert“, der vorübergehend immer wieder zurückzustellen ist, aber praktisch bestimmend sein soll, sobald die momentan zu bevorzugenden Werte berücksichtigt sind. Ich kann mir andererseits auch klarmachen, daß theoretische Wissenschaft nicht der bestimmten Praxis meines einzelnen Falles vorarbeitet, sondern einer beliebigen und beliebig sich vervollkommnenden und daß das, was theoretische Erkenntnis für das Handeln unter der Idee letzter Ziele Spezifisches leisten kann, gerade auf diese Weise geleistet wird.²⁴ Damit wird für mein endliches Leben der Wert eines unendlichen Fortschreitens theoretischer Erkenntnis zur „regulativen Idee“: zum Prinzip, nach dem ich – in der entsprechenden Berufszeit – handle, *als ob* der Horizont meines Lebens unendlich wäre.²⁵

Die Meinung, man müsse sich Erkenntnis und Interesse zuinnerst verbunden denken, wäre daraufhin zu prüfen, ob sie sich an dieser regulativen Idee gemessen nicht als oberflächlich erweist. Was Theorie und verantwortliche Tätigkeit miteinander verbindet, ist nämlich zunächst nicht ein Interesse an der technischen Verwirklichung vorausgesetzter Zwecke; nicht ein Interesse der Verständigung über praktische Ziele außerhalb der Tätigkeit theoretischen Forschens; und auch kein Interesse an Emanzipation.²⁶ Das zuinnerst Verbindende ist ein in der ursprünglichen Motivation zur „reinen“ Theorie be-

gründeter begrifflicher Zusammenhang zwischen der richtigen Art der Suche nach wahren Überzeugungen und deren eigenem Ethos. Aber darauf ist hier nur beiläufig aufmerksam zu machen. Worauf es im vorliegenden Kontext ankommt, ist etwas anderes: Damit, daß Theorie und praktische Verantwortung innerhalb der theoretischen Einstellung verschmelzen, ist die Philosophie noch nicht von der positiven Wissenschaft abgehoben. Sie unterscheidet sich zunächst lediglich durch ihr universales Gebiet von den Einzelwissenschaften.²⁷ Der wichtigste Unterschied beider ergibt sich erst daraus, daß die *Skepsis* die Unzulänglichkeit jeder naiven Erkenntnisbemühung enthüllt und daß ihr mit den Mitteln der in den Wissenschaften selbst geübten Kritik nicht beizukommen ist. Mit einem weiteren Seitenblick auf die antike Philosophie, in dessen Winkel sich freilich Descartes' Motiv verbirgt, meint Husserl, es bedürfe daher, um der Skepsis beizukommen, eines neuen *Radikalismus* der Erkenntnis. Eine Wissenschaft sei zu postulieren, die jeden Erkenntnisanspruch in absolut zureichender Weise rechtfertigt, indem sie nicht nur vernünftig begründet, sondern das Begründen selbst und das Wesen seiner Wahrheitsgeltung zum universalen Thema macht.²⁸ Philosophie wird so zur umfassenden *Wissenschafts- und Erkenntniskritik*. Von daher versteht sich, daß ein weiterer Weg von der *Kritik der positiven Wissenschaften*²⁹ oder – in einer anderen Wendung – *von den positiven Ontologien und der positiven Ersten Philosophie*³⁰ ausgehen kann. Eine Version dieses wissenschaftstheoretischen Weges scheint Husserl in bisher unveröffentlichten Vorlesungen ausgeführt zu haben.³¹ Wichtiger als ihr Verlauf ist in unserem Zusammenhang jedoch ein noch nicht genanntes Moment, das nun in den Begriff der Philosophie kommt. Als Wissenschaft, die den Anspruch auf letzte Rechtfertigung ihrer Behauptungen erhebt, die ferner strengste und zugleich universale Wissenschaft sein soll, kann die Philosophie ihre Erkenntnisverantwortung keiner anderen oder höheren Instanz zuschieben. Sie wird Erkenntnis aus unbedingter *Selbstverantwortung*. Auch die Verwirklichung solcher Erkenntnis ist freilich ein im Unendlichen liegendes Ziel.³² Aber die Idee letzter Ausweisung, die die Philosophie von den positiven Wissenschaften unterscheidet, fordert doch schon für die unvollkommenen Realisierungsversuche der Philosophie einen „Zusammenbruch aller naiven Erkenntnis- und Wissenschaftswerte“³³ und die Abkehr von allen überkommenen Erkenntnisvoraussetzungen. Die Philosophie ist nicht nur unter bestimmten Umständen, sondern per definitionem Wissenschaft des radikalen *Neuanfangs*. Das ist der Kern des Husserlschen Cartesianismus. Es kann nicht die Rede davon sein, daß Husserl sich in seinen spätesten Arbeiten von ihm, und sei's auch wider Willen, verabschiedet habe. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur Husserls entrüstete Anspielungen auf Heideggers Descartes-Interpretation zur Kenntnis zu nehmen.³⁴

III. Zur Problematik der unterwegs gewonnenen Auffassung von Philosophie

Ob es Husserl gelang, ein Stück dieser Idee zu verwirklichen oder wenigstens ihre Realisierbarkeit evident zu machen? Bis jetzt ist die Idee der Philosophie ja nur ein in leerer Allgemeinheit gedachter Vorbegriff, der die weiteren Meditationen des anfangenden Philosophen motivieren soll. Die Wege, die es zu begehen gilt, sind noch nicht zu Ende. Daß das Ziel, das mit der gewonnenen Konzeption von Philosophie gesetzt ist, möglich sei, darf nicht vorausgesetzt werden.³⁵ Bedenkt man, wie ungeheuerlich das Versprechen ist, das Philosophieren an einen Punkt zu führen, von dem aus es sich instandgesetzt sieht – wie Husserl einmal sagt –, „ab ovo Neues in Geltung zu setzen“³⁶, so wird man hinsichtlich der Erfüllbarkeit der Forderung äußerst mißtrauisch sein. ‚Anfang‘ ist ja selbst eine Relationsbestimmung, und der zu suchende, absolute Anfang der Philosophie soll ausdrücklich durch das Vorhergehende motivierter Anfang sein. Das mindeste, was man vermuten muß, ist doch wohl, daß der *Anschein* entsteht, das Vorausgehende tue der Neuheit des im Anfang Gesetzten Abbruch. Dann wäre die Frage zu beantworten, wie dieser Anschein als ein solcher erkannt und als Schein destruiert werden kann. Vielleicht ist es hier nützlich, einen Blick auf Hegel zu werfen. Hegel hat den Prozeß der Bewältigung dieser Schwierigkeit dadurch einzuleiten versucht, daß er den Bewußtseinshorizont der dem Anfang vorausgehenden philosophischen Reflexion sich in den absoluten Anfang „aufheben“ ließ. Hegels Anfang konnte sich so *selbstvergessen* vollziehen und stellte sich durch die erfolgte Destruktion aller Bewußtseinsvoraussetzungen tatsächlich als ein revolutionär neuer Zustand dar. Den Versuch, ein so zum Anfang führendes Abenteuer darzustellen, hätte Husserl als uneinsichtige Begriffskonstruktion verworfen. Es ist die Frage, ob es seinem Verfahren am entscheidenden Punkt besser ergeht. In welchem Sinne ich diese Frage stelle, werde ich im nächsten Abschnitt darlegen. Zuvor aber ist auf andere Schwierigkeiten hinzuweisen, die Husserls Philosophiekonzeption belasten.

Bleiben wir zunächst dabei, Husserl mit Hegel zu konfrontieren. Der Meditationstypus der Husserlschen Wege verlangt gerade das Gegenteil dessen, was von einer hegelianisierenden Überlegung her zu erwarten wäre: Der Vormeditation zur Idee der Philosophie muß nun eine Meditation darüber folgen, wie diese Idee ins Werk zu setzen ist. Denn die Radikalität verlangt, daß der Anfang nicht naiv geradehin erfolgt.³⁷ Es bedarf also weiterer Besinnung über das Ziel und einer neuen Besinnung über die Wege zu ihm.³⁸ Das ist unter dem Gesichtspunkt eines gleichsam architektonischen Hinarbeitens auf die Philosophie plausibel. Die Frage aber ist, ob diese Art des Hinarbeitens auf ein Ziel nicht die angebliche Radikalität des Neuanfangs zur Phrase macht. Wir mögen mit Sinn davon reden, der Entwurf eines Architekten sei revolutionär; und er wird es sein, wenn er wirklich eine ganz neuartige Lösung eines Problems dar-

stellt, vor das andere sich auch schon gestellt sahen. Aber er ist es dann natürlich nur im Verhältnis zu dem, was andere entworfen und gebaut haben; nicht im Verhältnis zu den Gedanken dessen, der im Wege seiner Überlegungen zu dem Entwurf kam. Gehen in die Überlegungen Vorentscheidungen ein, so werden sie im radikal Neuen, das der aus ihnen sich ergebende Entwurf darstellt, gewiß nicht mehr alle rückgängig gemacht. Man scheint daher nicht an der Alternative vorbeizukommen: entweder wird der Weg zur Philosophie konzipiert als Weg der Verzweiflung, der es dem „anfänglich Philosophierenden“ nicht erlaubt, den gesuchten Anfang als planmäßig erreichtes Ziel seiner Vorüberlegungen zu finden; oder der Anfang besitzt nicht die vorgebliche Radikalität. Daß die Einsichten, die dem Anfang vorhergehen, vielleicht nachträglich auf der mit dem Anfang gewonnenen Basis wiederholbar und notfalls korrigierbar sind³⁹, macht die Alternative ebensowenig vermeidbar wie die Annahme, ein radikal neuer Anfang sei auch zu gewinnen losgelöst von der Motivation des anfangenden Philosophen, der absolute Erkenntnis sucht.⁴⁰ Innerhalb des Modells planmäßigen und erfolgreichen Handelns gibt es keinen radikalen Bruch mit der „Tradition“, aus der dieses Handeln das Material für seine Pläne bezieht.

Die Strategie, Husserls Philosophiekonzept mit demjenigen Hegels zu übertrumpfen, garantiert ein leicht gewonnenes Spiel. Doch sie lenkt von der Hauptschwierigkeit ab, die in der Annahme besteht, Philosophie könne die ihr abverlangte umfassende Wissenschafts- und Erkenntniskritik nur als eine eigens zu diesem Zweck postulierte Wissenschaft leisten. Eine solche Auffassung wird durch Rekurs auf Hegel nur bestärkt. Aber wie könnte sie verhindern, daß Philosophie sich dann auch als Gesetzgeberin der Wissenschaften aufspielt? Ist es nicht gerade diese Rolle, durch die sich die Philosophie immer wieder lächerlich gemacht hat, so oft sie sich anmaßte? Die Wissenschaften sind imstande, für ihre Kritik, sofern sie wissenschaftlich sein kann, selbst zu sorgen. Innerhalb ihrer disziplinierten Forschung wird das Philosophieren als eine reflexive und doch zur Forschung hinzugehörige Tätigkeit weit erfolgreicher betrieben als auf dem Umweg einer immer wieder nur postulierten Superwissenschaft, genannt Philosophie. Und einzig in jener anderen, wissenschaftsimmanenten Funktion sind die Bedingungen dialogischer Ermittlung des Wahren erfüllt⁴¹, die Hegel für seinen Weg zur philosophischen Wissenschaft – wenngleich zu Unrecht – in Anspruch genommen hatte.

Doch nicht nur im Hinblick auf die Wissenschaften erregt das Philosophiekonzept Bedenken. Im Fortgang der Vormeditationen müßte der anfänglich Philosophierende, um seinen Vorbegriff von Philosophie realisierbar erscheinen zu lassen, der Philosophie nun weitere Eigenschaften und Talente zusprechen, die zu erwerben sie imstande sein soll. Auf diese Weise kommen neue Bestimmungen ins Spiel, durch die der Bereich des unter dem Titel Philosophie zu Diskutierenden erneut eingeengt wird. Vor allem der Begriff der *Evidenz*, der Begriff einer ausgezeichneten, *apodiktischen* Evidenz und der Begriff einer

eigenen, transzendentalen *Erkenntnisdimension* der Philosophie sind hier zu nennen. Es wird gefordert, daß Philosophie sich diesen Begriffen entsprechend realisiere.

Die *Evidenzforderung* beinhaltet — grob gesagt —, daß alles, was als wahr zu gelten hat, für mich in einer Gegebenheitsweise zur Erscheinung kommt, in der es „selbst da“ ist. Philosophische Erkenntnis, die ich suche, muß demnach nicht nur eine sein, die „in mir verläuft“, sondern eine solche, für die meine Subjektivität zugleich die *Instanz* ist, die über ihre Geltung entscheidet. Gegebenheit ist Gegebenheit *für* die Subjektivität.⁴² Nicht mehr in Betracht kommt also die Möglichkeit, daß die Dimension der Erscheinung, in der Erkenntnis sich als solche ausweisen muß, sich ebensowenig wie Wahrheit auf Subjektivität oder auf deren Anderes reduzieren läßt. Das Ausweisen kann somit beispielsweise nicht mehr im selbstvergessenen Feststellen der Konsistenz theoretischer Gebilde und ihrer Kohärenz mit ausgemachten Tatsachen erfolgen. — „*Apodiktizität*“ einer so verstandenen Evidenz besagt, daß das Gegebene verbunden ist mit dem Bewußtsein der Unausdenkbarkeit der Möglichkeit des Nichtseins.⁴³ Es soll also nicht erforderlich sein, dahinter zurückzugehen, wenn man aufweisen will, daß seine Setzung berechtigt ist. Nur insofern sie dieser Forderung genügt, könnte die Philosophie *letzte* Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen vornehmen. — Husserl war zuletzt nicht mehr der Meinung, daß die apodiktischen Evidenzen sich auch *als* letzte gegenüber der Erfüllung aller offenen Möglichkeiten weiterer Einsicht behaupten werden. Dagegen hielt er es für unerlässlich, daß die Evidenzen alle in einer *eigenen* Dimension aufzusuchen sind. Auch dies ergab sich aus dem besonderen Erkenntnisanspruch der Philosophie. Was an den Wissenschaften der Aufklärung durch Philosophie bedarf, soll ja nicht die Dunkelheit dieser oder jener Einzelkenntnis, sondern eine Undurchsichtigkeit sein, die jeder natürlichen Erkenntnis eigen ist und die in der Perfektionsrichtung der Wissenschaften gar nicht beseitigt werden kann. Soll die Philosophie gleichsam dahinterkommen, soll sie aufdecken, was in aller Suche nach Erkenntnis das Vernünftige ist, so kann sie es nur, indem sie sich selbst eine *neue* Erkenntnisdimension erschließt; und alle ihre Erkenntnisse müssen dann in dieser Dimension ihre Begründung finden. Da ihr Horizont durch den zu gewinnenden Anfang aber erst *eröffnet* werden soll, leuchtet nun auch ein, daß der Anfang gänzlich Neues in Geltung setzen muß: im Durchgang durch ihn muß sich aller schon bekannte Sinn in einen neuen verwandeln und in der neuen Dimension *als* Sinn setzen lassen.

Man könnte gegen diese Forderungen und die Behauptung ihrer Erfüllbarkeit viele Einwände erheben. Was die Apodiktizitätsforderung betrifft, wäre beispielsweise in Anlehnung an Wittgenstein⁴⁴ zu argumentieren, daß man problematische Voraussetzungen des Skeptikers unbesehen übernimmt, wenn man sich ihr unterwirft. Insbesondere nämlich die Voraussetzung, es lasse sich mit Bezug auf Sätze jeglicher Art nach Rechtfertigung fragen. „Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; — das Ende aber

ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt⁴⁵ — Gegen die Evidenzforderung in ihrer Husserlschen Version wäre geltend zu machen, daß unsere Subjektivität als Instanz, die über die Wahrheit von Meinungen entscheidet, keinen besonderen Kredit verdient.⁴⁶ Wird gar für die Philosophie eine besondere Art von Evidenz beansprucht, so wäre zu fragen, ob mit diesem Anspruch nicht die Grenzen überschritten sind, jenseits derer die Weisheit der Philosophie sich in Illusion verwandelt.⁴⁷ Indes kann die Ausführung solcher Einwände hier erspart werden. Denn die Forderungen, gegen die sich die Einwände richten, verlieren ihren Sinn, wenn sich der Anspruch, die Philosophie verfüge über eine ihr eigentümliche Erkenntnisdimension, nicht rechtfertigen läßt. Dieser Anspruch ist nun zu diskutieren.

IV. Zum Problem der transzendental-phänomenologischen Reduktion

Die Frage ist: Wie kann ich mich überzeugen, daß es diese Dimension, diesen universalen Horizont philosophischer Erkenntnis gibt? Die Frage zu beantworten, ist die Aufgabe des letzten, entscheidenden Stücks der Wege zur Phänomenologie. Der Philosophierende soll dahin gebracht werden einzusehen, daß alles Meinen den letzten Boden, von dem aus es aufzuklären ist, in seiner — des Philosophierenden — transzendentalen Subjektivität hat; und sein Bewußtsein soll in diesen Ursprung zwingend motiviert *zurückgeführt werden*. Husserl nennt dieses Stück daher die Methode der transzendental-phänomenologischen *Reduktion*. Dieses Stück ist — um an die Eingangsmetapher zu erinnern — das Messer gewesen, an dem Husserl unablässig geschliffen hat. Wenn das Messer schneiden soll, dann muß die Einsicht, von der soeben die Rede war, evident, die Motivation wirklich zwingend werden. Ich habe schon angedeutet, daß ich mich davon nicht überzeugen kann, und will nun darlegen, welches die Gründe sind, die mich zweifeln lassen. Dabei muß ich berücksichtigen, daß Husserl die Reduktion auf drei voneinander unabhängigen Wegen vorgenommen hat, von denen jeder für sich ausreichend sein soll. Ich will daher zunächst einmal das allen Gemeinsame voranstellen und die Wege dann einzeln unter dem Schwierigkeiten machenden Gesichtspunkt erörtern.⁴⁸

Gemeinsam ist allen Reduktionswegen das *Ziel*: Sie sollen mir, dem anfangenden Philosophen, die Setzung des ego cogito als eine Selbstsetzung der „transzendentalen“ Subjektivität abnötigen. Die Subjektivität heißt transzendental, weil sie jeden Sinn von Seiendem enthüllt. Sie konstituiert Welt und alles zu ihr Gehörige. Sie enthält es in sich und ist daher *konkret*. Vor allem ist sie *nicht* selbst in die Welt *einzuordnen*, sondern „extramundan“. Des weiteren ist sie *meine, je eigene, individuelle, faktische, zeitliche*, ja geschichtliche; aber wiederum ist sie nicht eine in personaler Beziehung zu anderen, sondern einzig, *absolut*. Als Vollzug einer so zu verstehenden Subjektivität soll

„mein“ – des anfangenden Philosophen – cogitare einschließlich seines intentionalen Sinnes zur apodiktischen, an sich ersten Evidenz kommen. Die Bestimmung, von der alles abhängt, wird diejenige der Extramundaneität sein. Die sich an die anderen Bestimmungen heftenden Probleme, insbesondere dasjenige der Intersubjektivität und der Elogie, klammere ich aus.

Gemeinsam ist den Wegen ferner der *Ausgangspunkt*: das Zurückführende. Es ist die „*natürliche Einstellung*“, in der ich mich auch als *anfangender* Philosoph befinde. Sie ist charakterisiert durch ein Weltverständnis, in welchem die transzendente Subjektivität vergessen wird. Ich, dieser Mensch, gehöre nach diesem Verständnis mit allem, was ich bin, zur Welt. Die Welt ist als meine Umwelt auf mich zentriert; an sich aber ist sie von meinem Sein unabhängig. Sie ist für mich vorhanden, ich bin ihr Teil, bin in sie *eingeorndnet*. Ich bin dies, wenn ich es bin, in unvereinbarem Gegensatz zu meiner transzendentalen Subjektivität als nicht in die Welt Einzuordnender. Die Frage wird nun sein, wie ich mit diesem meinem Selbst- und Weltverständnis und *von ihm aus* dahin gelange, mich als transzendente Subjektivität zu entdecken. Es muß eine Methode geben, mich, was das letzte Verständnis meiner selbst betrifft, gewissermaßen aus der Welt zu *vertreiben*; mir in der natürlichen Einstellung zu zeigen, daß ich mit dem, was ich letztlich bin, *in* der Welt keinen Platz habe und mich da auch nicht befinde.

Auch das *Handwerkszeug*, das Husserl hierzu dienen soll, ist in allen Versionen dasselbe: Ich soll mir evident machen, daß ich die „Generalthesis“ in bezug auf die Welt der natürlichen Einstellung durch Epoché ausschalten, mich ihrer enthalten kann und daß ich dabei mich selbst als die letzte Stätte von Ausweisung und in diesem Sinn als „extramundan“ transzendente Subjektivität setze. Die Frage ist, wie ich mir diese Einsicht verschaffen kann.

In der Beantwortung dieser Frage unterscheiden sich die verschiedenen Wege zur Reduktion. Zugleich nehmen sie die natürliche Einstellung unter verschiedenen Gesichtspunkten auf. Der von Husserl zuerst entwickelte Reduktionsweg geht nicht von einem spezifischen Erfahrungsbereich aus. Er setzt ein mit den Sätzen: Ich bin – die Welt ist. Husserl hat ihn den *cartesischen* Weg genannt, weil der nun folgende Schritt in einer Descartes' Zweifelsbetrachtung verwandten Überlegung feststellt, daß jedenfalls die *Welt* erkenntnistmäßig nicht unerschütterlich ist. Sie ist uns zweifellos gewiß – darin kritisiert Husserl Descartes⁴⁹ –, aber die Frage, ob die Möglichkeit ihres Nichtseins unausdenkbar sei, können wir nicht bejahen. Anders steht es mit dem Satz „Ich bin“. Nun habe ich aber in der natürlichen Einstellung mich der Welt „eingeorndnet“. Wenn ich, wie ich mich überzeugte, bezüglich der Welt Epoché üben kann, so bin ich als Teil der Welt ebenfalls in deren Umsturz einbezogen, zum bloßen Phänomen geworden, hinsichtlich dessen Geltungsanspruch ich mich des Urteils enthalte. Wenn ich dennoch mich selbst evidenterweise im Modus der Unbezweifelbarkeit setze, so kann ich nicht vermeiden, mein menschliches Dasein von mir als transzendentelem Sein zu scheiden. Das

letztere ist mir dann ursprünglich gegeben als dasjenige, dessen Phänomene ich, der Mensch, und die ganze Welt sind.

Das scheint einleuchtend. Aber, — so ist nun zu fragen: Was versichert mich dessen, daß ich den Zweifel so, wie ich glaubte ihn vollziehen zu können, auch tatsächlich vollziehen konnte? Ich kann mich irren hinsichtlich dessen, was zweifelhaft ist. Hatte ich mich nicht bloß vergessen, als ich uneingeschränkt die Bezweifelbarkeit der Welt zugab? Hätte man mich vorher erinnert und mir gesagt: Denke daran, daß du selbst ein Teil der Welt bist —, hätte ich dann nicht geantwortet: Gewiß, als das *Ganze* von Existenzen und Strukturen, als das ich die Welt kenne, ist sie nicht unbezweifelbar. Aber das schließt nicht aus, daß ein Teil in ihr unter gewissen Umständen unbezweifelbar ist und daß dies zur Struktur der Welt gehört; daß dieses Strukturmoment also ebenfalls unbezweifelbar ist. Sofern ich zweifele, bin ich selbst ein solches Teil, und sofern ich dabei die Welt als Strukturgebilde denke, ist dieses Strukturmoment nicht wegzudenken. Beides steht nicht im Widerspruch zur natürlichen Einstellung. Es ist also nicht wahr, daß ich der Unterscheidung meiner selbst als weltliches Dasein und als transzendentes Sein nicht entgegen kann. Die Transzendentalität meiner cogitatio wird nicht evident.⁵⁰

Da der gesuchte Anfang eine apodiktische Evidenz sein soll, war Husserl im cartesianischen Weg mit dem anfangenden Philosophen stillschweigend übereingekommen, daß insoweit Epoché geübt werden solle, als der Bereich des Bezweifelbaren reicht. Aber natürlich brauchen wird die Epoché nicht auf diese Grenze einzuschränken. Sie beruht allein auf dem Entschluß des reflektierenden Subjekts, eine Thesis nicht mitzuvollziehen. Ob die Thesis etwas setzt, das apodiktisch evident ist oder nicht, ist dabei gleichgültig. Die Möglichkeit der Epoché ist Setzungsgülden gegenüber indifferent. Könnte es nicht sein, daß der Nachweis der Möglichkeit oder gar einer Notwendigkeit, universale Epoché zu üben, auf die transzendente Subjektivität führt? Von diesem Gedanken machen die beiden anderen Wege Gebrauch. Um sie zu beurteilen, gilt es also zu prüfen, ob die Epoché in dem erforderlichen Sinn universal sein kann.

Der nächste von Husserl entwickelte Weg zur transzendentalen Reduktion war derjenige „der *universalen phänomenologischen Psychologie*“. Auf diesem Weg — in seiner letzten Fassung⁵¹ — hat Husserl nachzuweisen versucht, daß die vom Psychologen zu verlangende Epoché, wenn sie nur konsequent durchgeführt wird, von selbst in die transzendente Reduktion *umschlägt*. Hier also scheint die Notwendigkeit, eine bestimmte Epoché zu üben, vereinigt mit der unausweichlichen Motivation, meine Subjektivität als transzendente anzuerkennen und damit den naiven Weltglauben fahren zu lassen. Will der phänomenologische Psychologe zum Beispiel das Wahrnehmen einer zum Exempel dienenden Person beschreiben — sei diese nun er selbst oder ein anderer —, so muß er jedes Urteil hinsichtlich des Seins oder Nichtseins dessen, was der Wahrnehmende präsent hat, aus dem Spiel lassen. Nur indem er sich

der „Mitgeltung“ enthält und nichts davon in die Beschreibung eingehen läßt, gewinnt er das „rein Eigenwesentliche“ des zu untersuchenden Objekts. Die Durchführung dieser Epoché nennt Husserl *phänomenologisch-psychologische Reduktion*. Er zeigt nun in einer seiner brilliantesten Analysen, daß die hierbei erforderliche Epoché nicht einzelweise von Intentionalität zu Intentionalität und von Einzelsubjekt zu Einzelsubjekt vollzogen werden darf; sondern daß sie im voraus und universal in bezug auf alle Akte und alle Personen vollzogen werden muß, die das *Thema* des Psychologen bilden; und das sind prinzipiell alle, vorweg natürlich die Akte des Psychologen selbst. Da die Epoché sich auch auf die Welthorizonte aller erstrecken muß, wird sie *weltuniversal*, und das gilt auch in bezug auf die *eine* Welt, die für alle ein und dieselbe ist. Damit verwandelt sich die Welt als intentionales Korrelat dessen, was Thema des Psychologen ist, in das Phänomen: „Welt für alle wirklichen und möglichen Subjekte“, und dies von meiner Originalsphäre aus. Genau diesen Sinn aber hat die Welt und hat sie *nur*, wenn meine Subjektivität transzendental ist: der Umschlag ist vollzogen. Allerdings hat er zu dem verblüffenden Resultat geführt, daß es reine Psychologie als positive Wissenschaft gar nicht gibt. Es gibt sie nur als transzendente Psychologie, die mit der transzendentalen Philosophie identisch ist. Daß der Psychologe über die ihm so zuteil gewordene Würde sehr beglückt sein wird, ist kaum anzunehmen. Husserl hat noch eine Korrektur dieses Ergebnisses angekündigt, aber seine Arbeit brach vorher ab. Im Lauf der Analyse ist jedoch ganz aus dem Blickfeld verschwunden, daß die phänomenologisch-psychologische Reduktion nur am *Thema* des Psychologen geübt wird. Sie mag weltuniversal werden, indem sie alle intentionalen Implikationen des Themas umfaßt. Aber alles, was nicht innerhalb, sondern außerhalb des Themas liegt, vorab der Psychologe selbst als Betrachtender, bleibt als solches in Geltung. Das hat Husserl ein paar Jahre früher⁵² ausdrücklich betont. Die phänomenologisch-psychologische Reduktion ist für den Psychologen, der auf dem Boden der Positivität verbleibt, ein bloßes Mittel, um aufgrund der ihm fortgeltenden Welt das Seelische auf sein Eigenwesen zu reduzieren.

Die Reduktion ist transzendental *unecht*. Daß hiervon in der späteren Fassung⁵³ keine Rede mehr ist, scheint sich aus dem Kontext zu ergeben. Husserl hat nämlich zuvor schon den Boden der Positivität, auf dem die Wissenschaft steht, auf denjenigen der Lebenswelt und diese auf die transzendente Subjektivität reduziert. Es wird nicht eigens darauf hingewiesen, daß diese Reduktion als am *Selbstverständnis* des Wissenschaftlers betätigte für den Umschlag der phänomenologisch-psychologischen in die transzendente Reduktion vorausgesetzt ist. Nimmt man es nicht an, so kommt man jedoch in Widerspruch zur vorhergehenden Analyse der Lebenswelt. Denn diese ergab, daß auch die Wissenschaft als Tätigkeit der Wissenschaftler sich naiv vollzieht auf dem Boden der anschaulichen Welt, in die wir hineinleben und in der die Hypothese des Ansichseins zumindest eine unter anderen ist.

Sieht man von der transzendentalen Reduktion dieser Weltvermeinung ab, so bleibt nur die Möglichkeit, den Übergang von der psychologischen zur transzendentalen Epoché auf den *Entschluß* eines „universalen theoretischen Willens“ zurückzuführen, — den Entschluß, das Sein der Welt für mich universal außer Geltung zu setzen. So ist Husserl in der Tat vor der Ausführung des von der Lebenswelt ausgehenden Weges verfahren.⁵⁴ Aber um uns die transzendente Dimension zu erschließen, wollen wir wissen, was uns zu diesem Entschluß nötigt. Als *Motiv* kennen wir bis jetzt nur den Willen des anfangenden Philosophen, zu letzten Ausweisungen zu gelangen. Dieses Motiv könnte uns nur dazu bringen, die transzendente Subjektivität zu *postulieren*. Während Husserl die Konzeption des psychologischen Weges ausarbeitete, hat er jedoch noch ein anderes Motiv genannt: „Ich werde dessen inne . . . , daß alles Meinen . . . über die Welt . . . aus meiner eigenen Erfahrung stammt“.⁵⁵ Es ist bezweifelt worden, daß dieses Motiv ausreicht, mich vor meine transzendente Subjektivität zu bringen.⁵⁶ Aber angenommen, es würde uns veranlassen, universale Epoché zu üben — vorausgesetzt, daß diese möglich ist —, so bleibt die Frage: Was ist mit dem sich entschließenden *Willen selbst*? Diese Frage hat Heidegger 1927 an Husserl gerichtet, wie man aus Texten ersehen kann, die vor einigen Jahren ediert wurden.⁵⁷ Er wollte damit zum Ausdruck bringen, daß der Entschluß zur universalen Epoché und diese selbst noch als eine Möglichkeit des Menschen gefaßt werden sollte — ja, als dessen eigentliche Möglichkeit —, aber als „ein Verhalten, das heißt eine Seinsart, die eben von Hause aus sich selbst verschafft, also nie zur Positivität des Vorhandenen gehört“.⁵⁸ Heidegger teilt also — zumindest hier — mit Husserl die Auffassung, daß eine universale Epoché möglich ist. Aber er drängte auf eine nähere Beschreibung des Zusammenhangs, in dem ich als Mensch sie vollziehe, — eine Beschreibung freilich, die mich nicht mehr als gegenständliches Korrelat einer in objektivierenden Akten aufgehenden Subjektivität fassen darf. Bleibt man dagegen innerhalb der Husserlschen Frage — der Frage nach einer einsichtigen Motivation des Rückgangs in die transzendente Subjektivität —, so ist der Wille zur universalen Epoché nur zu analysieren als Gegebenheit in einem Bereich natürlichen, vorwissenschaftlichen Lebens — eben der Lebenswelt, die selbst auf transzendente Subjektivität zurückgeführt werden muß. Damit wird verständlich, wie Husserl dahin gelangt sein mag, seinen „Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie von der vorgegebenen Lebenswelt aus“ zu konzipieren.⁵⁹

Es ist nun noch zu prüfen, ob dieser Weg mir die „Umwendung“ meiner naiven Selbstauffassung zur Entdeckung meiner selbst als transzendentaler Subjektivität verschafft. Nach den bisherigen Überlegungen wäre das dann der Fall, wenn mir die Möglichkeit einer universalen Epoché zugleich mit dem bewußten Vollzug meines Willens evident würde, der sich zu dieser Epoché entschließt. Aber wie mir scheint, kann man nicht beides zugleich behaupten. Der Umstand, der es verhindert, ist unabhängig von der besonderen Struktur

der Lebenswelt. Ich kann auf deren Darlegung also glücklicherweise verzichten. Der Einwand gilt damit auch für die anderen Reduktionswege. Nehmen wir an, ich versuche mich aller Stellungnahmen zu meiner natürlichen Weltvermeinung zu enthalten. In der natürlichen Einstellung, in der ich mich als anfangender Philosoph befinde, muß ich annehmen, daß ich, der Mensch, es bin, der sich aller Setzung enthält. Aber wie „enthält“ man sich einer Thesis? Man entschließt sich zu einer Forderung, die man etwa in dem Satz formulieren könnte: „Diese Setzung soll mir nicht gelten“. Ein solcher „nichtdoxischer“ Akt ist nach Husserls Auffassung⁶⁰ in einem doxischen fundiert. Er müßte etwa lauten: „Nur die Setzung, der ich mich enthalte, ist gut.“ Wer ist nun das Ich dieses Aktes? Da ich mich in natürlicher Einstellung befinde, kann es nur ich selbst, dieser Mensch sein. Also ist in dem die Epoché fundierenden Akt etwas gesetzt, dessen Seinsgeltung gerade eingeklammert werden sollte. In meiner natürlichen Einstellung kann ich daraus nur die Folgerung ziehen, daß die Epoché so universal, wie sie beabsichtigt war, gar nicht möglich ist. Gerade diese Einstellung aber sollte es sein, von der aus die Möglichkeit universaler Epoché evident wird. Meine Transzendentalität bleibt eine bloß aus dem Vorbegriff von Philosophie postulierte.

V. Konsequenzen für die Idee der Philosophie

Mit dem Ergebnis der vorgetragenen Überlegung ist nicht ausgemacht, daß die Eröffnung der transzendentalen Dimension, die faktisch nicht zustandegebracht ist, auch auf keine andere Weise gelingen kann. Gleichwohl sehe ich wenig Hoffnung, die Forderung einer eigenen, letzten Ausweisungsdimension philosophischer Erkenntnis auf dem Boden der Subjektivität erfüllbar zu machen. Wenn man die Methode der Epoché von der Skepsis übernimmt, ist der Rückgang in die Skepsis übende Subjektivität und in ihr „ὡς φαίνεται“ zwingend. Innerhalb dessen aber hat die „natürliche“, „naive“ Selbstauffassung unvergleichlich mehr Gewicht als alle philosophischen Radikalismen — es sei denn, man könnte zeigen, daß die Letzttheit der Subjektivität, die der Skeptizismus und Husserl gemeinsam unterstellen, in der Ausweisung unserer Erkenntnis keine solche ist. Sollten die Träume der Philosophen einmal in Erfüllung gehen, so wird wohl auch ein „sich vollbringender Skeptizismus“⁶¹ Wirklichkeit werden müssen.

Wie aber, wenn die Träume Schäume waren? Dann ist die Meinung zu verwerfen, die radikale Infragestellung, der sich die Philosophie immer wieder ausgesetzt sieht, verlange eine ebenso radikale Selbstbegründung; und diese habe zu erfolgen in einer von aller Begründung nichtphilosophischer Behauptungen abgehobenen Dimension. Doch was bleibt dann an positiven Aufgaben für die Philosophie? Kommt ihr nur noch die Stellung einer ancilla scientiae zu? Und ist die Frage, ob Philosophie eine Wissenschaft sei, nun dahingehend zu korrigieren, sie sei überhaupt keine von den Wissenschaften abgehobene

Disziplin; sie stehe also weder über ihnen noch neben ihnen, sondern sei nur eine reflexive und kritische Tätigkeit innerhalb der Forschung der Einzelwissenschaften und ihrer interdisziplinären Diskussion? Ich glaube nicht. Denn so wichtig diese Aufgaben sind — was uns zum Philosophieren treibt, sind nicht nur die unzureichend aufgehellten Voraussetzungen und Zusammenhänge wissenschaftlicher Forschung. Unsere nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis gedeckten, im Streit miteinander liegenden Überzeugungen bedürfen der reflexiven Aufhellung ihrer Voraussetzungen mindestens im selben Maße. Auch für diese Überzeugungen dürfte gelten, daß der Philosophierende ebenso wenig, wie er sie autoritativ aus sich entwickeln kann, sich darin genügen darf, in vornehmer Zurückhaltung ihre Voraussetzungen namhaft zu machen, ohne zu ihnen selbst Stellung zu nehmen. Zugleich aber bedürfen die Auseinandersetzungen, in denen sie sich bilden und erstarren, einer Disziplinierung; und diese kann nicht allein von der fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung ausgehen. Zumindest was die von dieser Forschung nicht betroffenen Anteile solcher Überzeugungen angeht, bleibt also das platonische Konzept einer Disziplin verbindlich, in deren Befolgung das Wahre sich aus der Vermischung mit dem herausarbeitet, das sich im Durchlaufen der Meinungen als das Falsche erweist. Eine solche Disziplin kann die Skepsis nicht ein für allemal hinter sich lassen und sich nicht gegen ihr Anderes in sich abschließen. Was in ihr am Anfang steht, ist von kontingenten Umständen abhängig. Der Weg zum Wahren, den es zurückzulegen gilt, ist nicht mehr ein Weg in die Philosophie, sondern er ist die Philosophie selbst. Aber auch in einer solchen Disziplin wird man nicht umhin können, Verfahrensnormen zu suchen, die für sie verbindlich sind.

Sieht man von den Inhalten ab, so mag sich die Philosophie in ihrer soeben umrissenen Sonderfunktion gegenüber den Aufgaben, die ihr innerhalb der Wissenschaften zufallen, nur geringfügig auszeichnen. Es gibt jedoch noch einen weiteren Grund, Philosophie nicht nur als Funktion wissenschaftlicher Forschung gelten zu lassen, sondern zu erwarten, daß sie sich von den Wissenschaften auch abhebt. Was wir von uns als Objekten wissenschaftlicher Forschung wissen, enthält nicht nur weithin anderes als die Auffassung, die wir von uns als verantwortlich handelnden Personen haben. Sobald wir versuchen, den Inhalt dieses Wissens als Bestandteil eines Bildes zu interpretieren und dessen noch fehlende Teile durch Mutmaßungen zu ergänzen, zeigen sich schwer erträgliche Kontraste zu unserem nichtwissenschaftlichen Selbstverständnis.⁶² Die Philosophie hat seit Kant immer wieder versucht, solche Kontraste in Theorien höherer Ordnung aufzufangen. Die Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, den Wahrheitsgehalt der Theorien zu prüfen, hat ein berechtigtes Mißtrauen gegen die Meinung entstehen lassen, man könne mit Theorien dieses Typs einen Erkenntnisanspruch verbinden. Darüber hinaus mögen die Alternativen, in deren Rahmen die Theorien entworfen wurden, zu grundsätzlichen Bedenken Anlaß geben. Der angebliche Dualismus zweier

Welten, in denen wir als Handelnde und theoretisch Erkennende zu leben gezwungen sein sollen, dürfte der tatsächlichen Situation ebensowenig gerecht werden wie die idealistischen oder naturalistischen Monismen, die in Konkurrenz dazu vertreten worden sind. Dennoch ist schwer zu leugnen, daß hier eine Integrationsaufgabe besteht, die nicht durch das Programm einer „wissenschaftlichen Weltauffassung“ ersetzt werden kann; und die trotzdem so eng mit den Wissenschaften verbunden ist, daß sie sich in keinem Medium menschlicher Selbstverständigung wahrnehmen läßt, es sei denn in demjenigen der Philosophie. Aufzuklären, was in dieser Aufgabe liegt, wenn wir sie von dem heute möglichen Verständnis der Wissenschaften aus und im Licht mit der Philosophie gemachter Erfahrungen in Angriff nehmen wollen, wäre die Antwort auf eine aktuelle Version der Kantischen Frage: Was heißt „sich im Denken orientieren“?⁶³ Es wäre auch eines der wichtigsten Stücke des Weges in die Philosophie, wenn dieser unter Bedingungen der Gegenwart gebahnt und begangen werden soll.

Anmerkungen

1. Vgl. *Husserliana* Bd. I, S. XXIX. — Wo im folgenden nur Band- und Seitenzahlen angegeben werden, ist auf die *Husserliana* Bezug genommen.
2. Vgl. I, S. VII; VIII, S. XLIⁿ. 3. III, 160 f.
4. R. Boehm, in: VIII, S. XI ff.; L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, in: *Philosophische Rundschau* 9 (1961), 133 f.
5. I. Kern, *Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1962), 303 ff.; bes. 311–322.
6. H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, in: *Philosophische Rundschau* 11 (1963), 19 ff.
7. Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (Logos I, 1910/11) hätte mehr Beachtung verdient, als ihr im folgenden geschenkt wird.
8. *Platon, Theätet*, 155 St.
9. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. XV a, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1940 u. ö., 225 ff.
10. Vgl. *ders.*, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927. Bd. I, 44 f.
11. Vgl. M. Horkheimer, *Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.
- 11 a. Dabei werde ich allerdings den *historisch-teleologischen* Weg außer Betracht lassen, der ein umfangreiches Problem für sich darstellt.
12. Vgl. z. B. Aristoteles, *Metaphysik*, A.
13. Vgl. J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Weimar 1794. Erster Abschnitt.
14. G. W. F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg 1807.
15. VII, 5. 16. III, 148. 17. VIII, 254.
18. VII, 6. 19. VII, 210. 20. VI, 326.
21. VII, 252; vgl. 323; vgl. VI, 329 f. 22. VI, 331.

23. VIII, 251. 24. VIII, 201, 343 ff. 25. VIII, 349, 341 ff.
 26. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt 1968, 155 ff.
 27. VIII, 358. 28. VII, 356. 29. VIII, 259. 30. VIII, 219.
 31. Ebenda. 32. VIII, 196. 33. VIII, 21. 34. VI, 436 ff.; 426 f.
 35. VIII, 21; I, 49. 36. VIII, 456. 37. III, 160.
 38. VIII, 210. 39. VI, 441. 40. VIII, 170.
 41. Vgl. Lorenz Krüger, *Wissenschaftstheorie zwischen den Stühlen?*, erscheint 1975 in: Festschrift für P. Lorenzen.
 42. VII, 231. 43. I, 56.
 44. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*. Oxford 1969.
 45. Ebenda, Nr. 204.
 46. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge/Mass. 1931 u. ö. 2. 169 f.
 47. Vgl. J. Piaget, *Sagesse et Illusion de la Philosophie*. Paris 1965; bes. Ch. III.
 48. Vgl. zum folgenden insbes. VIII; I; VII.
 49. VIII, 50.
 50. Tatsächlich hat Husserl Descartes' Annahme einer res cogitans nie als im Widerspruch zum natürlichen Weltverständnis stehend verworfen. Er hat es nur für widersinnig erklärt, von ihr aus die Probleme der Erkenntnis aufklären zu wollen. Aber ob es die Subjektivitätsdimension dieser Aufklärung gibt, ist ja gerade erst zu entscheiden.
 51. VI, 194 ff. 52. 1927; vgl. IX, 272 f. 53. VI, 194 ff.
 54. IX, 274. 55. VIII, 416. 56. L. Landgrebe, a.a.O.
 57. IX, 274 f. 58. Ebenda. 59. VI, 105 ff.
 60. *Logische Untersuchungen*, Bd. I. Halle 1928⁴, 47 ff.
 61. Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O. 67.
 62. Vgl. W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in: ders., *Science, Perception and Reality*. London 1963, 1 ff.
 63. Vgl. Kants gleichnamige Abhandlung. In: Kant, *ges. Schriften* (Akademie-Ausgabe) Bd. VIII, 131 ff.