

# Die Phänomenologie Edmund Husserls und seine ›Schule‹

Hans Rainer Sepp

Die Phänomenologie, die zur Jahrhundertwende in Husserls zweibändigen *Logischen Untersuchungen* erste konkrete Gestalt annahm und für eine breitere Öffentlichkeit faßbar wurde, erfuhr bereits kurze Zeit später eine eigentümliche Rezeption: Die *Logischen Untersuchungen* stießen nicht nur auf die Anerkennung und Kritik, wie sie philosophischen Publikationen üblicherweise zuteil werden; sie wurden darüber hinaus einigen Personen zum Anlaß, ihr Philosophieren in freier Aneignung der in jenem Werk vorgestellten Zugangsweisen ganz neu zu organisieren. Damit fand Husserl relativ früh Gesprächspartner, die in einen Dialog mit seinen Auffassungen eintraten, ohne im eigentlichen Sinne seine Schüler zu sein. Dieser Dialog wurde im Bewußtsein eines Gemeinsamen geführt und offenbarte doch früh schon differente Auffassungen davon, wie Phänomenologie betrieben werden soll.<sup>1</sup> Eine Einführung in die frühe Phänomenologie kann somit von einem Standpunkt aus unternommen werden, der das dialogische Verhältnis, in dem Husserl und seine phänomenologischen Gesprächspartner stehen, selbst in den Blick und zum Ausgangspunkt nimmt. Diesen Weg möchte ich im folgenden ansatzweise beschreiben.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zur Deutung dieses Dialogs als einer »Dialektik«, die bereits dem phänomenologischen Ansatz Husserls inhärent sei, vgl. Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder* (Phaenomenologica Bd. 56). Den Haag 1973.

<sup>2</sup> *Literatur zur Phänomenologischen Bewegung*: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (Phaenomenologica Bd. 5/6). Den Haag 1960, 3. Aufl. in Zusammenarbeit mit K. Schuhmann 1982. – Eberhard Avé-Lallemant, *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*, in: H. R. Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg/München 1988, 61–75. – Elisabeth Ströker und Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg/München 1989. – Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992. – Karl-Heinz Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Darmstadt 1994. – Hans Rainer Sepp (Hg.), *Metamorphose der Phänomenologie. Liber amicorum für Meinolf Wewel*, erscheint 1997 in Freiburg/München.  
*Einführende Literatur zu Husserl*: Paul Janssen, *Edmund Husserl. Einführung in seine Philosophie*. Freiburg/München 1976. – Edmund Husserl, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I* [mit einer Einführung in Husserls Philosophie], hg. von Klaus Held. Stuttgart 1985. – Ders., *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II* [mit einer Einführung in Husserls Philosophie], hg. von Klaus Held. Stuttgart 1986. – Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt am Main 1987. – Werner Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*. München 1987. – Ullrich Melle, *Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung*, in: H. R. Sepp (Hg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, a.a.O. 45–59. – Rudolf Bernet, *Iso Kern und Eduard Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989. – Die bislang ausführlichste Zusammenstellung von biographischem und werkgeschichtlichem Material enthält der Band von Karl Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Husserliana Dokumente Bd. I). Den Haag 1977. – Einen Forschungsbericht zu Husserl legte Antonio F. Aguirre vor (*Die Phänomenologie Husserls*

Die leitenden Fragen dabei sind: Was ist jene Gruppe von frühen Phänomenologen, wissenssoziologisch gesehen, für ein Gebilde, wenn wir von ihr als von einer Schule sprechen, doch diese Aussage sogleich dadurch einschränken, daß wir das Wort ›Schule‹ zwischen Anführungszeichen setzen? Und inwiefern liefert diese wissenssoziologische Gestalt, die in der Geschichte des Philosophierens offensichtlich ein Novum darstellt, ein Indiz für den eigentümlichen Sinn der Phänomenologie selbst, daß sich nämlich in ihrem Fall ein einheitlicher Grundsinn mit der Möglichkeit zu vielfältigen Ausgestaltungen, ›Phänomenologien‹, verbindet?

Ich werde zunächst diese wissenssoziologische Gestalt der Phänomenologie etwas näher charakterisieren (I). Sodann zeichne ich die Hauptetappen der äußeren Biographie des Dialogs zwischen Husserl und den frühen Phänomenologen, die die Entwicklung jener Gestalt historisch belegt, nach (II). Schließlich beziehe ich mich auf den inneren, philosophischen Gehalt des Dialogs: Hier gilt es vor allem die differenten Ansätze im Methodischen in den Blick zu nehmen. Diese Methodendifferenzen offenbaren jedoch tieferliegende Divergenzen, wie sie besonders in der unterschiedlichen Bestimmung dessen, was denn die Sache der Phänomenologie eigentlich sein soll, zutage traten (III). Abschließend werde ich fragen, ob es Strategien gibt, das Divergente wieder aufeinander zu beziehen, Strategien, in denen sich die spezifische wissenssoziologische Gestalt der Phänomenologie vielleicht auf besondere Weise bewähren könnte (IV).

### *I. Die wissenssoziologische Gestalt der Phänomenologie*

Das wissenssoziologisch gesehen Auffallende an der von Husserl begründeten Phänomenologie ist, daß sie als Denkweise nicht an ihren Stifter gebunden, in ihren Grundmomenten nicht mit seiner eigenen Weltanschauung so verwoben ist, wie dies für viele der traditionellen Philosopheme in der Tat zutrifft. Sie verkörpert in ihrer faktischen Gestalt aber auch kein Schulsystem, das, einmal begründet, Geltung für alle Nachfolger beanspruchen kann.

Damit steht die Phänomenologie wissenssoziologisch zwischen den Positionen der Wissenschaft einerseits und der philosophischen Systeme der Tradition andererseits. Mit der Wissenschaft teilt sie die Intersubjektivität gemeinsamer Fragestellungen, mit den philosophischen Systemen die Radikalität des philosophischen Ansatzes.<sup>3</sup> Im Gegensatz zu den Systemen der Tradition versucht die Phänomenologie den Dialog über die historische Situation eines philosophischen Systems hinaus zu führen,

im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik [Erträge der Forschung Bd. 175]. Darmstadt 1982). – Zu Husserls Phänomenologie-Begriff s. Karl Schuhmann, Phänomenologie. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion, in: Husserl Studies 1 (1984) 31–86.

<sup>3</sup> Sofern bei Husserl die phänomenologische Methode und die mit ihr zu gewinnenden materialen Analyseergebnisse (»reine Phänomenologie«) die Vorstufe für genuin philosophisch-metaphysische Fragestellungen (»phänomenologische Philosophie«) bilden. Vgl. hierzu Karl Schuhmann, Husserls Idee der Philosophie, in: Husserl Studies 5 (1988) 235–256.

doch zugleich so, daß sie das philosophische Fragen, wie es von jeher betrieben wurde, in ihren Dialog miteinbindet. So versucht sie zu zeigen, daß überkommene philosophische Positionen nicht nur einen jeweiligen historischen Geltungswert besitzen und daher auch nicht ausschließlich philosophiehistorisch betrachtet werden dürfen. Ihr Problemgehalt will in ein offenes, lebendiges Philosophieren hineingestellt sein, in ein Philosophieren, das in der Kontinuität der Tradition steht, aber darin nicht stillsteht, sondern ein ihm eigentümliches Fortschreiten verzeichnet – ein solches, das prinzipiell verschieden ist vom kumulativ gedachten Fortschritt der Wissenschaft.<sup>4</sup>

Wie kann aber angesichts voneinander abweichender, einander kritisierender, ja befehlender phänomenologischer Standpunkte von einem Gemeinsamen überhaupt noch die Rede sein? Zerfällt nicht doch, faktisch gesehen, Phänomenologie in so viele Phänomenologien, wie es Phänomenologien gibt?<sup>5</sup> Zur Antwort auf diese Frage mag ein Dokument dienen. Es ist das Vorwort zu dem im Jahr 1913 von Husserl gemeinsam mit weiteren Vertretern der frühen Phänomenologen herausgegebenen ersten Band des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung*.<sup>6</sup> In diesem Vorwort heißt es:

»Es ist nicht ein Schulsystem, das die Herausgeber verbindet und das gar bei allen künftigen Mitarbeitern vorausgesetzt werden soll; was sie vereint, ist vielmehr die gemeinsame Überzeugung, daß nur durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung und auf die aus ihr zu schöpfenden Wesenseinsichten die großen Traditionen der Philosophie nach Begriffen und Problemen auszuwerten sind [...]. Sie sind der gemeinsamen Überzeugung, daß der Phänomenologie ein unbegrenztes Feld streng wissenschaftlicher und höchst folgenreicher Forschung eigentümlich ist, das, wie für die Philosophie selbst, so für alle anderen Wissenschaften fruchtbar gemacht werden muß – wo immer Prinzipielles in ihnen in Frage steht.« (Hua XXV, 63 f.)

Diese Sätze betonen die notwendige Kontinuität des Philosophierens und umreißen das Programm, das all jene, die sich der Phänomenologie verschreiben, zusammenführen soll: Es sieht vor, daß im Gegensatz zu den deduzierenden und metaphysisch-spekulativen Verfahren der Tradition »auf die Quellen der Anschauung« zurückgegangen wird und aus ihnen die »Wesenseinsichten«, also die apriorischen Erkenntnisse, gewonnen werden sollen, die nötig sind, um die Problemfelder der philosophischen Überlieferung neu zu formulieren. Diese zu erbringende Leistung der

<sup>4</sup> Zum wissenssoziologischen Ansatz innerhalb der Phänomenologie vgl. Scheler, GW 8; zur Charakterisierung der wissenssoziologischen Gestalt der Philosophie als *philosophia perennis* vgl. GW 5, S. 203 f.

<sup>5</sup> »Die Phänomenologie besteht zu einem beträchtlichen Teil aus einer Geschichte von Husserl-Häresien. Die Bauart, die das Werk des Meisters aufweist, brachte es mit sich, daß es zu keiner Husserl-Orthodoxie kam« (Paul Ricoeur, zitiert bei Bernhard Waldenfels, Einführung in die Phänomenologie, a.a.O. 9).

<sup>6</sup> Zur Geschichte des Jahrbuchs s. Karl Schuhmann, Husserl's Yearbook, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, Supplement (1990) 1–25.

Phänomenologie wird ferner als »Forschung« bezeichnet, die es mit allem »Prinzipiellen« zu tun hat. Das Prinzipielle gilt der Philosophie traditionsgemäß als das Apriorische, so daß Prinzipielles aufzudecken die Erlangung apriorischer Erkenntnis besagt. Hier soll es eine bestimmte Art von Anschauung sein, welche die apriorischen Bestände aufdeckt, und diese sollen – ähnlich wie in den Wissenschaften – im offenen Austausch einer Forschergemeinschaft<sup>7</sup> gewonnen werden.

Diese für die Phänomenologie konstitutive Fragestellung nach dem Prinzipiellen im Rahmen einer Forschung, die sich auf Anschauung stützt und sich in einer Forschergemeinschaft realisiert, läßt die besondere Gestalt der Phänomenologie sehen und deutet zugleich eine gemeinsame Basis für mannigfaltige phänomenologische Ansätze an.

## II. Der Dialog zwischen Husserl und den frühen Phänomenologen – Etappen einer Biographie

Dem besonderen wissenssoziologischen Charakter der Phänomenologie jenseits der Alternative von Einzelgängertum und Schulgemeinschaft entspricht auch der Tatbestand, daß die Phänomenologie historisch gesehen – bei allem Einfluß, den Husserls *Logische Untersuchungen* ausübten – noch einen zweiten Ursprung aufweist: nämlich in der Gruppe von Schülern des Münchener Philosophen Theodor Lipps<sup>8</sup>, in dessen Schülerkreis der Terminus »Phänomenologie« im Sinne deskriptiver Psychologie bereits 1899 gebraucht wurde.<sup>9</sup> Doch erst Husserl gab mit den *Logischen Untersuchungen* die entscheidende Wendung – von ausschließlich deskriptiv-psychologischer Analyse hin zur Erforschung apriorischer Sachverhalte: Er zeigte, daß apriorische Sinnbestände nicht auf Erzeugnisse des Denkvorgangs rückführbar, also nicht psychologisch erschließbar, sondern nur in einer bestimmten Form von Anschauung, die Husserl »kategoriale Anschauung« nannte, gegeben sind.

<sup>7</sup> Vgl. diese Äußerungen: »Spätere Geschlechter werden es nicht verstehen, daß ein einzelner Philosophien entwerfen konnte, so wenig, wie ein einzelner heute die Naturwissenschaft entwirft.« (Adolf Reinach 1914; s. Reinach, *Sämtliche Werke*, 2 Bde., hg. von Karl Schuhmann und Barry Smith. München 1989, 550) – »War die Philosophie einst die schärfste Form des individualisierten Bewußtseins, ein Denkvollzug in der Einsamkeit, wo der einzelne ist wie ein einziger, so ist sie heute unter gänzlich andere Bedingungen ihres gesellschaftlichen Vollzugs und ihrer Aussagemöglichkeiten gestellt. Gewiß hat die Philosophie unserer Tage ihren kollektiven Vollzugsstil noch nicht gefunden.« (Eugen Fink 1969; s. Fink: »Grußansprache«, in: H. L. van Breda [Hg.], *Wahrheit und Verifikation. Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie* [Phaenomenologica Bd. 61]. Den Haag 1974, 2).

<sup>8</sup> Zu Theodor Lipps (1851–1914) s. die Beiträge von Michael Kesselring: *Theodor Lipps (1851–1914). Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, in: *Psychologische Beiträge* 7 (1962/1964) 73–100 und Wolfhart Henckmann: *Lipps, Theodor*, in: *Neue Deutsche Biographie* 14 (1985) 670–672.

<sup>9</sup> Vgl. Reinhold Nikolaus Smid, »Münchener Phänomenologie« – Zur Frühgeschichte des Begriffs, in: H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant (Hg.), *Pfänder-Studien* (Phaenomenologica Bd. 84), The Hague/Boston/London 1982, 109–153, bes. 115.

Die von Husserl vorgezeichnete Möglichkeit zu apriorischer Forschung war der zündende Funke für die Entstehung der Phänomenologischen Bewegung. Einige Schüler von Theodor Lipps ergriffen sogleich den in den *Logischen Untersuchungen* dargereichten Schlüssel für Versuche zur Lösung der eigenen Problemstellungen. Bereits 1902, ein Jahr nach Erscheinen des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*, hatte der Lipps-Schüler Johannes Daubert<sup>10</sup> in der Philosophenrunde des 1895 von Lipps-Schülern gegründeten Münchener »Psychologischen Vereins«<sup>11</sup> die *Logischen Untersuchungen* eingeführt<sup>12</sup> und – wie Theodor Conrad schrieb – einen wahren »Erdrutsch«<sup>13</sup> bewirkt: Nach und nach schwor Daubert fast alle Lipps-Schüler wie Alexander Pfänder<sup>14</sup>, Adolf Reinach<sup>15</sup>, Moritz Geiger<sup>16</sup>, Theodor Conrad<sup>17</sup>, um nur einige der bekanntesten zu nennen, auf die in den *Logischen Untersuchungen* ausgemachte neue Position ein. In den darauffolgenden Jahren wurden die Kontakte zwischen Husserl und den »Münchener Phänomenologen«<sup>18</sup> enger geknüpft – immer von Daubert

<sup>10</sup> Johannes Daubert (1877–1947) hat zeit seines Lebens nichts publiziert. Zu Leben und Werk Dauberts s. den Artikel von Karl Schuhmann: Daubert, Johannes, in: Hans Burkhardt und Barry Smith (Hg.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Bd. 1: A–K. Munich/Philadelphia/Vienna 1991, 195 f.

<sup>11</sup> Eine Chronik des Vereins geben Wolfhart Henckmann und Karl Schuhmann in: Hans Rainer Sepp (Hg.), *Die Münchener-Göttinger Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Abt. IV, Bd. 1)*, erscheint 1998 in Freiburg/München.

<sup>12</sup> Mit dem Vortrag »Bemerkungen zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils«. Zur Edition des Vortragstextes s. Karl Schuhmann: Ein Schlüsseldokument der Münchener Phänomenologie. Dauberts Vortrag über Apperzeption und Urteil vom Juli 1902 erscheint 1998 in: Hans Rainer Sepp (Hg.), *Die Münchener-Göttinger Phänomenologie*. Vgl. auch die Arbeit von Reinhold Nikolaus Smid, *An early interpretation of Husserl's phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations*, in: *Husserl Studies* 2 (1985) 267–290.

<sup>13</sup> Nachlaß Theodor Conrad in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Ms. A VI 6 (»Zum Gedenken an Husserl und seine phänomenologische Methode«), S. 2.

<sup>14</sup> Zu Alexander Pfänder (1870–1941) s. Herbert Spiegelberg, Alexander Pfänders Phänomenologie, nebst einem Anhang Texte zur phänomenologischen Philosophie aus dem Nachlaß. Den Haag 1963, sowie Herbert Spiegelberg und Eberhard Avé-Lallemant (Hg.), *Pfänder-Studien*, a.a.O.

<sup>15</sup> Adolf Reinachs (1883–1917) Werke liegen in einer textkritischen Edition vor (Reinach, *Sämtliche Werke* a.a.O.); vgl. auch den Band von Kevin Mulligan (Hg.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology (Primary Sources in Phenomenology Bd. 1)*. Dordrecht/Boston/Lancaster 1987.

<sup>16</sup> Zu Moritz Geiger (1880–1937) s. Hermann Zeltner, Moritz Geiger zum Gedächtnis, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960) 452–466, und Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, a.a.O. 200–212. Geigers Arbeiten zur phänomenologischen Ästhetik sind gesammelt in: Moritz Geiger, *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*. Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik (*Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste Bd. 27*), hg. von Klaus Berger und Wolfhart Henckmann. München 1976.

<sup>17</sup> Theodor Conrad (1881–1969) hat nur wenig publiziert. Vgl. ders., *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens (Phaenomenologica Bd. 27)*. Den Haag 1968.

<sup>18</sup> Zur »Münchener Phänomenologie« s. den Band von Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant und Reinhold Gladiatori (Hg.), *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971 (Phaenomenologica Bd. 65)*. Den Haag 1975, sowie die Arbeiten von Reinhold Nikolaus Smid, »Münchener Phäno-

angeregt und vermittelt: 1904 besuchte Husserl den Psychologischen Verein, 1905 kam es zu einem intensiven Gedankenaustausch zwischen Husserl, Pfänder und Daubert, und vom Sommersemester desselben Jahres an gingen einige der Münchener Phänomenologen zu Husserl nach Göttingen. »Sie kamen dorthin bereits als *Husserlianer*, als *in München geschulte Husserlianer*«, schreibt Theodor Conrad rückblickend: »Sie waren vielfach recht erstaunt, dort einen Husserl vorzufinden, der von dem in München studierten in wichtigen Punkten erheblich abwich.«<sup>19</sup> Conrad bezieht sich mit dieser Bemerkung auf die transzendente Wendung, die Husserl zu dieser Zeit in seinem Philosophieren vornahm und zu der alle Münchener und nachfolgend nahezu alle Göttinger Phänomenologen auf Distanz gingen.<sup>20</sup>

Dessenungeachtet waren diese Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs die erste Blütezeit der Phänomenologie;<sup>21</sup> in Göttingen hospitierten regelmäßig Phänomenologen aus München, die mit dem Münchener Kreis weiterhin in enger Verbindung standen. 1906 war aus Jena Max Scheler<sup>22</sup>, der bei Rudolf Eucken promoviert und sich habilitiert hatte, als Privatdozent nach München gekommen und hatte sich den Münchener Phänomenologen angeschlossen. In Göttingen bildete sich in diesen Jahren in der Tat eine Schule heraus, sofern die Göttinger Phänomenologen allesamt Schüler Husserls und später Reinachs waren, der sich 1909 in Göttingen habilitiert hatte. Dem Göttinger Schülerkreis gehörten an u.a. Hedwig Martius<sup>23</sup>, die später Theodor Conrad heiratete, Dietrich von Hildebrand<sup>24</sup>,

menologie: – Zur Frühgeschichte des Begriffs, a.a.O. und K. Schuhmann, Brentano und die Münchener Phänomenologie, in: Brentano Studien 1 (1988) 97–107.

<sup>19</sup> So Conrad in seinem »Bericht aus dem Jahre 1954«, abgedruckt in: Eberhard Avé-Lallemant und Karl Schuhmann, Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954, in: Husserl Studies 9 (1992) 77–90, Zitat 82.

<sup>20</sup> Eine der wenigen Ausnahmen stellt Fritz Kaufmann (1891–1959) dar. Nach dem Ersten Weltkrieg setzte er sein in Göttingen begonnenes Studium bei Husserl in Freiburg fort. Seine vor allem zur Geschichtsphilosophie und Ästhetik vorgelegten Arbeiten belegen die Vertrautheit ihres Verfassers mit Husserls transzendentelem Ansatz und den frühen Schriften Heideggers. Siehe Ludwig Landgrebe, Fritz Kaufmann in memoriam, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12 (1958) 612–615.

<sup>21</sup> In diese Zeit fällt auch die erste Rezeptionsphase der Husserlschen Philosophie im Ausland, besonders in Rußland. Vgl. hierzu Alexander Haardt, Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev. München 1992.

<sup>22</sup> Zu Leben und Werk Max Schelers (1874–1928) s. Wilhelm Mader, Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlts Monographien Bd. 290). Reinbek 1980. Zur neueren Schelerforschung vgl. Ernst Wolfgang Orth und Gerhard Pfafferott (Hg.), Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium »Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs« Universität zu Köln 1993 (Phänomenologische Forschungen Bd. 28/29). Freiburg/München 1994, und Hans Rainer Sepp, Das Werk Max Schelers in der gegenwärtigen Edition und Diskussion, in: Philosophische Rundschau 42 (1995) 110–128.

<sup>23</sup> Ein Verzeichnis der Schriften von Conrad-Martius (1888–1966) legte Eberhard Avé-Lallemant vor: Hedwig Conrad-Martius Bibliographie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 30 (1977) 301–309.

<sup>24</sup> Zu Leben und Werk Dietrich von Hildebrands (1889–1977) s. Josef Seifert, Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von Hildebrand (Aletheia Bd. V). Bern u.a. 1992.

Alexandre Koyré<sup>25</sup>, Jean Héring<sup>26</sup>, Wilhelm Schapp<sup>27</sup>, Hans Lipps<sup>28</sup>, Roman Ingarden<sup>29</sup> und nicht zu vergessen: Edith Stein<sup>30</sup>. 1907 gründete Theodor Conrad nach Münchener Vorbild die »Philosophische Gesellschaft Göttingen«, die in regelmäßigem Turnus Diskussionsabende veranstaltete.<sup>31</sup> Der Erste Weltkrieg unterbrach abrupt dieses fruchtbare symphilosophiein.

1916 wurde Husserl an die Freiburger Universität berufen. Der Freiburger Phänomenologenkreis wurde mit den Jahren zunehmend von der Ausstrahlung Heideggers entscheidend mitgeprägt, der bereits als Privatdozent an der Universität wirkte, als Husserl nach Freiburg kam.<sup>32</sup> Zu den Freiburger Phänomenologen zählen etwa Arnold Metzger<sup>33</sup>, Fritz Kaufmann, Hans Reiner<sup>34</sup>, Oskar Becker<sup>35</sup> und vor allem die persönlichen Assistenten Husserls: Ludwig Landgrebe<sup>36</sup>, Eugen Fink<sup>37</sup> und natürlich

<sup>25</sup> Zu Alexandre Koyré (1892–1964) s. den von Pietro Redondi hg. Sonderband zu Koyré von: *History and Technology* 4 (1987).

<sup>26</sup> Zu Jean Héring (1890–1966) vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main 1983, 34 f., 346.

<sup>27</sup> Zum Verhältnis der Positionen von Husserl und Wilhelm Schapp (1884–1965) vgl. Martin Wäde, *Husserl und Schapp. Von der Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins zur Philosophie der Geschichten*. Basel/Stuttgart 1985.

<sup>28</sup> Zu Hans Lipps (1889–1941) s. Frithjof Rodi (Hg.), *Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Lipps am 22. November 1989*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989) 3–227.

<sup>29</sup> Einen Überblick über das Schaffen von Roman Ingarden (1893–1970) gibt Guido Küng, *Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallemant und R. Gladiator (Hg.), *Die Münchener Phänomenologie*, a.a.O. 158–173.

<sup>30</sup> An neueren Arbeiten über Edith Stein (1891–1942) s. Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 (Phänomenologische Forschungen Bd. 26/27)*. Freiburg/München 1993; Andreas Uwe Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*. Freiburg/München 1993; Peter Schulz, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*. Freiburg/München 1994.

<sup>31</sup> Zur Münchener-Göttinger Phänomenologie s. Hans Rainer Sepp (Hg.), *Die Münchener-Göttinger Phänomenologie*, erscheint 1998. Zum methodischen Vorgehen dieser Phänomenologengruppe s. Franz-Georg Schmücker, *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis unter besonderer Berücksichtigung der Auffassung der Münchener-Göttinger Phänomenologenschule*, Phil. Diss. München 1956.

<sup>32</sup> In den zwanziger Jahren begann die Rezeption der Phänomenologie vor allem in den USA (s. E. F. Kaelin und Calvin O. Schrag (Hg.), *American Phenomenology [Analecta Husserliana Bd. XXVI]*. Dordrecht 1989), Japan (Yoshihiro Nitta und H. Tatematsu (Hg.), *Japanese Phenomenology [Analecta Husserliana Bd. VIII]*. Dordrecht/Boston/London 1979; Yoshihiro Nitta (Hg.), *Japanische Phänomenologie*. Freiburg/München 1984), Frankreich (Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich a.a.O.*) und Italien (Renato Cristin (Hg.), *Phänomenologie in Italien*. Würzburg 1995).

<sup>33</sup> Zu Metzgers (1892–1974) *Leben und Werk* s. den Materialienband Arnold Metzger, *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften*. Frankfurt am Main 1979.

<sup>34</sup> Zu Hans Reiner (1896–1991) s. Irene Eberhard, *Hans Reiner Bibliographie*, in: *Zeitschrift für phänomenologische Forschung* 21 (1967) 154–158 und dies., *Das philosophische Werk Hans Reiners*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25 (1971) 615–618.

<sup>35</sup> Zu Becker (1889–1964) vgl. den Aufsatz von Otto Pöggeler, *Hermeneutische und manistische Phänomenologie*, in: *Philosophische Rundschau* 13 (1965) 1–39.

<sup>36</sup> Siehe die Selbstdarstellung Ludwig Landgrebes (1902–1991) in: *Philosophie in Selbstdarstellungen Bd. 2*. Hamburg 1975, 128–169.

<sup>37</sup> Zu *Leben und Werk Eugen Finks (1905–1975)* s. Ferdinand Graf (Hg.), *Eugen Fink Sym-*

Edith Stein, die Husserl nach Freiburg gefolgt war, um ihre Promotion zu beenden, und im Anschluß daran für knapp anderthalb Jahre seine private Assistentin wurde.

### III. Zum philosophischen Gehalt des Dialogs

#### 1. Husserls phänomenologischer Ansatz

Nach der transzendentalen Wendung Husserls warfen sich beide Parteien – Husserl auf der einen Seite und die Münchener-Göttinger, später Heidegger auf der anderen Seite – ein Verfehlen des rechten phänomenologischen Zugangs vor. Dabei lagen, wie sich zeigen ließe, Mißverständnisse auf beiden Seiten vor. Ich möchte im folgenden auf die Gründe für jene Differenzen zu sprechen kommen. Zunächst versuche ich den Ansatz von Husserls Phänomenologie zu charakterisieren. Ich wähle dafür ein eher unübliches Verfahren, indem ich mich besonders auf eine folgenreiche Entscheidung des frühen Husserl konzentriere, was jedoch den Vorteil hat, daß von da aus der Ansatzpunkt von Husserls philosophischem Standpunkt sowie seine konsequente Entfaltung besonders einsichtig werden.

Bereits im Jahr 1894 gelang Husserl ein Durchbruch, der für seine spätere Konzeption der Intentionalität von grundlegender Bedeutung war. Aus diesem Jahr datiert ein Manuskript, das Husserl mit dem Titel »Intentionale Gegenstände« überschrieben hatte.<sup>38</sup> In ihm behandelte er das Problem der sogenannten »gegenstandslosen Vorstellungen«. Dies sind Vorstellungen, die zwar eine Bedeutung besitzen, denen jedoch kein wirklicher, »wahrer« Gegenstand entspricht. Stelle ich mir z. B. das Einhorn der Mythologie vor, so besitzt diese Vorstellung eine konkrete Bedeutung – eben all die Sinnschichten, die mit dem mythologischen Fabelwesen des Einhorns verbunden sind. Doch das Einhorn selbst gibt es nicht als einen »wahren« Gegenstand, als Etwas in der Wirklichkeit – jedenfalls gibt es keine verbürgte Zeugenschaft seiner tatsächlichen Existenz. Das Problem lautet daher: Wie kann etwas vorgestellt werden, das es in Wahrheit gar nicht gibt?

Die traditionelle Bilder- oder Zeichentheorie des Bewußtseins<sup>39</sup> nimmt die Existenz eines geistigen Abbildes an. Das heißt, der real in der Wirklichkeit vorhandene Gegenstand ist dem Bewußtsein vermittels eines solchen Abbildes gegeben, während der vorgestellte Gegenstand nur dieses Abbild ist. Diese Theorie löst das Dilemma des Verhältnisses von einer Objektwelt, die für das Subjekt ist, und einer solchen, die an sich besteht, mithin dadurch, daß sie die bewußten Gegenstände, cartesianisch gespro-

position 1985 (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg Bd. 2). Freiburg i. Br. 1987.

<sup>38</sup> Der Text dieses erst 1979 aus dem Nachlaß edierten Manuskriptes ist in Hua XXII, 303–348 abgedruckt.

<sup>39</sup> Zu Husserls Kritik an der Bilder- und Zeichentheorie s. Logische Untersuchungen (Hua XIX/1, 436 ff.) und Ideen I (Hua III/1, 89 f. und 207 f.).

chen: die cogitata, als im Bewußtsein existierende Abbilder der Wirklichkeit betrachtet, als Bilder, die die Objekte der Wirklichkeit widerspiegeln und so dem Subjekt vermitteln. Das Unbefriedigende an dieser Theorie liegt darin, daß auf diese Weise das Problem, wie das Verhältnis der Objektwelt der cogitata zu den Dingen an sich zu bestimmen ist, nicht gelöst wird. Die Objektwelt bricht in zwei reale Bereiche auseinander: in eine reale Innenwelt des Bewußtseins mit ihren objektiven Bildvorstellungsgelalten und in eine reale Außenwelt.

In dem besagten Aufsatz aus dem Jahr 1894 äußert sich Husserl nun dergestalt, daß die Auffassung von einer Vermittlung der Wirklichkeit über geistige Abbilder nicht dem entspreche, was wir in den Bewußtseins-erlebnissen unmittelbar vorfinden; denn da sei uns ein Gegenstand nicht mittels eines Bildes gegeben, es sei auch nicht ein Gegenstand und ein Bild gegeben, sondern – und nun kommt die umstürzende Aussage: es sei uns schlicht der *Gegenstand selbst* gegeben (vgl. Hua XXII, 334).<sup>40</sup> Husserls Lösung des fraglichen Verhältnisses von cogitatum und Ding an sich, von immanentem Gegenstand auf der einen und wahren, transzendtem Gegenstand auf der anderen Seite, liegt also darin, daß er die Differenz selbst in Frage stellt. Er akzeptiert nicht mehr die Unterscheidung in einen »bloß intentionalen«, d.h. immanenten Gegenstand, und in einen »wahren«, transzendenten Gegenstand, indem er die dabei als Unterscheidungskriterium fungierende Frage nach der Existenz ihrerseits fragwürdig macht.

Ist der Gegenstand im Bewußtsein ›selbst‹ gegeben, erscheint er also nicht über eine vermittelnde Instanz, dann ist es für Husserl auch gleichgültig, ob der Gegenstand in Wirklichkeit existiert oder nicht. Mit der Ausklammerung der Existenzfrage konzentriert sich Husserl allein darauf, *wie* der Gegenstand *gegeben* ist, d.h., welche Bedeutungen, welche cogitata von ihm Zeugnis ablegen. Das Ding an sich wird mit dem Argument eines vorliegenden Widersinns gestrichen: Denn es ist widersinnig zu sa-

<sup>40</sup> Hier ist auch die unmittelbare Vorgeschichte von Husserls Problemlösung von Interesse. Mit dem Titel »Intentionale Gegenstände« bezog sich Husserl zunächst auf die Position seines Lehrers Franz Brentano und seiner Schule, gebrauchte diesen Titel also noch nicht in dem von ihm später phänomenologisch präzisierten Sinn (s. u.). Brentano hatte in seiner Schrift »Psychologie vom empirischen Standpunkt« (1874) den Terminus der »psychischen Phänomene« eingeführt, mit dem er Vorstellungen, Urteile und Gemüts-tätigkeiten bezeichnete. Zur Bestimmung der Art und Weise, wie diese Phänomene bewußtseinsmäßig gegeben sind, verwendete Brentano den Begriff *intentional*: Die psychischen Phänomene sind dem Bewußtsein intentional inexistent, d.h., sie besitzen in sich selbst eine Gerichtetheit auf ihr mentales (nicht reales) Objekt. Damit erreichte Brentano ein Zweifaches: 1. Er zeigte, daß ein cogito, ein Bewußtseins Erlebnis, auf ein cogitatum dergestalt gerichtet ist, daß es dieses in sich enthält. Das cogitatum wird so zu einem immanenten Bestandteil des cogito. Beides, cogito und cogitatum, bezeichnen die Immanenz oder intentionale Inexistenz des Bewußtseins. 2. Damit wurde zudem das Verhältnis von cogitatum und Ding an sich als realem Objekt durchsichtiger. Das cogitatum ist zwar als mentales Objekt in seiner spezifischen Seinsart immer noch nicht bestimmt, tritt aber doch nicht mehr als ein real im Bewußtsein beschlossenes Duplikat des wirklichen Objekts auf. Da auch Brentano noch der Ansicht ist, daß jedes mentale Objekt, also gerade auch dasjenige, in dem Realität erscheint, im Bewußtsein existiert und mentale, immanente Inexistenz besitzt, wird auch hier das Rätsel um die Verdoppelung von cogitatum und wirklichem (transzendentem) Objekt nicht befriedigend gelöst.

gen, das Ding an sich komme als solches nicht zu Bewußtsein, und gleichzeitig die Frage nach der Vermittlung von Ding an sich und Bewußtsein zu stellen. Hingegen ist es ein Befund, daß uns transzendente Gegenstände gegeben sind, und Husserl lenkt den Blick einzig auf dieses Gegebensein. Die Differenz von mentalem und transzendtem Objekt verschmilzt also zum Gesichtspunkt des Gegebenseins von transzendenten Objekten, und dieses Gegebensein ist selbst nicht wieder transzendent. Ist es dann aber immanent, und was besagt ›Immanenz‹ hier?

Husserl weist nun nach, daß diese Immanenz nicht eine Immanenz des eigenen Seelenlebens besagt, die in empirischer innerer Wahrnehmung zugänglich ist. Denn die innere Wahrnehmung ist wie die äußere an der Existenz ihrer Gegenstände interessiert. So interessiere ich mich etwa bei der Erforschung meines Gewissens für die sich zeigenden Sachverhalte, und zwar dafür, ob sie bestehen oder nicht bestehen, und ich interessiere mich nicht für ihr Gegebensein. Ich bin also in ähnlicher Weise auf ›transzendente‹ Gegenstände gerichtet wie im Fall der äußeren Wahrnehmung. Daher kann die bloße Introspektion zur Aufklärung des Gegebenseins von Gegenständen nichts beitragen. Husserl sieht aber eine Möglichkeit, zu einer solchen Aufklärung zu gelangen. Indem ich eine Haltung einnehme, die nicht an der Existenz oder Nichtexistenz des betreffenden Gegenstandes interessiert ist, zerschneide ich das Band, das mein Bewußtsein von diesen oder jenen Gegenständen immer schon mit dem Sinn von transzendenten Gegenständen verkoppelte. Ich habe dann nur mehr die puren cogitata vor mir. Diese Ausschaltung der Existenzsetzung weist schon auf Husserls spätere sogenannte phänomenologische Reduktion voraus.

In den *Logischen Untersuchungen* nimmt Husserl implizit noch eine weitere Reduktion vor, deren Ziel es ist, nicht nur von der Existenzfrage im Rahmen der inneren Wahrnehmung abzusehen, sondern den Boden der Introspektion, den der einzelne Mensch in seinem realpsychischen Bewußtseinszusammenhang verkörpert, ganz zu streichen. Ziel dieses Absehens ist es also, den psychologischen Erlebnisbegriff auszuschalten, d.h. alle Beziehung auf empirisch-reales Dasein. In dieser Bestimmung schwingt auch die Ausschaltung der Frage nach der Existenz mit, insofern mit Ausschluß aller Beziehung auf empirisch-reales Dasein auch die Stellung der Frage nach Existenz oder Nicht-Existenz unterbunden ist. Wir sehen also, daß Husserl hier noch nicht zwischen den beiden Reduktionen, den später ›eidetisch‹ und ›phänomenologisch‹ genannten, sauber trennt, daß aber bereits hier (wie ja schon andeutungsweise im Aufsatz von 1894) der Kerngehalt der phänomenologischen Reduktion vorweggenommen ist.

Das Absehen von allem empirisch-realen Dasein legt einen apriorischen Erlebnisbegriff frei, den Husserl auch als Begriff des reinen Erlebens – rein von aller psychophysischen und empirisch-realen Apperzeption – charakterisiert. Diese reinen Erlebnisse machen somit nicht mehr einen realen – psychisch-realen – Bestand des ebenfalls reinen Bewußtseins aus. Husserl führt hierfür den Begriff des *Reellen* ein: Reine Erlebnisse sind Reellitäten im Gesamtzusammenhang des reellen Bewußtseins, d.h., sie finden sich im

reinen, reellen Bewußtsein vor, sind also nicht reale Bestandstücke eines empirisch-psychischen Bewußtseins.

Mit den *Logischen Untersuchungen* stellte sich Husserl die Aufgabe, die Objektivität der logischen Ideen, auf denen alle logischen Grundbegriffe fußen, gerade dadurch nachzuweisen, daß herausgestellt wird, wie sie dem Erkennen gegeben sind. Husserl fragte also nach der spezifischen reellen Erlebnisweise, in der logische Gehalte a priori erfaßt werden, und seine Antwort war, daß logische Ideen in einer besonderen Anschauung, der schon erwähnten »kategorialen Anschauung«, gegeben sind: Die Idealität logischer Gehalte wird dadurch gewährleistet, daß diese in besonderen reellen Aktverhältnissen, und nur in diesen, gegeben sind, ohne doch auf diese relativ, also selbst reeller Natur, zu sein.

In den *Logischen Untersuchungen* bezeichnet Husserl die Idealität der logischen Bedeutungen mit dem Terminus »Spezies«; solche Spezies, von Husserl später Wesen, Ideen, Eidoi genannt, sind die Themen der eidetischen Phänomenologie. Ein Eidos ist für Husserl ein nicht begrifflich-allgemeiner, sondern wesensallgemeiner Gegenstand, der – analog wie ein individueller Gegenstand im Raum in der sinnlichen Wahrnehmung – in der mit ihm korrespondierenden kategorialen Anschauung direkt erfaßt, angeschaut werden kann, der also nicht begrifflich erschlossen, spekulativ deduziert oder aufgrund von empirischer Erfahrung induktiv aufgestellt wird.

Den methodisch-bewußten Vollzug der kategorialen Anschauung bezeichnete Husserl in den *Logischen Untersuchungen* als »ideierende« oder »generalisierende Abstraktion«. Dies ist der Prototyp der eidetischen Reduktion, der Wesensschau. Was verstand Husserl darunter? Ein Haus am Straßenrand etwa, dessen Fassade rot gestrichen ist, nehme ich als diesen individuellen Gegenstand in individueller Anschauung, die dieses Individuelle: rot gestrichenes Haus, gibt, wahr. Will ich aber das Eidos der Röte selbst vergegenwärtigen, nützt die individuelle Anschauung, die nur individuelle Gegenstände gibt, nichts. Es muß, wie Husserl schreibt, »der Akt, in dem wir Spezifisches meinen, in der Tat wesentlich verschieden« sein »von demjenigen, in dem wir Individuelles meinen« (Hua XIX/1, 113). Dem widerspricht nicht, daß wir »auf Grund einer singulären Anschauung von etwas Rotem« die »spezifische Einheit Röte direkt, ›selbst‹ erfassen (ebd., 225). Denn ›auf Grund‹ heißt hierbei: Wir können im Ausgang von einer Wahrnehmung das Eidos des Wahrgenommenen oder seiner Teilaspekte aus dem individuellen Einzelfall heraus schauen: »Wir blicken auf das Rotmoment hin, vollziehen aber einen eigenartigen Akt, dessen Intention auf die ›Idee‹, auf das ›Allgemeine‹ gerichtet ist« (ebd., 225 f.), und dieser Akt ist die »ideierende« oder »generalisierende Abstraktion« (ebd., 226).<sup>41</sup>

Die *Logischen Untersuchungen* zeigten am Beispiel des Logischen die wesensmäßige Differenz auf, die zwischen idealen Gehalten einerseits und

<sup>41</sup> Entsprechend heißt es in Husserls »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«: »Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden. [...] Das Erschaute ist dann das entsprechende reine Wesen oder Eidos« (Hua III/1, 13).

ihrem ›Auftreten‹ im reellen Akt andererseits besteht, und sie begründeten die Möglichkeit zu eidetischer Forschung; doch sie entwickelten noch nicht, was Husserl später als die phänomenologische *Korrelationsforschung* von Bewußtseinsenerlebnis und darin gegebener Gegenständlichkeit bezeichnete. Das grundlegende Korrelationsverhältnis von Akt und Gegenstand entdeckte Husserl zwar bereits um das Jahr 1898 (vgl. Hua VI, 169 Anm.), ohne jedoch diese Entdeckung in den *Logischen Untersuchungen* im eigentlichen Sinne fruchtbar zu machen. Denn dort bleibt der Gegenstandsbereich – die Idealität der logischen Bedeutungen – als *Intentum* im Verhältnis zu seinem ihn gebenden Akt der kategorialen Anschauung noch unbestimmt. Die Analysearbeit der *Logischen Untersuchungen* betraf nur die Akterlebnisse, nicht den Aktgehalt. Was ist unter diesem im Sinne der Phänomenologie Husserls zu verstehen?

Diejenigen Bewußtseinsenerlebnisse, die einen Gegenstand geben, auf Gegenständliches bezogen sind, bezeichnet Husserl als »intentionale«. Das wesentlichste Moment seines Lösungsversuchs für das Verhältnis von Akt und Gegenstand, cogito und cogitatum, liegt darin, daß die intentionalen Erlebnisse ihren Gehalt keineswegs in sich als reelles Bestandteil enthalten. Der Erlebnisinhalt ist, wie Husserl sich ausdrückt (vgl. z.B. Hua II, S. 55), dem Erlebnis bzw. den Erlebnissen nicht reell, sondern intentional immanent.

Andererseits bleibt der Gegenstand in seinem intentionalen Gehalt an den Akt ›gebunden‹, er ›ist‹ nur, sofern er durch einen Akt intentional präsentiert wird. Dies hat zur Voraussetzung, daß schon die Akterlebnisse intentional gerichtet sein müssen, ohne selbst intentional zu sein. In diesem Aufeinanderverwiesensein von Akt und Gegenstand erblickte Husserl das Bezugsverhältnis der *Korrelation*. Dies besagt, daß spezifische Gegenstände und Gegenstandsgruppen korrelativ ihre ihnen a priori zugehörigen Akte erfordern, um als solche gegeben zu sein. Einen logischen Sachverhalt kann ich mir mit dem Akt sinnlicher Wahrnehmung ebensowenig gegenwärtigen, wie mir die Kuh auf der Weide in einer logischen Operation vorstellig wird. Jeder Gegenstandstypus fordert die ihm gemäße, korrelative Aktgegebenheitsweise. Phänomenologische Korrelationsforschung ist für Husserl demzufolge Erforschung des jeweiligen Apriori der grundlegenden Korrelationsverhältnisse, also der betreffenden Gegenstandsgebiete jeweils in Korrelation zu derjenigen Aktart, in der sie ursprünglich erfaßt werden, wie z.B. zur apriorischen Anschauung selbst oder zur sinnlichen Anschauung (Wahrnehmung), ferner zu Bewußtseinsweisen wie Phantasie, Erinnerung, Bildbewußtsein, zur grundlegenden Verfaßtheit des Zeitbewußtseins etc. Auf diese Weise erfüllt Phänomenologie die selbstgestellte Aufgabe, im Rückgang zu den »Quellen der Anschauung« die Prinzipien aller Wissenschaft freizulegen und damit sich selbst als philosophische Grundwissenschaft auszubilden.

Die Einbeziehung des Aktgehalts als der intentionalen Immanenz in die phänomenologische Forschung und damit deren volle Realisierung als Korrelationsforschung fällt mit Husserls expliziter Entdeckung der *phänomenologischen Reduktion* zusammen. In seinen Vorlesungen »Zur Idee

der Phänomenologie« vom Frühsommer 1907 entwickelte Husserl die phänomenologische Reduktion erstmals ausführlich vor seiner Göttinger Hörerschaft. Er unterscheidet hier ausdrücklich alle reelle Immanenz von einer anderen Immanenz, die »absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn« besagt (Hua II, 35). Diese Immanenz bezieht sich auf das intentional Immanente in seiner Korrelation zu den es gebenden Akten. Um dieses Gegebensein des intentional Immanenten freizulegen, unternimmt Husserl mit der phänomenologischen Reduktion eine Ausschaltung der Transzendenz aller apperzeptiven Setzungen.

Mit der thematischen Berücksichtigung des intentional Immanenten wird Husserl somit gezwungen, nun eindeutig Stellung zu beziehen – Stellung in der Frage nach dem Verhältnis von intentionalem Gehalt und transzendtem Gegenstand. Denn kehrt hier nicht das alte Problem wieder, wie der Bezug der Denkgegenstände zu den Dingen an sich zu denken sei? Hieß es nicht, daß Husserl dieses Problem dadurch überwand, daß er es gerade als überflüssig kennzeichnete? Gewiß war dies der Fall. Doch den Legitimationsnachweis dafür, die Sphäre der Transzendenz wegstreichen zu dürfen, war Husserl schuldig geblieben. Dies blieb solange unbemerkt, als die Frage nicht auftauchte, wie denn Transzendentes gegeben ist. Das aber heißt, hierzu dasjenige zu befragen, das nach dieser Wegstreichung übrigblieb – das intentional Immanente.

Husserls Antwort fiel rigoros aus: Sinnhaft sei Transzendenz nur im intentional Immanenten faßbar. Transzendenz zu meinen, sich auf transzendente Dinge zu beziehen – all das seien Charaktere der Setzung, die am intentional Immanenten (und korrelativ an seinem Akt) abgelesen werden könnten, und der Sinngehalt dieser transzendenten Setzung sei in der intentionalen Immanenz des Bewußtseins befragbar. Transzendenz wird so zu einem Annex der Bewußtseinsimmanenz.

Die phänomenologische Reduktion verfolgt daher den Zweck, die Identifikationssynthese zwischen cogitata und Ding an sich auszuschalten, so daß die puren cogitata und an ihnen die Setzungscharaktere des Transzendenten selbst zurückbleiben. Die cogitata werden dann in ihrem bewußtseinsimmanenten Sinnaufbau, in ihrer »Konstitution«, analysierbar sowie in ihrer Struktur des Hinausmeinens, Transzendierens. Insofern mit ihnen keine Transzendenz mehr antizipiert ist, sondern das antizipierende Transzendieren mit seinen konkreten Sinngehalten selbst erscheint und zum *Phänomen* wird, sind sie »absolut« gegeben.

Doch selbstgegeben in diesem Sinne evidenter Fülle ist strenggenommen das intentional Immanente im ganzen nicht, da seine ›Kehrseite‹ vor der Reduktion, der transzendente Gegenstand, es ebenfalls nicht ist. Ein transzendenter Gegenstand ist, wie Husserl in seinen Analysen der Dingwahrnehmung zeigte (vgl. Hua XVI und XI), immer nur in einem Aspekt selbstgegeben, in den übrigen Aspekten in leerer Antizipation vorgezeichnet. Selbstgegeben sind also die Aspekte eines transzendenten Gegenstandes oder, nach Vollzug der phänomenologischen Reduktion, die jeweiligen konkreten Erscheinungsweisen des intentionalen ›Gegenstands‹, die Husserl in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und

phänomenologischen Philosophie« von 1913 als *Noemata* (in Korrelation zu ihren Akten, den *Noesen*) bezeichnet. Der intentionale ›Gegenstand‹ selbst stellt sich in der Mannigfaltigkeit seiner Noemata dar, er ist gleichsam ihr Fluchtpunkt; Husserl bezeichnet ihn als das X der konkreten Bestimmtheiten. Er darf aber nicht mit dem transzendenten Gegenstand *vor* der Reduktion verwechselt werden, weil er gerade das *Wie* bezeichnet, wie der transzendente Gegenstand in sich selbst ist, weil er absolut dieses X ist – ohne hinausweisende Präntention. Und doch kann mit gewissem Recht gesagt werden, daß in der Unterscheidung von Noema und intentionalem Gegenstand – dem reduzierten transzendenten Gegenstand – die frühere Dichotomie von Denkobjekt und Ding an sich wiederkehrt – nur mit dem fundamentalen Unterschied, daß es nun in Husserls Lösung kein erkenntnistheoretisch relevantes Transzendenzproblem im Sinne der philosophischen Tradition mehr gibt – kein Problem mehr von der Art, wie Denken und Sein bzw. Denkgegenstand und Ding an sich vermittelt sind.

Die ›Phänomene‹, mit denen es phänomenologische Forschung zu tun hat, sind somit für Husserl einerseits der intentionale ›Gegenstand‹, und zwar im *Wie* seines Gegebenseins, also als Noema, und andererseits – aufgrund des Korrelationsverhältnisses – der korrelative Akt, das transzendente Bewußtseinserlebnis, die *Noësis* (vgl. Hua XXV, 70 ff.).

Die »Ideen« markieren den Übergang von der phänomenologischen zur transzendentalen Reduktion. Husserl spricht nun davon, daß es nicht mehr darum gehe, einzelne transzendente Setzungen einzuklammern, um sie und ihren jeweiligen gegenständlichen Sinn in der Bewußtseinsimmanenz zu befragen. Die Transzendenz als solche ist somit betroffen, die nur in einer Einklammerung, einer *Epoché* der universalen Setzung von Welt, der universalen Geltungsthese der Welt in ihrer Geltung auszuschalten und vor den phänomenologischen Blick zu bringen sei (vgl. Hua III/1, Paragraphen 27–32). Die Ausschaltung der Welt bedeutet nicht eine naiv-idealistische Bezweiflung ihrer Existenz, keine Verneinung der Welt. Im Gegenteil: Es soll von allen Stellungnahmen zu Aussagen über die Welt Enthaltung geübt werden, um die Struktur der Geltungssetzung von Welt in den Blick zu bekommen. Geschieht dies, dann wird deutlich, daß ›Welt‹ wesentlich Setzung, universale Präntention der »leistenden« transzendentalen Subjektivität ist, d.h., Welt als solche ist nie anschaulich da. Wir haben stets nur dies oder jenes im konkreten Gegenüber, individuelle oder allgemeine Gegenstände.

## 2. Frühe Kritiker von Husserls Standpunkt:

*Max Scheler und Martin Heidegger*

Husserls Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseins stieß bei den Vertretern der Münchener-Göttinger Phänomenologie und etwas später vor allem bei Heidegger auf massive Kritik. Worauf zielte diese Kritik? Husserls Kritiker aus dem Lager der Phänomenologen hoben sich von seiner Position nicht nur dadurch ab, daß sie die *Methode* der Phänomenologie anders bestimmten. Zwar unterschieden sich die von ihnen

erarbeiteten phänomenologischen Behandlungsweisen in diesem Punkt von Husserls Auffassung zum Teil erheblich, doch nur aus dem Grunde, weil der die Methode noch vorbestimmende *Zugang zu den Sachen* ein ganz anderer war. Dies scheint mir der eigentliche Grund dafür zu sein, daß eine echte Schule, eine ›Arbeitsphilosophie‹ in getreuer Nachfolge Husserls, nicht realisiert werden konnte, da sich offenbar kaum jemand fand, der bereit war, *den Sach-Zugang*, den Husserl eröffnet hatte, ganz zu akzeptieren.<sup>42</sup>

So sind die Differenzen zwischen Husserl und seinen Nachfolgern nicht darauf zurückzuführen, daß diese etwa die Methodenfrage lax gehandhabt hätten. Bei Scheler und Heidegger finden wir ausführliche Methodenreflexionen, zudem indiziert das Nichtvorhandensein solcher Reflexionen nicht notwendig das Fehlen einer Methode. Es ist aber auch nicht so, daß die Münchener-Göttinger Gruppe die Husserlsche Methodik nur zum Teil, etwa in der Beschränkung auf die Wesensschau, die eidetische Reduktion, übernommen und sie lediglich – in einer gegenständlichen Sachzuwendung – angewandt und somit die Reflexion auf die Aktvollzüge, in denen Gegenständliches zur Gegebenheit kommt, ausgespart hätten. Dafür, daß dies nicht der Fall war, könnten z.B. Pfänder und Scheler als Zeugen angeführt werden.<sup>43</sup> Den Schnitt zwischen den Positionen von Husserl und den Münchener-Göttingern so zu ziehen, daß man Husserl die Korrelationsforschung von Aktbezug und Gegenstandsgegebenheit zuspricht, letzteren aber nur eine ›Gegenstandsphänomenologie‹ zubilligt, lenkt von der eigentlichen Problematik eher ab. Die Position des Jenaer Phänomenologen Paul Ferdinand Linke,<sup>44</sup> der in Rückgriff auf Meinongs Gegenstandstheorie eine solche ›Gegenstandsphänomenologie‹ einforderte, ist eine Randerscheinung, die für die Husserl-Kritik seitens der frühen Phänomenologie wenig repräsentativ ist.

Worin aber lag der die Methode vorbestimmende *Zugang zu den Sachen* im Fall der anderen Phänomenologen, etwa bei Scheler und Heidegger? Der von ihnen erarbeitete Zugang besagt nicht weniger als einen grundlegenden Wechsel in der Bestimmung dessen, woran sich phänomenologische Forschung grundsätzlich orientieren soll: am Bewußtsein oder am Sein – am Bewußtsein, wie es Sinn und Setzung von Sein konstituiert, oder am Sein, wie es im Erleben des Menschen erfaßt ist. Husserls mutmaßlicher Orientierung an erkenntnistheoretischen Zielen stellte man unisono

<sup>42</sup> Die Vorentscheidungen Husserls waren und sind jedoch das entscheidende Movers in der Phänomenologischen Bewegung. Ein Beispiel für neuere, an jene Vorentscheidungen Husserls kritisch anknüpfende weiterführende Ansätze stellt das Werk von Michel Henry dar; vgl. seine Husserl-Kritik in dem Aufsatz »Die phänomenologische Methode«. In: Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, aus dem Frz. übers., hg. und eingel. von Rolf Kühn. Freiburg/München 1992, 63–186.

<sup>43</sup> Zu Pfänder vgl. diesbezüglich Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I*, a.a.O. 1 ff.; zu Scheler s. die folgenden Ausführungen.

<sup>44</sup> Zu Paul Ferdinand Linke (1876–1955) s. Hellmuth Dempe, Paul Ferdinand Linke. Ein Leben für Philosophieren im sokratischen Geiste. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957) 262–275.

– angesichts tiefgreifender Unterschiede in den Positionen der Münchener-Göttinger zu derjenigen Heideggers erstaunlich genug – eine Ausrichtung an der *Ontologie* entgegen.

Gewiß wurde man Husserl nicht gerecht, wenn man seiner Orientierung der phänomenologischen Forschung am Bewußtsein *toto coelo* korrelativ eine erkenntnistheoretische Haltung unterstellte. Damit wurde Husserl allzu leichtfertig in die Nähe neukantianischer Positionen gerückt. In der Erforschung der leistenden Subjektivität ist Husserl *de facto* Phänomenologe, nicht Erkenntnistheoretiker. Seine Grundfrage lautet nicht, wie es zu denken sei, daß Wirklichkeit im Bewußtsein *ist*, sondern es geht ihm mit der Ausschaltung aller Existenzbehauptung um eine Klärung dessen, wie Erkenntnis zustande kommt. Allerdings verband Husserl sein Ziel, Philosophie als strenge Wissenschaft zu begründen, zuweilen mit Motiven der klassischen Erkenntnistheorie, so daß er in den Augen vieler – etwa für Scheler und Heidegger – der neuzeitlichen Suche nach absoluter Erkenntnisbegründung im Sinne der Erringung eines *fundamentum inconcussum* noch ganz verpflichtet zu sein schien.

Bedeutsam jedoch an diesem Vorwurf ist, daß damit in der Tat Vorentscheidungen Husserls ins Licht gehoben wurden – nämlich Vorentscheidungen bezüglich dessen, *was* als Sache der Phänomenologie zu gelten habe. Während Vertreter der Münchener-Göttinger Phänomenologen-Gruppe Husserl vorwarfen, er habe reales und ideales Sein als Gegenstand phänomenologischer Forschung von vornherein dadurch verkürzt, daß er es als Sinnprodukt transzendentaler Subjektivität auswies, erhob Heidegger den Vorwurf, daß das Sein des Bewußtseins bei Husserl selbst nicht geklärt, seine Bestimmung mithin übersprungen sei.

In diesem Sinn stellen die Positionen der Scheler, Conrad-Martius, Ingarden, Edith Stein, Heidegger etc. den Versuch dar, phänomenologische Forschung zu entgrenzen, über die Fixiertheit auf ein sinnkonstituierendes Bewußtsein hinauszugreifen, um es entweder als fundiert zu erweisen oder weitere »absolute Größen«, andere *Topoi* als Richtmaße der phänomenologischen Forschung, zu erschließen. Diese Orte eröffneten sich in der neuen Orientierung an ontologischen Gesichtspunkten. Dieses Wandlungsgeschehen, das die Differenz zu Husserl konstituierte, möchte ich andeutungsweise an den zentralen Positionen von Scheler und Heidegger aufzeigen.

#### a) Max Scheler

Für Scheler ist ideales Sein *cum re*,<sup>45</sup> so daß für ihn ideales und reales Sein, von ihm terminologisch »Sosein« und »Dasein« genannt, gleichrangig und nicht aufeinander rückführbar sind. Bei Husserl hingegen ist reales Sein ein Setzungscharakter der Subjektivität, der Sinn dieses Seins wie aller

<sup>45</sup> Mit dieser Auffassung von der Gleichursprünglichkeit des Idealen und Realen wendet sich Scheler sowohl gegen idealistische Positionen, die die Wesenstruktur der Welt den realen Dingen vorhergehen lassen (*ante res*), wie auch gegen realistische, die die Wesenstruktur in die Dinge selbst verlegen (*in rebus*). Vgl. GW 9, 251 f.

Sinn überhaupt ist in der intentionalen Bewußtseinsimmanenz des transzendenten Subjekts beschlossen. Scheler erblickt in dieser Auffassung eine Grundvoraussetzung, die Spielarten des Idealismus wie des Realismus gemeinsam ist: Idealismus wie Realismus setzen voraus, daß Dasein und Sosein »*untrennbar* sein in bezug auf die Frage, ob sie [Dasein und Sosein] dem Wissen (*scientia*), ferner dem Reflexwissen (Be-wußtsein, *conscientia*) *immanent* sind, respektive sein können oder *nicht*« (GW 9, 185). Das bedeutet, daß der idealistische wie der realistische Standpunkt das erkenntniskritische Moment zum Maßstab nimmt, d. h. nicht zuerst den jeweiligen ontologischen Ort von Dasein und Sosein befragt, ob und wie jeweils Sosein und Dasein dem Wissen und Erkennen gegeben sind.<sup>46</sup> Hier wird deutlich, wie Scheler die Ontologie der Erkenntnistheorie vorgehen läßt. Seine Antwort lautet: Sosein vermag dem Wissen und Bewußtsein prinzipiell immanent und selbstgegeben zu sein, nie aber das Dasein, das »*wissens- und bewußtseinstranszendent*« ist (ebd., 186). Wir »wissen« von ihm nur durch unseren leiblichen Kontakt: Dasein ist nur erfahrbar im Erlebnis des Widerstands.

Auch Sosein ist für Scheler in einer genuinen Weise erfahrbar. Dabei weist Scheler die Auffassung zurück, daß das Bewußtsein der ursprüngliche Ort des Gegebenseins von Sosein sei. Bewußtsein ist für ihn ein abkünftiger Modus des Wissens. Nicht nur das Wissen ist dem Bewußtsein vorgängig, sondern auch die Erfahrung des Realseins im Erlebnis von Widerstand. Ja für Scheler ist es gerade das Widerstandserlebnis als ein spezifisches Erleiden, das im Zurückwurf auf das Ich das Bewußtsein aus dem direkt gerichteten, ekstatischen Wissen hervorgehen ließ (vgl. ebd., 189).

Der Ort des Soseins ist somit nicht die Bewußtseinsimmanenz. Sosein ist aber durchaus *für* das Bewußtsein gegeben, da es ursprünglicher für das Wissen ist und Bewußtsein dem Wissen »folgt«. Das Verhältnis von Wissen und Sosein ist deshalb primär ebenfalls nicht erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch zu bestimmen. Scheler spricht von einem »*Seinsverhältnis*«, das Sosein und Wissen verbindet. Das Wissen erhält nicht Zugang zum Sosein mittels des Bewußtseins – eine Sachlage, die in ihrem letzten Grund erkenntnistheoretisch aufklärbar wäre –, sondern befindet sich schon in einer Teilhabe am Sosein, was nur ontologisch verständlich werden kann. Daß sich Bewußtsein dem Sosein nähern, es zum Thema machen, daß die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Zusammenhang von Bewußtsein und Idealität überhaupt gestellt werden kann, setzt für Scheler vorgängig das Seinsverhältnis der Teilhabe des Wissens an der Soseinsstruktur der Welt voraus (vgl. ebd., 188).

Aufgabe der *phänomenologischen Reduktion* im Sinne Schelers<sup>47</sup> ist es, von zwei Dingen abzusehen: Einmal vom »*realen Aktvollzug*« und von al-

<sup>46</sup> Zum spezifischen Bewußtseinsidealismus Husserls und zur Kritik an ihm vgl. Hua I, Paragraphen 40 f., sowie Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften 1928–1943* (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen Bd. 21), hg. von Juris Rozenvalds, Frankfurt am Main u.a. 1993.

<sup>47</sup> Grundlegende Texte Schelers zur Phänomenologie sind die Arbeiten »*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*« und »*Lehre von den drei Tatsachen*«, die Scheler in den Jahren

len »Beschaffenheiten seines Trägers« und zweitens von aller Realsetzung des jeweiligen Gehalts (GW 10, 394). So formal formuliert ist keine Differenz zu Husserls Bestimmung der Reduktion zu erkennen: Der Einklammerung des realen Aktvollzugs entspricht bei Husserl die Einklammerung des psychophysisch-empirischen Aktzusammenhangs, die Rückführung auf das rein phänomenologische bzw. transzendente Subjekt, und die Einklammerung aller Realsetzung scheint das Pendant zu Husserls Ausschaltung aller transzendenten gegenständlichen Setzungen bis hin zur Generalthese der Welt zu sein.

Die Ausschaltung des realen Aktvollzugs sowie der Realsetzungen des Aktgehaltes soll, so Scheler, auf der Aktseite einen geistigen Strukturzusammenhang aufzeigen, »der zu jeder möglichen Welt gehört und der – obzwar wir ihn am Menschen studieren [...] – doch von der menschlichen Organisation ganz unabhängig ist« (ebd., 395); dem entspricht auf der Seite des Gehalts eine Struktur der zu einer möglichen Welt gehörigen Wesen und ihrer Zusammenhänge. Und Scheler merkt an: »Diese Weltstruktur und diese Geistesstruktur aber bilden in allen ihren Teilen selbst einen Wesenszusammenhang – und es ist ausgeschlossen, die Weltstruktur als eine bloße ›Formung‹ durch den Geist, oder als bloße Folge unserer Erfahrungsgesetze einer Welt oder der Erfahrungsgesetze durch einen Geist überhaupt anzusehen« (ebd.).

Hier zeigt sich: Die phänomenologische Reduktion bei Scheler legt Wesen und Wesenszusammenhänge frei, die in ihrer Struktur nicht auf eine konstituierende Subjektivität als ihren ausschließlichen Ursprung rückführbar sind. Die Schelersche Reduktion hat nicht wie bei Husserl die Aufdeckung der konstitutiven Bestände und konstitutiven Leistungen einer (transzendentalen) Subjektivität zum Ziel. So ist es auch nicht mehr die transzendente Subjektivität, die der Wesensstruktur der Welt Sinnhaftigkeit und Seinsgeltung verleiht, die Wesen sollen für die phänomenologische Erfassung in ihrem eigenen Seinsstatus zugänglich werden.

Das aber heißt, daß für Scheler eine Reduktion, die die Bestände des Bewußtseins aufdeckt, nicht genügt. An diesem Punkt setzt Schelers entschiedenste Kritik an Husserl an. Insofern das Sein des Bewußtseins vorgängig an das Widerstandserlebnis gebunden ist, welche das Realitätsmoment gibt, kann die Ausschaltung dieses Realitätsmomentes nicht von Bewußtsein und Reflexion geleistet werden. Was Husserls phänomenologi-

---

vor dem Ersten Weltkrieg verfaßt hatte (GW Bd. 10, 377–474). In ihnen bestimmt Scheler das, was die phänomenologische Reduktion aufdeckt, als »phänomenologische Tatsache« in Abhebung von der »Tatsache der natürlichen Weltanschauung« und der »Tatsache der Wissenschaft«. Die Tatsache der Phänomenologie ist für Scheler vor allem durch drei Momente charakterisiert: 1. Sie ist asymbolisch, d.h. nicht mittels Symbole oder Zeichen gegeben, sondern selbstgegeben; 2. sie ist immanent in dem Sinne, daß bei ihr Gemeintes und Gegebenes zur Deckung kommen, sie weist keine transzendierende Meinung auf; 3. sie ist gereinigt von aller sinnlichen Apperzeption und vom Untergrund der Empfindungen. – Zu Schelers späterer Deutung der phänomenologischen Reduktion, mit der er in einen offensichtlicheren Gegensatz zu Husserl geriet, vgl. z.B. GW Bd. 9, 245 ff. und GW Bd. 11, 93 ff.

sche Reduktion aufdecke, sei nur das zufällige Sosein in der noch in Geltung befindlichen raumzeitlichen Welt (GW 9, 207 f.). Die von Husserl betriebene Aufhebung der Generalthesis der Weltsetzung lasse die raumzeitliche Lokalisierung des psychischen Subjekts in Kraft. Werde hingegen das Realitätsmoment selbst aufgehoben, so auch Raum und Zeit, da sie von der Realität und dem Realsein setzenden Prinzip abhängen und nicht umgekehrt (ebd., 245).

Scheler spricht in diesem Zusammenhang davon, daß die phänomenologische Reduktion nicht ein bloßes Denkverfahren bedeutet, sondern ein »Verfahren *inneren Handelns*« (ebd., 207), ein solches, das von der Person in ihrem Kern vollzogen werden muß. Dies wird verständlich, wenn man berücksichtigt, daß für Scheler die Aufhebung des Realitätsmomentes nicht vom Bewußtsein zu leisten ist, kein bloßer Reflexionsakt ist, sondern auf der ontologischen Ebene der Teilhabe vonstatten gehen muß. Die Teilhabe vollzieht die Person in und mit ihrem Aktzentrum, so daß sie dort das Realitätsmoment abstreifen muß, um ihr vorgängiges ekstatisch-unthematisches Wissensverhältnis zur Soseinsstruktur der Welt aktivieren und die Soseinsstruktur thematisch erfassen zu können.

Was nach dieser Reduktion, die das Realitätsmoment in eins mit dem zufälligen Sosein und der Raumzeitlichkeit aufhebt, »übrigbleibt«, ist die Wesensstruktur selbst, die dabei nur mittels des »Kunstgriffs« der Reduktion für die phänomenologisch-ontologische Analyse separiert ist, ontisch gesehen jedoch »nicht den Dingen als *ideae ante res* vorhergeht, sondern nur in eins mit der Realisierung der Dinge entspringt« (ebd., 247). Für Scheler ist der Mensch nicht so in das Raumzeitliche eingelassen, daß Raum und Zeit entweder absolut ontische Seinsformen darstellen (der neuzeitliche wissenschaftliche Standpunkt) oder Anschauungsformen seines Geistes sind (Kant). Die Reduktion selbst erbringt den Erweis dafür, daß weder der idealistische (*ante res*) noch der realistische Standpunkt (in *rebus*) das Verhältnis von idealem und realem Sein und ihrer Erschlossenheit für den Menschen zu klären vermögen.

Scheler rehabilitiert in gewissem Sinn – gegen Husserl – das Ding an sich, doch so, daß es nicht nur an sich, sondern für einen auffassenden Geist gedacht wird. Dieses Fürsichsein ist nicht bewußtseinsimmanent und sodann erkenntniskritisch aufzuklären, sondern wird ontologisch als Teilhabe des menschlichen Geistes am Sosein der Dinge gedacht. Teilhabe ist ein Aktverhältnis, und dies gilt auch für das Sosein, das nach der phänomenologischen Reduktion gegeben ist (»Die Wesenheiten sind [...] gegeben nicht vor und unabhängig von den Akten, sondern nur durch sie und in ihnen« [ebd., 249]). Die Soseinsstruktur ist also keine Hinterwelt, ihr Ansichsein ist zugleich für den Geist, der die Reduktion vollzogen hat, selbstgegeben.

Mit dieser Auffassung hat Scheler eine wesentliche dritte Position neben derjenigen der Tradition und derjenigen Husserls eingenommen. Mit Husserl verbindet ihn die Auffassung, daß alles, worüber ich etwas sagen kann, in spezifischen Akten gegeben sein muß; von Husserl trennt ihn die Überzeugung, daß weder das Gegebene mit dem Inhalt der Bewußtseins-

immanenz zusammenfällt noch daß die Soseinsstruktur der Welt trotz ihrer prinzipiellen Aktfähigkeit darin aufgeht, als Aktkorrelat intentionales Bestandteil einer Subjektivität zu sein.

*b) Martin Heidegger*

Heidegger<sup>48</sup> setzte sich in einigen seiner Marburger Vorlesungen intensiv mit Husserls Denken auseinander.<sup>49</sup> In der Vorlesung »Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs« (GA 20) vom Sommersemester 1925 diskutiert er die Seinsbestimmungen, die Husserl dem reinen Bewußtsein gibt. Es stellt deren vier heraus: Bewußtsein als (a) immanentes, als (b) absolut gegebenes, als (c) somit selbst absolutes Sein, als solches, das, um zu sein, keiner Realität, keines Transzendentseins bedarf (im Sinne des *nulla re indiget ad existendum*), und als derart realitätsunabhängiges Sein schließlich (d) als reines, ideales Sein (ebd., 141 f.).

Das Ergebnis von Heideggers Befragung dieser Seinscharaktere ist, daß sie keine Seinsbestimmung des Intentionalen selbst geben, keine »Seinsbestimmung des Seienden, das die Struktur Intentionalität hat«, sondern lediglich »die Seinsbestimmung der Struktur [der Intentionalität] selbst als in sich abgelöster« (ebd., 146): Der Charakter der Immanenz gebe nicht eine Bestimmung »des Seienden an ihm selbst hinsichtlich seines Seins«, sondern hebe lediglich die Beziehung zweier Seienden innerhalb der Region des Bewußtseins heraus (ebd., 142). Auch der Charakter der absoluten Gegebenheit mache nicht das Seiende an ihm selbst zum Thema, sondern nur, sofern es für ein anderes ist, für die es erfassende Reflexion (ebd., 143). Ebenso wenig kennzeichne der dritte Charakter der Absolutheit das Intentionale selbst in seinem Sein: Er besagt den Vorrang der Subjektivität vor jeder Objektivität, bestimmt also das Bewußtsein innerhalb der Ordnung der Konstitution, indem er ihm »ein formales Frühersein vor jedem Objektiven zuspricht« (ebd., 145). Und die vierte Bestimmung des Idealen schließlich fasse die intentionale Struktur überhaupt, ihr Apriori im Sinn des »gattungsmäßigen Allgemeinen«, frage also auch nicht nach dem konkreten Sein des Intentionalen (ebd., 146).

Alle vier Charakterisierungen sind, so Heidegger, nicht aus dem Sein, das sie bestimmen wollen, aus dem Sein des Intentionalen selbst, geschöpft, ja die »primäre Frage Husserls« richte sich gar nicht auf den Seinscharakter des Bewußtseins, sondern, geleitet von der Idee einer streng philosophischen, absoluten Wissenschaft, darauf, wie das Bewußtsein Ge-

<sup>48</sup> Zu Heidegger s. einführend Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1973; Winfried Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976 sowie Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München/Zürich 1989. Zur Biographie s. Hugo Ott, *Martin Heidegger. unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York 1992. Zum Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger s. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main 1981.

<sup>49</sup> Siehe hierzu die Arbeit von Chan-Fai Cheung, *Der anfängliche Boden der Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen*, Frankfurt am Main/Bern/New York 1983.

genstand dieser Wissenschaft werden könne. So formuliert Heidegger an Husserl den Vorwurf: »Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie« (ebd., 147).

Die phänomenologische Reduktion in ihrer Doppelgestalt der transzendentalen und eidetischen verfolge zwar, so Heidegger, den Zweck, das reine Bewußtsein freizulegen, aber gerade so, daß bei diesem Vorgehen zur Gewinnung des Seins der Bewußtseinsstruktur selbst von der Realität des Intentionalen und der jeweiligen Vereinzelung der intentionalen Erlebnisse abgesehen wird. Im Geschehen der Reduktion wird nicht nur nicht nach »dem Sein der Akte im Sinne ihrer Existenz« (ebd., 151) gefragt, sondern diese Frage geht dadurch gerade verloren. Heidegger formuliert den Satz: Wenn es »Seiendes gäbe, *dessen Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein*, dann wäre diese ideative Betrachtung [seitens der Ideation] einem solchen Seienden gegenüber das fundamentalste Mißverständnis« (ebd., 152).

Husserl habe zwar, so Heidegger, die Seinsart des Intentionalen bestimmt, doch so, daß das Realsein des Psychischen, der intentionalen Akte, zuerst ausgeschaltet wird, um dann im gereinigten Bewußtsein gefaßt zu werden. Damit werde der Sinn der Realität eines Realen nur sofern faßbar, als und wie er sich im absoluten Bewußtsein bekundet (ebd., 155). Das Sein der Akte sei somit nicht an ihnen selbst erfahren, sondern »im Sinne des Vorkommendseins« bestimmt (ebd., 156) und ihr spezifisches Sein dadurch verstellt. Somit bestünden die »*fundamentalen Versäumnisse*« der Phänomenologie Husserls darin, weder die Frage nach dem Sein der Akte noch nach dem Sinn von Sein überhaupt gestellt zu haben (ebd., 159). Heideggers Urteil fällt daher hart aus: Die Phänomenologie Husserls bestimme gegen ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache nicht aus den Sachen selbst, sie sei daher in der Bestimmung ihres eigensten Feldes unphänomenologisch – vermeintlich phänomenologisch (ebd., 178). In den beiden Versäumnissen der Frage nach dem Sein des Intentionalen und der Frage nach dem Sein als solchen offenbare sich die »*Geschichte unseres Daseins selbst*«, d.h. das »Dasein in seiner Seinsart des *Verfallens*« (ebd., 179 f.).

Bedeutet dies nun, daß Heidegger die Phänomenologie verabschiedet, daß sie keinen Platz mehr in seinem Denken erhält? Nein, im Gegenteil. Heidegger baut die Phänomenologie um, oder besser, er entwickelt sie grundlegend weiter. Dies kann er unter dem Titel ›Phänomenologie‹ tun, weil auch für ihn Phänomenologie »die *Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie*« ist (ebd., 184). Wie sieht Heideggers Weiterentwicklung der Phänomenologie aus? In welcher Weise wird sie dazu befähigt, die Seinsfrage zu stellen und auszuarbeiten? Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls sollte zeigen, daß von ihr aus phänomenologische Forschung in innerer Konsequenz auf die Frage nach dem Sein des Intentionalen und dem Sein überhaupt führt. Dies geschehe in einer »*Wiederholung, dem Wiederergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie*« (ebd.) und besage keinen Traditionalismus, son-

dern die ursprüngliche Aneignung dessen, was sich hinter traditionellen Begriffsmasken an ursprünglichen Sinngehalten verbirgt (ebd., 187 f.).

Positiv gewendet wird Phänomenologie für Heidegger zu einem Titel für die Methode der Ontologie, die die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt stellt (vgl. GA 24, 27).<sup>50</sup> Insofern Sein aber jeweils Sein *von Seiendem* ist, wird es zunächst nur im Ausgang von einem Seienden zugänglich (ebd., 28). Die Frage lautet also, welches Seiende als ein solcher Ausgangspunkt für die Stellung der Frage nach Sein überhaupt dienen kann. Alles Verstehen des Seins liegt im Horizont desjenigen Seienden, das wir selbst sind. Dieses Seiende bezeichnet Heidegger als *Dasein*. Das Dasein weist also Seinsverständnis auf. Es ist für Heidegger somit diejenige Quelle, die befragt werden muß, wenn aller Sinn von Sein bestimmt sein will. Es ist das erste Seiende, dessen Seinsverständnis als Ausgangspunkt zur Freilegung des Sinnes von Sein überhaupt aufgedeckt werden muß.

Die ontologische Betrachtung, die das Sein des Daseins, sein Seinsverständnis, zum Thema macht, bezeichnet Heidegger als *Fundamentalontologie*; sie hat die Aufgabe, mit ihrer Analytik des Daseins (des daseinsmäßigen Seinsverständnisses) das Fundament für die Stellung und Behandlung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu bereiten. Da Heidegger die Phänomenologie als Methode der Ontologie charakterisiert, wird die fundamentalontologische Daseinsanalytik phänomenologisch begründet und durchgeführt, wobei für ihn phänomenologische Reduktion »die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins [...] dieses Seienden« (ebd. 29) besagt.<sup>51</sup>

Heidegger unternimmt ähnlich wie Scheler eine Ausdehnung der phänomenologischen Forschung über das Bewußtsein hinaus, ja Heidegger weist das Bewußtsein welcher Art immer als Thema für die Phänomenologie ganz zurück: Bewußtsein, Vernunft, Geist sind für ihn nicht solche Begriffe, die die Sache der Phänomenologie ursprünglich sehen lassen, sie sind überwuchert von den Auslegungen der Tradition. Daher ist auch die mit ihnen bezeichnete Sache letztlich unfaßbar. Geleitet von der Frage nach dem Sein des Intentionalen, der Bewußtseinsakte, analysiert Heidegger das menschliche Sein (Dasein) nicht mit den Auslegungsprinzipien und -strategien der Tradition, sondern legt es von ihm selbst her aus. Es zeigt sich dann, daß in ihm ein ursprüngliches, in seiner Ursprünglichkeit

<sup>50</sup> Vgl. auch den »Methodenparagrafen« von »Sein und Zeit«: Paragraph 7: »Die phänomenologische Methode der Untersuchung«.

<sup>51</sup> Die Reduktion ergänzt Heidegger um die methodischen Schritte von »Konstruktion« und »Destruktion«: Die reduktive Freilegung eines jeweiligen Seinsverständnisses sei untrennbar von einer positiven Hinleitung zum Erfassen des Seins. Sein finde sich nicht vor wie Seiendes, sondern müsse in »freiem Entwurf« eigens in den Blick gebracht werden. Dieses Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein besorge die phänomenologische Konstruktion (GA 24, 29 f.). Destruktion besagt den kritischen Abbau der überkommenen Begriffe auf die Quellen hin, aus denen sie geschöpft wurden; dieser »im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten« bedeute nicht »Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer« (ebd., 31).

aber auch gleichzeitig verdecktes Seinsverständnis waltet, das die Seinsbestimmungen der philosophischen Tradition leitete, ohne daß die Tradition diesen Sinnboden sich aneignen konnte.

Wie Scheler führte auch Heidegger die Phänomenologie auf ontologischen Boden, ontologisierte sie. Die Richtungen, die beide Ontologisierungen nahmen, unterscheiden sich jedoch erheblich voneinander: Den Grund des ontologischen Wissens verlegt Heidegger in das Verstehen des daseinsmäßigen Seienden, während ihn Scheler in der Möglichkeit zur *participatio* an der Soseinsstruktur der Welt erblickt. Doch darf nicht übersehen werden, daß auch für Heidegger die Erhellung des Seins des Daseins nur den Ausgangspunkt und den Durchgangsbereich markiert: Sein leitendes Interesse galt der Freilegung des Sinnes von Sein überhaupt.

#### IV. Zur Möglichkeit der Integration divergierender phänomenologischer Standpunkte

Abschließend möchte ich die Frage stellen, ob Vertreter der frühen Phänomenologie auch Möglichkeiten dachten, die divergenten Ansätze zu integrieren. Sind Übergänge zwischen den differenten Standpunkten denkbar, wurden solche gedacht? Falls ja, wäre dies selbst ein Indiz für eine offene phänomenologische Forschergemeinschaft, die sich nicht mit der bloßen Konstatierung unterschiedlicher Zugangsweisen zur phänomenologischen Sachlichkeit zufrieden gibt, sondern an dieser Stelle weiterfragt.

Ich zitiere hier Conrad-Martius als eine Zeugin für ein Bemühen um ein solches integrales Verständnis differenter phänomenologischer Ansätze, und zwar bezüglich der Position Husserls und derjenigen der Münchener-Göttinger Phänomenologen. Conrad-Martius respektierte durchaus die Husserlsche Position. Indem sie deren erkenntnistheoretische Implikationen abzog bzw. solche erst gar nicht unterstellte, gelangte sie zu einer Würdigung Husserls, die vielen anderen Vertretern der frühen Phänomenologie versperrt blieb. In ihrem Beitrag »Die transzendente und die ontologische Phänomenologie«<sup>52</sup> versucht sie einerseits die phänomenologischen Epoché in einem weiteren Sinn als Husserl zu deuten (1) und spricht andererseits der Husserlschen Reduktion ein grundsätzliches Recht zu (2).

1. Conrad-Martius betont, daß die Analysen Husserls nicht erkenntnistheoretisch in dem Sinne seien, daß Husserl nach dem Sein oder Nichtsein der bewußtseinstranszendenten Realität gefragt habe. Gerade die Epoché klammere ja eine solche Fragestellung aus. Doch habe Husserl mit *seiner* Auffassung von Epoché und Reduktion noch einen Schritt darüber hinaus getan, indem er mit ihnen alle Seinssetzung bezüglich des Seins von Welt einklammerte. »Die Welt wird«, schreibt Conrad-Martius, »als eine von

<sup>52</sup> In: Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, La Haye 1959, 175–184. Vgl. hierzu die Arbeit von Eberhard Avé-Lallemant, Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie, in: Helmut Kuhn, E. Avé-Lallemant und R. Gladiator (Hg.), Die Münchener Phänomenologie, a.a.O. 19–38.

jeder Seinssetzung reduzierte gesehen. Das ist um eine Nuance mehr als Enthaltung von allen Urteilen über Sein und Nichtsein« (Conrad-Martius 1959, 180).<sup>53</sup> Damit sei die Welt, wie Husserl selbst formulierte, zu einem »Weltphänomen« geworden, und so das Faktischsein von Welt als mögliches phänomenologisches Thema nicht mehr einholbar.

Conrad-Martius schlägt demgegenüber einen anderen Weg im Ausgang von einer Epoché vor, die von aller Frage nach Sein oder Nichtsein dispensiert. Auf diesem Weg werde »die Welt mit allen ihren Beständen als *hypothetisch seiende* angesetzt«. »Auch hier wird über Sein und Nichtsein in keiner Weise entschieden. Auch hier bleibt die erkenntnistheoretische Frage außer Betracht. Aber anstatt das wirkliche Sein hypothetisch einzuklammern und dadurch die Welt (in der Reduktion) der wirklichen Wirklichkeit enthoben zu sehen, wird nunmehr das wirkliche Sein der Welt hypothetisch gesetzt.« (Ebd. 180 f.) In dieser geänderten Wegrichtung nach Vollzug der Epoché von aller Stellungnahme zu Sein oder Nichtsein liegt für Conrad-Martius die Bedingung der Möglichkeit für die ontologische Phänomenologie.

2. Zugleich spricht Conrad-Martius auch der transzendentalen Phänomenologie ein Recht zu. Denn nur durch die Epoché und Reduktion im Sinne Husserls könne die Weltvorgängigkeit der leistenden Subjektivität erschlossen werden. Sie erblickt in dieser Parallelität von leistender Subjektivität und ontologischer Objektivität keinen Widerspruch. Sie stellt die Frage: »Ist es denn möglich, daß die gesamte Sinn- und Seinsgeltung der in weitester Bedeutung genommenen Welt des Seienden sowohl aus einer nach rückwärts nicht untersteigbaren egologischen Subjektivität wie *auch* aus einer nach vorwärts nicht übersteigbaren ontologischen Objektivität entspringen kann?« (Ebd. 183) Und Ihre Antwort lautet: »Metaphysisch-transzendente ›Objektiviation‹ der Welt« und ihre »metaphysisch-transzendente Objektiviation (Aktualisierung)« widersprechen sich nicht, sie »entsprechen« einander »in wunderbarer Weise«, zumal »beides den wohl zu rechtfertigenden Anspruch erhebt, keinen Schritt ohne Verifizierung in anschaulicher Evidenz zu tun« (ebd.). Diese Auffassung von Conrad-Martius verdeutlicht, daß es in der Kritik, die die Münchener-Göttinger Phänomenologen an Husserl richteten, nicht darum ging, den Bezug auf das Bewußtsein zugunsten einer ›direkten‹, ›naiven‹ Erfassung eines Seins an sich abzulehnen; im Gegenteil wird deutlich, daß selbst ein sinnkonstituierendes Bewußtsein mit Recht Anspruch darauf erhebt, Gegenstand der phänomenologischen Forschung zu sein.

<sup>53</sup> Diese hier von Conrad-Martius bezüglich der Ausschaltung des Realseins von Welt vorgebrachte Kritik an Husserls phänomenologischer Reduktion erscheint als eine frappante Parallele zu jenem Vorwurf Heideggers an Husserl, daß dieser das Realsein der Akte ausgeschaltet habe, was nach Vollzug der Reduktion nicht mehr ›eingeholt‹ werden könne. Conrad-Martius selbst ist diese Parallelität früh schon aufgefallen. In ihrer Anfang 1932 verfaßten, 1933 erstmals publizierten Stellungnahme zu *Sein und Zeit* heißt es: »Genauso wie Heidegger es [die seinsmäßige Verankerung] für die eigentümliche Seinsart des Ich geleistet hat, kann und muß es für die eigentümliche Seinsart *nicht*richthaften Seins geleistet werden« (Schriften zur Philosophie. Erster Band, hg. von Eberhard Avé-Lallemant, München 1963, 190).

Worauf konzentriert sich dann aber noch eine Kritik an Husserls Position? Ich denke auf diese beiden Punkte: einmal darauf, daß Husserl mit der Wahl des Bewußtseins zum ausschließlichen Gegenstand der phänomenologischen Forschung deren Gegenstandsbereich verkürzte; und zum zweiten darauf, daß Husserl seinen Gegenstandsbereich in dem Sinne verabsolutierte, daß nur Ergebnissen dieses Bereichs das Recht zugestanden wird, als absolute Gegebenheiten in phänomenologischem Sinne zu gelten.

Hier deutet sich eine Auffassung an, die nicht mehr ohne weiteres von einem je bestimmten Ort aus Phänomenologie betreibt, sondern sich Gedanken über Möglichkeiten macht, unterschiedliche Orte phänomenologischer Forschung aufeinanderzubeziehen, sie vielleicht – ohne voreilige Harmonisierungsbestrebungen und jenseits monistischer Konzepte – zu integrieren.<sup>54</sup> Hier liegt ein Fingerzeig auf zentrale Möglichkeiten künftiger phänomenologischer Forschung.

---

<sup>54</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Arbeit von Karl-Heinz Lembeck, *Seinsformen. Spielarten des Ontologiebegriffs in der Phänomenologie Husserls* (erscheint 1997 in: Hans Rainer Sepp [Hg.]: *Metamorphose der Phänomenologie*), in der er die schon bei Husserls vorliegenden differenten Forschungsbereiche (vor allem gebündelt in der Transzendentalphilosophie einerseits, der Ontologie andererseits) als topologische Felder deutet und zum Anlaß für die Forderung nach einer »topologischen Husserl-Interpretation« nimmt.