



Sebastian Luft / Maren Wehrle (Hg.)

# Husserl Handbuch

Leben – Werk – Wirkung



**J.B. METZLER**

# Inhalt

<b>I Einleitung</b> Sebastian Luft/Maren Wehrle	1	16 Die Idee der Phänomenologie	Hanne Jacobs	125	
<b>II Leben und Kontext</b>		17 Phänomenologie als Erste Philosophie	Faustino Fabbianelli	135	
1 Persönlichkeit und Leben	Thomas Vongehr	8	18 Eidetik	Julia Jansen	142
2 Das universitäre und soziale Umfeld	Egbert Klautke	19	19 Genetische Phänomenologie	Dieter Lohmar	149
3 Einflüsse auf Husserl	Carlo Ierna	22	20 Phänomenologische Psychologie	Thiemo Breyer	157
4 Die Husserls in Briefen	Thomas Vongehr	32	21 Logik und Erkenntnistheorie	Dieter Lohmar	165
5 Die Geschichte der Rettung von Husserls Nachlass	Thomas Vongehr	39	22 Wissenschaftstheorie	Andrea Staiti	173
<b>III Werk</b>		23 Phänomenologie und Mathematik	Mirja Hartimo	179	
<b>A Veröffentlichte Texte</b>		24 Ethik	Sonja Rinofner-Kreidl	184	
6 »Philosophie der Arithmetik«	Mirja Hartimo	48	25 Urteilstheorie	Andrea Staiti	196
7 »Logische Untersuchungen«	Henning Peucker	55	26 Phänomenologie der sinnlichen Anschauung	Eduard Marbach	204
8 »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«	Nicolas de Warren	65	27 Phänomenologie des Raumes und der Bewegung	Karl Mertens	216
9 »Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins«	Nicolas de Warren	75	28 Phänomenologie der Intersubjektivität	Iso Kern	222
10 »Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft«	Michela Summa	83	29 Die Lebenswelt	Christian Bermes	230
11 Die »Cartesianischen Meditationen« / »Méditations Cartésiennes«	Dermot Moran	90	30 Grenzprobleme der Phänomenologie	Natalie Depraz	237
12 »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«	Christian Bermes	97	<b>IV Wirkung</b>		
13 »Erfahrung und Urteil«	Jagna Brudzińska	104	<b>A Personen</b>		
<b>B Nachlass</b>			31 Kitarō Nishida	Tetsuya Sakakibara	244
14 Überblick über Husserls Nachlass	Sebastian Luft/ Maren Wehrle	114	32 Max Scheler	Annika Hand	246
15 Systematischer Überblick über Husserls phänomenologisches Projekt	Ullrich Melle	116	33 Aron Gurwitsch	Alexandre Métraux	251
			34 José Ortega y Gasset	Agustín Serrano de Haro	254
			35 Martin Heidegger	Thomas Nenon	257
			36 Alfred Schütz	Emanuele Caminada	262
			37 Jean-Paul Sartre	Thomas Bedorf	268
			38 Emmanuel Levinas	Matthias Flatscher	272
			39 Maurice Merleau-Ponty	Sara Heinämaa	278
			40 Paul Ricœur	Natalie Depraz	284

- lage 1781. Kants gesammelte Schriften. Berlin 1903 [KrV A].
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. Kants gesammelte Schriften. Berlin/Leipzig 1904 [KrV B].
- Lohmar, Dieter: *Edmund Husserls ›Formale und transzendente Logik‹*. Darmstadt 2000.
- Mertens, Karl: *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Husserls*. Freiburg/München 1996.
- Mohanty, Jitendra Nath: Husserl's ›logic of truth‹. In: Leila Haaparanta (Hg.): *Mind, Meaning and Mathematics. Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*. Dordrecht 1994, 141–160.
- Sokolowski, Robert: Logic and mathematics in Formal and Transcendental Logic. In: David Carr/Eduard Casey (Hg.): *Explorations in Phenomenology*. Den Haag 1973, 306–327.
- Summa, Michela: *Spatio-temporal Intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*. Dordrecht 2014.

Michela Summa

## 11 Die »Cartesianischen Meditationen« / »Méditations Cartésiennes«

Die *Cartesianischen Meditationen* zählen zu Husserls wichtigsten und einflussreichsten Veröffentlichungen. Sie wurden zunächst auf Französisch publiziert, in der Übersetzung von Emmanuel Levinas, Gabrielle Peiffer, und Alexandre Koyré als *Méditations Cartésiennes* (Husserl 1931). War diese französische Ausgabe – die erste französische Ausgabe von Husserls Veröffentlichungen überhaupt – zwar unmittelbar einflussreich, so verspürte doch Husserl selbst die Notwendigkeit den deutschen Text weiter auszuarbeiten, vor allem in Hinblick auf die Konstitution intersubjektiver Erfahrung. In den frühen 1930er Jahren hielt er den Text für weitere Über- und Umarbeitungen zurück, bevor er ihn schlussendlich zugunsten des Vorhabens zur *Krisis der europäischen Wissenschaften* aufgab (Hua VI). Die deutsche Ausgabe, herausgegeben von Stefan Strasser, wurde schließlich 1950 als Band I der *Husserliana*-Reihe veröffentlicht. Eine englische Übersetzung erfolgte von Husserls amerikanischem Studenten, Dorion Cairns (Husserl 1967).

Die *Cartesianischen Meditationen* bilden Husserls erste große Veröffentlichung seit seinen 1913 erschienenen *Ideen I* (Hua III/1), die mit dem Untertitel *Eine Einleitung in die Phänomenologie* eine systematische Darstellung seiner reifen transzendentalen Philosophie bieten. In einem Brief an Dorion Cairns vom 21. März 1930 (Hua Dok III/4, 21–24) nennt Husserl sie »mein Haupt- und Lebenswerk« (23 f.). Die *Cartesianischen Meditationen* kennzeichnen den Höhepunkt von Husserls kreativer Auseinandersetzung mit Descartes' Projekt zur Fundierung der Wissenschaften. So bezeichnet Husserl seine Philosophie ausdrücklich als einen »Neu-Cartesianismus« (Hua I, 43). Seit seiner 1916 gehaltenen *Antrittsrede* in Freiburg (veröffentlicht 1917; Hua XXV, 68–81) hatte Husserl seine Philosophie in der Form eines Cartesianismus dargestellt – den *Ideen I* nachfolgend, in denen die Epoché eingeführt und Intentionalität in cartesianischer Begrifflichkeit als *ego-cogito-cogitatum* (Hua I, 72) charakterisiert wurde. Husserls *Londoner Vorträge* aus dem Jahre 1922 stellen eine frühere Form dieses cartesianischen Zugangs dar. Im Juni 1922 gab Husserl eine Reihe von vier Vorlesungen am University College, London, »an dieser großen Stätte englischer Wissenschaft«, mit dem Titel »Die Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie«

(Hua XXXV, 311–340). Diese Vorlesungen stellten einen Versuch dar, den Entwurf eines Systems transzendentaler erster Philosophie als strenger Wissenschaft zu skizzieren, das umfassende Wirkung hätte und eine Rolle in der Entwicklung einer neuen, universellen, selbstkritischen Humanität spielen würde. Zudem hatte Husserl 1923/24, in seiner *Ersten Philosophie*, Descartes im Rahmen seiner *kritischen Ideengeschichte* (Hua VII) behandelt und ihn als Entdecker des transzendentalen Ego porträtiert.

Husserls Besuch in Paris im Jahre 1929 wurde von dem in Litauen geborenen, in Frankreich ansässigen Philosophen, Emmanuel Levinas, unterstützt, der Husserls und Heideggers Seminare in Freiburg während des Sommersemesters 1928 und des Wintersemesters 1928/29 besucht hatte. Am 23. und am 25. Februar 1929 hielt Husserl im Descartes-Amphitheater der Sorbonne, auf Einladung des *Institut d'Études germaniques* und der *Société française de philosophie* zwei je zweistündige Vorlesungen mit dem Titel *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*. Husserl trug auf Deutsch vor, verteilte aber eine Zusammenfassung auf Französisch, welche im ersten Band der *Husserliana* enthalten ist (Hua I, 185–201). Unter den Zuhörern befanden sich Levinas, Lucien Lévy Bruhl, Jean Cavailles, Jean Héring, Alexandre Koyré, Gabriel Marcel, und möglicherweise der junge Maurice Merleau-Ponty. Eingeladen von seinem früheren Studenten, Jean Héring, reiste Husserl anschließend nach Strasbourg, wo er zwei ähnliche Vorträge hielt, diesmal jedoch mit Schwerpunkt auf die sogenannte »intersubjektive Reduktion« (vgl. Hua XV, 69). Diese Arbeit wurde von Husserls Assistenten, Eugen Fink, in Paragraphen unterteilt und mit Überschriften versehen.

Mit den Pariser Vorträgen 1929 wollte Husserl lediglich einen Abriss der Weite des transzendentalen Lebens geben, um das umfassende Gebiet der transzendentalen Phänomenologie zu erschließen. Aufgrund der weiten Verbreitung und ihrer unmittelbaren Popularität wurden die *Cartesianischen Meditationen* jedoch rasch als kanonischer Ausdruck von Husserls reifer transzendentaler Philosophie betrachtet. Zwischen 1931 und 1933 arbeitet Husserl weiterhin an der deutschen Fassung, gab diese aber zugunsten jener neuen Richtung auf, die er in seinen Wiener und Prager Vorlesungen von 1935 wie auch in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936, vgl. Hua VI) öffentlich ankündigen sollte.

Die *Cartesianischen Meditationen* sind, sodann, kanonischer Ausdruck von Husserls »cartesianischem

Weg« in die transzendente Philosophie. In ihnen bietet Husserl eine ausdrückliche Verteidigung seines transzendentalen Idealismus, wie er sie auch in seinem »Nachwort« zu den *Ideen*, veröffentlicht 1930 in Husserls *Jahrbuch* (Hua V, 138–162), artikuliert. Hierauf werden in der *Krisis*-Schrift mindestens drei »Wege« zur Durchführung der Reduktion identifiziert: der »cartesianische Weg« (Hua VI, 156), der »Weg von der Psychologie« (Hua VI, 212), und der »Weg von der vorgegebenen Lebenswelt« (Hua VI, 141). Des Weiteren behauptet Husserl in der *Krisis*, dass der cartesianische Weg zu plötzlich – »in einem Sprunge« (Hua VI, 158) – in den Bereich des transzendentalen Ego führt, so dass eine Ergänzung durch den Weg von der Lebenswelt aus – ein Konzept, das in den *Cartesianischen Meditationen* kaum erwähnt wird – notwendig ist (s. Kap. III.A.12).

Der Titel *Cartesianische Meditationen* soll aufzeigen, inwiefern Phänomenologie eine Radikalisierung von Descartes' grundlegender Methodologie zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie darstellt. Husserls Interpretation von Descartes ist neukantisch, obwohl er, sich auf französische Gelehrte wie Etienne Gilson und Alexandre Koyré berufend, hervorhebt, inwiefern Descartes seinen mittelalterlichen Vorgängern verpflichtet ist. Husserl stellt Descartes, aufgrund seiner Entdeckung des transzendentalen Ego, als Begründer der transzendentalen Philosophie dar, behauptet jedoch, dass er später in eine dogmatische Metaphysik zurückfalle. Er bewundert Descartes für den Versuch, die bisher geltenden Wissenschaften umzustürzen und das unbezweifelbare Fundament einer Ersten Philosophie, welche »eine Wissenschaft aus absoluter Begründung« sein soll (Hua I, 43), offen legen zu wollen. Husserl stimmt weiter mit Descartes darin überein, dass Philosophie ein reflektives Unternehmen sei, das ihren Ausgang von der Erfahrung in der ersten Person nehmen muss, und in dem der Meditierende nur die eigene Existenz als absolut unbezweifelbar ansehen dürfe (45). Husserl zufolge hat Descartes die grundlegende Tatsache enthüllt, wonach nur dem transzendentalen Ego absolutes Sein zukommt (103) und alles Sein relativ zum Bewusstsein ist, wie er es schon in den *Ideen I* § 49 ausdrückt. Husserl vollzieht eine »Art solipsistischen Philosophierens« (45), das in einen »transzendentalen Subjektivismus« führt (46), obgleich er in seiner fünften Meditation für eine Einbettung dieses Subjektivismus in das größere Projekt der transzendentalen Intersubjektivität argumentieren wird.

Husserls Methode der Epoché (ein Begriff, den er in den *Ideen I* einführt und für jene Vorgänge steht,

welche eine naive, natürliche, objektive Einstellung zur Welt ausschließen) stellt eine ausdrückliche Radikalisierung des cartesianischen Zweifels dar. Bei beiden nimmt der Bruch mit der ›natürlichen Einstellung‹ eine zentrale Rolle ein, dieser soll den Geist auf eine wissenschaftliche Einstellung (im Gegensatz zur natürlich, d. h. alltäglichen Einstellung) vorbereiten. Husserl vergleicht denn auch seine ›Reduktion‹ mit Descartes' universellem Zweifel, der das »Sein der Welt« (Hua I, 45) außer Geltung setzt. Allerdings behauptet Husserl, dass sich seine phänomenologische Epoché von dem cartesianischen Zweifel (Ideen I § 32; Hua III/1, 65 f.) insofern unterscheidet, als er im tatsächlichen, historischen cartesianischen Zweifel eine Spielart des dogmatischen Skeptizismus sieht, der eine dogmatische Ablehnung der Existenz der Welt beinhaltet, anstatt des eher pyrrhonischen Skeptizismus, der sich Existenzaussagen gegenüber enthält. Husserls Interpretation zufolge unternimmt Descartes den Versuch einer universellen Weltverneinung, während er selbst keine Verneinung, sondern eine *Neutralisierung* weltlicher Annahmen vollziehen möchte. Husserl zielt darauf, den echten Sinn des »Rückgang[s] auf das *ego cogito*« zu enthüllen (Hua I, 47). Seine Methode besteht darin, Stellungnahmen als bloße ›Geltungsphänomene‹ zu betrachten, sie zu »Inhibieren«, »Außer spiel [zu] setzen« (60). Husserl ist insofern nicht an Descartes' Projekt zur Restitution der Existenz der Außenwelt interessiert. Stattdessen besteht sein Ziel darin, die transzendente Perspektive beizubehalten und den vollen Umfang transzendentaler Subjektivität zu erkunden.

In den *Cartesianischen Meditationen* werden viele neue Themen aufgegriffen, die bereits in Husserls Vorlesungen diskutiert wurden, aber nie Eingang in die veröffentlichten Bände fanden: Im Speziellen betrifft dies seine Diskussion der Reduktion auf die ›Eigenschaftssphäre‹; die Rolle von Habitualität in der Konstitution des Ego; die Unterscheidung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie; die Etablierung der anderen Person in der ›Einfühlung‹, und die absolute Abhängigkeit aller Realität vom transzendentalen Ego und seinem konkreten Charakter als »Monade« (Hua I, 102). Husserl erläutert darüber hinaus auch die Bedeutung und Struktur von Intentionalität im Rahmen der Noesis-Noema Korrelation (104), das Wesen der eidetischen Beschreibung, und die zeitliche Struktur von ›Erlebnissen‹ – auf eine Weise, die sich bereits in den *Ideen I* wie auch in seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Husserl 1928; vgl. Hua X) abzeichnet.

Husserls *fünf* cartesianische Meditationen (Descartes' Werk umfasste sechs Meditationen) spiegeln nicht exakt den Fortgang von Descartes' Text wider. Husserl konzentriert sich primär auf die ersten beiden Meditationen Descartes', die vom Zweifeln und der Entdeckung der absoluten Existenz des Ego handeln. Seine *Cartesianischen Meditationen* folgen nicht dem von Descartes eingeschlagenen Kurs: Es findet sich keine Diskussion von Substanz, von Gott, oder von der Existenz der Außenwelt. Husserl wirft zwar die Frage nach der Konstitution von Anderen auf, ist aber bestrebt, von Descartes' Ansicht, der zufolge Andere nur als Objekte in der Welt, niemals aber als Subjekte aufgefasst werden können, abzuweichen. Descartes öffnete die Sphäre der transzendentalen Subjektivität hinsichtlich einer Selbsterforschung oder Selbstbesinnung, die jedoch erst mit Husserl erreicht werden wird.

Die erste Meditation trägt den Titel »Der Weg zum transzendentalen Ego« und folgt am ehesten der Argumentation in Descartes' erster Meditation. Sie beginnt mit einer kritischen Analyse von Descartes' Suche nach jenem radikalen Ausgangspunkt auf dem eine »universale[ ]«, bis ins letzte apodiktisch begründete[ ] Wissenschaft« (Hua I, 74) errichtet werden kann. In seiner Suche nach dem »Zwecksinn[ ] der Wissenschaft« (50) ist Husserl dabei nicht an Descartes' Annahme der Mathematik als Modell einer idealen Wissenschaft gebunden. Dies führt Husserl zu einer Diskussion des Wesens von Evidenz, wobei die höchste Form der Evidenz mit der »wirkliche[n] Selbstgebung der Sachen« (54) erreicht ist. Weiter bezweifelt Husserl die grundlegende Annahme der Existenz der Welt, die den vorherrschenden Tatsachenwissenschaften zugrunde liegt, und behauptet, dass dieser naive Glaube als bloße Annahme, als »Geltungsphänomen« (58) zu betrachten sei. Außerstande sich auf die Ergebnisse der Wissenschaften oder der Annahme von der Existenz der Außenwelt, mitsamt der ganzen »Lebenswelt« (59), zu verlassen, muss der Meditierende auf dasjenige zurückgehen, das absolut gegeben ist – den Erlebnisstrom des Ego, den »reine[n] Strom meiner *cogitationes*« (61). Nur das Ego als transzendentales Ego ist mit Apodiktizität gegeben, d. h. dessen Nichtexistenz ist unvorstellbar. Husserl diskutiert ferner auch die Tragweite dieser Apodiktizität. Nur meine gegenwärtige Erfahrung von mir selbst ist apodiktisch gegeben; was mir hingegen in der Erinnerung gegeben ist, ist, wie bereits bei Descartes, bezweifelbar. Husserl wirft sogar die Frage auf, inwiefern das transzendente Ego einer Selbsttäuschung unterliegen kann. Einer von Husserls größten Kritikpunkten an

Descartes betrifft den Umstand, dass jener das Ego als existierende Substanz, oder, wie Husserl es formuliert, als »kleines Endchen der Welt« (63) auffasst, das selbst dem radikalsten Zweifel gegenüber unanfechtbar bleibt. Dies ließ Descartes in einen Naturalismus und eine dogmatische Metaphysik zurückfallen. Husserl akzeptiert zwar die absolute Existenz des transzendentalen Ego, bestreitet aber, dass dieses als ›Stück‹ der tatsächlichen Welt angesehen werden könnte (vgl. 64). Tatsächlich ist es noch nicht einmal menschlich (vgl. 64). Es muss als das hingenommen werden, als was es sich gibt, nämlich als Strom der »transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung« (65).

Husserls zweite Meditation, »Freilegung des transzendentalen Erfahrungsfeldes nach seinen universalen Strukturen«, zielt darauf, das Feld des transzendentalen Ego, so wie es in der Selbsterfahrung erlebt wird, zu enthüllen. In dieser Hinsicht wird die Phänomenologie zu einer transzendentalen Elogie, die mittels ihrer intentionalen, noetisch-noematischen Strukturen, und den verschiedenen Synthesen, die das Ichleben in einen einzigen, einheitlichen Strom bringen, erschlossen wird. Diese Wissenschaft der transzendentalen Subjektivität ist für Husserl die Urwissenschaft; sie bezeichnet die Sphäre der »absolute[n] Phänomenologie« (107): Es »ergibt sich die Deckung der Phänomenologie dieser Selbstkonstitution mit der Phänomenologie überhaupt« (103).

Ferner untersucht Husserl das ins ›Unendliche‹ (69) reichende Gebiet der »transzendentalen Selbsterfahrung« (ebd.) mit seinen zahlreichen Evidenzen. Er grenzt dabei die transzendental-phänomenologische Erkundung des Selbst von jeder Psychologie ab, obwohl die beiden Disziplinen parallel zueinander arbeiten. Husserl unterscheidet sodann die ›natürliche‹ von der ›transzendentalen‹ Reflexion (72). Die natürliche Reflexion verbleibt innerhalb der natürlichen, die Welt als seiend vorgebenden Einstellung, während die transzendente Reflexion innerhalb der Epoché durchgeführt wird, in der man die Position eines »unbeteiligten Zuschauers« (75) einnimmt und sich jeden Bekenntnisses zu Sein oder Nicht-Sein der Welt enthält (vgl. 72). Jede Reflexion modifiziert die ursprüngliche Erfahrung, auf die sie gerichtet ist, jedoch beinhaltet die transzendente Reflexion eine ›Ichspaltung‹ (vgl. 73). Der Seinsglaube bleibt der ursprünglichen Erfahrung erhalten, nur in der Reflexion darauf wird die Position des uninteressierten Zuschauers eingenommen, der in einem »Universum absoluter Vorurteilslosigkeit« (74) operiert. Transzendente Reflexion ist notwendig, um die noetisch-noematische

Struktur der intentionalen, gelebten Erfahrungen freizulegen. In der zweiten Meditation werden daher die vom Ego durchgeführten intentionalen Synthesen diskutiert, insbesondere die ›Identifikation‹ (vgl. 79) – jene Grundform der Synthesis, worin ein Gegenstand als stets derselbe in sich konstant verändernden Profilen und unterschiedlichen zeitlichen Phasen dargestellt wird. Wie Husserl betont, ist »das gesamte Bewusstseinsleben [...] synthetisch vereinheitlicht« (80), wobei die tiefste, gleichzeitig undurchsichtigste Synthesis jene des Zeitbewusstseins ist (vgl. 81). Jedes Erlebnis hat seine innere Zeitlichkeit, und der gesamte Erlebnisfluss des Bewusstseinslebens wird zu einer Einheit synthetisiert (vgl. 79 f.). In dieser Meditation erklärt Husserl auch, dass jedes Erlebnis über einen bestimmten Bestandteil verfügt, der von einem ›Horizont‹ (eine »vorgezeichnete Potentialität[ ]«; 82) der Unbestimmtheit (der selbst eine bestimmte, im weiteren Erfahrungsgang zu erkundende Struktur aufweist) umgeben ist. Daher besitzt jede auftretende Wahrnehmung einen Vergangenheitshorizont (vgl. ebd.) sowie einen Horizont des umliegenden Wahrnehmungsfeldes.

Der wahre Durchbruch zur transzendentalen Subjektivität erfordert, dass dieses Ego als weltkonstituierend und ›absolut‹ (vgl. 69) verstanden wird. Es ist ›für sich selbst‹ (vgl. 102) und ›für die Welt‹, anstatt lediglich eine Entität in der Welt. Die Welt ist ihm nur als »die vermeinte Welt« (75) gegenwärtig. ›Sinn‹, ›Sein‹ und ›Seinsgeltung‹ (vgl. 65) der Welt sind alle abhängig vom transzendentalen Ego. Ferner müssen diese auf eine Art erkundet werden, in der nichts vorausgesetzt wird – in absoluter Vorurteilslosigkeit.

Husserls dritte Meditation, »Die konstitutive Problematik. Wahrheit und Wirklichkeit«, ist die kürzeste Meditation und bezieht sich vordergründig auf Descartes' Diskussion von Wahrheit als Klarheit und Deutlichkeit in dessen eigener dritten Meditation. In dieser Meditation argumentiert Husserl dafür, dass Vernunft kein zufälliges Faktum des menschlichen Lebens, sondern eine intrinsische Notwendigkeit darstellt, die der transzendentalen Subjektivität überhaupt zukommt (vgl. 92). Er versteht Vernunft dabei als »Evident-machen« (ebd.). Erfahrung ist selbstgebend und jedes Sich-selbst-geben ist auf die Möglichkeit gerichtet, dass etwas in vollständiger Fülle gegeben ist. Darüber hinaus stiften Erfahrungen von Evidenz für das Ego »eine bleibende Habe« (95). Husserl ist überzeugt, dass sich der formale Charakter von Sein, Nicht-Sein und Möglichkeit auf Basis der Evidenzstruktur und den dem transzendentalen Ego in-

härenten Möglichkeiten bestimmen lässt. Diese stellen wesentlich unterschiedliche Formen der Konstitution dar. Die dritte Meditation gibt allerdings kaum Hinweise darauf, wie nicht nur eine formale Ontologie, sondern auch verschiedene materiale Ontologien (der Natur, Kultur und Geschichte) konstituiert sein könnten.

In der vierten Meditation, »Entfaltung der konstitutiven Probleme des transzendentalen Ego selbst«, erörtert Husserl weiter das Wesen des transzendentalen Ego, seine Gewohnheiten und Dispositionen, und stellt starke Behauptungen zugunsten eines transzendentalen Idealismus auf. Für ihn ist das Ego eine dynamische Entität, ein Selbst, das wächst und sich entwickelt, das Eigenschaften sedimentiert, die zu Überzeugungen werden, und eine Geschichte aufweist. Wenn eine Entscheidung gefällt wird, so ist dies nicht lediglich eine flüchtige Episode, sondern wird zum permanenten Besitz (selbst wenn sie später zurückgenommen wird). Husserl charakterisiert das »reine« oder »transzendente« Ego als einen »Ichpol« (102) oder Erlebniszentrum, das alle Aktionen und Affektionen umfasst (vgl. 100), als »Substrat von Habitualitäten« (103) und Zentrum eines »Interessensfeldes«. Das Ego ist kein leerer »Pol« oder Ausgangspunkt von Intentionen, sondern ein konkret lebendes Selbst, ein individuelles, ein »stehendes und bleibendes personales Ich« (101), eine Monade. Mittels Durchführung verschiedener komplexer Synthesen fasst es seine Erfahrungen in eine andauernde Einheit zusammen und wird ein Selbst mit Überzeugungen, Werten, einem Ausblick, einer Geschichte: »Das ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer Geschichte [...]« (109). Es lebt und stirbt. Das Ego kann verschiedene Modalitäten einnehmen: schlafend, erweckt, tot oder lebendig, klar oder »dumpf«. Eine wahre Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität muss ein Verständnis dafür entwickeln, wie diese Modalitäten a priori gegeben sind und wie sie in der Einheit eines »Ichlebens« (vgl. 64), die Husserl auch als »Monade« (vgl. 102) charakterisiert, zusammenhängen. Das transzendente Leben ist niemals ein zufälliger oder chaotischer Erfahrungsstrom, sondern entfaltet sich gemäß a priori notwendigen Gesetzmäßigkeiten.

In der vierten cartesianischen Meditation skizziert Husserl die Möglichkeit eines statischen wie auch eines genetischen Fortschreitens:

»Mit der Lehre vom Ich als Pol seiner Akte und als Substrat von Habitualitäten haben wir schon [...] die Pro-

blematik der phänomenologischen Genesis berührt, und damit die Stufe der genetischen Phänomenologie« (103).

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass alles im Bewusstsein über eine Konstitutionsgeschichte verfügt, die eine »Urstiftung« (Hua I, 113) enthält, in der sich eine Entität zum ersten Mal als bedeutungsvoll etabliert. Jedes existierende Ding ist ein Produkt der transzendentalen Subjektivität (vgl. 118).

In der vierten Meditation wird der absolute Charakter des transzendentalen Ego als Quelle von allem »Sinn und Sein« (117; »Seinssinn«, 118) erkundet. Das transzendente Ego umfasst das »Universum möglicher Erlebnisformen« (107), das »Universum möglichen Sinnes« (117). Auf Basis meiner faktischen Selbsterfahrung (und ohne ein anderes mögliches faktisches Ego vorauszusetzen) kann ich, Husserl zufolge, das Wesen eines jeden möglichen Ego eidetisch fassen (vgl. 108). Das meditierende Ego geht damit zur universellen Struktur des transzendentalen Ego als solchem über.

In der langen fünften Meditation, betitelt »Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als monadologischer Intersubjektivität«, beschäftigt sich Husserl mit der Konstitution des Anderen in der Einfühlung und gelangt sodann zu einer Betrachtung der Konstitution von Intersubjektivität. Dabei unternimmt er eine radikale »Einklammerung«, die alles Fremd- und Andersartige vom Selbst ablöst, bis man schließlich zur tiefsten Immanenz des Selbst durchdringt, die Husserl »Eigenheitssphäre« (124) nennt. Die Eigenheitssphäre erscheint dabei als der einheitliche, kohärente Strom der eigenen Erfahrungen des Subjektes, der auch die intentionalen noematischen Objekte dieser Erfahrungen, sowie den eigenen Leib des Subjekts, enthält. Manchmal bezeichnet Husserl dies auch, etwas undurchsichtig, als »die primordiale Sphäre« (138).

Auf dieser Eigenheitssphäre aufbauend, bei der von allem Kulturellen und Sozialen methodologisch abstrahiert wurde, versucht Husserl die Erfahrung von Anderen und der objektiven Welt zu re-konstituieren. Er möchte jene »Intentionalitäten«, »Synthesen« und »Motivationen« entdecken, durch welche der Sinn »anderes Subjekt« in mir konstituiert wird (122). Husserl betreibt immer noch eine transzendente Egologie, jedoch eine, die die Grundlage für eine Erkundung der transzendentalen Intersubjektivität schafft. Er ist sich dabei des »schwerwiegenden Einwandes« bewusst, demzufolge seine Phänomenologie in einen transzendentalen Solipsismus führe, da der Andere nur als An-

derer des eigenen Selbst, buchstäblich als Alter Ego konstituiert werden kann (vgl. 121) – eine Art Reflexion oder ›Spiegelung‹ oder ›Analogon‹ des eigenen Wesens. Des Weiteren möchte Husserl untersuchen, wie sich innerhalb meines transzendentalen Ego genuin andere, fremde Subjektivitäten ›bekunden‹, d. h. sich mit einer Echtheit und Einstimmigkeit konstituieren, welche sich wiederholt bewähren kann. Dabei geht es hier nicht um weltliche oder mondäne Subjekte, sondern um den reinen Begriff eines anderen Subjekts überhaupt, der sich in mir konstituieren kann.

Die sogenannte ›Einfühlung‹ – »die transzendental[e] Theorie der Fremderfahrung« (124) – wird in der fünften cartesianischen Meditation als jenes Verständnis des subjektiven Lebens des Anderen präsentiert, welches auf analogisierender ›Appräsentation‹ und ›Paarung‹ basiert. Husserls ›transzendentaler Leitfaden‹ ergibt sich dabei aus der erlebten Tatsache, dass Andere nicht bloß als physische Körper, sondern als organische Einheiten (›Leiber‹) erfahren werden, die sowohl ein inneres psychisches Leben aufweisen (das mir nicht direkt zugänglich ist), als auch über ihre Leiber ›walten‹. Darüber hinaus erfahre ich die Welt nicht bloß als meine private Angelegenheit, sondern als eine objektive Welt, die jedem zugänglich, für jeden verfügbar ist (vgl. 123). Ich begegne Anderen zuerst auf Grundlage ihrer Leibkörper, die eine funktionelle Ähnlichkeit mit meinem aufweisen. Der Leib des Anderen ist das erste objektive Ding, das ich konstituiere. Wenn ich beispielsweise eine Frau sehe, die ihren Kopf bewegt und ihre Augen auf die Tür richtet, so erfasse ich intuitiv, dass *die Frau zur Tür schaut*. Hier handelt es sich um eine, im Husserlschen Sinne, analogisierende Auffassung, die durch eine ›Paarung‹, ähnlich dem aristotelischen Konzept der Analogie, motiviert wird. Sie steht dort drüben, und bewegt ihren Kopf wie auch ich es täte, wenn ich von dort zur Tür schauen würde. Die Erlebnisse des anderen Subjekts sind mir nicht direkt zugänglich, sondern in einer, wie Husserl es nennt, ›Vergegenwärtigung‹ gegeben, einer direkten quasi-perzeptuellen Form der Anschaulichkeit, die jedoch keine Form von inferentielllem Denken oder Schlussfolgern ist. Husserl räumt ein, dass diese Art der analogisierenden Übertragung Grenzen hat. So ist mein Leib örtlich hier lokalisiert, während das andere Subjekt eine Position dort drüben einnimmt. Ich kann mir ein Bild von seiner Perspektive machen, »wie wenn ich dort [...] stünde« (152). Das bedeutet, dass ich den Anderen als eine Position einnehmend konstituieren kann, die von meiner eigenen genuin verschieden und sogar mit ihr inkompatibel ist (vgl. 148).

Husserls transzendente Untersuchung des Ego eröffnet eine Bandbreite weiterer Thematiken: die Einheit des Bewusstseins, das Wesen des Selbst, sein Personsein, die ›Vergemeinschaftung‹ des Selbst (vgl. 149) und seine Beziehung zu anderen Personen in der gesamten »offenen Monadengemeinschaft« (158). Leibniz rekonstruierend, bezeichnet Husserl diese intersubjektive Einheit als »Monadologie« (176). Das reine bewusste Leben ist die »Selbstobjektivierung der Monade« (159). Husserl behauptet, dass nur seine transzendente Phänomenologie das transzendente Ego korrekt als ›kommunizierende Subjektivität‹ verstanden und seinen a priori Charakter als eine miteinander kommunizierende, offene Gemeinschaft von Subjektivitäten beschrieben hat. (Man denke hier beispielsweise an all die tatsächlichen und potentiellen Sprecher einer Sprache, die wesentlich dazu beitragen, dass die Sprache lebendig und vital bleibt.) Es ist genau diese offene intersubjektive Gemeinschaft, die den Sinn einer objektiven, andauernden Welt für jedermann (vgl. 137) hervorbringt. Im Unterschied zu Leibniz, der Monaden als voneinander abgeschottet, ohne ›Fenster‹, verstand, befinden sich Husserls Monaden in gegenseitiger Kommunikation und handeln nicht nur für sich selbst, sondern auch für Andere, sie ›reichen‹ sogar ineinander hinein (vgl. 159) und führen spezifisch personale Akte aus (sie erkennen einander als freie, rationale Personen an). Die Monaden durchdringen sich gegenseitig und vollbringen zusammen die Konstitution einer raumzeitlichen Welt, in der sie agieren und der sie alle zugehören.

Die *Cartesianischen Meditationen* enden mit metaphysischen Überlegungen zur intersubjektiven Monadologie, der, Husserls Terminologie zufolge, ›absolutes‹ Sein zukommt. Dies scheint anfangs rätselhaft, da mit Husserls phänomenologischer Methode eigentlich alle metaphysischen Spekulationen eingeklammert worden waren. Er behauptet jedoch, dass nur eine naive Metaphysik ausgeschlossen werden sollte und erklärt die transzendente Intersubjektivität zum »an sich erste[n] Sein« (182). In den letzten Abschnitten kehrt Husserl dahin zurück, das cartesianische Ideal (178) einer universalen Philosophie zu bekräftigen, welche die Wissenschaften apodiktisch begründet und die höchste Form der »Selbstbesinnung« verkörpert – eine Verwirklichung der antiken delphischen Aufforderung γνῶθι σεαυτόν (*gnōthi seautón*) (183).

Husserls *Cartesianische Meditationen* können, zumindest in Teilen, als unnachgiebige Antwort auf Heideggers Kritik betrachtet werden, der zufolge die Husserlsche Phänomenologie in einer unhinterfragten

cartesianischen Metaphysik gefangen bleibt. Husserls Phänomenologie ist ganz bewusst ein ›Neo-Cartesianismus‹, jedoch in einem völlig neuartigen Sinne, insofern sie innerhalb des Bereiches der transzendentalen Subjektivität verbleibt und seine a priori Strukturen und Leistungen erkundet.

Die französische Ausgabe der *Cartesianischen Meditationen* übte großen Einfluss auf die französische Philosophie aus, mitunter auf Gaston Berger, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricœur. Levinas legte vermutlich die berühmteste Kritik an Husserls methodologischem Solipsismus vor. Ihm zufolge muss der Andere immer als Transzendenz verstanden werden, als ungeeignet, um von einem Subjekt repräsentiert zu werden. Die eigentliche Herausforderung der Phänomenologie bestehe darin, der Totalisierung und Objektivierung des Anderen standzuhalten, und eine Andersheit anzuerkennen, die nicht dem Subjekt selbst entspringt (Levinas 1961). Im Gegensatz zu Husserl sieht Levinas das Subjekt nicht als primär ›für sich selbst‹, sondern ›für den Anderen‹ (›pour un autre‹; Levinas 1982, 103). Husserls Assistent, Eugen Fink, unternahm, mit Husserls Zustimmung, die Anfertigung einer *Sechsten Cartesianischen Meditation*, welche die Möglichkeitsbedingungen einer transzendentalen Untersuchung überhaupt festlegt und Husserls Werk als Fortsetzung von Kants transzendentaler Philosophie, mitsamt einer ›transzendentalen Ästhetik‹ und einer ›transzendentalen Methodenlehre‹, präsentiert (Fink 1988).

### Literatur

- Berger, Gaston: *The Cogito in Husserl's Philosophy*. Evanston 1972.
- Carr, David: *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford 1999.
- Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation*. Teil 1: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy Van Kerckhoven. Dordrecht 1988.
- Husserl, Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hg. von Martin Heidegger. Halle/Saale 1928.
- Husserl, Edmund: *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Übers. von G. Peiffer und E. Levinas. Paris 1931.
- Husserl, Edmund: *Autour des Méditations cartésiennes (1929–1932). Sur l'intersubjectivité*. Hg. von Iso Kern, übers. aus dem Deutschen von Natalie Depraz und Pol Vandavelde. Paris 1998.
- Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag 1961.
- Levinas, Emmanuel: *Éthique et infini, Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris 1982.

- Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag 1974.
- Smith, A. D.: *Husserl and The Cartesian Meditations*. *Routledge Philosophy Guidebook*. London/New York 2003.
- Overgaard, Søren: Epoché and Solipsistic Reduction. In: *Husserl Studies* 18 (2002), 209–222.
- Reynaert, Peter: Intersubjectivity and Naturalism – Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited. In: *Husserl Studies* 17/3 (2001), 207–216.
- Schütz, Alfred: Edmund Husserl's Ideas, Volume II. In: ders.: *Collected Papers*, Bd. III: *Studies in Phenomenological Philosophy*. Den Haag 1970, 15–39.
- Schütz, Alfred: The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl, in Edmund Husserl's Ideas, Volume II. In: ders.: *Collected Papers*, Bd. III: *Studies in Phenomenological Philosophy*. Den Haag 1970, 51–83.
- Stahler, Tanja: What is the Question to which Husserl's Fifth Cartesian Meditation is the Answer? In: *Husserl Studies* 24/2 (2008), 99–117.

Dermot Moran  
(aus dem Englischen von Patricia Meindl)