

## Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein<sup>1</sup>

VON KARL-HEINZ LEMBECK

Edith Steins Leben und Denken<sup>2</sup> ist ganz gewiß mit dem Namen Husserl eng verbunden. Dennoch kann man sich mit gutem Grund fragen, inwieweit die Philosophin Edith Stein tatsächlich auch als Schülerin Edmund Husserls angesehen werden kann. Trifft es zu, daß das philosophische Spätwerk der Karmeliter Schwester ein Mittleres zwischen Phänomenologie und Thomismus ist? Richtig ist sicherlich, daß Edith Stein mit Husserls Philosophie niemals wirklich gebrochen hat – jedenfalls finden sich diesbezüglich keine eindeutigen Äußerungen bei ihr. Auch die Tatsache, daß sie sich zu verhältnismäßig früher Zeit dem unmittelbaren Einfluß Husserls entzogen hat, ist allein noch kein ausreichendes Indiz dafür anzunehmen, sie habe sich damit auch von der Phänomenologie verabschiedet. Dennoch möchte ich behaupten, daß Edith Stein von Anfang an nur bedingt eine Phänomenologin in Husserls Sinne war, weil sie in der Phänomenologie etwas suchte, was aus gutem Grunde darin nicht zu finden war, und weil sie nicht bereit war, den Konsequenzen der phänomenologischen Philosophie in ihre letzten Tiefen zu folgen, wie ja so viele andere Husserl-Schüler auch.

Um diese Behauptung nun belegen zu können, muß man natürlich über Husserls Philosophie selbst sprechen. Über die Phänomenologie jedoch zu sprechen, ganz gleich zunächst, aus welchem Anlaß, stellt vor die grundsätzliche Frage, inwieweit man diese Philosophie überhaupt ‚dozieren‘ kann, ohne Gefahr zu laufen, daß sie dabei etwas ganz anderes wird. Jedes Sprechen über Philosophie geht dieses Risiko ein. Vielleicht hilft hier die Einsicht Kants weiter, derzufolge man die Philosophie ohnehin nicht lernen (also auch nicht lehren) könne, sehr wohl aber das Philosophieren. Und in der Tat: Wenn die Phänomenologie überhaupt auf einen mitteilbaren Begriff zu bringen ist, so auf den einer methodischen Anweisung, wie zu philosophieren sei. Und darüber läßt sich eben sprechen: wie phänomenologisch zu philosophieren sei. Und auch darüber läßt sich sprechen: Welche Umstände und welche Motive dazu führen, gerade solche methodischen Anweisungen zu geben, wie wir sie von Edmund Husserl, dem Begründer der modernen Phänomenologie, kennen. Wenn man demnach zeigen kann, was es bedeuten soll, phänomenologisch zu philosophieren, und wenn man versteht, welche Absicht dies Philosophieren

<sup>1</sup> Modifizierte Fassung eines Vortrages, gehalten auf der Edith-Stein-Tagung der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim vom 23.–24. November 1987.

<sup>2</sup> Nicht zuletzt aus Anlaß ihrer Seligsprechung ist Edith Stein in jüngerer Vergangenheit wieder häufiger, insbesondere unter Theologen, weniger unter Philosophen, ins Gespräch gekommen.

verfolgt – so kann man auch die Frage beantworten, ob und wie Edith Stein sich diese Motive zu eigen gemacht und besonders, wo und warum sie sich aus den phänomenologischen Bahnen gelöst hat.

Die Faszination, die Husserls Denken auf viele jüngere Philosophen seiner Zeit ausüben konnte, erklärt sich nicht zuletzt aus der allgemeinen Situation, in der sich die Philosophie im Deutschland der Jahrhundertwende befand. Schriebe man ein Inventar der philosophischen Strömungen, die das 19. Jh. kennzeichnen, so könnte man generalisierend eine akademische und eine außerakademische Tradition unterscheiden. Während nun in einschlägigen philosophiehistorischen Darstellungen insbesondere die akademischen Außenseiter sich größerer Aufmerksamkeit erfreuen, kommt die akademische Philosophie dagegen häufig zu kurz. Betrachtet man jedoch die Wirkungsgeschichte der Philosophie des 19. Jh.s im frühen 20. Jh., so sind hier weit weniger die ‚großen‘ philosophischen Namen, wie Marx, Schopenhauer oder Nietzsche, ausschlaggebend, als vielmehr die jenen gegenüber fast namenlos erscheinenden philosophischen Schulen und Tendenzen, die unter Titeln wie Materialismus oder logischer Positivismus, transzendentallogischer Kritizismus oder Lebensphilosophie firmierten. Diesen allen war eines gemeinsam: Eine teils extrem rationalistisch, teils aber auch bewußt antirationalistisch ausgerichtete Auseinandersetzung mit dem modernen Wissenschaftsbegriff, der sich vorwiegend am Ideal der empirisch-positiven Forschung der aufblühenden Naturwissenschaften orientierte. Vielleicht kann man diesen Sachverhalt auch als Rehabilitationsbedürfnis der Philosophie diagnostizieren, die schwer am Erbe der exzessiv spekulativen Metaphysik eines Hegel und Schelling zu tragen hatte, und die sich nun aufgefordert sah, ihren Anspruch als Wissenschaft und nicht nur als private Weltanschauung neuerlich einzuklagen.

Philosophie, die ‚als Wissenschaft soll auftreten können‘, war schon im Denken Kants ein Desiderat. Was also lag näher, als sich auf die sog. Transzendentalphilosophie Kants zu besinnen? War mit der Idee einer Bestimmung der Grenzen der Vernunft nicht wieder die sachliche Vorrherrschaft vor allen anderen Wissenschaften zurückzugewinnen? Denn wer sich als Wissenschaftler der Vernunft zur Erforschung von Welt und Wirklichkeit bedient – wie steht er da, wenn er auf Befragen hin nicht einmal zu antworten vermag, was für ein Ding das ist, die Vernunft, und sei es auch nur die theoretische, mit der er doch so hervorragend zu hantieren weiß.

Die Philosophie der Jahrhundertwende glaubte daher zu großen Teilen, gut daran zu tun, angesichts relativistischer oder naturalistischer Verirrungen innerhalb ihrer Kreise, sich auf Kant zurückzubesinnen. Wenn auch viele der der klassischen metaphysischen Tradition angestammten Fragen nicht mehr zu beantworten waren – war das noch kein Grund zur Resignation. Vielleicht war es ja dennoch möglich, der Ver-

nunft zumindest ein relatives Recht zuzusprechen; und zwar begründet zuzusprechen und es nicht einfach unbefragt in Anspruch zu nehmen, wie dies in den positiven Wissenschaften de facto geschah. Wie Wissen und Wissenschaft möglich sind – das waren daher die Schlüsselthemen der akademischen Philosophie der Jahrhundertwende<sup>3</sup>. Und sie hatten natürlich keineswegs ausschließlich wissenschaftstheoretischen Wert, sondern sie sollten darüber hinaus eine geradezu kulturtherapeutische Bedeutung übernehmen, insofern sie einer fast ausschließlich wissenschaftlich orientierten Kulturlandschaft mit der philosophischen Begründung wissenschaftlicher Geltungswerte ein neues Sinnfundament zu liefern versprachen. Mitten in diese Bewegung fand auch Husserl sich gestellt, und er hatte darauf zu reagieren.

### 1. Anfänge

Johann Gottlieb Fichte schreibt in seiner ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt ... davon ab, was für ein Mensch man ist: ... Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.“<sup>4</sup> Wenn Fichte damit recht hat und wenn man dem Zeugnis vieler Zeitgenossen, insbesondere der Schüler Husserls, über den persönlichen Eindruck, den der ‚Meister‘ auf sie machte, Glauben schenken darf – dann war Husserl tatsächlich der geborene Idealist: freilich ein Idealist eigener Façon und keineswegs im spekulativen Sinne eines Fichte, Hegel oder Schelling, deren Philosophie er, jedenfalls noch in seinen Göttinger Jahren, rundweg ablehnte<sup>5</sup>. Das Husserl-Bild der Zeitgenossen zeichnet durchweg einen äußerlich zwar unauffälligen, dem Charakter nach aber strengen professoralen Typ, dessen einziger Lebenssinn in der Verfolgung seiner Idee einer wissenschaftlichen Philosophie zu bestehen schien. Und die Eindringlichkeit seines Philosophierens, die so oft bezeugt ist, hatte ihren Grund gewiß auch in der Strenge und Konsequenz seiner Arbeit, die aus einem ehrlichen Gefühl erwuchs, zur Philosophie berufen zu sein. In einer persönlichen Aufzeichnung aus dem Jahre 1906 glaubt er sich eingestehen zu müssen, daß er, ohne philosophisch über eine „Kritik der

<sup>3</sup> Vgl. beispielhaft das Motto *H. Cobens*, des Begründers der sogenannten Marburger Schule des Neukantianismus: „Was die Wissenschaft zur Wissenschaft macht ... – das ist die natürliche Frage aller Philosophie“. (Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik [1883], in: Werke Bd. V/1, Hildesheim 1984, 7.)

<sup>4</sup> *J. G. Fichte*, Werke Bd. III (Medicus Ausgabe), Leipzig o.J., 18.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. eine entsprechende Bemerkung Husserls gegenüber dem zu dieser Zeit (1914–16) bei ihm studierenden Helmuth Plessner, in: *Plessner*, Bei Husserl in Göttingen, in: Edmund Husserl 1859–1959 (Phaenomenologica 4), Den Haag 1959, 29–39, 35.

Vernunft ins Klare“ gekommen zu sein, „wahr und wahrhaftig nicht leben“ könne<sup>6</sup>.

Für Husserls akademischen Habitus war auch seine akademische Laufbahn prägend. Husserl studierte von 1876–1878 Astronomie, Mathematik und Philosophie in Leipzig. Er hörte philosophische Vorlesungen bei Wilhelm Wundt (der 1879 in Leipzig das erste Institut für experimentelle Psychologie gründete). Von 1878 bis 1881 studierte er in Berlin Mathematik und Philosophie. Die Mathematiker Carl Weierstraß und Friedrich Paulsen wurden dort seine wichtigsten Lehrer. Er promovierte 1883 in Mathematik über die Theorie der Variationsrechnung. Die folgenden beiden Jahre setzte er sein Philosophie-Studium bei Franz Brentano in Wien fort, dessen deskriptive Psychologie den philosophisch wohl stärksten Einfluß auf Husserls späteres Werk haben sollte. Hier gewann Husserl die Einsicht, daß auch die Philosophie den Geist strengster Wissenschaft atmen muß, will sie lebensbedeutsam sein – eine Einstellung, die er stets geradezu fanatisch verteidigte. Brentano riet seinem Schüler, sich nicht in Wien, sondern bei Carl Stumpf in Halle zu habilitieren, der ihm dort eine Assistentenstelle verschaffen konnte. Und so habilitierte sich Husserl 1887 mit seiner Arbeit „Über den Begriff der Zahl“, die schließlich 1891 in einer erweiterten Fassung als „Philosophie der Arithmetik“ erschien – ein Werk, das, wie man heute weiß, schon vieles barg, was sich erst im Laufe von Jahren weiter entfalten und in der Idee phänomenologischer Philosophie kulminieren sollte.

Husserl blieb nun 14 Jahre, von 1887 bis 1901, als Privatdozent in Halle. Daß diese Zeit, entbehrensreich und arm an akademischer Anerkennung, auch menschlich auf Husserl prägend wirken mußte, ist nicht verwunderlich<sup>7</sup>.

Erst nachdem Husserls erstes großes Werk, die „Logischen Untersuchungen“, in den Jahren 1900 und 1901 erschien, trug ihm dies einen Ruf nach Göttingen ein; freilich noch immer gegen den Widerstand der dortigen philosophischen Fakultät; einzig auf Betreiben seines Lehrers Carl Stumpf wurde er schließlich zum außerordentlichen Professor ernannt<sup>8</sup>. 1916 ging der inzwischen berühmte Husserl nach Freiburg, wo Edith Stein für eineinhalb Jahre seine Assistentin und seine erste Freiburger Promoventin war. Bereits zu dieser Zeit hatten sich die meisten seiner Göttinger Schüler von Husserl abgewandt. Neben Edith Stein folgte ihm lediglich noch Roman Ingarden nach Freiburg. Ein phänomenologischer Zirkel, wie er noch in Göttingen bestanden hatte, kam in Freiburg nicht

<sup>6</sup> Nach *W. Biemel*, Vorrede zu *Husserliana II.* (Die Gesammelten Werke Husserls, Den Haag 1950 ff. [= Hua], werden nach römischer Band- und arabischer Seitenzahl zitiert.)

<sup>7</sup> Husserl beschreibt die schwere Privatdozentenzeit in einem Brief an *Dorion Cairns* vom 21. 3. 1930. Vgl. *K. Schubmann*, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls (Husserliana, Dokumente Bd. 1)*, Den Haag 1977, 22.

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Husserl-Chronik*, a. a. O., 65.

mehr zustande. Husserl starb, einsam und verbittert auch über die politischen Verhältnisse, am 27. April 1938 in Freiburg.

Was sich in den Hallenser Jahren an philosophischen Ideen entwickelte, läßt sich am leichtesten werkgeschichtlich dokumentieren. In seiner Habilitationsschrift über den Begriff der Zahl ging es Husserl darum, den Geltungsanspruch des mathematischen Zahlbegriffs als Grundgröße aller mathematischen Operationen zu untersuchen. Wissenschaftstheoretisch könnte man sagen: es ging Husserl um die rechtfertigende Begründung der Mathematik als Wissenschaft mittels einer Analyse des ‚Seins‘ ihres Forschungsobjektes, in diesem Fall: des Wesens der Zahlen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung war aus der Sicht des späteren Husserl keineswegs befriedigend. Husserl entwickelt zunächst den Begriff der Anzahl als das Ergebnis psychischer Tätigkeiten, die an beliebigen Vorstellungsinhalten, seien es nun Häuser, Menschen oder Äpfel, ausgeübt werden. Eine methodische Inhaltsentschränkung dieser Tätigkeiten führt zu formalen Begriffen wie Vielheit und Einheit. Die Zahl wird dabei als eine Vielheit von Einheiten verstanden. Der Begriff der Vielheit aber ist stets Ergebnis einer spontanen Tätigkeit des Bewußtseins. Daher sind die Zahlen, so folgert Husserl, geistige Schöpfungen, sofern sie Resultate von Tätigkeiten sind, die an konkreten Inhalten geübt werden. Oder ganz einfach ausgedrückt: Zahlen sind das Produkt des Zählens. Sie sind Relationen zwischen beliebigen Inhalten. An sich sind sie sonst jedoch nichts.

Die Kritik an dieser Argumentation folgte prompt, insbes. von seiten der Logiker. So veröffentlichte z. B. Gottlob Frege, Mathematikprofessor in Jena und Begründer der modernen mathematischen Logik, 1894 eine Rezension der Schrift Husserls, worin er die dort entwickelte Position als Psychologismus brandmarkte. Und das war so ungefähr das Schlimmste, was man einem Logiker vorwerfen konnte. Der Psychologismus-Vorwurf besagte nämlich folgendes: Dadurch, daß Husserl die Zahl als das Produkt einer psychischen Tätigkeit, des Zählens, beschrieb, wurde deren Geltungswert in direkte Abhängigkeit von der mehr oder weniger zufälligen Konstitution eines psychischen Subjekts gestellt. Das würde aber bedeuten, daß der objektive Sinn der mathematischen Größen der psychischen Disposition eines Mathematik treibenden Subjekts unterläge. Das wäre in etwa so, als wollte man behaupten, für die mathematischen Sätze an sich wäre es bedeutsam, daß sie de facto angewandt würden; ja, über die Anwendung hinaus hätten sie keinerlei Bedeutung. Diese Konsequenz würde jedoch den idealen Sinn von Logik und Mathematik relativistisch auflösen.

Husserl hat diese Konsequenz schnell eingesehen und heftig darauf reagiert. Der ganze erste Band seiner „Logischen Untersuchungen“, der 1900 erschien und als „Prologomena zur reinen Logik“ deklariert war, ist als eine ausführliche Widerlegung der psychologistischen Position konzi-

piert und damit auch als entschiedene Selbstkritik. Husserl meint dazu einmal, die Schärfe des dort entwickelten Antipsychologismus habe seinen Grund auch darin, daß man gegen nichts strenger sei als gegen einmal abgelegte Irrtümer<sup>9</sup>. An einer charakteristischen Stelle bringt er den Widersinn des Psychologismus auf den Punkt: Der Psychologismus „stellt die Behauptung auf: Wahr ist für jede Spezies urteilender Wesen, was nach ihrer Konstitution, nach ihren Denkgesetzen als wahr zu gelten habe. Diese Lehre ist widersinnig. Denn es liegt in ihrem Sinne, daß derselbe Urteilsinhalt (Satz) für den Einen, nämlich für ein Subjekt der Spezies *homo*, wahr, für einen Anderen, nämlich für ein Subjekt einer anders konstituierten Spezies, falsch sein kann. Aber derselbe Urteilsinhalt kann nicht beides, wahr und falsch, sein. Dies liegt in dem bloßen Sinne der Worte wahr und falsch. Gebrauchte der Relativist diese mit ihrem zugehörigen Sinn, so sagt seine These, was ihrem eigenen Sinn zuwider ist.“<sup>10</sup>

Doch begnügt Husserl sich nicht allein mit der Kritik, sondern er nimmt nun explizit die entgegengesetzte Position ein. Der objektive Charakter des Logischen wird stark betont<sup>11</sup>, die subjektive Seite des Zur-Geltung-Bringens der logischen Gesetze dagegen gänzlich ausgeklammert. Ganz charakteristisch ist für diese ‚Wende zum Objekt‘ die folgende Passage: „... Wahrheiten selbst und speziell Gesetze, Gründe, Prinzipien sind, was sie sind, ob wir sie einsehen oder nicht. Da sie aber nicht gelten, sofern wir sie einsehen können, sondern da wir sie nur einsehen können, sofern sie gelten, so müssen sie als objektive oder ideale Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis angesehen werden.“ „Offenbar handelt es sich hier um apriorische Erkenntnisbedingungen, welche, abgesondert von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt, betrachtet und erforscht werden können. Die fraglichen Gesetze sind ja in ihrem Bedeutungsgehalt von solcher Beziehung ganz frei.“<sup>12</sup>

Die Fragestellung, auf die dieses Zitat eine Antwort liefert, ist offenbar transzendentalphilosophisch motiviert. Es gibt eine Art Schlüsselfrage der Transzendentalphilosophie, die hier angesprochen ist: die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Bei Husserl ist sie hier noch gestellt als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der logischen Prinzipien und Gesetze; doch liegt es durchaus nahe, diese Frage auch auf andere Objektbereiche auszuweiten. Und dies ist bei Husserl tatsächlich der Fall, wobei in der Art dieser Ausweitung ein Grund liegt, warum die „Logischen Untersuchungen“ für so bedeutend

<sup>9</sup> Logische Untersuchungen (= LU), Bd. 1, Tübingen 6 1980, S. VIII.

<sup>10</sup> LU I, 117.

<sup>11</sup> Husserl schreibt rückblickend (Datum nicht sicher): „In meinen philosophisch-mathematischen und logischen Untersuchungen der Jahre 1886–1895 lebte in eigentümlicher Prägung die Idee der Ontologie wieder auf.“ (Husserl-Chronik, a. a. O., 16 f.)

<sup>12</sup> LU I, 238.

angesehen wurden, daß der bisher recht unbekannte Privatdozent Husserl jetzt in verhältnismäßig kurzer Zeit einen ansehnlichen Kreis von Schülern um sich versammeln konnte, in dem seine Lehren fast wie eine Offenbarung aufgenommen wurden.

Doch ist hier eine Richtigstellung angebracht. Denn was Husserl mit den „Logischen Untersuchungen“ (jedenfalls mit der 1. Auflage 1900/1901) vorlegt, ist gerade keine Transzendentalphilosophie, auch wenn sie in die von mir als deren ‚Schlüsselfrage‘ bezeichnete Richtung zu weisen scheint. Die wohl berühmteste Formel dessen, was Transzendentalphilosophie besagt und was ihr Forschungsgegenstand ist, liefert Kant in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“: „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen.“<sup>13</sup> Erinnert man sich jedoch an die oben zitierte Äußerung Husserls, so bemerkt man, daß es Husserl hier offenbar gar nicht darum geht, die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in den apriorischen Begriffen „unserer [subjektiven] Erkenntnisart von Gegenständen“ aufzusuchen. Vielmehr will er die apriorischen Erkenntnisbedingungen „abgesondert von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt“ *in den Gegenständen selbst* auffinden. Und eben dies war das Neue, das Husserl in der philosophischen Landschaft der Jahrhundertwende so interessant machte. Edith Stein erinnert sich daran: „Die ‚Logischen Untersuchungen‘“, schreibt sie, „hatten vor allem dadurch Eindruck gemacht, daß sie als eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantischer Prägung erschienen. Man sah darin eine ‚neue Scholastik‘, weil der Blick sich vom Subjekt ab – und den Sachen zuwendete: die *Erkenntnis* schien wieder ein *Empfangen*, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, *nicht* – wie im Kritizismus – ein *Bestimmen*, das den Dingen sein Gesetz aufnötigte. Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten.“<sup>14</sup> Und so war die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis in den „Logischen Untersuchungen“ abgelenkt von der Frage nach den Bedingungen des Seins der Gegenstände, sofern diese apriori in ihnen selbst lagen, und damit zur Frage nach den Wesensbegriffen der Gegenstände selbst. Husserls Philosophie war deshalb zu dieser Zeit eine Lehre von den Wesensbestimmungen des Seienden, eine eidetische Ontologie<sup>15</sup>. Und so wurde sie auch von seinen Schülern verstanden und begrüßt.

<sup>13</sup> KrV B 25. <sup>14</sup> E. Stein, Werke Bd. VII, Louvain/Freiburg 1965, 174.

<sup>15</sup> Die Wende zum logischen Objektivismus verdankt sich nach Husserls eigener Aussage vor allem der Lektüre von H. Lotzes „Logik“ (1874), wengleich, wie er schreibt, „seine Erkenntnistheorie und Metaphysik mich stets abstieß“. (Brief an E. Parl Welch, vom 17./21. 6. 1933, in: H. Spiegelberg, The Context of the Phenomenological Movement [Phaenomenologica 80], Den Haag 1981, 176–180, 178.)

Was genau wurde da begrüßt? Es war die Abkehr Husserls vom Trend der zeitgenössischen akademischen Philosophie, die unter ständiger Berufung auf Kant dessen erkenntnistheoretische Position bis in geradezu aberwitzige Konsequenzen schien weiterführen zu wollen. Nicht nur, daß die Erkenntnisprinzipien in den apriorischen Formen der subjektiven ‚Erkenntnisart‘, im sog. transzendentalen Subjekt, aufgesucht werden sollten, um an ihrer Hand vor allem die Grenzen der theoretischen Vernunft zu bestimmen; nein, der Neukantianismus erklärte die Vernunft gar zu einer autarken, Gegenstands-erzeugenden, Seins-schöpfenden Instanz. Schreibt das Denken den Gegenständen der Erkenntnis die Gesetze ihrer Existenz, ihres Seins vor, so *gibt* es das Sein eben nur als Sein des Denkens, und das Denken ist notwendig Denken des Seins: „es ist ganz und gar *nur* Erdenken des Gegenstandes“<sup>16</sup>. Denken und Sein stehen nicht nur in Korrelation zueinander – sie sind miteinander identisch. Warum sollte man von einer Dingnatur ausgehen, die ‚an sich‘ existierte? „Ist es denn so schwer“, fragt Paul Natorp, einer der Hauptvertreter der sog. Marburger Schule des Neukantianismus, „sich klar zu machen, daß Existenz ein Begriff, daß Existenzialurteil ein Urteil ist wie jedes andere, daß folglich beide keinen anderen letzten Gesetzen unterstehen können, als denen des Begriffs und des Urteils überhaupt, mit einem Worte, des Denkens? Hat denn schon jemand Existenz gesehen oder getastet?“<sup>17</sup> Doch so stringent die transzendentallogische Argumentation der Neukantianer auch gewesen sein mochte (neben Natorp sind hier vor allem noch Hermann Cohen aus Marburg und Heinrich Rickert aus Heidelberg zu nennen) – „eine derartige Stellung aller Erkenntnis auf der Spitze des Subjektes“ schien vielen jungen Philosophen damals „das reine Gegenteil aller natürlichen Realitätsempfindung“ zu sein<sup>18</sup>. Und da tauchte nun Husserl auf und lieferte unter dem Titel Phänomenologie eine Alternative, die den Kritizisten vor allem in Hinsicht auf wissenschaftliche Strenge in nichts nachstehen sollte – und dennoch nicht subjektiver Idealismus, sondern Ontologie war, sich nicht mit dem Subjekt, sondern mit den Gegenständen des Seins beschäftigte. Was war nun das Eigenartige an dieser ontologischen Philosophie, das, was sie zur ‚Phänomenologie‘ machte?

<sup>16</sup> Vgl. P. Natorp, Zu Cohens Logik II (Entwurf für ‚Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften‘), in: H. Holzhey, Cohen und Natorp, Bd. II: Der Marburger Neukantianismus in Quellen, Basel/Stuttgart 1986, 41–78, hier 47.

<sup>17</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig/Berlin 2 1921, 301. Vgl. auch ders., Zu Cohens Logik I, in: Holzhey, a. a. O., 5–40, bes. 10 f., sowie ders., Die Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme, Göttingen 1911, bes. 50. Siehe auch: H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (Werke Bd. VI), Hildesheim/New York 4 1977, z. B. 188 u. 588, sowie ders., Das Princip ... (s. Anm. 3), a. a. O., z. B. 132.

<sup>18</sup> Vgl. stellvertretend für die Kritik die zitierten Äußerungen bei E. Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd. IV, Tübingen 1925; Ndr. Aalen 1966, 10.



## 2. Methode

Es ist die methodische Gestalt, in der sich Husserls Wende zum Objekt vollzieht, die das eigentlich Phänomenologische seiner Philosophie ausmacht. „Niemand“, schreibt er einmal, „kann in die Philosophie hineingeraten.“<sup>19</sup> Das heißt positiv: Es bedarf der Kenntnis eines bestimmten Weges zur Philosophie. Husserl hat zeitlebens versucht, einen solchen Weg zu beschreiben.

Wenn die Philosophie nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis fragt, dann tut sie dies, weil sie klären will, wie es eigentlich vor sich geht, daß ein kontingentes Subjekt namens ‚Mensch‘ Zugang zu einer von ihm ganz unabhängigen Wirklichkeit erlangen, wahres Wissen von ihr erlangen kann. Die Philosophie muß also genau das hinterfragen, was eigentlich die natürlichste Sache der Welt ist: nämlich den erkennenden Umgang mit der Wirklichkeit. Das erfordert nun seinerseits aber etwas ganz ‚Unnatürliches‘: Denn die Philosophie darf wohl, wenn sie wissen will, wie dieser natürliche Umgang mit der Welt funktioniert, ihn selbst nicht in Anspruch nehmen. Das wäre sonst ebenso unlogisch, wie wenn man einen mathematischen Satz beweisen wollte, indem man ihn im Beweis bereits als Prämisse voraussetzt. Für Husserl kann deshalb nicht mehr die Wirklichkeit in ihrer schlichten Seinsgeltung das eigentliche Thema der Philosophie sein. Der Philosoph hat sich vielmehr der naiven Selbstverständlichkeiten, die im Alltagsleben den Rahmen seiner Weltorientierung abstecken, radikal zu enthalten; er muß ihnen gegenüber eine methodische Skepsis an den Tag legen, „Epoche“ üben, wie Husserl dies nennt. Von nun an ist vielmehr die Art und Weise, wie die Alltagswelt ihre Seinsgeltung erhält, zu untersuchen. Deshalb muß die mentale Struktur des Menschen, der diese Welt erfährt, zum eigentlichen Thema der Philosophie werden, eben um zuzusehen, wie das funktioniert, dieses ‚Erfahren‘. Doch gilt es dabei erneut die Gefahr des Psychologismus zu meiden, soll nicht die Wende zum Objekt, zu den ‚Sachen selbst‘, wieder verfehlt werden.

Als Schüler Franz Brentanos weiß Husserl sich vor dieser Gefahr zu schützen. Aus dessen Programm einer deskriptiven Psychologie entlehnt er den Begriff der ‚Intentionalität‘ des Bewußtseins, den Schlüsselbegriff der Phänomenologie. Daß das Bewußtsein intentional ist, besagt nichts anderes, als daß es stets Bewußtsein *von etwas* ist. Die Vorstellung, es gäbe ein Bewußtsein als eine Art leeren Raum, in den etwas hineingeraten kann und anderes nicht, hält Husserl für absurd. Denn von Bewußtsein kann man nur sprechen, wenn es etwas gibt, das da eben bewußt ist. Das subjektive Bewußtsein also ist gar nichts ohne seine Objekte. Allein hier kommen die Objekte der Erkenntnis ursprünglich zum Vorschein. Doch

<sup>19</sup> Hua VIII, 19.

könnte man wieder einwenden, hier kündige sich nach wie vor ein Idealismus an, der das Sein der Wirklichkeit ins Bewußtsein versetzt. Doch das ist nicht Husserls Absicht. Die Gegenstände der Erkenntnis *sind* nicht im Bewußtsein, sie *erscheinen* dort nur, kommen dort zur Gegebenheit. Sie werden dort erlebt. Und als *Erlebnishänomene* sind sie dort zu beschreiben. Die Erlebnisinhalte aber sind keine existierenden Dinge. Doch eben dies: sie als Phänomene zu beschreiben und nicht als reale Sachverhalte, erfordert jene so ungewohnte, so ‚unnatürliche‘ methodische Einstellung, in der die Wirklichkeit nicht mehr nur einfach als selbstverständlich hingegenommen, sondern ihr Geltungsanspruch selbst untersucht wird. Dies ist die Aufgabe der deskriptiven Phänomenologie: das beschreibende Zur-Sprache-Bringen der Phänomene.

Doch wozu soll das gut sein? Husserls These ist die: Daß die Erkenntnisgegenstände dem intentionalen Bewußtsein in ganz bestimmten Formen erscheinen, ist nicht zufällig, sondern entspricht ihrem Wesen. Daß uns die Wirklichkeit in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit auf die verschiedensten Weisen erscheinen kann, liegt im Wesen dieser Wirklichkeit selbst, im Wesen der verschiedensten Objekte, die sie umfaßt. D. h. die Erkenntnisgegenstände können sozusagen gar nicht anders, als sich uns auf die bestimmte, je ihnen zukommende Art und Weise zu präsentieren, in denen sie sich de facto präsentieren. Und daß sie für das Bewußtsein dann einen entsprechenden Seinssinn tragen, ist in dieser Struktur ihres eigenen Seins begründet.

Jeder Erkenntnisgegenstand, z. B. ein Wahrnehmungsgegenstand, hat eine ontologische Struktur, die es apriori vorschreibt, in welcher Weise er dem erkennenden Bewußtsein erscheint. Nicht jede seiner phänomenalen Einzelheiten ist vorgeschrieben. Es gilt daher zu unterscheiden zwischen wesentlichen und unwesentlichen Aspekten des Phänomens. Ein Beispiel mag das erläutern. Man betrachte die Untersuchung des Wesens von Farbe. Die Farbe erscheint da etwa als dies Rot auf dem Buchdeckel der „Logischen Untersuchungen“. Nicht entscheidend ist, daß es sich um eine Farbe handelt, die ich jetzt gerade vor mir sehe; denn es ist nicht wesentlich für Farbe als solche, daß ich sie sehe und nicht irgendjemand anders – ja, es ist sogar unwesentlich, ob sie überhaupt gesehen wird. Farbe bleibt sie trotzdem. Ganz unwesentlich ist auch, daß die Farbe Farbe eines Bucheinbandes ist. Sie könnte genausogut Farbe eines Apfels oder eines Autos sein. Weiterhin abzusehen ist in unserem Beispiel davon, daß es sich um die Farbe Rot handelt. Sie könnte ja auch grün sein und bliebe trotzdem Farbe. Wovon nun aber nicht abzusehen ist, ohne daß das Wesen Farbe verlorenginge, ist etwa der Umstand, daß Farbe immer Farbe einer irgendwie ausgedehnten gegenständlichen Fläche ist. Man kann sie daher auch nur sehen, man kann sie nicht tasten oder als Melodie auf der Geige spielen oder auf irgendeine andere Weise vernehmen.

Was hier an einem Beispiel beschrieben wurde, ist die Methode der ei-

detischen Reduktion, der Zurückführung der Phänomene auf ihre wesentliche Struktur, auf die wesentlichen Aspekte der Erscheinung, ohne welche die Erscheinung nicht den Sinn tragen könnte, den sie tatsächlich trägt. Solche Beispiele könnte man natürlich unendlich viele anführen – soviele jedenfalls, als es mögliche Gegenstände von Erkenntnis gibt. Alle derartigen eidetisch-phänomenologischen Beschreibungen müßten darauf hinauslaufen, die ontologischen Strukturen der Erkenntnisgegenstände als Bedingungen der Möglichkeit ihres Seins und Geltens für die Erkenntnis zu bestimmen.

Nach dieser zugegeben noch recht oberflächlichen Beschreibung des methodologischen Zugangs zur philosophischen Frage versteht man vielleicht doch schon besser, was an dieser Idee Husserls so faszinierend war. Diese methodisch disziplinierte Wissenschaft namens Phänomenologie will eine Wissenschaft sozusagen von allem Möglichen sein; d. h. eine grundlegende Wissenschaft von allem, was je mögliches Objekt der Erkenntnis, mögliches Objekt menschlichen Wissens würde sein können.

Die praktische Seite dieser Entdeckung Husserls ist ebenfalls bemerkenswert. Insbesondere wissenschaftstheoretisch war hier einiges zu erwarten. Denn wie die Wissenschaften zu arbeiten haben, so war die weitgehend einhellige Meinung unter den Zeitgenossen Husserls, ist durch das Wesen ihres jeweiligen Forschungsgegenstandes vorgeschrieben. Die Naturwissenschaften müssen deshalb nach anderen Forschungsprinzipien arbeiten als etwa die Geisteswissenschaften. Die Theologie ist keine Experimentalwissenschaft und die Physik keine Hermeneutik. Hier bot es sich jetzt an, die Wissenschaften auf ein theoretisch gesichertes Fundament zu stellen, indem die ontologische Struktur dieser ihrer jeweiligen Gegenstandsbereiche enthüllt wurde. Die Ergebnisse sind dann die von Husserl so genannten „regionalen Ontologien“, d. h. ontologische Grundlagenwissenschaften der empirischen Wissenschaften. Die Geometrie z. B. wäre danach Grundlage der Physik, sofern es zum Wesen des materiellen Dinges gehört, *res extensa* zu sein. Grundlage der Geometrie wiederum wäre die reine Mathematik, die ihrerseits in der Logik und auch diese schließlich in der eidetischen Phänomenologie gegründet werden müßte<sup>20</sup>.

Dieses Programm, das sich so verlockend anhört, und das seine Schüler begierig aufgriffen, ist von Husserl selbst, von wenigen Versuchen abgesehen, niemals in die philosophische Praxis umgesetzt worden. Sehr wohl aber von seinen Schülern. Husserl hat das durchaus beachtet. Er sah die Arbeiten seiner Schüler als wertvoll an – im Rahmen regionalontologischer Ansprüche. Das von Husserl begründete „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ enthält eine große Anzahl

<sup>20</sup> Zu Husserls wissenschaftstheoretischem Programm vgl. meine Einleitung zu: *Edmund Husserl, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. v. K. H. Lembeck, Hamburg 1986, S. VII–XXXV.

solcher Schülerarbeiten, die zeigten, daß die Phänomenologie lebte, wie Husserl meinte<sup>21</sup>. Dennoch fürchtete er, daß diese ontologischen Arbeiten zu einer Art „Bilderbuchphänomenologie“<sup>22</sup> ohne Forschungsprinzipien ausarten könnten, die ohne leitende Idee alles und jedes thematisierte. Husserl wollte die phänomenologische Arbeit daher weiter disziplinieren und zugleich vertiefen. Seine Entwicklung schreitet dabei über diese Vorstufe der eidetischen Phänomenologie hinweg – sehr zum Leidwesen der Mehrzahl seiner frühen Anhänger, die ihm darin nicht folgen konnten.

### 3. Entwicklung

Was war nun der empfindliche Punkt, an dem die Schüler ihrem Lehrer die Gefolgschaft verweigerten? Er ist unter dem Stichwort ‚Konstitutionsproblem‘ zu suchen. Erinnern wir uns des bisherigen Weges. Husserl hatte früher die Gegenstandserkenntnis, freilich nur am Beispiel der mathematischen Gegenstände, psychologisch zu begründen versucht und war damit unvermeidlich in einen ungewollten Subjektivismus und Relativismus abgerutscht. Seine Selbstkritik führte ihn zum geraden Gegenteil, in den logischen Objektivismus. Aber war mit der darin erreichten Position das Erkenntnisproblem, das Problem des Zugangs zur objektiven Wirklichkeit eigentlich gelöst? Konnte die ontologische Untersuchung des Seins der Erkenntnisgegenstände denn auch zureichend die Frage beantworten, wie Erkenntnis selbst möglich ist? Offenbar nicht. Denn auch die ontologischen Einsichten blieben hinsichtlich der letzten erkenntnistheoretischen Probleme noch immer ‚naiv‘. Wenn es richtig war, daß die Existenzialurteile bezüglich der realen Wirklichkeit nicht unbefragt vorausgesetzt werden durften, sofern man nach den letzten Rechtsgründen dieser Existenzialurteile suchte – wieso sollte es dann mit den ontologischen Wesenseinsichten anders sein? Denn wie der Name schon sagt: auch sie trugen noch einen, wenn auch idealen, Seinsinn – dessen Gültigkeit nun aber scheinbar gar nicht mehr zur Debatte stand. Die radikale philosophische Reflexion mußte aber auch ihn hinterfragen. Denn die Einsicht Husserls war die: die Gegenstände mögen sein, was sie sind, ob nun von zufällig faktischer oder idealer Bedeutung – erkannt werden sie allemal im subjektiven Bewußtsein. Und deshalb kann man dessen Strukturen erkenntnistheoretisch nicht einfach unterschlagen.

Die neue Entwicklung der Phänomenologie Husserls orientierte sich daher methodisch an der Frage, „wie es denn zu *verstehen* sei, daß das ‚an sich‘ der Objektivität zur ‚Vorstellung‘, ja in der Erkenntnis zur ‚Erfas-

<sup>21</sup> Brief Husserls an Roman Ingarden v. 12. 3. 1920, in: *E. Husserl, Briefe an Roman Ingarden* (Phaenomenologica 25), Den Haag 1968, 13.

<sup>22</sup> Vgl. *Plessner*, (s. Anm. 5), a. a. O., 35.

sung' komme, also am Ende doch wieder subjektiv werde"<sup>23</sup>; wie es dennoch möglich sei, daß der eigenartige intentionale Zusammenhang von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand ein objektives Sein, objektive Wirklichkeit zustande bringt, *konstituiert*. Und daher sollte es von nun an nicht mehr allein ausschlaggebend sein zu erforschen, wie das Wesen der Erkenntnisgegenstände beschaffen sei, sondern auch, wie das Wesen der diesen Gegenständen entsprechenden Auffassungsarten aussehe. Dieses Korrelationsverhältnis mußte apriorisch bestimmbar sein. Oder um es an unserem Beispiel zu erläutern: Es reicht nicht aus, das Wesen der Farbe zu erforschen, um Farbwahrnehmung phänomenologisch zu begründen; sondern man muß zudem die Notwendigkeit des Zusammenhangs von Wahrnehmungsgegenstand und Wahrnehmungsform untersuchen, in unserem Falle also den Wesenszusammenhang von Farbe und Gesicht, oder den von Ton und Gehör oder von Schmerz und Gefühl und was dergleichen mehr ist. Die Phänomenologie wird so zur ‚Korrelationsforschung‘.

Doch, so wird man jetzt einwenden können, kommt nicht damit wieder das psychische Subjekt ins Spiel und droht nicht erneut das Gespenst des Psychologismus? Die Pointe der transzendentalen Phänomenologie Husserls ist es, gerade dies zu vermeiden. Wenn, wie wir jetzt wissen, es nicht zulässig ist, zur Entschlüsselung der natürlichen Welt- und Wirklichkeitserfahrung diese selbst ‚naiv‘, wie Husserl sagt, in Anspruch zu nehmen, so gilt dies selbstverständlich auch dann, wenn thematisch von Bewußtsein die Rede ist. Denn dies Bewußtsein mit dem psychischen Subjekt zu identifizieren, würde ja bedeuten, es einfach als reales, existierendes Subjekt, d. h. als Mensch in der Welt anzusehen. Dies aber widerspräche der Forderung des Rückgangs hinter die ‚natürliche Einstellung‘. Und deshalb ist das Subjekt, von dem die transzendental Phänomenologie nunmehr spricht, nicht mehr psychisches, sondern transzendentales Subjekt. Dieser Begriff stellt ein methodisches Elaborat dar und steht nun als Name für das absolute Zentrum aller Wirklichkeitserfahrung. Seine Erforschung ist zugleich Wirklichkeitserforschung, denn was Wirklichkeit ist (d. h. als was sie gilt), verdankt sich nur dieser transzendentalen Instanz, die auch nur deshalb transzendental genannt wird, weil sie Ermöglichungsgrund für den erkennenden Umgang mit einer ihr transzendenten Wirklichkeit ist. Hier, im ‚reinen Ich‘, wie Husserl es nun nennt, bekommt die Welt ihren gesamten Sinn zugesprochen, selbst die Wesensbegriffe haben hier ihre Quelle.

Wir kennen diese Form philosophischer Reflexion schon von Descartes: Will man die Frage nach dem Rechtsgrund der Welt und des Wissens um sie stellen, muß man an ihrer naiven Seinsgewißheit zweifeln, Enthaltung, „Epoche“ üben, um zu einem letzten tragfähigen Grund zu kom-

<sup>23</sup> LU II/1,8.

men, an welchem zu zweifeln sinnlos wird. Bei Descartes ist es das Faktum des denkenden Ich; bei Husserl ist es das Faktum des erkennen-den Bewußtseins. Der Unterschied ist der: Descartes „ego cogito“ ist ein persönliches Ich und darum, bei allem Zweifel, doch noch ein „Endchen der Welt“<sup>24</sup>, wie Husserl kritisiert. Husserls reines Ich ist abstrakte Instanz eines Denkens, das eigentlich „niemandes Denken“ ist<sup>25</sup>, wie er es in einer frühen Phase seiner transzendentalen Philosophie einmal provokativ formuliert. Doch das Grundmotiv ist in beiden Fällen eigentlich ein noch älteres: Husserl sagt es so: „Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen ... Man muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.“<sup>26</sup> Doch gerade die radikale Auslegung eben dieses Grundmotives ist der Stein des Anstoßes, der den Meister seinen Schülern entfremdete<sup>27</sup>.

#### 4. Kritik

„Die unmittelbaren Schüler bedeutender Lehrer“, meint Hedwig Conrad-Martius, eine Freundin Edith Steins und ‚Mit-Schülerin‘ bei Husserl in Göttingen, „sind oft die schlechtesten Repräsentanten der betreffenden Lehre geworden.“<sup>28</sup> Und auch Edith Stein selbst schreibt 1926 an Ingarden, Husserl habe wohl „schlechterdings keinen Schüler, der ganz in seinem Sinne arbeitet ... Er fühlt es offenbar, ohne [es] sich recht eingestehen zu wollen“<sup>29</sup>. Was freilich die letztere Vermutung betrifft, so geht sie fehl. Husserl gesteht sich diese für ihn bittere Tatsache Ende der zwanziger Jahre sehr wohl ein: Fast alle ‚Schüler‘ hätten „den eigentlichen und tiefen Sinn der Phänomenologie ... nicht verstanden“ meint er. Dies gälte „auch von so berühmten Männern wie Max Scheler und Heidegger, in deren Philosophie ich nur sehr geistvolle Rückfälle in die alten philosophischen Naivitäten sehe“<sup>30</sup>. „Phänomenologie ist“, wie er bedauernd feststellt, „zur Aequivakation geworden“<sup>31</sup>, ein Schlagwort, das keinen festen Sinn mehr hat.

Wie ist es dazu gekommen? Lagen hier wirklich nur Mißverständnisse der Schüler vor, oder gab es nicht tatsächlich gute sachliche Gründe, sich von Husserls Phänomenologie-Verständnis zu lösen? Sicherlich spielen

<sup>24</sup> Hua I, 63.    <sup>25</sup> Hua XVI, 41.    <sup>26</sup> Hua I, 183.

<sup>27</sup> Vgl. Stein (Anm. 14), 174 f.

<sup>28</sup> H. Conrad-Martius, Die transzendente und die ontologische Phänomenologie, in: Husserl 1859–1959 (s. Anm. 5), a. a. O., 175–184, 175.

<sup>29</sup> Brief an Ingarden vom 9. 1. 1926, in: Husserl, Briefe an Roman Ingarden, a. a. O., 149.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Brief an Karl Löwith v. 22. 2. 1937, in: Edmund Husserl 1859–1959, a. a. O., 50; Brief an Dorion Cairns v. 21. 3. 1930, ebd., 285; Brief an E. Parl Welch v. 17./21. 6. 1933, in: Spiegelberg, a. a. O., 176.

<sup>31</sup> Brief an D. Cairns v. 21. 3. 1930, in: Edmund Husserl 1859–1959, a. a. O., 284.

hier zwei Dinge eine Rolle. Erstens war Husserl alles andere als ein begnadeter Lehrer. Er vermochte seine Ideen didaktisch nur unzureichend aufzubereiten. Er war ein in sich gekehrter, fast ausschließlich monologischer Denker<sup>32</sup>, dem es schwer fiel, den Gedankengängen anderer zu folgen. Daß die Zusammenarbeit mit ihm „eine höchst komplizierte Geschichte“ war, mußte auch Edith Stein während ihrer kurzen Assistentenzeit bei Husserl, vom Herbst 1916 bis zum Frühjahr 1918, feststellen<sup>33</sup>. In welchem Zwiespalt die Schüler sich Husserl gegenüber befanden, dokumentieren zwei Äußerungen Edith Steins: Einerseits gesteht sie kurz nach ihrer Trennung von Husserl: „Ich kann es mir tatsächlich noch heute nicht vorstellen, wie ich ihm noch einmal persönlich gegenüberzutreten soll.“<sup>34</sup> Andererseits räumt sie ein: „man muß sich doch immer wieder sagen, daß er [Husserl] selbst am meisten darunter zu leiden hat, daß er seine Menschlichkeit seiner Wissenschaft geopfert hat. Das ist doch so überwältigend, und was man ihm zu danken hat, so unschätzbar, daß irgendwelche persönliche Kränkung dagegen gar nicht aufkommen kann. Für mich selbst bleibt er immer der Meister, dessen Bild mir keine menschliche Schwäche trüben kann.“<sup>35</sup> Nicht von ungefähr also wurde Husserl von seinen Schülern der ‚Meister‘ genannt, ein Titel, der wohl ebensoviel Respekt wie Distanz ausdrückt – und der Husserl gar nicht recht war, hielt er selbst sich doch zeitlebens für einen philosophischen „Anfänger und Lehrling“.<sup>36</sup>

Doch gibt es neben diesen menschlichen Schwierigkeiten natürlich auch sachliche Gründe für die Schüler, Abstand zu nehmen. Sie sind in den Konsequenzen der transzendentalphilosophischen Ideen Husserls zu suchen. Husserl war mit seiner Reduktion auf das absolute Zentrum aller Welterfahrung, auf das reine oder transzendente Subjekt, tatsächlich zu einem methodischen Idealismus zurückgekehrt, der so artifiziell erschien, daß er in einer Zeit, die, wie Edith Stein empfand, „sich mit methodischen Erwägungen nicht mehr zufrieden“ gab, sondern vielmehr „greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt“, suchte<sup>37</sup>, auf taube Ohren stieß. Schon in seinem ersten Hauptwerk zur transzendentalen Phänomenologie, dem ersten Buch der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, das Husserl 1913 veröffentlichte, wurde diese vermeintlich gefährliche Tendenz deutlich.

Denn trug es nicht erschreckende Züge, dieses ‚reine Ich‘, das da abso-

<sup>32</sup> Vgl. den eindrucksvollen Bericht bei *Plessner* (vgl. Anm. 5), a. a. O., 33.

<sup>33</sup> Brief an Fritz Kaufmann v. 12. 1. 1917, in: Werke Bd. VIII, Druten/Freiburg 1976, 14.

<sup>34</sup> Brief an F. Kaufmann v. 25. 1. 1920, in: Werke Bd. IX, Druten/Freiburg 1977, 182.

<sup>35</sup> Brief an F. Kaufmann v. 22. 11. 1919, in: Werke Bd. VIII, 44.

<sup>36</sup> Vgl. Husserl-Chronik, a. a. O., 75.

<sup>37</sup> *E. Stein*, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino, in: H. Noack (Hrsg.), Husserl, Darmstadt 1973, 61–86, 71.

lutes Zentrum aller Wirklichkeitserfahrung war? Erscheint es nicht geradezu als ein Tyrann über alle Realität? Schließlich bleibt die Welt der Erfahrung die einzige Form von objektiver Wirklichkeit, von der, so Husserl, noch sinnvoll gesprochen werden kann. Von einer bewußtseinsunabhängigen Welt zu sprechen, ist widersinnig. Denn wie sollte man über sie sprechen können – wenn man sie nicht erfahren hat; ergo ist sie wiederum Erfahrungsgegenstand und damit in einem eminenten Sinn auf das Bewußtsein „angewiesen“<sup>38</sup>. Und insofern das Sein der gesamten Wirklichkeit daher relativ auf das erfahrende Bewußtsein ist, nennt Husserl dessen Sein dann folgerichtig: „absolut“<sup>39</sup>.

Dieses absolute Sein des Bewußtseins wird damit zum einzigen Thema phänomenologischer Forschung, weil es alles andere mögliche Sein dem Sinn nach impliziert. Das Bewußtsein trägt den Sinn einer Leibnizschen Monade, eines Mikrokosmos – jedoch ohne prästabilisierte Harmonie.

Und Husserl folgte der Schwerkraft dieses transzendentalen Idealismus schließlich, besonders in seinem Freiburger Spätwerk, bis in die äußersten Konsequenzen. Denn wenn nun das monadische Subjekt zum Absolutum wird – wie steht es da um sein Verhältnis zu den anderen Monaden oder, ‚naiv‘ gesagt, zu den anderen Menschen, die ja wohl ebenso absolute Ansprüche stellen können? Und weil Husserl dieser Frage nicht ausweichen kann, will er nicht in einen illegitimen solipsistischen Idealismus geraten, in dem es nur ein Ich gibt, weil alle anderen von seinen Gnaden leben, so erweitert er den Begriff der transzendentalen Subjektivität schon bald zu dem der transzendentalen *Intersubjektivität*, zum Begriff der Gemeinschaft der Monaden. Das Absolute im Plural – gibt das noch Sinn?

Für die meisten Schüler waren solche Probleme allerdings nur noch Folgen eines bereits früher begangenen Grundirrtums. Der Rückgang auf die vermeintlich transzendente Immanenz des Subjekts, der gegenüber selbst die menschliche Person ein Stück Welt war, eine Transzendenz, die man methodisch nicht nur vernachlässigen konnte, sondern sogar mußte – das war ein „von uns ontologischen Phänomenologen fast nie verstandene[r] Punkt“, gesteht Hedwig Conrad-Martius<sup>40</sup>. Und Edith Stein schreibt rückblickend: „Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, bleibt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte auf diesem Wege nicht gelingen ... aus der Sphäre der Immanenz jene Objektivität zurückzugewinnen, von der er [Husserl] doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektivität freie Wahrheit und Wirklichkeit.“<sup>41</sup> Daß die Natur- und Objektivitätskonstitution nicht idealistisch zu klären war, war Edith Stein schon sehr früh, bereits während ihrer Studien- und Assistentenzeit, bewußt. Sie schreibt einmal an

<sup>38</sup> Hua III/1 104.      <sup>39</sup> Hua III/1, 120.

<sup>40</sup> *Conrad-Martius* (s. Anm. 28), a. a. O., 182.

<sup>41</sup> *Stein*, Husserls Phänomenologie (s. Anm. 37), a. a. O., 73.



Ingarden darüber: „Übrigens hat sich im Anschluß daran [an einen Spaziergang mit Husserl nach Haslach] plötzlich bei mir ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist – aber unter Bruch mit dem Idealismus. Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann. Ich bin noch nicht dazu gekommen, dem Meister meine Ketzerei zu beichten.“<sup>42</sup> Das also scheint schon jetzt die einzige Alternative: Idealismus versus Realismus. Daß hier auch andere als antagonistische Verhältnisse vorliegen könnten, kommt gar nicht in Betracht.

Und noch etwas anderes wußte Edith Stein ihrem ehemaligen ‚Meister‘ später vorzuwerfen: Husserl versichere zwar, meint sie, „daß er von seinem Standpunkt aus auch zu den höchsten Fragen der Ethik und Religionsphilosophie Zugang habe. Wir werden aber sagen müssen, daß vermöge der Absolutsetzung der Monaden für Gott – im Sinne unserer Gottesidee, die ihm allein absolutes Sein zuschreibt, ja ihn als das absolute Sein selbst setzt – kein Raum ist.“<sup>43</sup> Und Husserl scheint ihr darin sogar Recht zu geben, wenn man im ersten Buch der „Ideen“ liest, Gott „wäre also ein ‚Absolutes‘ in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewußtseins, wie es andererseits ein Transzendentes in total anderem Sinne wäre gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt. Auf dieses ‚Absolute‘ und ‚Transzendente‘ erstrecken wir natürlich die phänomenologische Reduktion. Es soll aus dem Forschungsfelde ausgeschaltet bleiben, sofern dieses ein Feld des reinen Bewußtseins selbst sein soll.“<sup>44</sup>

Doch sind nun beide Vorwürfe tatsächlich berechtigt? Stimmt es, daß die Wirklichkeit in der Reduktion verlorengeht und nicht zurückgewonnen werden kann; und kommt es tatsächlich einer blasphemischen Anmaßung gleich, von absolutem Sein zu sprechen, wo es sich doch scheinbar nur um das geistige Sein endlicher Menschen handelt? Husserl soll noch einmal dazu Stellung nehmen dürfen.

## 5. Metakritik

Ich gehe zunächst auf den ersten Punkt ein: Ist der transzendente Idealismus Husserls eo ipso ein Bruch mit dem Realismus? Es ist wohl charakteristisch, daß es Helmuth Plessner war, also ausgerechnet ein Student Husserls, der dem ‚Meister‘ weniger emphatisch gegenüberstand als manche anderen Schüler, der diese Frage richtig beantwortete. „Husserl“, schreibt er, „ist zum ‚Idealisten‘ geworden im Zwang seiner methodischen Theorie, die gerade das Entgegengesetzte, den naiven ‚Realismus‘, in voller Aufgeschlossenheit zu den Unmittelbarkeiten der Welt sichern sollte gegen alle Insichgekehrtheit der traditionellen Be-

<sup>42</sup> Brief an Ingarden v. 3. 2. 1917, in: Werke Bd. VIII, 17.

<sup>43</sup> Werke Bd. VI, Louvain/Freiburg 1962, 13. <sup>44</sup> Hua III/1, 125.

wußtseinsphilosophie, den Gegner seiner jungen Jahre.“<sup>45</sup> Husserls methodischer Idealismus war tatsächlich kein ‚Bruch‘ mit dem Realismus, so als wollte er die wirkliche Existenz der realen Welt leugnen, sondern er war im Gegenteil ein Versuch, diesen Realismus in seinem Recht zu begründen. Husserl betont das gegen seine Kritiker in einem späten „Nachwort“ zu seinem „Ideen“-Werk von 1913, das 1930 als Artikel im 11. Band des „Jahrbuchs“ erschien (und von dem er Edith Stein ein Separatum schickte): „Daß die Welt existiert, ... ist ganz zweifellos“, heißt es da; doch etwas „ganz Anderes ist es, diese ... Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären.“<sup>46</sup> Im „Streit um die Existenz der Welt“ (Ingarden schrieb ein Buch dieses Titels) diese Existenz einfach als selbstverständlich hinzunehmen und nur von da aus zu argumentieren, ist sinnlos. Denn der Streit ist ja theoretisch eben noch nicht entschieden. Deshalb ist der *methodische* Idealismus eine unumgängliche Forderung. Dadurch aber, so unterstreicht Husserl immer wieder, soll die Wirklichkeit „nicht aufgehoben, entwertet, geändert, sondern nur verstanden“ werden<sup>47</sup>.

Wenn demgegenüber z. B. seine Schülerin Hedwig Conrad-Martius auf der Meinung beharrt, daß man doch auch „eine auf sich selbst stehende Realität“ oder eine „wirkliche Wirklichkeit“, wie sie auch formuliert, anerkennen und philosophisch befragen müsse<sup>48</sup>, so zeigt das nur, wie wenig Sinn sie für Husserls Absichten und Einsichten entwickelt hatte. Es ist ja keineswegs böser Wille, der es verhindert, daß Husserl solche Fragen nach einer ‚Realität an sich‘ stellt; sondern es ist die Konsequenz der radikalen Selbstbesinnung des Philosophen auf das, was philosophische Reflexion vermag; es sind die Grenzen der Möglichkeit von Philosophie selbst, die hier mit den Grenzen der theoretischen Vernunft identisch sind, die eine solche Fragestellung verbieten.

Daß es ein äußerst schwieriges Unterfangen ist, das Recht des naiven Realismus phänomenologisch stringent nachzuweisen, hat niemand besser gewußt als Husserl selbst. Sein Versuch, aus der Sphäre absoluter Immanenz heraus quasi eine Apologie des naiven Wirklichkeitsbegriffs zu geben, erfordert subtile Argumentation. Der ‚Aufbau‘ der objektiven Welt mittels Wechselverständigung einer Pluralität von Monaden, eines intersubjektiven Konnexes, der im sog. Einfühlungsproblem gründet, ist ein bis heute noch in der Husserl-Forschung vieldiskutierter Kunstgriff. Husserl hat das Intersubjektivitäts- und Einfühlungsproblem wohl nicht endgültig beantwortet. In den Göttinger und den frühen Freiburger Jahren hatte er dazu kaum etwas zu sagen. Mit zunehmendem Alter nimmt die Zahl entsprechender Manuskripte dann einen enormen Umfang an.

<sup>45</sup> Plessner (vgl. Anm. 5), a. a. O., 38.

<sup>46</sup> Hua V, 152 f.

<sup>47</sup> Hua XVII, 282.

<sup>48</sup> Conrad-Martius (s. Anm. 28), a. a. O., 180.

Endgültiges findet sich jedoch auch dort kaum. Wenn Husserl also z. B. bemerkt, daß die Dissertation Edith Steins über Einführung (1917) sehr in der Nähe seiner Ausarbeitung des zweiten Teils des „Ideen“-Werkes stehe<sup>49</sup>, so wird damit zugleich deutlich, daß er die Arbeit seiner Schülerin gewiß noch nicht für der Weisheit letzten Schluß halten konnte. Denn gerade die Mangelhaftigkeit seiner Behandlung eben dieses Themas in den „Ideen II“ hat ihn bis an sein Lebensende davor zurückscheuen lassen, dieses zweite Buch zu veröffentlichen<sup>50</sup>.

Was hat es nun mit dem zweiten Einwand gegen Husserls Transzendentalismus auf sich, er habe infolge der Reduktion auf das absolute Bewußtsein (als das einzig Absolute) keinen Platz mehr für den Begriff Gottes als absolutes Sein? Dieser Einwand ist in dem Sinne richtig, als auch der Begriff Gottes als absolutes Sein notwendig ein Gegenstand für das Bewußtsein wäre – und in diesem erkenntnistheoretischen Sinne von ihm abhängig. Doch was ist damit gesagt, außer, daß man Gott nicht demonstrieren kann, weil ein demonstrierter Gott ein Gott von Gnaden des denkenden Subjekts wäre? Selbst wenn wir allein Gott den Sinn des absoluten Seins zuschreiben können – ist das noch immer ein vorgestellter Gott; und ein vorgestelltes Absolutes – wie soll man das verstehen? Husserl hatte gute Gründe, den Gottesbegriff zunächst zu meiden.

Wenn nun Adelgundis Jaegerschmid, die selbst für kurze Zeit Studentin bei Husserl und Edith Stein in Freiburg gewesen war, in ihrem Lebensbild Edith Steins uns von ihren Gesprächen mit Husserl berichtet, die sie kurz vor seinem Tod mit ihm geführt hatte, so könnte man angesichts der Äußerungen, die Husserl ihr gegenüber in diesen späten Jahren verlauten ließ, überrascht sein. So sprach Husserl über die Bedeutsamkeit seiner Philosophie mit Worten, die man von ihm kaum erwartet: „Das Leben des Menschen“, sagte er, „ist nichts anderes als ein Weg zu Gott. Ich versuche dieses Ziel ohne theologische Beweise, ohne theologische Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich (...) zu Gott ohne Gott zu kommen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht die Sicherheit des Glaubens an die Kirche haben, wie Sie und Edith.“<sup>51</sup> Was sollte das heißen, wie sollte das funktionieren: von Gott abzusehen, um zu ihm zu gelangen? Nun, im Prinzip sollte es genauso vor sich gehen, wie mit dem Wirklichkeitsbegriff: Von der Wirklichkeit absehen, also von ihrem Seinssinn, um zu ihr zu gelangen, ihre Ansprüche zu

<sup>49</sup> Stein, Brief an F. Kaufmann v. 16. 8. 1916, in: Werke Bd. VIII, 11 f. Bereits diese frühe Arbeit Edith Steins war übrigens stark durch die Lektüre der kurz zuvor erschienenen Schrift Max Schelers ‚Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle‘ beeinflusst. Vgl. Werke Bd. VII, 183.

<sup>50</sup> Vgl. eine entsprechende Äußerung Husserls gegenüber Alfred Schütz, in: A. Schütz, Edmund Husserls ‚Ideen‘, Band II, in: ders., Ges. Aufsätze Bd. III, Den Haag 1971, 47–73, 49.

<sup>51</sup> A. Jaegerschmid OSB, Edith Stein. Ein Lebensbild, in: IKaZ 10 (1981), 465–478, 471.

rechtfertigen. Nur bedeutet Gott eine ganz andere Dimension als Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist gegeben, sie läßt sich in ihrer Gegebenheit phänomenologisch entschlüsseln, d. h. auf rationale Zusammenhänge von Gegebenheit und Geltung zurückführen. Aber Gott ist nicht gegeben wie Wirklichkeit, er ist nicht ‚konstituiert‘ im Zusammenhang von Auffassungsform und Auffassungsinhalt: derart konstituieren sich allenfalls Gottesvorstellungen, und deren gibt es viele. Wie also kann sich der Sinn des Gottesbegriffs als absolutes Sein phänomenologisch geben? Wo offenbart sich Gott im phänomenologischen Denken?

Auf diese Frage bei Husserl eine Antwort finden zu wollen, hat etwas Spekulatives. Ausdrücklich hat er sich dazu nirgends geäußert. Doch es gibt Anhaltspunkte.

Das absolute Bewußtsein ist letzter Grund des Sinnes alles Seins. An ihm läßt sich aufweisen, warum die faktische Wirklichkeit ist, wie sie ist; warum und wie sie sich als Objektivität konstituiert. Aber dieses absolute Sein ist selbst ein Faktum, eine „absolute Tatsache“<sup>52</sup>. Und diese Tatsache ist nicht mehr hinterfragbar. Phänomenologisch kann man nurmehr feststellen, daß es dieses weltkonstituierende Bewußtsein gibt – mehr aber ist nicht zu sagen. Ist das Bewußtsein ‚grund-gebend‘ für alles übrige Sein, so ist es selbst in diesem Sinne „grundlose[s] Sein“<sup>53</sup>. Die Rationalität des transzendentalen Subjekts kann man beschreiben, aber daß es sie überhaupt gibt – ist und bleibt, wie Husserl sagt, ein „Wunder“<sup>54</sup>. Man muß sich die Bedeutung dieses Wunders der Rationalität bei Husserl vergegenwärtigen: Wenn man bedenkt, in welcher universalen Weise diese Rationalität für das Sein der gesamten Wirklichkeit verantwortlich gemacht wird – dann ist es eben nicht nur ein Wunder, daß es überhaupt Rationalität gibt, sondern folgerichtig auch, daß es überhaupt Wirklichkeit, eine Welt, Menschen gibt! Wo anders soll man in Husserls Philosophie nach dem Gottesbegriff suchen, wenn nicht an dieser Stelle? Doch auch das wird klar: Über die Anerkennung des Wunders hinaus ist philosophisch nichts auszusagen. Hier kann man allenfalls staunen und schweigen.

Wie bereits gesagt: Husserl hat dies alles nicht klar ausformuliert. Dennoch scheint mir diese Deutung auch seine späten Äußerungen zum Gottesproblem plausibel zu machen. Sie passen auch sonst ins Husserl-Bild. Von Bekehrung ist nirgends die Rede. Dieser Gott, soweit von ihm gesprochen wird, ist, um einen Pascalschen Ausdruck zu gebrauchen, der Gott der Philosophen. Noch auf dem Sterbebett soll Husserl zu seiner Pflegerin gesagt haben: „Ich habe als Philosoph gelebt und will versuchen als Philosoph zu sterben.“<sup>55</sup> Alles andere würde dem Wesen der philoso-

<sup>52</sup> Hua XV, 403.

<sup>53</sup> Hua XV, 386.

<sup>54</sup> Hua VII, 394.

<sup>55</sup> Husserl-Chronik, a. a. O., 488; vgl. E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1976, 77.

phischen Reflexion widersprechen, das sich durch radikale Autonomie und Selbstverantwortung auszeichnet. Und so ist auch zu verstehen, wie Husserl reagiert, als er 1921 durch Roman Ingarden von Edith Steins Absicht erfährt, zum katholischen Glauben zu konvertieren. Er antwortet ihm: „Was Sie von Fr. Stein schreiben, hat mich betrübt – mir selbst schrieb sie nicht. Es ist leider eine große Übertrittsbewegung – ein Zeichen des inneren Elends in den Seelen. Ein echter Philosoph kann nur frei sein: das Wesen der Philosophie ist radikalste Autonomie ...“<sup>56</sup> Wie wenig Edith Stein jedoch tatsächlich von diesem philosophischen Ethos ihres Meisters für sich bewahrt hat, machen Äußerungen wie die folgende deutlich: „Wir haben einen Maßstab an unserem Glauben und an dem reichen Erbe unserer großen katholischen Denker: unsere Kirchenväter und -lehrer. Wer sich das Weltbild und die Weltauffassung unserer Dogmatik und klassischen Philosophie ganz zu eigen gemacht hat, der wird ohne Gefahr sich mit den Forschungsergebnissen und -methoden moderner Denker auseinandersetzen und von ihnen lernen können. Ohne solche Vorbereitung könnte die Beschäftigung mit ihnen nicht als gefahrlos bezeichnet werden.“<sup>57</sup> Sollte hier die dogmatische Lehre mit der Wucht ihrer „greifbaren, inhaltlichen Wahrheit“<sup>58</sup> die kritische Philosophie verschütten wollen? Wo hat die Phänomenologie, ob die ontologische oder die transzendente, hier noch einen Ort?

<sup>56</sup> Brief an Ingarden v. 25. 11. 1921, in: Briefe an R. Ingarden (Anm. 21), a. a. O., 22.

<sup>57</sup> Werke Bd. VI, 17.

<sup>58</sup> Stein, Husserls Phänomenologie (s. Anm. 37), a. a. O., 71.