

Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz

Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls¹

Von MICHAEL THEUNISSEN (Berlin)

I.

In den folgenden Erörterungen geht es um „Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls“, nicht um die von Husserl herkommenden Motive im Denken Heideggers. Thema ist also nicht das Denken Heideggers, sondern die Phänomenologie Husserls, und zwar im Hinblick darauf, wie sie das Denken Heideggers vorbereitet. Hinter diesem Vorhaben steht freilich nicht die Meinung, Husserl sei schlechthin nur Wegbereiter Heideggers. Dessen Denken geben wir keineswegs als das Telos der transzendentalen Phänomenologie aus. Die Explikation der in dieser Phänomenologie implizierten Ansätze zur Fragestellung Heideggers beansprucht mithin nicht, das von Husserl eigentlich und letztenendes Gemeinte zur Sprache zu bringen. Die Philosophie Husserls hat wie jede andere ihre eigene explizite Gestalt, und diese Gestalt birgt eine Fülle von impliziten Ansätzen, welche mit dem, was im Denken Heideggers neue Gestalt gefunden hat, nicht schon ausgeschöpft ist.

Das vom Untertitel „Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls“ umschriebene Arbeitsfeld engt der Obertitel erheblich ein. Er schließt z. B. die gesonderte Behandlung aller methodischen Schritte aus, welche Heidegger nachvollzogen hat, sowie vornehmlich auch die ausführliche Beschäftigung mit der wichtigen Problematik der „Lebenswelt“, die zwar als solche durch Husserls Auseinandersetzung mit „Sein und Zeit“ bestimmt wurde, aber als Problematik der personalistischen Einstellung (im zweiten Buch der „Ideen“) wohl auch umgekehrt „Sein und Zeit“ beeinflusst hat. Stattdessen geht es einzig um Husserls Ansätze zu *der* Frage Heideggers, zur Frage nach der ontologischen Differenz oder nach dem Unterschied von Sein und Seiendem. Was es damit auf sich hat, setzen wir notgedrungen als bekannt voraus. Wir würden den festgesetzten Rahmen der Untersuchung überschreiten, wenn wir die vielfältigen Wendungen der „Seinsfrage“ im Werke Heideggers aufspüren wollten. Ebenso wenig aber können wir *allen* Ansätzen zur Frage nach der ontologischen Differenz im Werke Husserls nachgehen. Indem wir nur *bestimmte* aufzeigen, bestreiten wir nicht, daß es in der transzendentalen Phänomenologie noch andere und vielleicht sogar fruchtbarere gibt. Auch entscheidet ihre Herausarbeitung durchaus noch nicht über die Existenz oder Nicht-Existenz von derartigen Ansätzen in der vorhusserlschen Tradition der abendländischen Meta-

¹ Der hier abgedruckte Text gibt die wesentlich erweiterte und der schriftlichen Form angepaßte Fassung eines Vortrages, den der Vf. am 22. 10. 1962 auf dem VII. Deutschen Kongreß für Philosophie in Münster/Westf. gehalten hat.

physik. Sie legt höchstens die *Annahme* ihrer metaphysischen Vorgeschichte nahe. Begreift sich doch Husserl selbst als Vollender der gesamten neuzeitlichen und schließlich der von Plato und Aristoteles urgestifteten Philosophie überhaupt. Andererseits wird es in unserer Interpretation gerade darauf ankommen, die von der traditionellen Metaphysik geprägte Form, in die Husserl seinen Gedanken einkleidet, aufzubrechen und den neuen Sinn sichtbar zu machen, der sich hinter althergebrachten Begriffen verbirgt. Wenn es also eine metaphysische Vorgeschichte der Husserlschen Ansätze gibt, so liegt sie jedenfalls nicht in der Geschichte dieser Begriffe.

Ansätze zu *der Frage* Heideggers suchen wir nun nicht irgendwo am Rande der transzendentalen Phänomenologie, sondern im Umkreis *der Frage* Husserls, der Frage nach der Intentionalität. Allerdings müssen wir auch innerhalb dieses Umkreises Einschränkungen vornehmen. Sie sind bestimmt aus der Rücksicht auf die Ergebnisse der bis heute vorliegenden Literatur über das Verhältnis der beiden Denker. Bisher hat man eine transzendentalphänomenologische Entsprechung zum „Seinsdenken“ zumeist in den konstitutiv tieferen Schichten der Intentionalität, in der Dimension der ursprünglich zeitigenden Selbstkonstitution des transzendentalen ego, gesucht und auch gefunden². Demgegenüber beschränken wir uns im wesentlichen auf die der Konzeption Heideggers zunächst fernere stehende *Aktintentionalität*, also auf die intentionale Verfassung des „konkreten Erlebnisses“, das sich als selber schon konstituierte Einheit aus dem Strom des Bewußtseins heraushebt. Seine formale Struktur skizzieren wir zum Zwecke der Einführung an Hand der Noesis-Noema-Analyse im ersten Buch der „Ideen“³. Das daraus gewonnene Resultat konkretisieren wir dann im Hauptteil durch die „intentionale Analyse“ besonders der zweiten Cartesianischen Meditation, wobei wir erst die intentionale Gegenständlichkeit des einzelnen Seienden in der Welt und dann die der Welt selbst beschreiben⁴. Den Abschluß der eigent-

² Auf die Anführung sämtlicher Publikationen, die in ihren Titeln eine Klärung der Beziehung zwischen Husserl und Heidegger versprechen, müssen wir hier verzichten. Eigens hingewiesen sei nur auf zwei besonders wichtige Arbeiten, die sich mit der Phänomenologie Husserls überhaupt befassen, aber auch tiefen Einblick in deren Bedeutung für das Denken Heideggers verschaffen. Eugen Fink hat in seiner Studie „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“, in: *Revue internationale de Philosophie* I (1939), S. 226 ff., die zentrale Stellung der „Seinsfrage“ bei Husserl beleuchtet. Aus dem Buch von Ludwig Landgrebe „Phänomenologie und Metaphysik“, Hamburg 1949, wird deutlich, wie der Weg von Husserls Zeitlichkeitsanalyse und von seiner Theorie der Bildung des Welthorizonts zu Heidegger führt. – In die *hier* eingeschlagene Richtung geht wohl am entschiedensten Max Müller. Vgl. Max Müller, *Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn*, in: *Sinn und Sein*, hrsg. v. Richard Wisser, Tübingen 1960, S. 325 ff. Nach M. zielt Husserls Frage nach dem Sinn auf das von Heidegger im Absprung von der klassischen Metaphysik thematisierte Sein. Zur Husserl-Interpretation Max Müllers vgl. ferner: *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*, in: *Tijdschrift voor Philosophie* XIV (1952), S. 63 ff.

³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag 1950 (Husserliana Bd. III), S. 216–333 (im folg. zit.: Id. I).

⁴ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Hrsg. v. S. Strasser. Den Haag 1950 (Husserliana Bd. I), §§ 17–22, S. 77–91 (im folg. zit.: CM).

lichen Interpretation bildet ein andeutender Hinweis auf die Ausweitung und Verwandlung des Problems in einigen Texten aus der Spätzeit Husserls.

Dieses Programm ist nur zu bewältigen, wenn wir die Deskription der Akt-intentionalität auch in sich vereinfachen. Erstens verbleiben wir, abgesehen von den Ausführungen über die „Krisis“ im V. Abschnitt, auf dem Standpunkt der Egologie, was bedeutet, daß wir die intersubjektive Seite der Sache abschatten. Damit folgen wir nur den aus den „Ideen I“ und den „Cartesischen Meditationen“ herausgegriffenen Passagen, die den intentionalen Gegenstand eben so bestimmen, wie er sich noch vor der intersubjektiven Konstitution der „objektiven“ Welt für mein transzendental reduziertes ego konstituiert. Zweitens exemplifizieren wir den intentionalen Akt allein an der Dingwahrnehmung. Auch dazu legimiert uns Husserl selbst. Er selber orientiert sich bei der Analyse der „transzendenten“, weltbezogenen Akte an der Dingwahrnehmung und dies nicht etwa insgeheim oder gegen eigene Intention, sondern auf Grund der Einsicht, daß einmal die (äußere und innere) Wahrnehmung alle anderen Erfahrungsweisen⁵, und zum andern die Dingsphäre alle anderen Sphären der weltlichen Realität fundiert⁶. Hieraus leitet er das Recht ab, einerseits Akte wie Wiedererinnerung und Erwartung nach Analogie des Wahrnehmungsaktes, als dessen intentionale „Modifikationen“⁷, und andererseits die nicht-dinglichen Schichten der weltlichen Realität nach Analogie der Dingschicht vorzustellen. Jeder transzendente Gegenstand soll, wenn er nicht selbst ein Ding ist, doch „in analoger Weise wie ein Ding“ zur Gegebenheit kommen⁸. Husserl macht also die Dingwahrnehmung nicht nur zum Fundament, er erhebt sie zugleich zum repräsentativen Modell. Auf die Fragwürdigkeit dieses Vorgehens können wir hier nicht eingehen. Wir brauchen es auch nicht, da sie die Husserlsche Idee der „ontologischen“ Differenz selber in der Wurzel nicht infiziert. Zwar arbeitet Husserl diese Differenz – in der zweiten Meditation noch ausschließlicher als im ersten Buch der „Ideen“ – am Dingphänomen heraus, aber das, was er da herausarbeitet, behält in modifizierter Form für die Erfahrung von Nicht-Dinglichem auch dann seine Gültigkeit, wenn wir die uns im Text zugemutete Gleichsetzung der spezifischen Dingerfahrungsevidenz mit der Evidenz von weltbezogener Erfahrung schlechthin⁹ nicht mitmachen.

In welchem Grade der Angemessenheit und in welchem Umfang aber Husserl von der so umgrenzten Basis aus die ontologische Differenz im Sinne Heideggers erfaßt, soll zunächst das ausgebreitete Material selber zeigen. Wir verzichten ausdrücklich darauf, von vornherein die Grenzen der Husserlschen Ansätze abzustecken. Nur die Vermutung sei gleich anfangs geäußert, daß man Husserl (wie sicherlich auch anderen Denkern) nicht durch das Schema gerecht wird, das Heidegger für die Metaphysik bereithält. Husserl betrachtet nicht nur Seiendes

⁵ Id. I, 11. ⁶ Id. I, 87, 88, 375.

⁷ CM, 144 f.; Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. v. Rudolf Boehm. Den Haag 1959 (*Husserliana* Bd. VIII), S. 175 (im folg. zit.: EP II).

⁸ Id. I, 101.

⁹ CM, 96 f.

im Lichte des Seins, sondern thematisiert die ontologische Differenz selber, d. h. auch das Sein in seiner Unterschiedenheit vom Seienden.

II.

Vorerst ein Blick auf die intentionale Analyse der „Ideen I“. Hier wie überall setzt diese Analyse die „phänomenologische Reduktion“ voraus. Die phänomenologische Reduktion erschließt allererst das Feld, das sie, die intentionale Analyse, zu bearbeiten hat. Außer Spiel gesetzt ist also der naive Glaube an die Realität der Welt und in ihr an das, was Husserl in den „Ideen I“ und auch später gern den Gegenstand „schlechthin“ oder „schlechtweg“ nennt¹⁰: „das Ding dort draußen“¹¹, „das Ding in der Natur“¹², der Baum da im Garten etwa, der heute in Blüte steht und morgen abbrennen kann. Das „Noema“, von dem die Rede sein wird, ist nicht der Gegenstand schlechthin¹³, sondern das Phänomen, in das dieser sich durch die phänomenologische Reduktion verwandelt hat. Den natürlich vermeinten Gegenstand haben wir lediglich in noematischer Modifikation vor uns. Wie sich aber die Differenz, um deren Erhellung es uns zu tun ist, zur phänomenologischen Reduktion verhält, können wir erst zu sagen versuchen, wenn wir ein Stück weit in die intentionale Analyse vorgedrungen sind.

Die Arbeit, die diese Analyse im ersten Buch der „Ideen“ leistet, besteht in einer fortschreitenden Differenzierung des konkreten Erlebnisses. Diejenige Differenz aber, in der die Analyse vorläufig zur Ruhe kommt, stellt – so behaupten wir – eine erste Anzeige auf den Unterschied von Sein und Seiendem dar. Durchlaufen wir, um das einsichtig zu machen, in Eile die Hauptstationen des von Husserl beschrittenen Weges¹⁴. Am Anfang stehen zwei Unterscheidungen, die beide das ganze konkrete Erlebnis umfassen, aber innerhalb dieses Ganzen gleichsam den Trennungstrich an je verschiedener Stelle anbringen: die Distinktion von sensueller $\delta\lambda\eta$ und intentionaler $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ ¹⁵ und die von reellen und nichtreellen Erlebniskomponenten¹⁶. Von der $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$, der die $\delta\lambda\eta$ als bloßer Empfindungsstoff untergeordnet ist, empfängt das Erlebnis seine intentionale Struktur. Die $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ zerfällt ihrerseits in Noesis und Noema. Noesis und $\delta\lambda\eta$ sind die reellen, d. h. dem Bewußtsein reell immanenten, als Bestandstücke in ihm vorkommenden Erlebniskomponenten, das Noema hingegen ist nicht reell, sondern „intentional immanent“. Die „großen Schwierigkeiten“, mit denen Husserl in unserem Text zu kämpfen hat, betreffen diese intentionale Immanenz als die spezifische „Seinsweise des Noema, die Art, wie es im Erlebnis ‚liegen‘, in ihm ‚bewußt‘ sein soll“¹⁷.

¹⁰ Id. I, 222, 223, 325, 333; CM, 91; Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag 1954 (Husserliana Bd. VI), S. 157 (im folg. zit.: K).

¹¹ Id. I, 225. ¹² Id. I, 222. ¹³ Id. I, 222.

¹⁴ Dabei stellen wir nur die Begriffe heraus, auf die es uns in unserem Zusammenhang ankommt. Der Aufbau des konkreten Erlebnisses ist in Wirklichkeit noch viel komplizierter.

¹⁵ Id. I, 208 f. ¹⁶ Id. I, 241 ff. ¹⁷ Id. I, 240.

Dementsprechend konzentriert sich die weitere Differenzierungsarbeit ungeachtet der ständig berücksichtigten Parallelität von Noesis und Noema auf die Herausstellung der seinsmäßigen Unterschiede im Noema. Aus dem „vollen“ Noema schält Husserl fürs erste eine „Kernschicht“¹⁸, einen „zentralen Kern“¹⁹ heraus, den „gegenständlichen Sinn“¹⁹, und in diesem Kern stößt er schließlich auf einen innersten „Zentralpunkt“²⁰, den er den „intentionalen Gegenstand“ nennt²¹. Das volle Noema ist das phänomenologisch reduzierte Objekt als reines Widerspiel der vollen Noesis, d. h. ganz so, wie es noetisch vermeint wird. Dazu gehört vor allem die jeweilige Gegebenheitsweise: als volles Noema ist der Gegenstand das Wahrgenommene des Wahrnehmens, das Wiedererinnerte des Wiedererinnerns, das Erwartete des Erwartens usw. Dazu gehört ferner der thetische Charakter: dies, daß der Gegenstand als wirklich oder als nur möglicherweise oder als in irgendeinem anderen Modus seiend vermeint wird. Dazu gehören schließlich auch der Grad der Klarheit und das Wie der Orientierung, der perspektivischen Abschattung, des Nahe- oder Ferneseins. Das hervorsteckende Merkmal dieses Noema, das eben deshalb das „volle“ heißt, ist seine erscheinungsmäßige Fülle; es ist der „Sinn im Modus seiner Fülle“²². Ihm gegenüber ist der gegenständliche Sinn selbst der – wohlgemerkt gleichfalls noematisch modifizierte – Gegenstand im Wie derjenigen Bestimmtheiten, die dem Vermeinten verbleiben, wenn ich von den bloß subjektiv-momentanen Weisen seines Vermeintseins, also von der Fülle des vollen Noema und insbesondere vom Gegebenheitsmodus abstrahiere. Er ist „nicht ein konkretes Wesen im Gesamtbestande des Noema, sondern eine Art ihm einwohnender abstrakter Form“²³. Er ist „Form“ und doch zugleich der „Inhalt“ des Noema²⁴. Genauer gesagt: der gegenständliche Sinn gibt sich als der noematische Inhalt zu erkennen, dem sich bei der Logifizierung des Noema die logische Bedeutung, die Husserl eine „merkwürdige Form“ nennt, als sein Ausdruck anpaßt²⁵. Ich kann mir ihn eigens vor Augen führen, indem ich mir urteilsmäßig über das rein gegenständliche Was etwa des Wahrgenommenen Rechenschaft ablege. Dann sind seine „Bestimmtheiten“ die – wiederum noematisch modifizierten – Prädikate des Satzes, der den Sachverhalt expliziert. Der Zentralpunkt des Kerns aber ist das „Subjekt“, das diesen Prädikaten zugrunde liegt²⁶, und zwar in Abstraktion auch noch von ihnen, den Prädikaten, genommen. Er ist das „pure X in Abstraktion von allen Prädikaten“²⁷. Diese seine Leere ist sozusagen der Preis, den er für seine relative Freiheit vom je aktuell gegenwärtigen Bewußtseinsstrahl, von der Jeweiligkeit des So-und-so-vermeintens zu zahlen hat. Auf den Zusatz „relativ“ aber müssen wir größtes Gewicht legen. Das pure X stellt durchaus kein subjektentzogenes, bewußtseinsunabhängiges Substrat dar, das für sich selbst in bestandsmäßiger Beständigkeit vorkäme. Wäre es dies, so fiel es aus der transzendental reduzierten Sphäre heraus und in die natürliche Welt zurück. Vielmehr gründet die spezifische Bewußtseinsentrücktheit, die dem puren X eignet, in der radikalen Bewußtseinsabhängigkeit, welche die phäno-

¹⁸ Id. I, 223. ¹⁹ Id. I, 227. ²⁰ Id. I, 318. ²¹ Id. I, 320 f. ²² Id. I, 323.
²³ Id. I, 323. ²⁴ Id. I, 316, 318, 322. ²⁵ Id. I, 305. ²⁶ Id. I, 321. ²⁷ Id. I, 321.

menologische Reduktion aufgedeckt hat. Die phänomenologische Reduktion erwirkt die transzendente Relativierung der Welt auf ihren konstitutiven Ursprung hin, und die relative „Irrelativität“ des puren X ist demgemäß das, was sie ist, nur auf dem Boden der Relativität, die mit dem vollen Noema auch dessen innersten Zentralpunkt prägt. Allerdings kommt dem Zentralpunkt eine andere Relativität zu als dem in seinem Relativsein aufgehenden Noema, eine Relativität, die mit dem Hinweis auf die in ihr gelegene Bewußtseinsentrücktheit jetzt nur paradox-dialektisch angezeigt ist. Bei der Auslegung der zweiten Meditation werden wir versuchen, sie begrifflich in ihrer Eigentümlichkeit zu erfassen.

Erst das pure X als der Zentralpunkt des Kerns ist, wie gesagt, nach Husserl der intentionale Gegenstand. Die sogenannte „intentionale Beziehung“ ist somit – was Husserl nachdrücklich betont – die Beziehung des Bewußtseins auf das pure X²⁸ und nicht das Verhältnis der vollen Noesis zum vollen Noema²⁹. Getragen aber wird sie von der – durch den gegenständlichen Sinn vermittelten – Beziehung des Noema selber auf den intentionalen Gegenstand³⁰, der so nach Husserls Worten auch „sein“, des Noema, Gegenstand ist³¹. Das Differieren von vollem Noema und intentionalem Gegenstand ist mithin der Wesensgrund der Aktintentionalität. Zugleich kündigt sich in ihm so etwas wie die ontologische Differenz an, als Unterschied zwischen dem erscheinungsmäßig gegebenen Seienden und dessen Sein, das ich intendieren muß, wenn Seiendes mir überhaupt erscheinungsmäßig gegeben sein soll. Nicht sind unserer These zufolge die Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen als solche das Seiende. Vielmehr sind *sie* gerade die Aspekte, in denen sich das *Sein* des Seienden gibt und in seine Fülle entfaltet. Das Seiende aber ist das, was dank der Erscheinungsweisen noematisch erscheint und dank der Gegebenheitsweisen noematisch gegeben ist, und zwar in der ganzen Fülle, die ihm die Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen schenken. Hingegen ist das Sein der intentionale Gegenstand, dessen Intendiertsein das Erscheinen, und das Gegebensein des erscheinungsmäßig gegebenen Seienden ermöglicht.

Es mag sein, daß das alles durch Husserls traditionsgebundene Nomenklatur verdeckt wird. Indes setzt Husserl die meisten der angeführten Termini wohl mit Bedacht in Anführungszeichen. Diese kennzeichnen die Begriffe als bloße Chiffren für eine Sache, auf die sie nur hindeuten, die sie aber nicht fixieren. Die Sache wird vermutlich deutlicher hervortreten, wenn wir uns auf die intentionale Analyse der späteren Werke einlassen.

III.

Wir gehen aus von der fundamentalen These der zweiten Meditation, jedes cogito sei eine „*Mehrmeinung*“³². In ihr begegnen wir der soeben gewonnenen Einsicht wieder, daß das intentionale Bewußtsein sich als intentionales aus einer Differenz in seinem Gegenstande bestimmt. Wie sieht diese Differenz nach der

²⁸ Id. I, 318. ²⁹ Id. I, 317. ³⁰ Id. I, 315. ³¹ Id. I, 316. ³² CM, 84.

zweiten Meditation aus? Was heißt „Mehrmeinung“? Was ist das Mehr und im Verhältnis zu was ist es Mehr? Husserl schreibt: „Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, daß jedes cogito als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als *explizit* Gemeintes vorliegt.“³³ Das Mehr ist also Mehr im Verhältnis zu dem, was im jeweiligen Moment als *explizit* Gemeintes vorliegt. Ich sehe ein Haus. Im jeweiligen Moment liegt *explizit* immer nur das am Hause vor, was ich wirklich und leibhaftig sehe. In der „Krisis“ heißt es: „Die ‚gesehenen Dinge‘ sind immer schon mehr als was wir von ihnen ‚wirklich und eigentlich‘ sehen.“³⁴ Wirklich und eigentlich aber sehe ich das mir jeweils unmittelbar Zugewandte und näherhin dies daran, worauf ich meine Aufmerksamkeit insbesondere richte, jetzt z. B. die Vorderseite des Hauses, wie sie sich mir in bestimmter Orientierung und perspektivischer Abschattung zeigt.

Als das Mehr bietet sich demnach fürs erste das mir jeweils *Abgewandte* an, in unserem Falle hauptsächlich die Rückseite des Hauses. Daß es sich bei diesem Mehr um kein additives Plus handelt, sei zur Abwehr von Mißverständnissen wenigstens am Rande vermerkt. Ich sehe nicht *erst* die Vorderseite des Hauses und denke mir *dann* dessen Rückseite hinzu. Im Sinne einer logischen Operation *denke* ich mir die Rückseite überhaupt nicht, sondern ich sehe auch sie – allerdings uneigentlich und weniger ursprünglich als die Vorderseite. Die Vorderseite, das als *explizit* Gemeintes Vorliegende, ist nach Husserl das „Urpräsenste“ oder „absolut originär Gegebene“, das „unsichtige“ Mehr das bloß „Appräsenste“, „Appräsenzierte“ oder „Mitgegebene“. Umgriffen wird der Unterschied zwischen Urpräsenz und Appräsenz von der „konkreten Gegenwart“, in der sich der Wahrnehmungsprozeß als originär gebende Gegenwärtigung abspielt³⁵. Das während-verweilende Jetzt, als das Husserl die konkrete Gegenwart denkt, zieht sich seiner Natur gemäß auf einen idealen Jetztpunkt zusammen, und dieser Jetztpunkt ist der „jeweilige Moment“, der das *explizit* Vorliegende *explizit* vorliegen läßt. Von ihm aus halte ich, der Wahrnehmende, das Appräsenste als das *noch nicht* oder *nicht mehr* Urpräsenste „protentional“ und „retentional“ in der konkreten Gegenwart fest. Auf Grund der progressiven Verfassung der Wahrnehmung als eines Prozesses hat dabei die Protention, der Zugriff auf das noch nicht absolut originär Gegebene, einen wesenhaften Vorrang vor der Retention, vor dem Bewahren des nicht mehr ursprünglich Gegebenen³⁶. Wahrnehmend entwerfe ich mich darauf, das noch nicht absolut originär Gegebene zu absolut originärer Gegebenheit zu bringen. Ich kann überhaupt nur etwas unmittelbar *vor mir haben*, wenn ich auf das nicht unmittelbar vor mir Liegende *aus bin*. Deshalb bezeichnet Husserl die Mehrmeinung auch als „Vorhaben, Vor-meinen“³⁷. Als Aktualität ist die Mehrmeinung zugleich das Vorhaben, die „Potentialitäten des Bewußtseinslebens“ zu enthüllen³⁸. Die Enthüllung der Potentialitäten aber identifiziert Husserl mit der Auslegung der

³³ CM, 84.³⁴ K, 51.³⁵ EP II, 175.³⁶ Vgl. CM, 82.³⁷ K, 51.³⁸ CM, 82.

„Horizonte“³⁹. Die Horizonte sind Potentialitäten, sofern sie mir Möglichkeiten zu weiteren Aktvollzügen und damit zur Präsentation des Appräsentierten vorzeichnen. Als solche sind sie die Weisen, wie das Appräsentierte im Bewußtsein anweist. Ja, letztlich deckt sich der wesenhaft zweideutige Horizontbegriff mit dem Begriff des Appräsentierten selbst⁴⁰. Das Appräsentierte ist für die präsentierende Wahrnehmung Hof oder Hintergrund, als Hof oder Hintergrund aber bestimmt Husserl auch den Horizont⁴¹. So nimmt die fundamentale These „Intentionales Bewußtsein ist Mehrmeinung“ schließlich die Gestalt der Aussage an, Intentionalität sei „Horizontintentionalität“⁴². Die „Horizontstruktur aller Intentionalität“ ist es, die nach Husserl der „phänomenologischen Analyse und Deskription eine total neuartige Methodik“ vorschreibt⁴³.

Indes genügt schon eine ganz simple Reflexion auf den phänomenalen Befund, um einzusehen, daß das Mehr der Mehrmeinung noch mehr ist als bloß Horizont. Nicht vor mir habe ich im Vor-mir-haben der Vorderseite des Hauses außer dessen Rückseite auch das *Haus selbst*, das *Haus als solches*. Und auch darauf bin ich aus. Beides – das Negative des Nicht-vor-mir-habens und das Positive des Darauf-aus-seins – trifft sogar auf das Haus selbst noch ursprünglicher zu als auf seine Rückseite. Wenn ich auch das Urpräsenste nur im Aus-sein auf das Appräsente vor mir haben kann, so könnte ich doch weder die Vorderseite vor mir haben noch auf die Rückseite aus sein, wenn ich nicht im vorhinein – das ist das Positive – auf das Haus selbst aus wäre. Und während ich die Rückseite, die ich jetzt nicht vor mir habe, doch jederzeit vor mich bringen kann, kann ich das Haus selbst nie als explizit Vorliegendes, unmittelbar Vorhandenes vor mir haben. Es ist im Gegensatz zum Appräsentierten unpräsentierbar. Gerade dieses Negative zeigt, daß die für das intentionale Bewußtsein konstitutive Differenz erst hier aufbricht: als Differenz zwischen dem, was ich vor mir habe oder doch vor mir haben kann, und dem, worauf ich aus bin, ohne es je vor mich bringen zu können.

Auf diese Differenz zielt die zweite Meditation letztlich ab. Sprachlich artikuliert sie sich als Unterschied zwischen dem Seienden, das in einer „Mannigfaltigkeit“ von „Erscheinungsweisen“⁴⁴ noematisch vorliegend zum Vorliegen kommt, und dem Sein dieses Seienden als dem „cogitatum qua cogitatum“⁴⁵ oder dem „intentionalen Gegenstand als solchem“⁴⁶, der als „gegenständliche Einheit“⁴⁷ jene Mannigfaltigkeit polarisiert und aus sich hervorgehen läßt. Auch der zweiten Meditation zufolge macht sie die Aktintentionalität allererst zu

³⁹ CM, 82.

⁴⁰ Id. I, 100. – Wir halten uns im folgenden absichtlich einseitig an diese räumliche Bedeutung des Horizontbegriffs, um dessen Verschiedenheit vom Sinnbegriff am vereinfachten Modell so deutlich wie möglich zu machen.

⁴¹ Id. I, 202 Anm.

⁴² CM, 83.

⁴³ CM, 86.

⁴⁴ CM, 77, 78, 79 f.

⁴⁵ CM, 82.

⁴⁶ CM, 79, 87.

⁴⁷ CM, 77.

dem, was sie bei Husserl ist, nämlich zur konstituierenden Intentionalität. Denn die Konstitution des Dings ist nichts anderes als die „passive Synthesis“ der noetisch-noematischen Mannigfaltigkeit auf den intentionalen Identitätspol hin, der in einer ganz anderen und zwar vorgängigen Konstitution vormeinend-mehrmeinend entworfen und zugleich empfangen wird.

Damit haben wir den Punkt wiedererreicht, bis zu dem uns auf einem anderen Wege bereits die intentionale Analyse der „Ideen I“ geführt hatte. Geändert hat sich allerdings die strukturelle Stellung des gegenständlichen Sinns. Er nimmt nun nicht mehr, wie in den „Ideen I“, die vermittelnde Position zwischen dem vollen Noema und dem intentionalen Gegenstand ein, sondern ist mit dem intentionalen Gegenstand zusammengeschmolzen⁴⁸. Damit weichen die „Meditationen“ freilich nicht eigentlich von der prinzipiellen Intention der „Ideen I“ ab. Denn einerseits findet sich auch dort schon an vereinzelten Stellen eine derartige Gleichsetzung⁴⁹, und andererseits ist in der Identität, wie die „Meditationen“ sie ansetzen, die im formalen Aufriß der „Ideen I“ berücksichtigte Differenz implizit enthalten. Es ist hier nicht möglich, diese Einheit von Identität und Differenz auseinanderzulegen. Für unsere Zwecke genügt die Feststellung, daß dies, auf etwas als intentionalen Gegenstand aus zu sein, nunmehr durchgängig heißt: „Etwas-im-Sinn-haben.“⁵⁰ In seiner Identität mit dem intentionalen Gegenstand ist der Sinn, wie uns Husserl in der „Krisis“ sagt, das „*intentionale Urphänomen*“⁵¹. Die vermittelnde Position aber, die in der Intentionalanalyse der „Ideen I“ er innehatte, wird nun vom Horizont besetzt. Auf ihn, den Horizont, von dem selbstverständlich im selben Zusammenhang auch schon die früheren Schriften sprechen, überträgt sich jene mittlere Seinsart zwischen der konkreten Fülle des Noema und der abstrakten Leere des intentionalen Gegenstandes, jene unbestimmte Bestimmtheit, die nach den anfangs wiedergegebenen Passagen der „Ideen I“ den gegenständlichen Sinn charakterisiert: die Vorzeichnung des Horizonts ist „in ihrer *Unbestimmtheit* doch von einer *Struktur der Bestimmtheit*“⁵², und dieses Mittlere ist die „Offenheit“ als das Wesensmerkmal des Horizonts⁵³. In der Enthüllung der Horizonte aber klärt sich nach Husserl der gegenständliche Sinn. „Wir sagen auch, man kann jeden Horizont nach dem, was in ihm liegt, befragen, ihn auslegen, die jeweiligen Potentialitäten des Bewußtseinslebens *enthüllen*. Eben damit enthüllen wir aber den im aktuellen cogito stets nur in einem Grade der Andeutung implizite gemeinten gegenständlichen Sinn. Dieser, das *cogitatum qua cogitatum*, ist nie als ein fertig Gegebenes vorstellig; er *klärt* sich erst durch diese Auslegung des Horizontes und der stetig neu geweckten Horizonte.“⁵⁴ Damit behauptet Husserl nicht die Einerleiheit, sondern gerade die Verschiedenheit von Sinn und Horizont. Der vom explizit Vorliegenden wie vom Horizont ontologisch differente Sinn ist der intentionale Gegenstand, der sich nur in der Erfüllung der horizontmäßigen Antizipationen als das zeigt, was er über das explizit Vorliegende hinaus wirklich und im einzelnen ist. Daß er aber das *Sein* des vor mir

⁴⁸ Vgl. CM, 75, 80, 82, 83, 84, 91. ⁴⁹ So z. B. Id. I, 223. ⁵⁰ K, 245.

⁵¹ K, 244. ⁵² CM, 83. ⁵³ CM, 83. ⁵⁴ CM, 82 f.

liegenden Seienden ist, spricht Husserl selbst aus⁵⁵. Der Sinn ist das Sein, das als Bedingung der Möglichkeit für das Verständnis des Vorliegenden in der zwiefachen Bedeutung dieses Wortes vor-verstanden, vorgängig erfaßt und vorausentworfen ist.

Jetzt, am Ende unserer Erörterungen über die noematische Gegenständlichkeit des einzelnen Seienden in der Welt, sind wir aber auch in der Lage, die *phänomenologische Reduktion*, die wir zu Beginn der Ausführungen über die intentionale Analyse der „Ideen I“ einfach als schon geschehen hingenommen haben, in ein Verhältnis zu der inzwischen aufgewiesenen Differenz zu setzen. Aus unserem Blickwinkel stellt sie sich als diejenige Methode dar, welche die ontologische Differenz allererst aufdeckt. Die ontologische Differenz muß aufgedeckt werden, weil der Mensch der natürlichen (praktisch-alltäglichen und positiv-wissenschaftlichen) Einstellung in ihrer Vergessenheit lebt. Das Natürliche der natürlichen Einstellung, die „Naivität“, besteht in gewisser Hinsicht sogar in solcher Vergessenheit. Der natürlich vermeinte Gegenstand ist der planmassive Gegenstand „schlechthin“ eben auf Grund seiner ontologischen Undifferenziertheit, die ihrerseits in der „Anonymität“ der Leistungen wurzelt, in denen sich der Gegenstand für mich, das urstiftende ego, konstituiert. Mit der Befreiung der konstituierenden Leistungen aus ihrer Anonymität differenziert die transzendente Reflexion, als Vehikel der phänomenologischen Reduktion, den Gegenstand schlechthin in das dank der Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen Vorliegende und den intentionalen Gegenstand, der sich als der einigende Ursprung der Erscheinungsweisen im erscheinungsmäßig Vorliegenden lediglich „darzustellen“ vermag, ohne je selbst erscheinen zu können: „unmittelbar bin ich des daseienden Dinges bewußt, während ich doch von Moment zu Moment wechselnd das Erlebnis ‚Darstellung von‘ habe, das aber erst in der Reflexion sichtbar wird mit seinem merkwürdigen ‚von‘⁵⁶. Indem die transzendente Reflexion das „von“ selber freilegt, offenbart sie jene „gegenständliche Beziehung“⁵⁷, die nach den „Ideen I“ das Noema mit dem intentionalen Gegenstand als *seinem* „Gegenstand“ unterhält. Darin liegt zugleich der Hinweis, daß sie sich nicht in der Reflexion auf die Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen, auf die dem vollen Noema vom Sein geschenkte Fülle erschöpft. Diese Reflexion kann, als Reflexion auf den „Gegenstand im Wie seiner Vorgegebenheit“, selber noch eine Möglichkeit der natürlichen Einstellung sein, eine Möglichkeit, welche die phänomenologische Reduktion der „Krisis“ zufolge bloß *vorbereitet*⁵⁸. Verfährt sie naiv, so nach Husserl letztlich deshalb, weil sie die in der natürlichen Einstellung immer schon vollzogene Einordnung des erlebenden Ich in die Welt unbehelligt läßt. Aber eng damit hängt zusammen, daß ich in naiver Reflexion, mich zurückwendend auf die „subjektiven“ Erscheinungsweisen, das „Objekt“ selbst weiterhin so auffasse, wie ich es seit je aufgefaßt habe. Der naiven Reflexion offenbaren sich demnach die Erscheinungsweisen nicht als die Aspekte des Seins, das das wahrhaft Differente zum erscheinungsmäßig Vorliegenden ist. Das bedeutet umgekehrt, daß der intentionale

⁵⁵ So z. B. CM, 132.

⁵⁶ K, 162.

⁵⁷ Id. I, 315.

⁵⁸ K, 146 ff.

Gegenstand, als den die transzendente Reflexion das Sein des Seienden erlebt, abgründig sich unterscheidet vom Gegenstand schlechthin. Wohl sagt Husserl, in der „naiven Einstellung des Weltlebens“ gäbe es nur die konstituierten „Gegenstandspole“, aber er fügt – und das ist das Entscheidende – sogleich hinzu, diese Gegenstandspole würden naiv nicht *als* solche verstanden⁵⁹. Verstanden nämlich werden sie in der naiven Einstellung des Weltlebens als etwas Vorhandenes, Vorfindliches. Der transzendentalen Phänomenologie aber dient die Reflexion auf die Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen, welche das Vorliegen des wirklich Vorliegenden vermitteln, der Eröffnung des Spielraums für den intentionalen Gegenstand, den ich – wie wir uns ausdrückten – nie als etwas Vorhandenes vor mir habe, sondern worauf ich immer nur aus sein kann.

IV.

Wir gehen einen Schritt weiter, den angekündigten Schritt vom einzelnen Gegenstand in der Welt zur Welt selbst. Die Brücke zur Welt schlägt bei Husserl der Horizontbegriff. Vom „Innenhorizont“, den wir bisher als den Horizont überhaupt betrachteten, hebt Husserl den „Außenhorizont“ ab⁶⁰. Erscheint im Innenhorizont, was *am* je intendierten Ding mitgegeben ist, so gehört zum Außenhorizont alles, was sich in der Weise der Appräsenz *um* das Ding herum gruppiert: der Garten, in dem unser Haus steht, der Himmel, in den es hineinragt, und vieles mehr. Der Außenhorizont ist seinerseits als bloßer „Ausschnitt“ von der Welt bewußt⁶¹: der Garten ist ein Stück Erde und der Himmel, zunächst nur der Himmel dieses Landstrichs, gibt letztlich den Blick ins Weltall frei. Die Welt aber, die sich im Außenhorizont meldet, ist der „Welthorizont“⁶². Der Ausschnittcharakter des Außenhorizonts deutet schon auf die im Grunde ontische Verfassung auch des Welthorizonts hin. Auch der Welthorizont ist gleich dem Innen- und Außenhorizont als das Appräsentierte das zumindest partiell Präsentierbare und fällt somit auf die Seite des prinzipiell Vorfindlichen, Vorhandenen. Vom Innen- und Außenhorizont unterscheidet er sich nicht der Seinsart nach, sondern lediglich wie das Ganze von den Teilen: Husserl nennt ihn das „Universum der Dinge möglicher Wahrnehmungen“⁶³, das als solches ein Universum von wahrnehmungsmäßig Präsentierbarem ist.

Jedoch müssen wir, auch wenn Husserl selber das nicht eindeutig tut, auf der universalen Ebene der Welt genauso zwischen Horizont und Sinn differenzieren wie auf der partikularen des innerweltlich Seienden. Welt wird transzendentalphänomenologisch nicht – wie man das in der Husserl-Literatur fast durchweg annimmt – durch ihre Horizontalität *definiert*. Sie ist gleichermaßen der „Weltsinn“⁶⁴, der sich zwar *in* der Auslegung des Welthorizonts klärt, aber eben darum nicht mit diesem zusammenfällt. Der Weltsinn ist mit dem im und als Welthorizont Erscheinenden ebensowenig identisch wie der gegenständliche Sinn des innerweltlich Seienden mit dem Horizont, in dem das innerweltliche Seiende sich appräsentiert. Als die eigentliche Gestalt der „Welt selbst“,

⁵⁹ K, 213. ⁶⁰ K, 165. ⁶¹ K, 165. ⁶² K, 146, 255, 267. ⁶³ K, 165.

⁶⁴ So schon Id. I, 356 (Hervorhebung v. Vf.).

von der Husserl sagt, sie sei „nicht wie ein Ding da“⁶⁵ und „nicht seiend wie ein Seiendes“⁶⁶, ist der Weltsinn aber positiv das *Sein überhaupt*⁶⁷. Mithin „wiederholt“ sich – in einer Wiederholung, die nichts mit gleichförmiger Verdopplung zu tun hat – auf der Ebene der Welt die ontologische Differenz, die wir oben auf der Ebene des innerweltlich Seienden aufgezeigt haben. Ständen sich zunächst das einzelne Seiende und *sein* Sein, das Sein des einzelnen Seienden, gegenüber, so treten nun auch das Weltuniversum als das *Ganze* des Seienden und der Weltsinn als das im Ganzen anwesende, sich in ihm „darstellende“ Sein überhaupt auseinander und zugleich in eine bewußtseinsmäßig untrennbare Einheit zusammen.

Diese Sicht gibt uns die Möglichkeit an die Hand, einen verbalen Widerspruch aufzulösen, der Husserls Weltbegriff charakterisiert. Einerseits betont Husserl die seinsmäßige Unterschiedenheit von Welt und Weltlichem, andererseits scheint er deren Seinsart zu nivellieren. Die Nivellierung verrät sich innerhalb der zweiten Meditation durch Formulierungen wie: „Die Existenz einer Welt, und so dieses Würfels hier . . .“⁶⁸, „ . . . das Weltall und so überhaupt alles natürlich Seiende . . .“⁶⁹. Demgegenüber konstatiert Husserl in der „Krisis“ die „Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst“, eine Differenz, der „ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewußtseins und des Dingbewußtseins, des Objektbewußtseins“ entspricht⁷⁰.

Wie lassen sich die offensichtlich gegensätzlichen Stellungnahmen, die implizite der „Cartesianischen Meditationen“ und die explizite der „Krisis“, miteinander vereinbaren? Als bequemster Ausweg bietet sich die Erklärung der Divergenz aus dem chronologischen Abstand der beiden Schriften an. Man weiß, daß Husserl sich in der „Krisis“ Problemen zuwendet, die den Rahmen seines bisherigen Philosophierens sprengen⁷¹. Aber selbst wenn man zugibt, daß die Differenz des Weltlichen und der Welt sowie korrelativ des Welt- und des Objektbewußtseins erst in der „Krisis“ *voll* aufbricht, so ist doch damit die Spannung nicht verschwunden, sondern nur auf die „Krisis“ lokalisiert. Denn Wendungen, in denen Husserl das Weltliche und die Welt als Seiendes von derselben Seinsart

⁶⁵ K, 254 f.

⁶⁶ K, 146.

⁶⁷ Wir wählen hier einen Begriff, den Heidegger in seinem von Husserl besonders stark beeinflussten Werk „*Sein und Zeit*“ bezeichnenderweise noch verwendet. Später vermeidet er ihn. Freilich ist die hier gemachte Unterscheidung zwischen dem Sein überhaupt und dem Sein des einzelnen Seienden sachlich schon in „*Sein und Zeit*“ überwunden. Sie hebt sich übrigens durch die unten zu besprechende Integration aller Formen von ontologischer Differenz in der Differenz zwischen dem Weltlichen und der Welt selbst auch transzendentalphänomenologisch auf. – Daß das „Sein des einzelnen Seienden“ im Sinne Husserls nicht das „Wesen“ ist, geht aus der Verschiedenheit der phänomenologischen und der eidetischen Reduktion hervor. Das Sein des einzelnen Seienden legt schon die phänomenologische Reduktion frei; das Wesen aber zeigt sich erst im Variationsprozeß der eidetischen Intuition.

⁶⁸ CM, 80.

⁶⁹ CM, 79.

⁷⁰ K, 146.

⁷¹ Vgl. Hermann Lübbe, Husserl und die europäische Krise, in: Kantstudien IL (1957/58), S. 225 ff.

anspricht, finden sich auch in der „Krisis“ häufig. Umgekehrt ist jene Differenz in der Konzeption der früheren Werke jedenfalls schon vorgezeichnet. Ebenso wenig aber geht es an, den Widerspruch dadurch beiseite zu schaffen, daß man nur die vom Weltlichen differente Welt als das transzendental reduzierte „Weltphänomen“ gelten läßt, die dem Weltlichen der Seinsart nach gleichgestellte Welt hingegen der natürlichen Einstellung zuschiebt. Zwar deutet Husserl in der Tat vom ersten Buch der „Ideen“ an bis zur „Krisis“ die Welt der natürlichen Einstellung als das dem partikulär Vorhandenen seinsmäßig gleichgestellte „Universum der Vorhandenheiten“⁷², und auch da, wo er sie in der „Krisis“ unter dem Titel „Lebenswelt“ beschreibt, hält er sich „an das, was für uns im Leben allein den Sinn der Rede von Welt bestimmt: die Welt ist das All der Dinge“⁷³. Aber einmal hat Husserl an der Stelle der zweiten Meditation, an der er „das Weltall und so überhaupt alles natürlich Seiende“ nivelliert, zweifellos die phänomenologisch reduzierte Welt vor Augen, und zum andern haben wir ja gesehen, daß auch diese Welt ein Universum von Vorhandenheiten ist. Nicht ein solches Universum zu *leugnen*, kann der Sinn der phänomenologischen Reduktion sein. Vielmehr erschließt die phänomenologische Reduktion im Verhältnis zur Welt dieselbe Differenz, die sie im Verhältnis zum Weltlichen aufdeckt. Das heißt: sie macht offenbar, daß Welt als Universum der Vorhandenheiten *zugleich* der sich im Universum darstellende Seinssinn ist. Eben aus dieser Differenz sowie aus der Differenz zwischen dem Weltlichen und seinem Sein muß auch die Einheit der Unterschiedenheit und der Ununterschiedenheit von Welt und Weltlichem verständlich werden.

Beide Aussagen – die, welche die Unterschiedenheit, und die, welche die Ununterschiedenheit von Welt und Weltlichem zum Ausdruck bringt, – enthüllen sich im Lichte unserer vorausgegangenen Überlegungen als zweideutig. Gleichzustellen sind Welt und Weltliches sowohl auf ontischem wie auf ontologischem Niveau, auf dem Niveau der Vorhandenheit wie auf dem des Sinnes. Doch hat die Gleichstellung so und so nur eine abstrakte Wahrheit. Denn konkret erfahre ich stets die Differenz, und zwar deshalb, weil das in der konkreten Erfahrung eigentlich Erfahrene nur das am Ding wirklich Gegebene ist, von dem sich der Welthorizont nicht weniger als der Weltsinn unterscheidet, der Welthorizont als das bloß Mitgegebene, der Weltsinn als das nie wirklich zu Gebende. Somit bedeutet auch die Differenz von Welt und Weltlichem zweierlei: einmal die Differenz zwischen dem explizit Vorliegenden und dem Universum (in fundamentalontologischer Deutung: dem „Seienden im Ganzen“), als das die Welt horizontal anweist, zum andern die Differenz zwischen dem explizit Vorliegenden und dem Sein überhaupt.

Beide Differenzen sind in der Erfahrung von Weltlichem notwendig miterfahren. Der *Welthorizont* – um zuerst von ihm zu sprechen – ist ja nach Husserl nichts, was sich dem Innen- und Außenhorizont eines Dinges äußerlich anstücte und nur dann und wann einmal mitspielte. Vielmehr soll er mit den

⁷² K, 153; vgl. Id. I, 57–69.

⁷³ K, 145.

begrenzten Horizonten durch Implikation eins sein, dergestalt, daß ein Ding gar nicht anders denn als etwas im Welthorizont bewußt werden kann⁷⁴. Der Weg, den wir mit Husserl vom Ding zur Welt gegangen sind, ist folglich die Umkehrung der sachlichen, im naiven Weltleben allerdings verstellten Ordnung, in der sich die wirkliche Erfahrung findet; in ihr ist das Primäre der Welthorizont als der universale Boden, von dem sich Seiendes in der Welt abhebt. Desgleichen muß ich immer schon auf den *Weltsinn* aus sein, um einzelnes im Sinne haben zu können. Das bedeutet: ich kann das Sein des einzelnen Seienden in der Welt nur verstehen im Vorverständnis des Seins überhaupt, das als *Weltsinn* jeden Sinn von Weltlichem in sich trägt.

Husserl wird diesem Sachverhalt dadurch gerecht, daß er dem einzelgegenständlichen Sinn, der das intentionale Korrelat des einzelnen Erlebnisses ist, den *Weltsinn* – die „vermeinte Welt rein als solche“ – als das universale Korrelat des noetisch universalen Bewußtseins gegenüberstellt⁷⁵. Sofern das einzelne Erlebnis sich selbst erst auf dem Untergrunde des strömenden Bewußtseinslebens konstituiert, muß das in ihm tätige Ich auch seinen intentionalen Gegenstand, das Sein des einzelnen Seienden, auf dem Untergrunde des Seins überhaupt intendieren, das in seiner völlig einzigartigen Gegenständlichkeit allein der „Gegenstand“ des nicht eigentlich vergegenständlichenden Lebens sein kann.

So haben wir zwar formal drei Formen ontologischer Differenz: die Differenz des unmittelbar Vorliegenden und seines innergegenständlichen Sinnes, die Differenz von Weltuniversum und *Weltsinn* und schließlich die der Welt und des innerweltlichen Seienden. Konkret-erfahrungsmäßig aber ist der Unterschied zwischen dem Seienden in der Welt und der Welt selbst die Stätte, an der die ontologische Differenz auch in ihren beiden anderen Formen ursprünglich aufleuchtet.

V.

Bis hierhin führt der transzendentalphänomenologische Gedanke der ontologischen Differenz, soweit er für das Gesamtwerk Husserls repräsentativ ist. Auch die Stellen, die wir aus der „Krisis“ anführten, lassen sich, wenn sie nicht sogar durch Zitate aus früheren Schriften zu ersetzen sind, doch wenigstens mit den Mitteln aufklären, die die früheren Schriften bereitstellen. Das Hauptmittel war die Unterscheidung zwischen dem erscheinungsmäßig gegebenen *Noema* und dem intentionalen Gegenstand. Von der in sie aufgenommenen Korrelation zwischen dem „Erfahrungsgegenstand“ und seinen „Gegebenheitsweisen“ sagt Husserl in der „Krisis“ selbst, ihr erster Durchbruch während der

⁷⁴ K, 267.

⁷⁵ CM, 75. – Vgl. zu der hier dargelegten Problematik des Husserlschen Weltbegriffs wie überhaupt zur Gesamtproblematik des vorliegenden Aufsatzes die erhellenden Ausführungen über Husserl und Heidegger bei Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg/München 1962 (Symposion 11), S. 67 ff. Nach R. ist es Husserl gelungen, „die transzendente oder ontologische Differenz zwischen Weltwissen und Dingwissen ohne jede Zweideutigkeit festzuhalten“ (a.a.O. S. 70).

Ausarbeitung der „Logischen Untersuchungen“ ungefähr im Jahre 1898 habe ihn so tief erschüttert, daß seitdem seine gesamte Lebensarbeit von der Aufgabe ihrer systematischen Erhellung beherrscht gewesen sei⁷⁶. Doch *eines* findet erst im Spätwerk seine Erfüllung, und darauf müssen wir noch mit ein paar andeutenden Worten eingehen. Dieser Punkt ist nicht nur in der Sache, sondern auch insofern wichtig, als er zeigt, daß der „späte“ Husserl aus der inneren Motivation der Seinsfrage zu einer ähnlichen Erweiterung der Problematik getrieben wurde wie der „späte“ Heidegger und zwar chronologisch vor diesem.

Beiläufig haben wir schon im Nachvollzug der einzelgegenständlichen Analyse der zweiten Meditation von der Konstitution des Dinges als der passiven Synthesis der noetisch-noematischen Mannigfaltigkeit auf den Sinn hin die Konstitution dieses Sinnes selbst abgehoben, als eine Konstitution, die nicht bloß Leistung des Bewußtseins, sondern ineins damit Empfängnis ist. Zu einer derartigen Differenzierung berechtigen in gewisser Weise zwei Theoreme der „Meditationen“. Erstens die auch andernorts vertretene Lehre, daß der intentionale Gegenstand die Rolle des „*transzendentalen Leitfadens*“ für die intentional-analytische Erschließung der noetisch-noematischen Mannigfaltigkeit spiele⁷⁷. Als ein solcher Leitfaden ist der intentionale Gegenstand oder der gegenständliche Sinn der intentionalen Analyse *vorgegeben*. Diese Vorgegebenheit ist aber nur der theoretische Reflex der Vorgegebenheit des Sinnes für das analysierte Erlebnis selbst und die darin geschehende Konstitution als passive Synthesis. Also setzt die synthetisierende Konstitution des Dinges die Konstitution des Sinnes voraus, die als Ermöglichung der passiven Synthesis, in der die eigentliche „Leistung“ des Bewußtseins besteht, nicht selbst wieder und nicht im selben Verstande *bloß* Leistung des Bewußtseins sein kann. Zweitens liegt die Anerkennung des Empfängnischarakters der Sinnkonstitution und deren Verschiedenheit von der synthetisierenden Konstitution des Dinges vielleicht auch in der Auffassung Husserls, nicht nur sei der Sinn auf das Ich angewiesen, das auf ihn aus ist, sondern auch umgekehrt sei das Ich nur als etwas im Sinne habendes Ich das, was es ist. Das Ich *ist* transzendentales Ich, transzidental aber ist es nur in bezug auf die Transzendenz des Sinnes, die diesem auf Grund seiner bloß *intentionalen* Immanenz eignet⁷⁸.

Indes macht Husserl die Sinnkonstitution in ihrer Unterschiedenheit von der synthetisierenden Konstitution in den „Meditationen“ wie überhaupt vor der „Krisis“ nicht eigens zum Thema, und auch die dem Sinn eigentümliche Einheit von Entworfenheit und Vorgegebenheit wird nicht ausdrücklich. Lediglich dies steht fest, daß das Problem der Konstitution des einzelgegenständlichen Sinnes auf das der Konstitution des Weltsinnes zurückweist. Woher aber der Weltsinn? Diese Frage beantworten fragmentarisch die „Krisis“ und einige Vorarbeiten zu ihr, die aus dem Jahre 1934 stammen⁷⁹.

⁷⁶ K, 169 Anm. ⁷⁷ CM, 87. ⁷⁸ CM, 65.

⁷⁹ Insbesondere kommen in Betracht die Beilagen XXIV und XXV, K, 485–501. – Es ist hier nicht möglich, die daraus beigebrachten Stellen angemessen aus ihrem Kontext zu interpretieren. Dazu bedürfte es der Entfaltung der transzendentalen Intersubjektivitätsproblematik.

Das bisher mit dem Welthorizont identifizierte „Universum der Dinge möglicher Wahrnehmungen“, welches freilich auch das Universum aller möglichen wahrnehmungsmäßig fundierten Akte ist, faßt die „Krisis“ als die „jeweils gegenwärtige Welt“. Das Wort „gegenwärtig“ aber meint nun mehr als bloß das jetzt Seiende im Unterschied zu dem, was *ich* damals vor mir hatte oder dann vor mir haben könnte. Es zielt darüber hinaus auf die *geschichtliche* Gegenwart, auf „unsere Zeit“ als die Zeit zwischen weltgeschichtlicher Vergangenheit und weltgeschichtlicher Zukunft. „Die Welt ist jeweils die gegenwärtige Welt. . . Strömende Gegenwart aber ist Gegenwart ihrer universal strömenden Weltvergangenheit und Weltzukunft. Das Sein der Welt ist zeitmodales Sein.“⁸⁰ Hinter diesen Worten steht die Konzeption der *Welt als Weltgeschichte*. Von ihr her erscheint das, was für uns soeben noch die ontische Welt schlechthin war: das primär räumlich bestimmte Universum der präsentierbaren Vorhandenheiten, selber als ein bloßer Ausschnitt aus dem eigentlichen Universum: der Weltgeschichte. Als Weltgeschichte ist jedoch die Welt mit derselben Zweideutigkeit behaftet, die ihr als je gegenwärtiger anhängt. Sie ist einmal die ontische Weltgeschichte, das All dessen, was jemals geschah, geschieht und geschehen wird. Zum andern aber und in der Tiefe ist sie die ontologische Weltgeschichte, die Geschichte der Welt selbst oder des Weltsinns. „*Die Geschichte der Welt selbst, an sich, das ist Weltgeschichte im Sinn der unendlichen Idee.*“⁸¹ Was in *dieser* Geschichte geschieht, ist nicht einzelnes Seiendes in der Welt, sondern eben jenes „*Sein der Welt*“, welches Husserl als „zeitmodales Sein“ erkannt hat. Das Sein, der Sinn oder – wie Husserl jetzt auch sagt – der Logos der Welt geschieht aber weder bloß so, daß er das geschichtliche Bewußtsein ohne dessen Zutun überkäme, noch aus selbstmächtiger Schöpfung des Bewußtseins. Er geschieht vielmehr durch den Weltentwurf des Bewußtseins hindurch – als das, was diesem vorgegeben ist und doch nicht ohne es geschehen könnte.

Den geschichtlichen Weltentwurf aber und damit die spezifische Konstitution des Sinnes vollbringt die Philosophie. „Die Philosophie entwirft den Logos der Welt, der vorgegeben ist, historisch vorgegeben.“⁸² Am historischen Ursprungsort der Philosophie, im Griechentum⁸³, wird der Logos der Welt dem philosophischen Entwurf durch den Mythos vorgegeben⁸⁴. Für den Entwurf jeder späteren Philosophie ist der vorgegebene Weltsinn der, den die früheren Philosophen entworfen haben. Darum kann sich echte Philosophie nur im Gespräch mit ihrer eigenen Geschichte vollziehen. Auf Grund dieser ständig notwendigen „Rückfrage“⁸⁵ nach der Tradition ist das Dasein des Philosophen „*in einem ganz besonderen Sinne geschichtlich*“⁸⁶. Die radikale Geschichtlichkeit der Philosophie und des philosophischen Daseins ist aber nur die Kehrseite der Tatsache, daß die eigentliche Geschichte radikal philosophisch ist. Weil die Geschichte der Welt selbst sich in der Geschichte der philosophischen Entwürfe vollzieht, durch die hindurch sich der Weltsinn je und je konstituiert, deshalb stehen wir,

⁸⁰ K, 494 (Beilage).⁸¹ K, 501 (Beilage).⁸² K, 491 (Beilage).⁸³ K, 72.⁸⁴ K, 491 (Beilage).⁸⁵ K, 489 (Beilage).⁸⁶ K, 488 (Beilage).⁸⁷ K, 72.

der „Krisis“ zufolge, nur dann „im geschichtlichen Geschehen“, wenn wir teilnehmen am „Denken der füreinander und überzeitlich miteinander Philosophierenden“⁸⁷.

VI.

So Husserl. Es erübrigt sich, die Nähe gerade dieses seines späten Gedankens zum Zentralproblem Heideggers im einzelnen aufzuweisen. Auch ohnedies leuchtet ein, daß Heidegger zu kurz greift, wenn er in der Einführung in eine jüngst erschienene Monographie über sein Werk⁸⁸ sagt, der Phänomenologie Husserls sei „die Geschichtlichkeit des Denkens durchaus fremd“ geblieben. Diese Behauptung simplifiziert den historischen Sachverhalt ebenso wie die im Anschluß daran gemachte Bemerkung, *gegen* die Phänomenologie Husserls habe „sich die in ‚Sein und Zeit‘ entfaltete Seinsfrage“ abgesetzt. Das Recht zu solchen Äußerungen (deren Aussagewert man im übrigen um so weniger überschätzen sollte, als ihnen sehr positive Würdigungen der Husserlschen Ansätze gegenüberstehen) bestreiten wir Heidegger keineswegs in der Absicht, ihn zum Epigonen Husserls abzustempeln. Im Gegenteil: die Vertiefung in die von Husserl gestellte „Seinsfrage“ sollte uns gerade dazu verhelfen, des in bezug auf die transzendente Phänomenologie „Neuen“ gewahr zu werden, auf das Heideggers radikales Weiterfragen dieser Frage stößt.

Das allgemeine Element, in welches das „Neue“ der *Fundamentalontologie* gegenüber der ihr vorgegebenen Phänomenologie Husserls eingetaucht ist, scheint die „Faktizität“ zu sein⁸⁹. Das bedeutet negativ, daß der „Fortschritt“ von „Sein und Zeit“ über die Phänomenologie Husserls hinaus jedenfalls nicht in der Erschließung desjenigen Daseinsmomentes besteht, das Heidegger als weltbildenden „Entwurf“ kennzeichnet. Auch das sinnintendierende Ur-Ich hat weltlich Seiendes nur im Entwurf von Welt vor sich. Heidegger kann das In-der-Welt-sein des Daseins in dieser Hinsicht nur deshalb der Intentionalität des transzendentalen ego entgegen- und zugleich voraussetzen, weil er die intentionale Beziehung als weltloses Verhalten eines isolierten Subjekts zu einem isolierten Objekt auslegt und damit von vornherein den Husserlschen Intentionalitätsbegriff auf ein ihm unangemessenes Niveau herabzieht⁹⁰. Auf ein wirklich neues Fundament aber stellt er die Intentionalität des transzendentalen ego durch die Faktizität, die als „Geworfenheit“ nicht die Tatsächlichkeit des transzendental konstituierten Seienden ist, sondern diese Konstitution selber erst ermöglicht⁹¹. Mit ihrer Einbeziehung unterläuft Heidegger die Alternative Husserls

⁸⁸ William Richardson S.J., Heidegger. Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken. Den Haag 1963.

⁸⁹ Vgl. Ludwig Landgrebe, Phänomenologie und Metaphysik, S. 94 ff.

⁹⁰ Das stellt auch Landgrebe, a.a.O., S. 89, mit Entschiedenheit fest.

⁹¹ Vgl. Edmund Husserl, Phänomenologische Psychologie. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag 1962 (Husserliana Bd. IX), S. 600 ff. (Heideggers Brief an Husserl vom 22. 10. 1927 nebst Anlage I). Hierzu: Walter Biemel, Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: Tijdschrift voor Philosophie XII (1950), S. 246 ff.

zwischen dem psychisch-„menschlichen“ Ich als einem in die Welt eingeordneten, innerweltlichen Faktum und dem transzendentalen Ich, das keinen anderen Bezug zur Welt hat als den des Weltentwurfs. Er fördert zutage, was sich, von Husserl übersehen, gleichsam zwischen Intramundanität und Extramundanität als das von beiden qualitativ Verschiedene verbirgt: das Inmitten-von-Seiendem-sein oder die Angewiesenheit auf die ontische Welt⁹², in welcher das weltkonstituierende Seiende sich befinden muß, um über sie das Netz seines transzendentalen oder ontologischen Weltentwurfs ausspannen zu können⁹³.

Nach der „Kehre“ Heideggers verliert zwar der Begriff „Faktizität“ seine literarische Offenbarkeit, aber die von ihm gemeinte Sache bekommt noch größere Bedeutung. Nur hat sich die Sache selbst gewandelt. Wenn es erlaubt ist, ihre veränderte Position in das von ihr verlassene Koordinatensystem der Fundamentalontologie einzuzeichnen, so darf man vielleicht sagen: die Faktizität ist nun nicht mehr bloß Geworfenheit als ein zwar dem Entwurf zugehöriges, aber gleichwohl von ihm unterschiedenes Moment; sie ist stattdessen mit dem Entwurf im Sinne strenger Identität *eins* geworden. Nicht mehr ist das Dasein bloß geworfener Entwurf und auf Entwurf angelegte Geworfenheit, sondern *als* der Entwurf, der es wesentlich ist, ebenso wesentlich *Entworfenwerden*. Damit hat die Faktizität, der in „Sein und Zeit“ die Verklammerung mit der ontischen Welt selber einen ontischen Akzent gab, allererst die ontologische Dimension gewonnen, die ihr von Anfang an zgedacht war. Freilich verwandelt sich auch der Entwurf: er wird – um nur *einen* der von Heidegger in diesem Zusammenhang gebrauchten Ausdrücke anzuführen – das „Andenken“ des Seins. Aber dieses sein verändertes Gesicht gibt ihm seine Identität mit der Faktizität. Als Entworfenwerden kann er nur Andenken sein, weil er das „Ereignis“ eben des Seins ist, dessen Andenken er vollbringt. Er „entwirft“ das Sein nur als ein solches, das sich ihm zuschickt und im Sich-zuschicken ihn selber ereignet. Er ist das „Geschick“ des Seins selbst.

Auch Heideggers Gedanke der Faktizität ist weder auf der Höhe von „Sein und Zeit“ noch in seinem Spätstadium gegenüber der Phänomenologie Husserls neu, wenn man unter „neu“ dies versteht, daß er im Husserlschen Philosophieren gar nicht auftaucht. Die transzendentalphänomenologische Vorform seiner existenzialanalytischen Prägung liegt sogar zutage. Das transzendente ego ist ja nach Husserl „je mein ego“, wenn auch seine Jemeinigkeit im Gegensatz zu der des Daseins einen im Vergleich mit dem Ich der Personalpronomina vorpersonalen Charakter hat. Als je meines aber ist es durch Faktizität, Individualität und Geschichtlichkeit bestimmt. Indem Husserl dem transzendentalen ego diese Merkmale zuschreibt, arbeitet er allerdings nicht dem gestimmten Inmitten-von-Seiendem-sein vor, in das Heidegger die Faktizität des Daseins qua Geworfenheit setzt. Den Sprung in diese Art von Weltlichkeit verhindert

⁹² Vgl. bes. Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 1949³, S. 42 ff.

⁹³ Nicht zuletzt scheint Heidegger die Einsicht in den Faktizitätscharakter des Daseins seinem Studium Kierkegaards zu verdanken. Vgl. dazu vom Vf. den Beitrag „Sören Kierkegaard“ in: Michael Landmann, De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg i. Br. 1962 (Orbis Academicus I/9), S. 496 ff.

die transzendentalphänomenologische Gleichung von Weltlichkeit und Mundanität als dinghaftes Vorkommen in der schon konstituierten Welt. Was aber die Faktizität als Seinsgeschick, die Geschichtlichkeit als „Geschicklichkeit“ angeht, so denkt ihr Husserl dadurch voraus, daß er – wie wir sahen – in seinen letzten Lebensjahren dem Geheimnis des Seinssinns als Einheit von Entworfenheit und Vorgegebenheit und korrelativ dem Eigensten der Sinnkonstitution als Einheit von Leistung und Empfängnis näher zu kommen sucht.

Mit welchem Recht aber dürfen wir dann den Gedanken der Faktizität überhaupt noch als das „Neue“ des von Heidegger inaugurierten Denkens bezeichnen? Inwiefern ragt er über die anderen Gedanken hinaus, die Husserl gleich ihm vorbereitet hat? Haben wir nicht soeben selber dargelegt, daß es sich auch in seinem Falle lediglich um die Explikation eines Ansatzes handelt, der in der transzendentalen Phänomenologie impliziert ist? Gewiß. Von „Neuem“ aber müssen wir trotzdem sprechen, weil die Explikation *dieses* Ansatzes die Grundkonzeption der transzendentalen Phänomenologie sprengt und zu einer neuen Gestalt der Philosophie forttreibt. Die durch den Einfluß Kierkegaards mitmotivierte Radikalisierung der transzendentalen Faktizität des weltkonstituierenden Seienden war es, die zur Übersetzung der Egologie Husserls in die Autologie von „Sein und Zeit“ zwang. Ebenso war es das völlige Offenbarwerden der seinsgeschicklichen Faktizität des Denkens, das mit der Umkehrung des fundamentalontologischen Weges vom Dasein zum Sein noch entschiedener als zuvor die Aufhebung der absoluten Priorität des „reinen“ Bewußtseins herausforderte und damit das Ende der von Husserl aus neuzeitlicher Tradition übernommenen und in „Sein und Zeit“ noch weiterwirkenden Transzendentalphilosophie herbeiführte.