

Philosophische Bibliothek

Edmund Husserl
Cartesianische Meditationen

Meiner





EDMUND HUSSERL

Cartesianische Meditationen

Eine Einleitung in die
Phänomenologie

Mit einer Einleitung und Registern
herausgegeben von
ELISABETH STRÖKER †

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 644

Der Text „Cartesianische Meditationen“ wurde entnommen aus *Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Band I, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag 1963, 1973.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2267-1

ISBN E-Book: 978-3-7873-2268-8

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53–54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Hubert & Co. Göttingen. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung. <i>Von Elisabeth Ströker</i>	XI
Editorische Hinweise	XVIII

EDMUND HUSSERL

Cartesianische Meditationen.
Eine Einleitung in die Phänomenologie

Einleitung

§ 1 Descartes' Meditationen als Urbild der philosophischen Selbstbesinnung	3
§ 2 Notwendigkeit eines radikalen Neubeginns der Philosophie	5

I. MEDITATION

Der Weg zum transzendentalen Ego

§ 3 Der Cartesianische Umsturz und die leitende Zweckidee einer absoluten Begründung der Wissenschaft	9
§ 4 Enthüllung des Zwecksinnes der Wissenschaft durch Einleben in sie als noematisches Phänomen	11
§ 5 Evidenz und die Idee der echten Wissenschaft	13
§ 6 Differenzierungen der Evidenz. Die philosophische Forderung einer apodiktischen und an sich ersten Evidenz	16
§ 7 Die Evidenz für das Dasein der Welt nicht apodiktisch; ihre Einbeziehung in den Cartesianischen Umsturz	18
§ 8 Das <i>ego cogito</i> als transzendente Subjektivität	20
§ 9 Tragweite der apodiktischen Evidenz des „Ich bin“	23

§ 10	Exkurs. Descartes' Verfehlen der transzendentalen Wendung	25
§ 11	Das psychologische und das transzendente Ich. Die Transzendenz der Welt	26

II. MEDITATION

Freilegung des transzendentalen Erfahrungsfeldes nach seinen universalen Strukturen

§ 12	Idee einer transzendentalen Erkenntnisbegründung	28
§ 13	Notwendigkeit, die Probleme der Tragweite transzendentaler Erkenntnis zunächst auszuschalten	30
§ 14	Der Strom der <i>cogitationes</i> . <i>Cogito</i> und <i>cogitatum</i>	32
§ 15	Natürliche und transzendente Reflexion	34
§ 16	Exkurs. Notwendiger Anfang wie der transzendentalen so auch der rein psychologischen Reflexion beim <i>ego cogito</i>	38
§ 17	Die Zweiseitigkeit der Bewußtseinsforschung als eine korrelative Problematik. Richtungen der Deskription. Synthesis als Urform des Bewußtseins ...	40
§ 18	Identifikation als eine Grundform der Synthesis. Universale Synthesis der transzendentalen Zeit	42
§ 19	Aktualität und Potentialität des intentionalen Lebens	45
§ 20	Die Eigenart der intentionalen Analyse	47
§ 21	Der intentionale Gegenstand als transzendentaler Leitfaden	51
§ 22	Idee der universalen Einheit aller Gegenstände und die Aufgabe ihrer konstitutiven Aufklärung	54

III. MEDITATION

*Die konstitutive Problematik. Wahrheit und
Wirklichkeit*

§ 23	Prägnanter Begriff der transzendentalen Konstitution und den Titeln Vernunft und Unvernunft	56
§ 24	Evidenz als Selbstgegebenheit und ihre Abwandlungen	57
§ 25	Wirklichkeit und Quasi-Wirklichkeit	58
§ 26	Wirklichkeit als Korrelat evidenter Bewährung	59
§ 27	Habituelle und potentielle Evidenz konstitutiv fungierend für den Sinn „seiender Gegenstand“	60
§ 28	Präsumtive Evidenz der Welterfahrung. Welt als Korrelatidee einer vollkommenen Erfahrungsevidenz	61
§ 29	Die material- und formalontologischen Regionen als Indizes transzendentaler Systeme von Evidenzen	63

IV. MEDITATION

*Entfaltung der konstitutiven Probleme des
transzendentalen Ego selbst*

§ 30	Das transzendente Ego unabtrennbar von seinen Erlebnissen	65
§ 31	Das Ich als der identische Pol der Erlebnisse	66
§ 32	Das Ich als Substrat von Habitualitäten	66
§ 33	Die volle Konkretion des Ich als Monade und das Problem seiner Selbstkonstitution	68
§ 34	Prinzipielle Ausgestaltung der phänomenologischen Methode. Die transzendente Analyse als eidetische	69
§ 35	Exkurs in die eidetische Innenpsychologie	73
§ 36	Das transzendente Ego als Universum möglicher Erlebnisformen. Wesensgesetzliche Regelung der	

	Kompossibilität der Erlebnisse in Koexistenz und Sukzession	74
§ 37	Die Zeit als Universalform aller egologischen Genesis	75
§ 38	Aktive und passive Genesis	77
§ 39	Assoziation als Prinzip der passiven Genesis	80
§ 40	Überleitung zur Frage des transzendentalen Idealismus	82
§ 41	Die echte phänomenologische Selbstausslegung des <i>ego cogito</i> als „transzendentaler Idealismus“	83

V. MEDITATION

Enthüllung der transzendentalen Seinssphäre als einer monadologischen Intersubjektivität

§ 42	Exposition des Problems der Fremderfahrung in Gegenstellung gegen den Einwand des Solipsismus	89
§ 43	Die neomatisch-ontische Gegebenheitsweise des Anderen als transzendentaler Leitfaden für die konstitutive Theorie der Fremderfahrung	91
§ 44	Reduktion der transzendentalen Erfahrung auf die Einheitssphäre	92
§ 45	Das transzendente Ego und die eigenheitlich reduzierte Selbstopperzeption als psychophysischer Mensch	98
§ 46	Die Eigenheitlichkeit als die Sphäre der Aktualitäten und Potentialitäten des Erlebnisstromes	100
§ 47	Zur vollen monadischen Konkretion der Eigenheitlichkeit ist der intentionale Gegenstand mitgehörig. Immanente Transzendenz und primordiale Welt ...	103
§ 48	Die Transzendenz der objektiven Welt als höherstufige gegenüber der primordialen Transzendenz	104

§ 49	Vorzeichnung des Ganges intentionaler Auslegung der Fremderfahrung	106
§ 50	Die mittelbare Intentionalität der Fremderfahrung als „Appräsentation“ (analogische Apperzeption) ...	108
§ 51	„Paarung“ als assoziativ konstituierende Komponente der Fremderfahrung	111
§ 52	Appräsentation als Erfahrungsart mit ihrem eigenen Bewährungsstil	113
§ 53	Die Potentialitäten der primordialen Sphäre und ihre konstitutive Funktion in der Apperzeption des Anderen	116
§ 54	Explication des Sinnes der fremderfahrenden Appräsentation	117
§ 55	Vergemeinschaftung der Monaden und die erste Form der Objektivität: die intersubjektive Natur	120
§ 56	Konstitution der höheren Stufen der intermonadologischen Gemeinschaft	128
§ 57	Aufklärung der Parallelität innerpsychischer und egologisch-transzendentaler Auslegung	130
§ 58	Problemgliederung der intentionalen Analytik der höheren intersubjektiven Gemeinschaften. Ich und Umwelt	131
§ 59	Ontologische Explication und ihre Stelle im Ganzen der konstitutiven transzendentalen Phänomenologie	135
§ 60	Metaphysische Ergebnisse unserer Auslegung der Fremderfahrung	138
§ 61	Die traditionellen Probleme des „psychologischen Ursprungs“ und ihre phänomenologische Aufklärung	140
§ 62	Überschauende Charakteristik der intentionalen Auslegung der Fremderfahrung	147

Schluß

§ 63 Aufgabe einer Kritik der transzendentalen Erfahrung und Erkenntnis	151
§ 64 Schlußwort	152
Namenregister	157
Sachregister	159

EINLEITUNG

Husserls Cartesianische Meditationen als eine Einleitung in die Phänomenologie

Eine Einladung zu zwei Vorträgen an die Sorbonne im Februar 1929 bedeutete für Husserl einerseits eine wenig willkommene Unterbrechung seiner Arbeit an der transzendentalen Logik, andererseits aber auch eine gern wahrgenommene Gelegenheit, die französischen Nachbarn mit seiner Philosophie noch besser vertraut zu machen. Der Nachwelt bescherte dieser Anlaß eine ‚Einleitung in die Phänomenologie‘, die nichts weniger als eine bloß propädeutische Darstellung ergeben und dennoch wie keine andere Schrift Husserls ihrem Untertitel darin voll entsprechen sollte, daß sie, im besinnlichen Dialog mit Descartes von einem gemeinsamen Ansatzpunkt her und unter gemeinsamer Zielsetzung einer absoluten Begründung der Wissenschaften, Husserls Phänomenologie in ihren wesentlichen Zügen zur Entfaltung brachte.

Lag damit zugleich der Rückgriff auf die ‚Ideen I‘ von 1913 nahe, zumal in ihnen Rang und Wirkung Descartes‘ für das eigene Vorhaben bereits hervorgehoben worden waren, so konnte es sich doch bei den Cartesianischen Meditationen Husserls nicht nur um eine Fortführung der Untersuchungen aus der frühen Programmschrift handeln. Vielmehr war die Grundfragestellung des Descartes zu radikalieren und dabei das phänomenologische Rüstzeug der Intentionalanalyse in einer Weise zum Einsatz zu bringen, daß Leistung und Grenzen der cartesischen *prima philosophia* gleichermaßen deutlich und die eigene transzendente Philosophie als deren „Umbildung und Neubildung“ hervortreten konnte.

Daß für Descartes die Frage der Letztbegründung zum treibenden Motiv geworden und der Angelpunkt des Suchens nach Antwort in der einzig apodiktischen Gewißheit, im *ego cogito*, ausgemacht worden war, hat Husserl in seiner rückhaltlosen Anerkennung für Descartes niemals schwanken las-

sen; und die „Ewigkeitsbedeutung“ (3, 5), die er dem großen Franzosen nicht nur in Referenz vor dem Pariser Auditorium zugemessen hat, bezog sich auf eben diese von Descartes allererst in Gang gebrachte neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie, welche fortan Verbindlichkeit des Wissens und Wahrheit der Erkenntnis nach Kriterien bemessen sollte, für die einzig das erkennende Subjekt als denkendes, nach Maßgabe seiner Vernunftorganisation, einzustehen haben würde.

Damit war jedoch vereinbar, daß Husserl gleichwohl den Ausgangspunkt Descartes' nicht grundlegend genug gewählt und die Mittel und Wege, die von ihm aus zur sicheren Erkenntnis führen sollten, mit fragwürdigen Voraussetzungen belastet fand. So galt es, durch ein radikaleres Fragen das *ego cogitans* allererst als dasjenige freizulegen, das es auch bei Descartes ‚schon‘, wenngleich von ihm noch verkannt, gewesen war: nicht ein weltliches Ego, das sich im Durchgang durch etliche Schritte methodischen Zweifels der Welt und ihrer Existenz zu versichern hatte, sondern transzendentes Ego in den ganzen Weiten und Tiefen seiner transmundanen Erfahrung in der Epoché.

Mußte Husserl demnach bereits hinsichtlich der Ausgangsposition den Anschein völliger Übereinstimmung mit Descartes von allem Anfang an zu meiden versuchen, so ist ihm dies jedoch offenkundig nicht so vollständig gelungen, daß Mißverständnisse gänzlich ausbleiben konnten. Denn bemerkenswerterweise bevorzugt Husserl gerade in seinen *Cartesianischen Meditationen* wieder eine ‚Cartesianische‘ Darstellungsweise seiner phänomenologischen Reduktion, welche den prinzipiellen Unterschied, der das reduktive Verfahren Husserls von der Zweifelmethode des Descartes trennt, verwischen könnte.

Dabei kann hier außer acht bleiben, daß Husserl, der hier nicht philosophiegeschichtliche Auslegung des Descartes als vielmehr die Erneuerung seines Radikalismus des Fragens ins Auge gefaßt hat, das Zweifelsverfahren des Descartes in seiner eigenen I. und II. Meditation weniger historisch getreu als vielmehr im Medium des eigenen und früher schon entwickelten Verfahrens der phänomenologischen Reduktion dargestellt hat (9 ff., 26 ff.).

Entscheidend ist vielmehr im gegenwärtigen Zusammenhang, daß Husserl auch sein eigenes reduktives Verfahren in Wendungen darbietet, welche die phänomenologische Reduktion nur mehr als radikalisierten cartesianischen Zweifel erscheinen lassen könnte. Trat zwar auch hier bei Husserl de facto unverkennbar hervor, was ihn, und tiefgreifend bereits in seinem phänomenologischen Verfahren, von Descartes schied, so wahrte er doch in den Beschreibungen der phänomenologischen Reduktion eine irritierende Nähe zu seinem großen französischen Vorgänger.

Denn zu wenig tritt darin hervor, daß es hier keineswegs nur um Gradunterschiede in der Zugangsweise zum Ego und seinen *cogitationes* geht, als würde bei Husserl lediglich aus einer verschärften Fragestellung das Ego als transzendentes freigelegt. Vielmehr sind Cartesianischer Zweifel und Husserlsche Reduktion ab ovo sinnverschieden.

Das ergibt sich bereits aus einer grundlegenden Differenz in der Ausgangsperspektive: War für Descartes die Welt dergestalt zum Problem geworden, daß sein Zweifelsversuch der Frage nach dem möglichen Sein oder Nichtsein der Welt geglücken hatte, so ist sie für Husserl in der Epoché zum transzendentalen Weltphänomen geworden, und zwar einzig zum Zwecke der Sinnklärung ihres Seins.

In beiden Fällen allerdings methodisch-kritisch „in Frage gestellt“, verblieb die Welt bei Descartes im Modus des Als-ob ihrer realiter möglichen Nichtexistenz, solange nicht ihre Wirklichkeit bewiesen, nämlich aus dem denkenden Ich und seinem Ideenbestand *more geometrico* hergeleitet werden konnte; während sie in der Epoché ‚dahingestellt‘ wird, damit sie in ihrem Sein gerade Gegenstand und als noematisches Korrelat des transzendentalen Bewußtseins in ihrem Seinssinn aufgeklärt werden kann. Nicht ist also hier die Frage, ob die Welt ist und wie ihre Realität zweifelsfrei zu sichern ist, als vielmehr einzig, wie die Welt für ein denkendes Ich oder ein erkennendes Bewußtsein da ist, und wie ihre solchermaßen gegebene Realität zu verstehen ist. Dementsprechend ist auch für Husserl das Ego niemals Prämisse für Deduktionen, sondern als „Feld transzendentaler Erfahrung“ Aufgabe für phä-

nomenologische Deskriptionen. Und selbst, wenn dieses Ego sich veranlaßt sehen könnte, an der Existenz von diesem oder jenem zu zweifeln, so könnte doch auch solches Zweifeln für Husserl nichts anderes sein als eine modale Abwandlung der schlichten Urdoxa, die hier wie anderenorts noetisch zu analysieren wäre und an seinem gegenständlichen Korrelat entweder bewährt oder „entwährt“ werden müßte.

Genau darin liegt letztlich die wesentliche Differenz der phänomenologischen Reduktion zum Cartesianischen Zweifelsversuch, die indes mit einem bloßen Mangel an Radikalität bei Descartes gar nicht erfaßt wird: Ein noch so radikaler und gar bis zur Fiktion eines *genius malignus* vorangetriebener Zweifel ist und bleibt der natürlichen Einstellung verhaftet; und Descartes' Verfehlen der transzendentalen Wendung (25 ff.) ist nur der andere Ausdruck dafür, daß sein Ego sich seiner selbst nicht anders denn in einem Zweifelsverfahren versichert. Dagegen tritt das Ego als transzendentales erst und mit der phänomenologischen Reduktion in Sicht und bliebe ohne sie verborgen. Als was jedoch dieses sich selbst zu begreifen hat, das kann ihm nicht ohne genaue Analyse seiner Funktionen innerhalb seiner transzendentalen Erfahrung zugänglich und nicht ohne eine neuerliche kritische Betrachtung der Evidenz zur verlässlichen Selbsteinsicht werden.

Dafür konnte Husserl nunmehr vor allem von bereits genutzten analytischen Möglichkeiten Gebrauch machen und das Rüstzeug seiner intentionalen Analyse einsetzen, die sich seit der Entdeckung der Horizontstruktur aller Intentionalität der „Enthüllung“ der in den Bewußtseinsaktivitäten implizierten Potentialitäten, bis hinab zu Schichten passiver Genesis, zu widmen hatte, und welche der phänomenologischen Analyse und Deskription „eine total neuartige Methodik“ vorschrieb (47 ff., 77 ff.). Diese hatte auch bereits weitere, differenziertere Untersuchungen zur Evidenzfrage notwendig gemacht. Auch sie nimmt Husserl hier abermals, jedoch keineswegs nur wiederholend auf.

Schon zu Beginn findet sich das „Prinzip der Evidenz“ formuliert, welches das phänomenologische Verfahren „konsequent normieren“ soll (15) und das insofern als eine Ergän-

zung und Verschärfung des ‚Prinzips aller Prinzipien‘ aus den ‚Ideen I‘ verstanden werden kann. Normatives Prinzip jedoch nicht nur für die letztmögliche Freilegung und Klärung in der Selbstgebung alles ‚Gegebenen‘, sondern auch für das Verfahren derartiger Selbstgebungen selbst, zeigt es seine Fruchtbarkeit hier in der III. Meditation in einer besonderen Weise. Denn endlich läßt es die unterschiedlichen Sachverhalte adäquater und apodiktischer Evidenz soweit in ‚evidenter‘ Deutlichkeit und Klarheit hervortreten, daß speziell im Hinblick auf das *ego cogito* nicht nur die höchst begrenzte Reichweite apodiktischer Evidenz erkannt, sondern daß auch eingesehen wird, daß auch die Adäquatheitsforderung im Bereich der transzendentalen Selbsterfahrung gleichsam auf einen apodiktischen Kern, nämlich das Ego im unmittelbaren Jetzt seiner lebendigen Selbstgegenwart, zurückgenommen werden muß. Diese Erkenntnisse kommen hier insbesondere der konstitutiven Problematik des Ego zugute; und Husserl entfaltet sie in der IV. Meditation (65 ff.) unter voller Ausschöpfung seiner konstitutionsgenetischen Mittel zu einer transzendentalen Egologie.

Der naheliegende Einwand, daß die Phänomenologie damit zu einem „transzendentalen Solipsismus“ geriete, ist Husserl nicht entgangen (91). So kommt es in der abschließenden V. Meditation zu einer eingehenden Verhandlung der Intersubjektivitätsproblematik, die in dieser Form Husserls erstes und einziges geschlossenes Lehrstück zu dieser Thematik darstellt. Es zeigt indes Besonderheiten, welche nicht nur das Schwanken seiner Aufnahme zwischen hoher Anerkennung und scharfer Kritik verständlich, sondern auch seine Bewertung im Kontext des Husserlschen Gesamtwerkes nicht leicht machen.

Bemerkenswert ist zunächst, daß Husserls eigene Bedenken zu allererst dahingehen, daß eine egologische Phänomenologie „die Probleme objektiven Seins“ nicht zu lösen vermöchte (91). In der Tat könnte die Objektivität der Welt aus den konstituierenden Leistungen eines *solus ipse* niemals verstanden werden. Denn es liegt, gemessen an meinen alleinigen konstitutiven Möglichkeiten, im Sinn von Objektivität als Wirklichkeit für jedermann ein Sinnüberschuß, der auf die Mitkonstitution anderer Egos verweist. Manches wird in Husserls Verhand-

lung der Intersubjektivitätsproblematik in der V. Meditation nur verständlich, wenn man diesen Aspekt seiner Ausgangsfrage berücksichtigt.

Zum anderen bietet diese Meditation auch eine eigenartige und verschärfte Durchführung der phänomenologischen Reduktion. Daß Husserl sich zu ihr und wie er sich zu ihr überhaupt genötigt sah, hat bereits Husserls Frage der Konstitution von Intersubjektivität hier wesentlich mitbestimmt. Somit gilt es, einer zweifachen Zielsetzung zu folgen, nämlich durch eine Analyse der „Fremderfahrung“ innerhalb meines egologischen Erfahrungsfeldes den Sinn des Seins von anderen, Fremden, sowie auch den von Objektivität zu klären.

Dabei erweist sich die Gegebenheitsweise anderer als von mehrschichtiger Problematik (91f.). Denn ist mir der andere primär als Leib gegeben, so ist er nicht allein darin bereits von allem sonstigen raum-dinglich Gegebenem unterschieden, sondern er zeigt mir auch an, daß er Leib eines anderen Ego ist. Auch diese ‚Indikation‘ bedarf aber als eine konstituierende Leistung, wie Husserl sie dann näherhin als analogische Apperzeption oder Appräsentation sieht (108f.), der näheren Bestimmung. Dafür fordert Husserl scheinbar zunächst aber Gegenteiliges: Innerhalb der transzendentalen Epoché soll eine zweite *thematische Epoché* durchgeführt werden, die nun in der Tat eine Durchstreichung bedeuten soll, und zwar alles dessen, was im anderen auf sein Sein als Subjekt und damit eo ipso auch in der phänomenalen Welt mit ihrem Seienden auf andere Subjekte verweist. Mit dem so reduzierten transzendentalen Erfahrungsfeld meines Ego auf eine Eigenheits- oder Primordialsphäre als einer einheitlichen abstraktiven Schicht meines Weltphänomens gedenkt Husserl die anderen Subjekte zunächst lediglich als Körper im Sinne raum-zeitlicher Dingphänomene zu nehmen, wobei auch mein eigenes Ego zum Körper wird – so indes, daß insoweit ‚mehr‘ von ihm verbleibt, als mit ihm – und ihm allein – mir in originärer Erfahrung Empfindungen gegeben sind, die ihn mir als *Leib* gegenwärtig machen (96f.); und dank seiner Funktionen vermag ich mich ferner als psychophysisches, *menschliches Ich in der Welt* zu apperzipieren (98 ff.).

Husserls weitere intentionale Auslegung der Fremderfahrung (108 ff.) ist damit eindeutig vorgegeben. Husserl konnte dafür teilweise auf Analysen aus den ‚Ideen II‘ zurückgreifen, wenngleich dort die Untersuchungen ohne die phänomenologische Reduktion vorgenommen waren. Daß sie hier innerhalb der Epoché durchzuführen sind, stellt sie allerdings unter weitere Problemaspekte.

Allein die denkwürdige konstitutive Rolle, die demnach meinem Leibe zukommt, muß nun neu bedacht werden: Bin ich nicht nur mit ihm, sondern auch allererst dank seines Funktionierens zugleich menschliches Ich, so auch der andere nicht anders als ich. Soll aber der andere den Sinn seines Menschseins von mir zugewiesen erhalten, und das bedeutet doch nichts anderes als von mir als konstituierendem transzendentalen Ego, zu dem ich mich mit dem Vollzug der Epoché formiert habe, so habe ich füglich auch jedem anderen Ich in meinem transzendentalen Erfahrungsfeld ein transzendentales Ego zuzudenken, da es als anderer nicht nur als Fremder, sondern als Auch-Ich wie Ich zu gelten hat. Das bedeutet jedoch nichts anderes, daß auch ich in meiner Selbstapperzeption rückbetroffen bin durch anderes Ich: Ist der andere seinem Sinne nach nicht nur Ich in der Welt, sondern seinerseits transzendentales Ich für die Konstitution der Welt wie ich, so ist er auch an meiner Selbstkonstitution unabweisbar mitbeteiligt, wie ich nur mitbeteiligt bin an der seinen.

Erst in der vollen Einsicht in diese wechselseitigen Konstitutionsbedingungen vermöchte ich demnach mich selbst zu erfassen in dem, was ich bin und was allererst den vollen Sinn meines Seins ausmacht: Glied einer transzendentalen Wir-Gemeinschaft, die nur im Miteinander in mannigfach verwobenen und untereinander verflochtenen Sinnstiftungen die eine Welt zu konstituieren vermag (138 ff.).

Kritische Stimmen, die Husserl auch weiterhin eines phänomenologischen Solipsismus, trotz Husserls ausdrücklichen Abweises am Schluß (147–150), bezichtigen, sind bis heute nicht verstummt. Auch bei angemessener Würdigung dieses ersten Versuchs in der Philosophiegeschichte, im Rahmen einer Transzendentalphilosophie die Intersubjektivitätsproble-

matik überhaupt aufzunehmen und sie einer Lösung zuzuführen, bliebe demnach der Einwand, ob in Husserls Theorie der Fremderfahrung dem eigenen Ich, als dem Ausgangs- und Endpunkt in der Konstitution anderer, eine Vorzugsstellung belassen worden sei, die ihm nach allem wirklich ‚Gegebenen‘ aus dem Bereich gemeinschaftlicher Erfahrung der Welt und des menschlichen Miteinander nicht zukomme. Sollte in diesem Einwand ein Mißverständnis, und gar eines, das bis in die Interpretation der transzendentalen Reduktion zurückreicht, gelegen sein, so wäre ihm jedoch wohl soweit entgegenzukommen, daß Husserl die transzendente Wir-Gemeinschaft zwar rechtmäßig erfaßt, jedoch die strenge Wechselseitigkeit ihrer konstitutiven Leistungen und Sinnstiftungen nicht nur für die Sinngebung einer objektiven Welt, sondern auch ihrer Subjekte für einander nicht als Ergebnis wirklich durchgeführter Analysen hat zur Geltung bringen können. Daß Husserl, befremdlich genug, hier auch ganz im Rahmen seiner frühen statischen Phänomenologie verblieb – um nicht zu sagen, in sie zurückfiel, indessen er die reicheren Mittel seiner genetischen Analyse in der V. Meditation nirgends genutzt hat, ist hinzunehmen. Daß aber wohl gerade seine Intentionalanalyse vorzüglich geeignet gewesen wäre, tiefer in die Geflechte intersubjektiver Konstitution bis weit hinab in die Schichten passiver Synthesis einzudringen und dort bereits auf Phänomene der Wechselseitigkeit und wechselseitiger Implikationen zu stoßen, ist nur eine Erwägung, die Husserls Intersubjektivitätstheorie vielleicht einer konstruktiv-kritischen Weiterarbeit öffnen könnte.

EDITORISCHE HINWEISE

Edmund Husserls *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (CM) verdanken ihr Entstehen einer Einladung zu zwei Doppelvorträgen, die Husserl als Korrespondierendes Mitglied der Académie Française im Februar 1929 unter dem Titel „Einleitung in die transzendente Phänomenologie“ in deutscher Sprache an der Sorbonne ge-