

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 Selbstapperzeption 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	Explikation 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 Explikation 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 radikalisieren 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‘, wengleich 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.).

EDMUND HUSSERL

Cartesianische Meditationen

Eine Einleitung in die
Phänomenologie

EINLEITUNG

§1 *Descartes' Meditationen als Urbild der philosophischen Selbstbesinnung*

An dieser ehrwürdigen Stätte französischer Wissenschaft über die transzendente Phänomenologie sprechen zu dürfen, erfüllt mich aus besonderen Gründen mit Freudigkeit. Denn Frankreichs größter Denker, René Descartes, hat ihr durch seine Meditationen neue Impulse gegeben, ihr Studium hat ganz direkt auf die Umgestaltung der schon im Werden begriffenen Phänomenologie zu einer neuen Form der Transzendentalphilosophie eingewirkt. Fast könnte man sie danach einen Neu-Cartesianismus nennen, wie sehr sie, und gerade durch die radikale Entfaltung Cartesianischer Motive, genötigt ist, fast den ganzen bekannten Lehrgehalt der Cartesianischen Philosophie abzulehnen.

Bei dieser Sachlage darf ich wohl im voraus Ihres Anteils sicher sein, wenn ich an diejenigen Motive der *Meditationes de prima philosophia* anknüpfe, denen, wie ich glaube, eine Ewigkeitsbedeutung zukommt, und wenn ich daran anschließend die Umbildungen und Neubildungen kennzeichne, in welchen die transzendental-phänomenologische Methode und Problematik entspringt.

Jeder Anfänger der Philosophie kennt den merkwürdigen Gedankenzug der *Meditationes*. Vergegenwärtigen wir uns seine leitende Idee. Ihr Ziel ist eine völlige Reform der Philosophie zu einer Wissenschaft aus absoluter Begründung. Das beschließt für Descartes eine entsprechende Reform für alle Wissenschaften. Denn sie sind nach ihm nur unselbständige Glieder der einen universalen Wissenschaft, und das ist der Philosophie. Nur in ihrer systematischen Einheit können sie zu echten Wissenschaften werden. So wie sie aber historisch geworden sind, fehlt | ihnen diese Echtheit, die der durchgängigen und letzten Begründung aus absoluten Einsichten – Einsichten, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Es be-

darf daher eines radikalen Neubaus, der der Idee der Philosophie – als universaler Einheit der Wissenschaften in der Einheit solcher absolut rationaler Begründung – genügt. Diese Forderung des Neubaus wirkt sich bei Descartes in einer subjektiv gewendeten Philosophie aus. In zwei bedeutsamen Stufen vollzieht sich diese subjektive Wendung. Fürs erste: Jeder, der ernstlich Philosoph werden will, muß sich „einmal im Leben“ auf sich selbst zurückziehen und in sich den Umsturz aller ihm bisher geltenden Wissenschaften und ihren Neubau versuchen. Philosophie – Weisheit (*sagesse*) – ist eine ganz persönliche Angelegenheit des Philosophierenden. Sie soll als seine Weisheit werden, als sein selbsterworbenes, universal fortstrebendes Wissen, das er von Anfang an und in jedem Schritte verantworten kann aus seiner absoluten Einsicht. Habe ich den Entschluß gefaßt, diesem Ziele entgegenzuleben, also den Entschluß, der allein mich in ein philosophisches Werden bringen kann, so habe ich damit den Anfang der absoluten Erkenntnisarmut erwählt. In ihm ist es offenbar ein erstes, mich zu besinnen, wie ich eine Methode des Fortgangs finden könnte, der zu echtem Wissen führen könnte. Die Cartesianischen Meditationen wollen also nicht eine bloß private Angelegenheit des Philosophen Descartes sein, geschweige denn eine bloße eindrucksvolle literarische Form für eine Darstellung erster philosophischer Begründungen. Sie zeichnen vielmehr das Urbild der notwendigen Meditationen eines jeden anfangenden Philosophen, aus denen allein eine Philosophie ursprünglich erwachsen kann.¹

45 Wenden wir uns dem uns Heutigen so befremdlichen Inhalt der Meditationen zu, so vollzieht sich darin ein Rückgang auf | das philosophierende Ich in einem zweiten und tieferen Sinne, auf das Ego der reinen *cogitationes*. Diesen Rückgang vollzieht der Meditierende in der bekannten, sehr merkwürdigen Zweifelsmethode. Er versagt sich, in radikaler Konsequenz

¹ Zur Bestätigung dieser Interpretation vgl. die Lettre de l'auteur an den Übersetzer der Principia (S. XXXI–XLVII der deutschen Ausgabe der Principia, Philosophische Bibliothek, Bd. 28, Meiner 1965. Zusatz der Herausgeber).

auf das Ziel absoluter Erkenntnis gerichtet, etwas als seiend gelten zu lassen, das nicht vor jeder erdenklichen Möglichkeit, daß es zweifelhaft werde, bewahrt bleibt.

Er vollzieht daher eine methodische Kritik des im natürlichen Erfahrungs- und Denkleben Gewissen in Hinsicht auf seine Zweifelmöglichkeit und sucht durch Ausschluß von allem, was noch Möglichkeiten des Zweifels offen läßt, einen evt. Bestand von absolut Evidentem zu gewinnen.

In dieser Methode hält die sinnliche Erfahrungsgewißheit, in der die Welt im natürlichen Leben gegeben ist, der Kritik nicht stand, demgemäß muß das Sein der Welt in diesem Stadium des Anfangs außer Geltung bleiben. Nur sich selbst, als reines Ego seiner *cogitationes*, behält der Meditierende als absolut zweifellos, als unaufhebbar, auch wenn diese Welt nicht wäre. Das so reduzierte Ego vollzieht nun eine Art solipsistischen Philosophierens. Es sucht apodiktisch gewisse Wege, durch die sich in seiner reinen Innerlichkeit eine objektive Äußerlichkeit erschließen kann. Das geschieht in der bekannten Weise, daß zunächst Gottes Existenz und *veracitas* erschlossen wird und dann mittels ihrer die objektive Natur, der Dualismus der endlichen Substanzen, kurz der objektive Boden der Metaphysik und der positiven Wissenschaften und diese selbst. Alle Schlußweisen erfolgen, wie sie es müssen, am Leitfaden von Prinzipien, die dem reinen Ego immanent, ihm „eingeboren“ sind.

§ 2 *Notwendigkeit eines radikalen Neubeginns der Philosophie*

So weit Descartes. Wir fragen nun: Lohnt es sich eigentlich, einer Ewigkeitsbedeutung dieser Gedanken nachzuspüren, sind sie noch geeignet, unserer Zeit lebendige Kräfte einzuflößen?

Bedenklich ist jedenfalls, daß die positiven Wissenschaften, die doch durch diese Meditationen eine absolute Begründung erfahren sollten, sich so wenig um sie gekümmert haben. Allerdings in unserer Zeit fühlen sie sich nach einer glänzenden Entwicklung von drei Jahrhunderten durch Unklarheiten ih-

rer Grundlagen sehr gehemmt. Aber es fällt ihnen nicht ein,
 46 bei den versuchten Neugestaltungen ihrer Grundlagen | auf
 die Cartesianischen Meditationen zurückzugreifen. Anderer-
 seits wiegt es doch schwer, daß die Meditationen in einem ganz
 einzigen Sinne in der Philosophie Epoche gemacht haben, und
 zwar gerade durch ihren Rückgang auf das reine *ego cogito*.
 In der Tat, Descartes inauguriert eine völlig neuartige Philo-
 sophie: ihren gesamten Stil ändernd, nimmt sie eine radikale
 Wendung vom naiven Objektivismus zum transzendentalen
 Subjektivismus, der in immer neuen und doch immer unzu-
 länglichen Versuchen auf eine notwendige Endgestalt hinzu-
 streben scheint. Sollte also diese fortgehende Tendenz nicht
 einen Ewigkeitssinn in sich tragen, für uns eine große, von der
 Geschichte selbst uns auferlegte Aufgabe, an der mitzuarbeiten
 wir alle berufen sind?

Die Zersetzung der gegenwärtigen Philosophie in ihrer rat-
 losen Betriebsamkeit gibt uns zu denken. Seit der Mitte des
 vorigen Jahrhunderts ist gegenüber den vorangehenden Zeiten
 der Verfall unverkennbar.¹ Als mit Anfang der Neuzeit der reli-
 giöse Glaube sich immer mehr in unlebendige Konvention ver-
 äußerlichte, erhob sich die intellektuelle Menschheit an dem
 neuen großen Glauben, dem an eine autonome Philosophie
 und Wissenschaft. Die gesamte Menschheitskultur sollte von
 wissenschaftlichen Einsichten geführt, durchleuchtet und da-
 durch zu einer neuen autonomen Kultur reformiert werden.

Aber inzwischen ist auch dieser Glaube in Unechtheit und
 Verkümmern hingegeraten. Nicht ganz ohne Grund. Statt
 einer einheitlich-lebendigen Philosophie haben wir eine ins
 Uferlose wachsende, aber fast zusammenhangslose philosophi-
 sche Literatur; statt einer ernsten Auseinandersetzung wider-
 streitender Theorien, die doch im Streit ihre innere Zusam-
 mengehörigkeit bekunden, ihre Gemeinsamkeit in den Grund-

¹ (Die entsprechende Passage lautet in M II 5:) Seit der Mitte des vo-
 rigen Jahrhunderts ist, wenn wir die abendländische unter dem Gesichts-
 punkt der Einheit einer Wissenschaft zu betrachten suchen, gegenüber
 den vorangehenden Zeiten der Verfall unverkennbar. In der Zielstellung,
 in der Problematik und Methode ist diese Einheit verlorengegangen.

überzeugungen und einen unbeirrbaren Glauben an eine wahre Philosophie, haben wir ein Schein-Referieren und Schein-Kritisieren anstelle ernstlichen Miteinander- und Füreinanderphilosophierens. Es bezeugt sich darin keineswegs ein verantwortungsbewußtes wechselseitiges Studium im Geiste einer ersten Zusam|menarbeit und eines Absehens auf objektiv gültige Resultate. Objektiv gültige, – das besagt doch nichts anderes als durch wechselseitige Kritik geläuterte und jeder Kritik standhaltende Resultate. Aber wie wäre auch wirkliches Studium und wirkliche Zusammenarbeit möglich, wo es so viele Philosophen und fast ebenso viele Philosophien gibt? Wir haben zwar noch philosophische Kongresse – die Philosophen kommen zusammen, aber leider nicht die Philosophien. Ihnen fehlt die Einheit eines geistigen Raumes, in dem sie füreinander sein, aufeinander wirken könnten. Mag sein, daß es innerhalb einzelner „Schulen“ oder „Richtungen“ besser steht; aber bei ihrem Sein in Form der Vereinzelung und in Ansehung der gesamten philosophischen Gegenwart bleibt es doch im wesentlichen bei unserer Charakteristik.

Sind wir in dieser unseligen Gegenwart nicht in einer ähnlichen Situation, als welche Descartes in seiner Jugend vorgefunden hat? Ist es also nicht an der Zeit, seinen Radikalismus des anfangenden Philosophen zu erneuern, also auch die unübersehbare philosophische Literatur mit ihrem Durcheinander von großen Traditionen, von ernsteren Neuanhieben, von modischem literarischem Betrieb (der auf Eindruck rechnet, aber nicht auf Studium) einem Cartesianischen Umsturz zu unterwerfen und mit neuen *Meditationes de prima philosophia* zu beginnen? Ist nicht am Ende die Trostlosigkeit unserer philosophischen Lage darauf zurückzuführen, daß die von jenen Meditationen ausstrahlenden Triebkräfte ihre ursprüngliche Lebendigkeit eingebüßt haben, und zwar eingebüßt, weil der Geist des Radikalismus philosophischer Selbstverantwortlichkeit verlorengegangen ist? Sollte die vermeintlich überspannte Forderung einer auf letzte erdenkliche Vorurteilslosigkeit abgestellten Philosophie, einer in wirklicher Autonomie aus letzten selbst erzeugten Evidenzen sich gestaltenden und sich von daher absolut selbst-verantwortenden Philosophie nicht viel-

mehr zum Grundsinn echter Philosophie gehören? Die Sehnsucht nach einer lebensvollen Philosophie hat in der neuesten Zeit zu mancherlei Renaissancen geführt.

Sollte nicht die einzig fruchtbare Renaissance aber die sein, die die Cartesianischen Meditationen wiedererweckt: nicht sie zu übernehmen, sondern den tiefsten Sinn ihres Radikalismus
48 im Rückgang auf das *ego cogito* allererst | zu enthüllen und in weiterer Folge die von da entspringenden Ewigkeitswerte?

Jedenfalls bezeichnet sich damit der Weg, der zur transzendentalen Phänomenologie geführt hat.

Diesen Weg wollen wir nun gemeinsam beschreiten, Cartesianisch wollen wir als radikal anfangende Philosophen Meditationen vollziehen, natürlich in äußerster kritischer Vorsicht und zu jeder notwendigen Umbildung der altcartesianischen bereit. Verführerische Verirrungen, in die Descartes und die Folgezeit verfallen sind, müssen wir dabei aufklären und vermeiden.

I. MEDITATION

Der Weg zum transzendentalen Ego

§ 3 *Der Cartesianische Umsturz und die leitende Zweckidee einer absoluten Begründung der Wissenschaft*

Wir fangen also neu an, jeder für sich und in sich, mit dem Entschluß radikal anfangender Philosophen, alle uns bisher geltenden Überzeugungen und darunter auch alle unsere Wissenschaften zunächst außer Spiel zu setzen.

Die unsere Meditationen leitende Idee sei wie für Descartes die einer in radikaler Echtheit zu begründenden Wissenschaft und letztlich einer universalen Wissenschaft.

Aber wie steht es, nachdem wir über keine vorgegebene Wissenschaft als Exempel derart echter \langle Wissenschaft \rangle verfügen – keine steht ja für uns in Geltung – mit der Zweifellosigkeit dieser Idee selbst, mit der Idee einer absolut zu begründenden Wissenschaft? Bezeichnet sie eine rechtmäßige Zweckidee, ein mögliches Ziel einer möglichen Praxis?

Offenbar dürfen wir auch das nicht voraussetzen, geschweige denn, daß wir im voraus irgendwelche Normen solcher Möglichkeiten für ausgemacht halten oder gar eine vermeintlich selbstverständliche Stilform, die echter Wissenschaft als solcher eignen muß. Denn schließlich hieße das, eine ganze Logik und Wissenschaftstheorie voraussetzen, während doch auch sie in den Umsturz aller Wissenschaft einbegriffen sein muß. Descartes selbst hatte im voraus ein Wissenschaftsideal, das der Geometrie, bzw. der mathematischen Naturwissenschaft. Es bestimmt als ein verhängnisvolles | Vorurteil die Jahrhunderte und bestimmt auch, kritisch unerwogen, die Meditationen selbst. Es war für Descartes vorweg eine Selbstverständlichkeit, daß die universale Wissenschaft die Gestalt eines deduktiven Systems haben müsse, bei dem der ganze Bau *ordine geometrico* auf einem die Deduktion absolut gründenden axiomatischen Fundament ruhen müsse. Eine ähnliche Rolle wie in der Geometrie die geometrischen Axiome hat für Descartes in Hinsicht auf die Universalwissenschaft das Axiom der ab-

soluten Selbstgewißheit des Ego mit den diesem Ego eingeborenen axiomatischen Prinzipien – nur daß dieses axiomatische Fundament noch tiefer liegt als das der Geometrie und dazu berufen ist, an ihrer letzten Begründung mitzuwirken.

Das alles darf uns nicht bestimmen. Wir haben als Anfangende noch kein normatives Wissenschaftsideal in Geltung; und nur soweit wir es uns neu schaffen, können wir es haben.

Aber das allgemeine Ziel absoluter Wissenschaftsbegründung lassen wir darum nicht fahren. Es soll ja den Gang unserer, wie der Cartesianischen Meditationen beständig motivieren und in ihnen sich schrittweise zur konkreten Bestimmtheit gestalten. Nur müssen wir in der Weise, wie wir es als Ziel stellen, vorsichtig sein – wir dürfen zunächst nicht einmal seine Möglichkeit präjudizieren. Aber wie ist nun diese Weise der Zielstellung klarzumachen und damit zu sichern?

Die allgemeine Idee der Wissenschaft haben wir natürlich von den faktisch gegebenen Wissenschaften her. Sind sie in unserer radikalen kritischen Einstellung zu bloß vermeinten Wissenschaften geworden, so muß auch ihre allgemeine Zweckidee in gleichem Sinne zu einer bloß vermeinten werden. Wir wissen also noch nicht, ob sie überhaupt zu verwirklichen sei. Immerhin, in dieser Form der vermeinten und in einer unbestimmten, flüssigen Allgemeinheit haben wir sie doch, also auch die Idee einer Philosophie, nämlich als, unbekannt ob und wie, zu verwirklichende. Wir nehmen sie als eine vorläufige Präsumption, der wir uns versuchsweise hingeben, von der wir uns versuchsweise in unseren Meditationen leiten lassen. Besinnlich erwägen wir, wie sie als Möglichkeit auszudenken und dann, wie sie zur Verwirklichung zu bringen wäre. Wir geraten freilich in zunächst befremdliche Umständlichkeiten –
50 aber wie wären | sie zu vermeiden, wenn unser Radikalismus nicht eine leere Geste bleiben, sondern zur Tat werden sollte? Schreiten wir also geduldig weiter.

§4 *Enthüllung des Zwecksinnes der Wissenschaft durch
Einleben in sie als noematisches Phänomen*

Offenbar wird es jetzt ein erstes sein müssen, die uns zu Anfang in vager Allgemeinheit vorschwebende Leitidee zu verdeutlichen. Natürlich handelt es sich nicht um die Bildung des Begriffs Wissenschaft durch vergleichende Abstraktion auf Grund der tatsächlichen Wissenschaften. Im Sinne unserer ganzen Betrachtung liegt ja, daß Wissenschaften als Tatsächlichkeit der Kultur und Wissenschaften im wahren und echten Sinne nicht einerlei sind oder daß jene über ihre Tatsächlichkeit hinaus in sich eine Präntention tragen, die eben nicht in der bloßen Tatsächlichkeit sich als schon erfüllte Präntention bezeugt. Eben in dieser Präntention liegt die Wissenschaft als Idee – als Idee echter Wissenschaft.

Wie ist diese zu enthüllen und zu fassen? Mag uns auch hinsichtlich der Geltung der faktischen Wissenschaften (die sie präntendieren), also der Echtheit ihrer Theorien, korrelativ der Tragfähigkeit ihrer theoretisierenden Methode, jede Stellungnahme versagt sein, nichts steht doch im Wege, uns in ihr wissenschaftliches Streben und Handeln „einzuleben“ und somit uns auch klar und deutlich zu machen, worauf es damit eigentlich hinauswill. Tun wir so, in fortschreitender Vertiefung in die Intention wissenschaftlichen Strebens, so entfalten sich uns die für die allgemeine Zweckidee echter Wissenschaft konstitutiven Momente, und zunächst in einer ersten Differenzierung.

Hierher gehört vor allem eine erste Klärung des urteilenden Tuns und des Urteils selbst mit der Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Urteile: in den mittelbaren Urteilen liegt eine Sinnbezogenheit auf andere Urteile, derart, daß ihr urteilender Glaube den dieser anderen „voraussetzt“ – in der Weise eines Glaubens um eines schon Geglaubten willen; ferner die Klärung des Strebens nach begründeten Urteilen bzw. des begründenden Tuns, worin sich die Richtigkeit, Wahrheit des Urteils – oder im Falle eines Mißlingens die | Unrichtigkeit, 51 die Falschheit – ausweisen soll. Diese Ausweisung ist bei mittelbaren Urteilen selbst eine mittelbare, auf denjenigen der im Urteilssinn beschlossenen unmittelbaren Urteile fußend und

konkret deren Begründung auch mitbefassend. Auf eine einmal vollzogene Begründung bzw. auf die in ihr ausgewiesene Wahrheit kann man nach Belieben „wieder zurückkommen“. Vermöge dieser Freiheit der Wiederverwirklichung der dabei als die eine und selbe bewußten Wahrheit ist sie ein bleibender Erwerb oder Besitz und heißt als das eine Erkenntnis.

Gehen wir in dieser Weise (hier natürlich nur in Andeutungen) weiter fort, so kommen wir alsbald bei der genaueren Auslegung des Sinnes einer Begründung bzw. einer Erkenntnis auf die Idee der Evidenz. In der echten Begründung erweisen Urteile sich als „richtig“, als „stimmend“, d. h. sie ist die Übereinstimmung des Urteils mit dem Urteilsverhalt (Sache bzw. Sachverhalt) „selbst“. Genauer gesprochen: Urteilen ist ein Meinen und im allgemeinen ein bloßes Vermeinen, es sei das und das; das Urteil (das, was geurteilt ist) ist dann bloß vermeinte Sache bzw. vermeinter Sachverhalt oder: Sachmeinung, Sachverhaltsmeinung. Aber dem steht eventuell gegenüber ein ausgezeichnetes urteilendes Meinen (urteilend das und das bewußt Haben). Es heißt Evidenz. Statt in der Weise des bloß sachfernen Meinens ist in der Evidenz die Sache als „sie selbst“, der Sachverhalt als „er selbst“ gegenwärtig, der Urteilende also dessen selbst inne. Ein bloß vermeinendes Urteilen richtet sich durch bewußtseinsmäßige Überführung in die entsprechende Evidenz nach den Sachen, den Sachverhalten selbst. Diese Überführung trägt in sich den Charakter der Erfüllung der bloßen Meinung, den einer Synthesis der stimmenden Deckung, sie ist evidentes Innesein der Richtigkeit jener vordem sachfernen Meinung.

Tun wir so, dann treten sofort Grundstücke der alles wissenschaftliche Tun regierenden Zweckidee hervor. Zum Beispiel der Wissenschaftler will nicht bloß urteilen, sondern seine Urteile begründen. Genauer gesprochen, er will kein Urteil als wissenschaftliche Erkenntnis vor sich und anderen gelten lassen, das er nicht vollkommen begründet hat und danach durch freimöglichen Rückgang auf die zu wiederholende Begründung jederzeit und bis ins letzte rechtfertigen kann. Das mag *de facto* in bloßer Präntion steckenbleiben, jedenfalls