

International Yearbook for Hermeneutics

Internationales Jahrbuch für Hermeneutik

edited by

Günter Figal and Bernhard Zimmermann

in cooperation with

Damir Barbarić, Gottfried Boehm, Luca Crescenzi, Ingolf Dalferth,
Nicholas Davey, Maurizio Ferraris, Jean Grondin, Pavel Kouba,
Irmgard Männlein-Robert, Hideki Mine, Hans Ruin, John Sallis,
Dennis Schmidt, Dirk Westerkamp

18 · 2019

Focus: Ways of Hermeneutics
Schwerpunkt: Wege der Hermeneutik

Mohr Siebeck

Editorial directors/Redaktionsleitung:

Dr. Tobias Keiling, PhD
PD Dr. Anna Novokhatko

Editorial team/Redaktion:

Benjamin Harter
Jerome Veith
Cecilia Wezel

The Yearbook calls for contributions in English or German on topics in Philosophical Hermeneutics and bordering disciplines. Please send manuscripts to yearbook-hermeneutics@altphil.uni-freiburg.de. All articles, except when invited, are subject to a double blind review.

We assume that manuscripts are unpublished and have not been submitted for publication elsewhere. Citations are to be made according to the style in the present volume. Detailed information on formatting manuscripts can be downloaded from: <http://www.altphil.uni-freiburg.de/IYH>.

Das Jahrbuch bittet um Zusendungen auf Deutsch oder Englisch zu Themen der Philosophischen Hermeneutik und angrenzender Disziplinen. Bitte senden Sie Manuskripte an: yearbook-hermeneutics@altphil.uni-freiburg.de. Alle Artikel, die nicht auf Einladung der Herausgeber verfasst worden sind, werden in einem double blind review-Verfahren begutachtet.

Es wird davon ausgegangen, dass es sich bei eingereichten Manuskripten um unveröffentlichte Originalbeiträge handelt, die nicht an anderer Stelle zur Veröffentlichung vorgelegt worden sind. Literaturhinweise bitte wie im vorliegende,n Band. Ausführliche Hinweise für Manuskripte können unter <http://www.altphil.uni-freiburg.de/IYH> heruntergeladen werden.

ISBN 978-3-16-158280-6 / eISBN 978-3-16-158281-3
DOI 10.1628/978-3-16-158281-3
ISSN 2196-534X / eISSN 2568-8391

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by Martin Fischer in Tübingen using Bembo Antiqua and OdysseaU, printed by Laupp & Göbel in Nehren on non-aging paper and bound by Buchbinderei Nädele in Nehren.

Printed in Germany.

Contents

| | |
|--|-----|
| BERNHARD ZIMMERMANN (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) Von der Hermeneutik des Fragments | 1 |
| GÜNTER FIGAL (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) Der nicht dekonstruierbare Sinn. Zu einer Hermeneutik des Primordialen | 21 |
| ANTON FRIEDRICH KOCH (Universität Heidelberg) Wahrheit, Subjektivität und die Lesbarkeit der Dinge | 34 |
| JAMES RISSE (Seattle University) Agamben's "Demand" and the Fate of Hermeneutics | 46 |
| CHARLES BAMBACH (University of Texas-Dallas) The Hermeneutics of Remembrance. A Reading of Hölderlin's "Andenken" | 58 |
| PAVEL KOUBA (Karls-Universität Prag) Anatomie der Gegenwart | 77 |
| TOBIAS KEILING (University of Oxford/Universität Bonn) Probleme hermeneutischer Anthropologie im Ausgang von W.G. Sebald | 93 |
| DENNIS J. SCHMIDT (Western Sydney University) Philosophical Life and Moral Responsibility. Wozu Philosophie? | 113 |
| ALEJANDRO A. VALLEGA (University of Oregon) Destruction and Memory. Hermeneutical Delimitations in Light of Latin American Thought | 129 |

| | |
|--|-----|
| JENNIFER MENSCH (Western Sydney University) The Course of Human Development. 19 th -century Comparative Linguistics from Schlegel to Schleicher | 140 |
| RÜDIGER GÖRNER (Queen Mary University of London) In Gemeinschaft vereinsamen. Der Chor als ästhetisches Phänomen bei Nietzsche | 155 |
| HANS RAINER SEPP (Karls-Universität Prag) Die Welt und das Reale. Frühe Antworten auf den späten Neuen Realismus | 173 |
| NICOLE HAITZINGER (Paris-Lodron-Universität Salzburg) Manieristisches Ensemble: Architektur und Körperlichkeit in der Spätrenaissance | 188 |
| YUSUKE OKADA (Universität Halle-Wittenberg) Ontologische Differenz in der philosophischen Hermeneutik Gadammers | 198 |
| ROBERT LEHMANN (Universität Greifswald) Widerstreit aushalten. Kritische Selbsterkenntnis bei Husserl und Horkheimer | 213 |
| IAN ALEXANDER MOORE (St. John's College Santa Fe) For the Love of Detachment. Trakl, Heidegger, and Derrida's <i>Geschlecht III</i> | 233 |
| Authors and Editors | 257 |
| Index of Names and Subjects | 259 |

Widerstreit aushalten¹

Kritische Selbsterkenntnis bei Husserl und Horkheimer

von

ROBERT LEHMANN (Universität Greifswald)

Das frühe kritische Denken Horkheimers und die späte Transzendentalphilosophie Husserls sind beide bestimmt von Begriff und Phänomen reflektierter Selbsterkenntnis. Für das Gelingen ihrer philosophischen Programme nehmen beide Philosophen ein besonders kultiviertes Selbstverhältnis in Anspruch – das auf einen ersten Blick jedoch kaum unterschiedlicher sein könnte.

Horkheimer verlangt von den Subjekten des kritischen Denkens eine „Selbsterkenntnis [...] die vom Interesse an vernünftigen Zuständen“² durchherrscht und auf die entsprechende Organisation menschlicher Gesellschaft hin orientiert ist. Die zu erforschende Wirklichkeit gilt hier „als Produkt der im ganzen freilich chaotischen, im einzelnen aber zielgerichteten gesellschaftlichen Arbeit.“³ Husserl verlangt demgegenüber trotz aller Beteuerungen der intersubjektiven, intermonadischen Struktur transzendentalen Bewusstseins, der Philosophierende habe sich selbst als Subjekt zu entdecken, das vermöge seiner transzendentalen Leistungen alle sinnhafte Wirklichkeit konstituiert. „Der notwendige Weg zu einer im höchsten

¹ Dieser Artikel beruht in Grundzügen auf einem Vortrag, den ich unter dem Titel „Zwischen Verdinglichung und Verwandlung. Kritische Selbsterkenntnis bei Husserl und Horkheimer“, auf der 1. Winterschool der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, „Krise und Kritik. Phänomenologie, Kulturphilosophie, Gesellschaftstheorie“, gehalten habe. Der vorliegende Text verdankt Entscheidendes den anregenden Fragen und Bemerkungen der Teilnehmer.

² MAX HORKHEIMER, Traditionelle und kritische Theorie, Gesammelte Schriften (im Folgenden: GS) Band 4, S. 162–216, Frankfurt am Main 1988, S. 172.

³ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 177.

Sinne letztbegründeten Erkenntnis [...] ist der einer universalen Selbsterkenntnis“.⁴

Unter diesen Vorzeichen fällt Husserls transzendente Phänomenologie zwanglos in die Kategorie bürgerlichen Denkens, die Horkheimer mittels Kritischer Theorie zu überwinden sucht. Dieses Denken ist so beschaffen, dass es in der Reflexion auf sein eigenes Subjekt mit logischer Notwendigkeit das Ego erkennt, das sich autonom dünkt. Es ist seinem Wesen nach abstrakt, und die als Urgrund der Welt oder gar als Welt überhaupt sich aufblähende, vom Geschehen abgeschlossene Individualität ist sein Prinzip.⁵

Im Folgenden werde ich zeigen, dass eine solche Kategorisierung auf einer Verkürzung des phänomenologischen Transzendentalismus beruht und dass sich zwischen Horkheimers früher Programmatik Kritischer Theorie und dem Transzendentalismus des späten Husserl eine gemeinsame Voraussetzung finden lässt. Genauer gesagt möchte ich zeigen, dass die praktische Dimension in den frühen Erwägungen Horkheimers, das sogenannte *kritische Verhalten* in einer aufschlussreichen Hinsicht strukturell den Anstrengungen äquivalent ist, die Husserl der transzendentalen Selbsterfahrung und einer entsprechenden Selbsterkenntnis abverlangen muss. Sowohl kritisches Verhalten als auch transzendental-phänomenologische Selbstbesinnung verlangen eine besondere Art von *Permeabilität*. Eine Fähigkeit auch ausnehmend intimen Widersprüchen gegenüber durchlässig zu sein, sie derart aushalten zu können, dass sie als durchlebbar und somit gestaltbare Figuration, nicht als aufzuhebende Ordnung maßgeblich werden. *Kritisch* wird eine Selbsterkenntnis somit dann, wenn sie keine teleologisch formulierbare oder theoretisch antizipierbare Realität in Aussicht stellt, sondern eine Chance auf menschliche Reife bietet.

1. Schwindel der Freiheit.

Der Zwiespalt des bürgerlichen Subjektes

Die für die Kritische Theorie zentrale Programmatik, wie sie Horkheimer in seinem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* entwickelt, steht im Zeichen eines engagierten Holismus. Sie wendet sich damit gegen eine Vorstellung von Theorie, die sich selbst als reine, der gesellschaftlichen Zusammenhänge enthobene Tätigkeit begreift und ihre Proponenten in die Verlegenheit bringt, zu glauben, „nach individuellen Entschlüssen zu

⁴ EDMUND HUSSERL, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1987, S. 161.

⁵ HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, GS 4, S. 184.

handeln, während sie noch in ihren kompliziertesten Kalkulationen Exponenten des unübersichtlichen gesellschaftlichen Mechanismus sind.“⁶ Den traditionellen Fachwissenschaften attestiert er damit, dass sie im Zuge eines strukturellen Opportunismus nicht nur stets an der Festigung und Reproduktion der gesellschaftlichen Realität teilhaben müssen, sondern dass sie sich in ihrer Formation mehr und mehr ausdifferenzierter Einzelunternehmungen dieser Partizipation nicht einmal bewusst sein können. Die Kritische Theorie der Gesellschaft stellt sich demgegenüber die Aufgabe, die vor-theoretischen gesellschaftlichen Prozesse, in denen die Erkenntnisse und Gegenstände der Einzelwissenschaften entstehen, und damit auch den Menschen als Produzenten seiner gesamten historischen Lebensformen durchsichtig zu machen.

Die isolierende Betrachtung einzelner Tätigkeiten und Tätigkeitszweige mitsamt ihren Inhalten und Gegenständen bedarf, um wahr zu sein, des konkreten Bewußtseins ihrer eigenen Beschränktheit. Es muss zu einer Konzeption übergegangen werden, in der die Einseitigkeit, welche durch die Abhebung intellektueller Teilvorgänge von der gesamtgesellschaftlichen Praxis entsteht, wieder aufgehoben wird.⁷

Diese wissenschaftstheoretische Programmatik ist für Horkheimer aber nur Anlass für eine noch grundsätzlichere Kritik. Denn das falsche Selbstbewusstsein des bürgerlichen Gelehrten ist nicht nur Spiegel einer grundsätzlichen Zerspaltenheit des gesellschaftlichen Lebens, sondern vor allem Ausdruck struktureller Verkümmern der erkennenden Individuen überhaupt. Als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft gilt ihnen die Ordnung der sie umgebenden Welt und der Gegenstände in ihr als natürlich vorhandene, nicht als geschichtlich konstituierte Tatsache. Die Grundprämisse kritischer Programmatik besagt hingegen, dass Tatsachen in eins „durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Organs“⁸ präformiert sind. Aus der kollektiven Verkennung dieser konstruktiven Struktur des menschlichen Weltzugangs erwächst ein Selbstverhältnis, welches das Individuum in einer abhängigen Passivität gegenüber den gesellschaftlichen Mechanismen hält, deren Produktionskraft sie gerade stellen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit mag hin und wieder aus vorsätzlicher und unmittelbarer Unterdrückung hervorgehen, ist zumeist aber „blindes Resultat widerstrebender Kräfte, jedenfalls nicht das Ergebnis bewußter Spontanität der freien Individuen.“⁹

⁶ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 171.

⁷ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 173.

⁸ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 174.

⁹ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 174.

In der bürgerlichen Wirtschaftsweise ist die Aktivität der Gesellschaft blind und konkret, die des Individuums abstrakt und bewusst.¹⁰

Die Zerspaltenheit des gesellschaftlichen Lebens und das Selbstbild seiner nur abstrakt tätigen, damit scheinbar wirkungslosen Elemente ist Resultat eines bürgerlichen Denkens, das sich für Horkheimer pünktlich an der Ideologie idealistischer Subjektphilosophie abzeichnen lässt.

Trotz aller Redlichkeit, die er der Philosophie Kants zuspricht, habe dieser die Vernunft als überindividuelle Tätigkeit in der idealistischen Form einer reinen transzendentalen Einheit zu fassen versucht, wo ihre Existenzweise doch eigentlich als das „Zusammenwirken der Menschen in der Gesellschaft“¹¹ zu begreifen sei. Gerade der Prozess dieses gemeinsamen Leistens im Allgemeinen wie auch seine Resultate im Besonderen widerfahren den bürgerlichen Individuen aber als fremder, ihnen selbst äußerlicher Mechanismus. Die Redlichkeit kantischer Erkenntnistheorie sieht Horkheimer darin, dass sie diesen Widerspruch zu bewahren weiß. Kant gestehe zu, dass gerade die reine transzendente Verfassung der Vernunft von einem Dunkel umgeben, „das heißt trotz aller Rationalität irrational sei“¹². Diese Verfassung entspreche dem real bestehenden Widerspruch menschlicher Existenz, die sich ihren eigenen Erzeugnissen gegenüber ohnmächtig erlebt.

Aufgabe Kritischer Theorie kann es nun nicht sein, die Misstände dieser Existenz, oder gar den Widerspruch selbst aus der Welt zu schaffen. Wenn Horkheimer daher an mancher Stelle von der Aufhebung menschlicher Zerspaltenheit spricht, ist damit nicht die Behaglichkeit hegelscher Dialektik gemeint, die für Horkheimer nur Ausdruck eines privaten Friedensschlusses mit einer unmenschlichen Welt sein kann. Kritisches Denken ist vielmehr

durch den Versuch motiviert, über die Spannung real hinauszugelangen, den Gegensatz zwischen der im Individuum angelegten Zielbewußtheit, Spontanität, Vernünftigkeit und der für die Gesellschaft grundlegenden Beziehungen des Arbeitsprozesses aufzuheben.¹³

Solange diese Spannung nicht realiter ausgetragen, d.h. solange nicht zu einer vernünftigen Organisation gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse übergegangen wurde, enthält das kritische Denken in seinem Zentrum „einen Begriff des Menschen, der sich selbst widerstreitet.“¹⁴

Dieser Widerstreit erinnert an die Verzweiflung Kierkegaards: sie wiegt da am schwersten, wo man noch nicht einmal weiß, dass man in ihr lebt. Der

¹⁰ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 174.

¹¹ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 177.

¹² HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 177.

¹³ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 183.

¹⁴ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 183.

Umstand, dass die Menschen ihre widersprüchliche Verfassung nicht anerkennen können, liegt Horkheimer zufolge darin, dass das Selbstverständnis des bürgerlichen Subjektes aus den philosophischen Versprechungen cartesianisch-idealistic Ideologie geschöpft und damit eine fundamentale Selbsttäuschung eingeübt hat. Sie besteht darin, dass die idealistische Theoriebildung das Selbstverständnis einer geradezu hypertrophen Freiheit des denkenden und konstituierenden Subjektes evoziert. Das sich „als Urgrund der Welt oder gar als Welt überhaupt sich aufblähende“¹⁵ Subjekt gilt hier immer schon als eine Einheit, dem die Außen- wie die eigene Innenwelt kraft dieser Freiheit verfügbar ist und sich so als der Ort erscheint, von dem aus absolutes Wissen zu gewinnen sei. Da einem solchen Denken das Verständnis für den konkret-geschichtlichen Prozess seiner Voraussetzungen und seines Vollzuges versperrt ist, hat diese Theorie keinen Raum, um dieses Subjekt oder auch nur ihren eigenen theoretischen Unterbau auf ihre „Verflechtung [...] in die Lebensprozesse der Gesellschaft“¹⁶ hin durchsichtig zu machen. Angesichts seiner basalen Abhängigkeit von gesellschaftlicher Wirklichkeit muss dieses Subjekt gerade deshalb unfrei bleiben, weil es sich schon in vollendeter Freiheit wähnt.

Dieser Schein, in dem seit Descartes der Idealismus lebt, ist Ideologie im strengen Sinn, *die beschränkte Freiheit des bürgerlichen Individuums erscheint in der Gestalt vollendeter Freiheit und Autonomie* [Kursivierung R.L.]. Aber das Ich, ob es sich nun bloß als denkendes oder auch in anderer Weise betätigt, ist in einer undurchsichtigen, bewußtlosen Gesellschaft auch seiner selbst nicht gewiß.¹⁷

Ohne dass Horkheimer diese Verbindung hier schon explizit angeben würde, ist offenkundig, wo eine solche idealistische Ideologie im Zusammenhang, ja als Voraussetzung der Lukács'schen Figur der Verdinglichung zu sehen ist. Für Lukács ist Verdinglichung jene Mystifikation, durch die „dem Menschen seine eigene Tätigkeit, seine eigene Arbeit als etwas Objektives, von ihm Unabhängiges, ihn durch menschenfremde Eigengesetzlichkeit Beherrschendes gegenübergestellt wird.“¹⁸ In dem Maße, wie die geschichts- und weltlose Subjektivität des Idealismus sich selbst in eine so autonome wie souveräne Instanz hypostasiert, können ihr die Mechanisierungstendenzen der postindustriellen Warenwelt nicht als drohende Entfremdung zwischen Hervorbringenden und ihrem Hervorgebrachten auffällig werden. Wie sollte eine Subjektivität, die sich theoretisch versichert hat, dass sie Urgrund der Welt ist, je in die Verlegenheit geraten, dass ihr

¹⁵ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 183.

¹⁶ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 170.

¹⁷ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 185.

¹⁸ GEORG LUKÁCS, Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Amsterdam 1967, S. 97–98.

gerade durch den entdeckten Luxus umfassender Verfügbarkeit die konkreten Produkte ihrer Arbeit abhandenkommen? Die theoretisch erschwindelte, konkret uneinlösbare Freiheit idealistischer Philosophie führt dazu, dass die Beschränkungen des gesellschaftlichen Lebens als etwas Äußerliches erfahren und das Individuum, mit Lukács gesprochen, in eine kontemplative Haltung gezwungen wird.

Horkheimer geht es nun vor allem darum, zu zeigen, dass das Subjekt dieser Haltung in einen tiefen Zwiespalt geraten muss: Einerseits ist es, insofern es sich als autonom wähnt, dem Sog umfassender Verdinglichung ausgeliefert. Es erlebt die Elemente der ihn umgebenden Umwelt, seine Mitmenschen, die sozialen Institutionen und vor allem auch sich selbst als manipulierbare Einheiten. Als Objekte also, die der Logik von Funktionalität und Verwertbarkeit einverleibt sind. Andererseits werden die gesellschaftlichen Prozesse und die Genese des eigenen funktionalen Selbstverhältnisses eben doch als Widerfahrnis erlebt. Als etwas, dem man ausgesetzt ist und dessen Resultate zwar ständig hervorgebracht und mitgetragen, aber dennoch als dunkle Naturgewalt erlebt werden.

Gegen genau dieses spannungsvolle Selbstverständnis und gegen die daraus resultierende Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft führt Horkheimer die Forderung nach einem *kritischen Verhalten* ins Feld. Von solchem kritischen Verhalten verspricht sich Horkheimer aber nun keine private oder kollektive Überwindung der zwiespältigen Verhältnisse, sondern zunächst ihre ausdrückliche Zuspitzung.

Der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen in seiner aktuellen Gestalt entwickelt sich bei den Subjekten des kritischen Verhaltens zum bewußten Widerspruch. Indem sie die gegenwärtige Wirtschaftsweise und die gesamte auf ihr begründete Kultur als Produkt menschlicher Arbeit erkennen [...] identifizieren sie sich selbst mit diesem Ganzen und begreifen es als Willen und Vernunft; es ist ihre eigene Welt. Zugleich erfahren sie, dass die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist, weil die auf Kampf und Unterdrückung beruhenden Kulturformen keine Zeugnisse eines einheitlichen, selbstbewussten Willens sind; diese Welt ist nicht die ihre, sondern die des Kapitals.¹⁹

Kritisches Verhalten verlangt eine Selbsterkenntnis, in der die Anerkennung der persönlichen und gemeinschaftlichen Leben beherrschenden und beschränkenden Kategorien zugleich ihre Verurteilung enthalten muss. Horkheimer lässt aber offen, woher Bereitschaft und dialektische Sensibilität dafür kommen, sich von der dumpfen Struktur der Verdinglichung einerseits zu distanzieren, sie aber zugleich anerkennen und d.h. bewusst durchleben zu können; und vor allem lässt er offen, unter welcher Bedingung diese Subjekte den daraus resultierenden Widerspruch im eigenen

¹⁹ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 181.

Erleben eigentlich austragen und aus diesem dann auch noch das Potenzial für Widerstand und Emanzipation generieren können.

Das ist nicht nur deshalb problematisch, weil an „der Existenz des kritischen Verhaltens [...] heute die Zukunft der Humanität“²⁰ hängt. Diese Art Selbsterkenntnis muss zudem als Bedingung für das Gelingen kritischer Theoriebildung überhaupt gelten. Denn erst sie ermöglicht die Figuration einer Subjektivität, die sich gerade vermöge dieses lebendigen Widerspruchs auf ihre Verflechtung in die gesellschaftlichen Prozesse hin durchsichtig werden und bleiben kann. Und diese Durchsichtigkeit ist wiederum Bedingung dafür, eine Theoriebildung kultivieren zu können, die eine vernünftige Organisation und fortschreitende Emanzipation menschlicher Gesellschaft bewusst vor Augen hat. Das kritische Verhalten zielt eben nicht auf eine wieder nur ideologisch präfigurierte Veränderung der sozialen Verhältnisse, sondern vor allem auf die Veränderung des Verhältnisses „des Theoretikers zur Gesellschaft überhaupt, das heißt, es ändert sich das Subjekt wie auch die Rolle des Denkens“²¹. Wie eine solche Transformation des Subjektes, welche die Emanzipation und die vernünftige Verfassung von Gesellschaft ermöglichen soll, zu verstehen ist, bleibt unklar.

Dieses beiläufige Desiderat ist aber näher besehen konstitutives Moment von Horkheimers Kritischer Theorie. Denn er lässt zwar das dynamische Moment des konstruktivistischen Erbes des deutschen Idealismus noch im Nachtrag zu seiner Programmatik gelten. Die Aufdeckung der konstitutiven Leistungen menschlichen Bewusstseins und die entsprechende Überwindung „ihrer dumpfen, bewußtlosen, irrationalen Seite“ versteht er aber nicht als Transformation personaler Gesinnung, als Arbeit in einem „rein geistigen Bezirk“, sondern lässt sie „mit dem Kampf um bestimmte Lebensformen in der Wirklichkeit“²² zusammenfallen. Zugleich verwahrt er sich gegen stoische und epikureische Programmatiken, die sich auf die „Lehre individualistischer Praktiken zurückgezogen“²³ hätten. Was soll dann aber die Kultivierung eines kritischen Verhaltens besagen, das die intime Anstrengung erfordert, sich selbst auf die eigene gesellschaftliche Abhängigkeit hin nicht nur durchsichtig zu werden, sondern auch ihre fortschreitende Gestaltung für möglich zu halten?

Es ist klar, dass Durchsichtigkeit und Emanzipation ihre gesellschaftliche Sprengkraft einbüßen müssen, wenn sie von vornherein als Leistungen eines absoluten Ichs oder reinen Geistes in Anschlag gebracht werden. Denn in

²⁰ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 216.

²¹ HORKHEIMER, Kritische Theorie, GS 4, S. 185.

²² MAX HORKHEIMER, Nachtrag, GS 4, S. 217–225, hier S. 218.

²³ MAX HORKHEIMER, Nachtrag, GS 4, S. 219.

der behaglichen Souveränität solcher Instanzen wurzelt Horkheimer zufolge gerade jene theoretisch erschwundene Freiheit, aus der es sich zu befreien gilt. Die traditionelle Theorie des bürgerlichen Denkens fundiert und sichert den gesellschaftlichen Status quo ja dadurch, dass sie in ihrem Zentrum den Begriff eines Subjektes bewahrt, der die Wirklichkeit vermeintlich freier und damit gesellschaftlich undurchsichtiger Individuen fest- und fortschreibt. Es könnte aber sein, dass man das Kind mit dem Bade ausschüttet, wenn man glaubt, die Kultivierung kritischen Verhaltens, das den „Kampf um bestimmte Lebensformen in der Wirklichkeit“ zu bestreiten erlaubt, sei ohne die Selbsterkenntnis lebendiger Subjektivität zu haben.

2. Schwebende Realitäten und die Paradoxie der Subjektivität

Gerade Husserls transzendental-phänomenologischer Begriff von Subjektivität erlaubt es, ein Verständnis von Selbsterkenntnis zu ermitteln, das weder in die wirkungslose Klaustrophilie individualistischer Praktiken, noch in die behagliche Agoraphilie reinen Geistes führt. Das mag weiterhin verwundern, denn bekanntlich lässt sich auch Husserls Philosophieren seit seiner transzendentalen Wende als einen Rückfall in die idealistische Bewusstseinsphilosophie eines letztbegründeten Rationalismus und einen entsprechend bürgerlichen Solipsismus beschreiben.²⁴ Schickt sich dieses Philosophieren doch an, Erkenntnistheorie und regionale Ontologie durch Rückgang auf ein obskures Refugium transzendentaler Subjektivität zu entwickeln. Und auf einen ersten Blick entspricht dieses Refugium geradezu vorbildlich jenem autonomen und abstrakten Ego, das sich zu einem konstituierenden Urgrund der Welt aufbläht und eine empirische Variante seiner selbst in die Welt verdinglicht. Schon sein theoretischer Status zwingt es mithin dazu, ein Dasein als abgekapselte Individualität zu fristen. Bekanntlich gießt Husserl in der *Krisis* außerdem Öl in das Feuer des Solipsismus, wenn er seine Bemühungen um eine transzendente Intersubjektivität und das Sinn- und Geltungsfundament der Lebenswelt dadurch zu konterkarieren scheint, dass

²⁴ In dem in unmittelbarer Nähe zum Programmtext *Traditionelle und kritische Theorie* entstandenen Aufsatz *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* erwähnt Horkheimer bekanntermaßen sehr wohlwollend die eben erschienene *Krisis*-Schrift Husserls und die darin entfaltete Kritik von Physikalismus, Objektivismus und der Verabsolutierung der Fachwissenschaft. Er betont aber zugleich die „Gegensätzlichkeit der Denkart“. (Vgl. MAX HORKHEIMER, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, GS 4, S. 108–161, hier S. 122.)

er „aus tiefsten philosophischen Gründen“²⁵ an der Einzigkeit eines konstituierenden Egos festhält.

Es geschieht aber allzu leicht, dass Husserls reifer phänomenologischer Idealismus implizit im Horizont eines sehr viel traditionelleren, nämlich des Kantischen bzw. Kantianischen Transzendentalismus verstanden wird. Im Rahmen eines solchen Blicks verkennt man den praktisch-existenziellen Zug der transzendental-phänomenologischen Verfahren (und auch Husserl selbst neigt ja dazu, ihn geradezu vorsätzlich zu verkennen). Der Horizont eines kantischen Transzendentalismus führt dazu, dass man auch Husserls Philosophieren für einen abstrakten, anschauungsresistenten Formalismus halten kann, der die Utopie eines souveränen Subjektes und damit den Zwiespalt des bürgerlichen Denkens beschwört. Husserls späte Phänomenologie ist jedoch kein formaler, sondern ein radikaler Transzendentalismus. Und er ist radikal durchaus in Marxens Sinne: Er zielt auf die Wurzel. Für die Freilegung dieser Wurzel, so meine These, muss auch Husserl eine Haltung in Anspruch nehmen, die strukturell den Anforderungen kritischen Verhaltens entspricht: Philosophierende müssen sich auf ihre Abhängigkeit von einer vor-theoretischen Sphäre und damit auf einen intimen Widerstreit hin stetig und unabschließbar durchsichtig werden können.

Auch Kant hält es zwar in seiner ersten Kritik für möglich, dass die beiden Stämme menschlicher Erkenntnis „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“²⁶. Aus Gründen, die er in der transzendentalen Dialektik ausbreitet, könne es aber nicht Aufgabe seiner Philosophie sein, diese Wurzel freizulegen. Die Phänomenologie Husserls hingegen zielt nun genau auf diese Wurzel. Wenn Husserl sein transzendentes Programm als „die Rückfrage nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen“ kennzeichnet, als ein „Sichbesinnen des Erkennenden auf sich selbst, und sein erkennendes Leben“²⁷, dann lässt sich diese Fragerichtung nicht mehr als Suche nach den formalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis bestimmen. Die transzendente Subjektivität Kants bleibt für Husserl daher „mythische Konstruktion“. Kant stellt zwar eine formale Entität in Aussicht, deren transzendente Funktionen die Welt der Erfahrung formen und deren „Wortsinn zwar auf Subjektives verweist, aber eine Weise des Subjektiven, die wir uns prinzipiell nicht anschaulich machen

²⁵ EDMUND HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. von Walter Biemel, Husserliana (im Folgenden: Hua) Band 6, The Hague 1954, S. 190.

²⁶ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, Band 1, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1976, (B 29) S. 66.

²⁷ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 100.

können“²⁸. Bei dem Versuch, Kants Begriff transzendentaler Subjektivität einen anschaulichen Sinn zu geben, findet man sich eben „doch in der menschlich personalen, der seelischen, psychologischen Sphäre“²⁹ wieder. Da der kantische Begriff innerer Erfahrung Husserl zufolge nicht anders als psychologisch verstanden werden kann, muss *transzendente Selbsterfahrung* dem kantischen Philosophieren widersinnig bleiben.³⁰

Das transzendente Programm Husserls kommt hingegen überhaupt erst dann in Gang, wenn der Philosophierende „zu einem klaren *Verständnis seiner selbst als der urquellend fungierenden Subjektivität* sich durchgerungen hat“³¹. Das heißt nicht weniger, als dass wir selbst „in eine innerliche Verwandlung hineingezogen [werden], in der uns die längst erfüllte und doch stets verborgene Dimension des ‚Transzendentalen‘ wirklich zu Gesicht, [d.h.] zu *direkter Erfahrung* kommt“³². Husserls radikaler Transzendentalismus macht sich also nicht der Einfalt schuldig, die Merleau-Ponty dem kantischen Kritizismus vorwirft: eine dem natürlichen Ich irgendwie vorgeordnete Dimension zu postulieren, „so, als sei es nicht notwendig, um ein transzendentes Ich behaupten zu dürfen, aller erst zu einem solchen zu werden.“³³

Und eben genau in Husserls ungebrochener Emphase darauf, dass das transzendente Ich etwas sei, das leibhaftig freigelegt werden müsse, liegt ein Anknüpfungspunkt zwischen Phänomenologie und der frühen Kritischen Theorie. Denn in dieser gern übersehenden Anforderung praktischen Vollzuges liegt der Schlüssel für manches Unverständnis gegenüber der Transzendentalphilosophie Husserls. Erst in Anerkennung und Mitvollzug der von Husserl eingeforderten Verwandlung erschließt sich etwa die „unvermeidliche Naivität“ der Phänomenologin. Es handelt sich dabei nicht um die Naivität des Einzelwissenschaftlers, der noch in der unbefragten Geltung natürlicher Einstellung operiert, sondern ist Kennzeichen einer „prinzipiell neuartigen Aufgabe, welche nicht einmal eine Analogie leiten kann“³⁴.

²⁸ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 116.

²⁹ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 116.

³⁰ Für die kantische Philosophie ergibt sich der Widersinn offenbar „aus der Tatsache, daß die Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung nicht selbst wieder Gegenstand einer durch sie ermöglichten Erfahrung sein kann“. TOBIAS TRAPPE, Zur Vorgeschichte der ‚transzendentalen Erfahrung‘, in: Archiv für Begriffsgeschichte 38 (1995), S. 178–200, hier S. 179.

³¹ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 102.

³² HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 104.

³³ MAURICE MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, übersetzt von Rudolf Boehm, Berlin 1974, S. 86.

³⁴ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 158.

Diese Naivität ist, wie gleich zu zeigen ist, nicht nur für die intime Freilegung transzendentaler Subjektivität maßgeblich, sondern in gleicher Weise auch für die Freilegung der Lebenswelt, als des ständigen Geltungsbodens menschlicher Praxis, als jene „stets bereite Quelle von Selbstverständlichkeiten, die wir ob als praktische Menschen oder als Wissenschaftler, ohne weiteres in Anspruch nehmen.“³⁵ Ein phänomenologisches Philosophieren, das seine apodiktische Letztbegründungsabsicht an die Freilegung dieses stets übersehenen Bodens schlicht intersubjektiver Erfahrung knüpft, kann nicht anders als die naiv geübte Methode an den Anfang stellen: „Am Anfang ist die Tat.“³⁶ Die naiv geübte Methode transzendentaler Selbstbesinnung, die universale Epoché, ist aber nicht nur Abwende vom Objektivismus und Naturalismus zeitgenössischer Einzelwissenschaften, sondern in ihrer universalen Gestalt vorbehaltlose Offenheit gegenüber dem „Selbstverständlichen [...], das alles Denken, das alle Lebenstätigkeit in allen ihren Zwecken und Leistungen voraussetzt“³⁷. Selbstverständliches fragwürdig werden zu lassen oder es auch nur vorbehaltlos als solches gelten zu lassen, setzt nicht nur die eigentümliche Möglichkeit einer Distanzierung von der lebensweltlichen Wirklichkeit voraus, wie sie durch die Inhibierungsleistung der Epoché geleistet werden soll. Es verlangt auch ein Verständnis dafür, dass die sinnhafte Einstimmigkeit dieser Lebenswelt, die ihre Selbstverständlichkeit *für uns* fundiert, näher besehen eine Sphäre zutiefst ambivalenter Übergänge ist. Wenn wir „die Welt, in der wir anschaulich leben, mit ihren Realitäten“ in den phänomenologischen Blick nehmen wollen, so müssen diese Realitäten genommen werden „wie sie uns zunächst in der schlichten Erfahrung sich geben, auch in den Weisen, wie diese öfters geltungsmäßig in Schweben geraten.“³⁸ Die Schweben lebensweltlicher Realitäten aushalten zu können, verlangt eine kultivierte Naivität, die nicht vorschnell den Verlockungen idealisierter Begrifflichkeiten, ideologischer Präsumtionen oder auch nur idiosynkratischer Vorurteile erliegt. Sich der Ambivalenzen des Bodens zu versichern, auf dem sich das eigene Leben – selbstverständlich – vollzieht, verlangt selbst in der Schweben bleiben zu können.

Und so, wie sich die Lebenswelt nicht als fester Boden darbietet, ist auch die Freilegung des transzendentalen Ichs, dem Husserl zufolge die Konstitution dieser selbstverständlichen Sphäre letztlich obliegt, nicht sogleich Rückgang auf ein triumphierendes Refugium. Die urquellend fungierende Subjektivität ist keine bloß beiläufige Verlegenheit. Sie ist weder formale Installation eines archimedischen Punktes, von dem aus wir den sinn- und

³⁵ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 124.

³⁶ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 158.

³⁷ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 115.

³⁸ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 159.

geltungsstiftenden Leistungen theoretisch habhaft werden können. Noch ist sie das Tor zu einem transzendentalen Schlaraffenland, in dem uns die Tauben der Konstitutionstheorie schon gebraten in den Mund fliegen. Husserl gewinnt sie in der *Krisis* vielmehr in Auseinandersetzung mit einem für sein Philosophieren fundamentalen Problem, der sogenannten *Paradoxie der Subjektivität*. Die dadurch bezeichnete Schwierigkeit besteht, wie schon in den *Ideen I* zu lesen ist, darin, dass „das Bewußtsein einerseits das Absolute sein soll, in dem sich alles Transzendente, also schließlich doch die ganze psychophysische Welt konstituiert, und andererseits soll das Bewußtsein ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt sein“³⁹.

Die Paradoxie entsteht nun aber nicht schon aus einer Verdopplung des Egos in ein transzendentales und ein weltliches, sondern daraus, dass es als transzendentales ein konstituierendes und als menschliches lediglich ein konstituiertes Subjekt sein soll.⁴⁰ Im Sog der konstitutionstheoretischen Einsichten gerät Husserl dementsprechend an einen Punkt, an dem sein bis dahin entwickeltes wissenschaftstheoretisches Programm fragwürdig wird. Da er sich mit einer bloßen Anerkennung der Verdopplung der menschlichen Egos als Subjekte *für* die Welt und Objekte *in* dieser Welt nicht zufriedengeben kann und will, muss sein Verständnis dafür, was es heißt Subjekt zu sein, weiter vertieft werden. Schließlich würde die Unauflösbarkeit der Paradoxie „besagen, daß eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt nicht durchführbar ist, nämlich in Absicht auf eine strenge Wissenschaft“⁴¹ – und die strenge Wissenschaft, die hier infrage steht, ist die transzendente Phänomenologie des konstituierenden Bewusstseins.

Als ernste phänomenologische Herausforderung muss diese Paradoxie aber auch deshalb gelten, weil es sich nicht um einen logischen Widerspruch innerhalb einer Menge von konstitutionstheoretischen Sätzen handelt, sondern um einen Widerstreit, den es zunächst zu durchleben, nicht sogleich theoretisch aufzulösen gilt. Der Widerstreit ergibt sich nämlich bereits „aus der Spannung zwischen der Macht der Selbstverständlichkeit der natürlichen objektiven Einstellung (der Macht des common sense) und der sich ihr gegenüberstehenden Einstellungen des ‚uninteressierten Betrachters‘“⁴². In erster Linie handelt es sich bei dieser Paradoxie nicht um eine intellektuelle, sondern existenzielle Anstrengung. Denn bevor sie

³⁹ EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, Hua 3, The Hague 1950, S. 116.

⁴⁰ Vgl. ELISABETH STRÖCKER, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987, S. 214.

⁴¹ HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua 6, S. 184.

⁴² HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua 6, S. 183.

phänomenologisch relevant werden kann, ist ihre Entdeckung im Horizont der epochalen Wendung auf eine transzendente Subjektivität schon insofern eine existenzielle Angelegenheit, als ich von dem einzigen Gegenstand absehen muss, der sich gerade dadurch auszeichnet, dass ich ihm gegenüber in Grenzen distanzlos bin, nämlich von mir selbst. In Husserls später Transzendentalphilosophie ist die phänomenologische Epoché eine besondere Weise bewussten Erlebens und nicht lediglich eine urteiltheoretische Form der Enthaltung. So wie in natürlicher Einstellung Welt und Umwelt als fraglos seiend erfahren werden, so muss „auch der Blick, den die Epoché frei macht, ein in seiner Weise erfahrender Blick sein“⁴³. Die Weise, wie sich der Philosophierende in natürlicher Einstellung und nach Vollzug der Epoché erfährt, ist hinreichend verschieden, um zu Widersprüchen zu führen, wenn man die Erlebnisse transzendentaler Erfahrung in natürlicher Einstellung interpretiert. Dieses *lebendige Paradox* gewinnen wir mit dem Vollzug epochaler Erfahrung selbst. Phänomenologische Epoché realisiert sich auf dieser Stufe der Analyse überhaupt nur als *παρά-δόξος*, d.h. als eine wider den habitualisierten common sense gewendete Selbsterfahrung.

Darüber, was aus dieser Erfahrung zur Auflösung der Paradoxie zu gewinnen ist, lässt sich der *Krisis* noch nicht viel entnehmen. Über die „tiefsten philosophischen Gründe“, aus denen angesichts der Paradoxie an der absoluten Einzigkeit des Egos festgehalten werden muss, sieht sich Husserl in seiner letzten Schrift zum Schweigen veranlasst.⁴⁴ Es wird aber deutlich, dass die phänomenologische Auseinandersetzung zunächst in eine eigenartige Einsamkeit führt. Da, wo Husserl sich in die Einsamkeit der fungierenden Subjektivität begibt, legt er das phänomenologische Datum des *Ur-Ich* frei. Es ist an dieser Stelle nicht nötig, diesen zentralen Begriff im Einzelnen zu erörtern.⁴⁵ Für den hier leitenden Zusammenhang ist lediglich von Belang, wie sich das *Ur-Ich*, dieses „Urphänomen, in dem alles, was sonst Phänomen heißen mag und in welchem Sinne immer, seine Quelle hat“⁴⁶ der einsamen Erfahrung der Phänomenologin darbietet. Nämlich erneut in einer seltsam widerstreitenden Verfassung: als „stehendströmende Selbstgegenwart

⁴³ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 156.

⁴⁴ Wir können hier darauf verzichten, Husserls Bemühungen um eine Auflösung der Paradoxie im Einzelnen zu rekonstruieren. In der *Krisis* wird die natürliche Einstellung zu diesem Zweck *als eine besondere transzendente Einstellung* aufgefasst, als Struktur einer gewissen habituellen Einseitigkeit des gesamten Interesselebens. Vgl. HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 209.

⁴⁵ Eine umfassende Untersuchung findet sich bei SHIGERU TAGUCHI, Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl, Dodrecht 2006.

⁴⁶ EDMUND HUSSERL, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte, Husserliana Materialband (im Folgenden: Hua Mat.) Band 8, hrsg. von Dieter Lohmar, New York 2006, S. 145.

bzw. das sich selbst strömend gegenwärtige absolute Ich in seinem stehend-strömenden Leben.⁴⁷

Die Rede von einer strömenden Ständigkeit des Erlebens verweist auf Husserls Analysen zum Zeitbewusstsein und dort vor allem auf das phänomenologische Datum *lebendiger Gegenwart*. Dieses Datum ist für unser Anliegen deshalb von Bedeutung, weil sich an ihm eine wichtige Grenze phänomenologischer Selbsterkenntnis zeigt. Denn Selbsterkenntnis vollzieht sich für Husserl in aller Regel nach Maßgabe reflexiver Selbstverdinglichung. Er geht soweit, „die Möglichkeit einer Phänomenologie überhaupt“ von der „Leistungsfähigkeit der Reflexion“⁴⁸ abhängig zu machen. Gegenüber dem anhaltlosen Strömen subjektiven Erlebens, gerät die Reflexion aber in Verlegenheit. Bewusstsein, das sich die Lebendigkeit seines Strömens bewusst und theoretisch verfügbar machen will, macht die frustrierende Erfahrung, längst in Anspruch nehmen zu müssen, was es gegenständlich zu erörtern sucht. Denn bei Licht besehen ist es die reflexive Bewegung selbst, die jene Distanz zu mir selbst erzeugt, die sie dann wieder überbrücken muss. Und diese Überbrückung verschafft uns den Eindruck einer wesenhaften Nachträglichkeit und die eigentümliche Erfahrung, dass ich mich „Ich“ sagend zwar in schlichter Reflexion erfasse, „aber diese Selbsterfahrung [...] bloss ein Hin-wenden auf etwas ist, das schon da ist, schon bewusst war und nur nicht thematisch erfahren wird [...]“⁴⁹, sondern anonym und unverfügbar bleibt – und trotzdem ich ist.

Die Freilegung des transzendentalen Ich verschafft der Phänomenologin mithin gerade nicht die behagliche Bestätigung eines autonom konstituierenden Ich, sondern konfrontiert im Gegenteil mit der durchaus prekären Unverfügbarkeit der eigenen lebendigen Subjektivität, – sie ist der vor-reflexive Null- und Quellpunkt jeder gegenständlichen Orientierung. Die viel beredete Widernatürlichkeit transzendentaler Selbsterfahrung ergibt sich mit Blick auf die einmal erhaschte Ursubjektivität dann auch nicht mehr nur aus der Anstrengung, eine Einstellung aufrechtzuerhalten, bei der man nur „allzuleicht, und gleich bei den ersten Anfängen, den ohnehin sehr versucherischen Rückfällen in die naiv-natürliche Einstellung“⁵⁰ erliegt. Diese eigentümlich unverfügbare Subjektivität ist nicht Gegenstandsbereich unter anderen, dem *gegenüber* ich in eine Einstellung geraten, oder

⁴⁷ EDMUND HUSSERL, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934), Hua Mat. 8, S. 145.

⁴⁸ HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Hua 3, S. 178.

⁴⁹ EDMUND HUSSERL, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935, hrsg. von Iso Kern, Hua 15, The Hague 1973, S. 492–493.

⁵⁰ HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 158.

dem ich vermittels der „Reflexion“ genannten Bewusstseinsmodifikation nachträglich habhaft werden könnte –, sie ist die impersonale Dimension von Bewusstsein selbst.⁵¹

So verstanden besteht die universelle Epoché nicht zuletzt in der Aufgabe „mir das empirisch-objektive Gewand abzuziehen, das ich innerlich mir selbst angelegt habe oder vielmehr das ich mir immer wieder in einem – während des naiven Erfahrungslebens unbeachtet bleibenden – habituellen Apperzipieren angestalte“⁵². Im wachen Versuch, dieses Gewand abzustreifen, muss sich die Einsicht einstellen, dass mein natürlich-personales Erleben lediglich als „ein Motivat im ständigen, lebendig fungierenden Motivationszusammenhang dieser Ursubjektivität“⁵³ auftritt. *Ich bin diese Ursubjektivität* und kann sie doch nicht vollumfänglich gelten lassen, ohne für einen Moment das aufzugeben, was ich „Ich“ sagend immer schon in Anspruch zu nehmen meine.

Die Paradoxie der Subjektivität wird so nicht gelöst. Sie wird aufs äußerste verschärft und weite Teile der späten Analysen Husserls kreisen um die ärgerliche Unverfügbarkeit eines Bewusstseins, das sich dem souveränen System des „Ich kann“⁵⁴ auf so intime Weise entzieht. Die innerliche Verwandlung, die Husserl vom Vollzug transzendentaler Selbsterkenntnis erwartet, kann also nicht allein die reflexive Selbstversicherung des transzendentalen Egos meinen. Diese Verwandlung stellt sich vielmehr in dem Maße ein, wie die Phänomenologin in der Konfrontation mit sich selbst fortschreitend an ihrer reflexiven Selbstverdinglichung scheitert und auf diese Weise mit einem ausnehmend intimen Widerstreit konfrontiert wird. Somit griffe es zu kurz, die Paradoxie einfach als ein durch begriffliche Klärung zu überwindendes Problem darzustellen. Es handelt sich vielmehr um die Aufdeckung zweier fundamentaler Dimensionen von Subjektivität –

„equally necessary and essentially incompatible“: From the perspective of each, the other appears somehow bizarre, unreal. From that of the natural attitude, the transcendental subject seems artificial, contrived, a mere fiction. From that of the transcendental attitude, the world as a whole, including my (empirical) self within it, looms as „phenomenon“, its

⁵¹ Für eine phänomenologische Analyse der systematischen und methodischen Schwierigkeiten einer entsprechenden *impersonalen Subjektivität* siehe ROBERT LEHMANN, *Stiller Zeuge – Bewegtes Leben. Selbstbewusstsein in Phänomenologie und Advaita-Vedānta*, Freiburg im Breisgau 2019.

⁵² EDMUND HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von Rudolf Boehm, Hua 8, The Hague 1956, S. 78.

⁵³ HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*, Hua Mat. 8, S. 16.

⁵⁴ Zur Konstitutionsproblematik des „Ich kann“ siehe EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel, Hua 4, The Hague 1952, § 57–61, besonders S. 253–268.

reality placed in abeyance or suspension. When this happens we feel what the existentialists try to capture by speaking of nausea, vertigo, anxiety, or anguish.⁵⁵

Gerade vermöge der vermeintlich abstrahierenden und idealisierenden Leistung der Epoché lassen sich also Sinn und Eigenwert menschlicher Subjektivität erfahren, die nicht in die Verdinglichung und Selbstbemächtigung eines autonomen Ich abgeleitet, sondern sich selbst für die intime Unverfügbarkeit sensibilisiert, die schon unser ichliches und erst recht unser gemeinschaftliches Erleben von Grund auf prägt.

Diese unverfügbare Intimität transzendentaler Subjektivität, die die Reflexion als prinzipielle Anonymität freilegt, ist zuletzt auch Kennzeichen der Lebenswelt und der apodiktischen Wissenschaftlichkeit, die Husserl für die Praxis seiner transzendentalen Phänomenologie fordert. Im klaren Verständnis dieser Unverfügbarkeit kann eine letztbegründete und begründende Wissenschaft dann kein selbstgefälliger idealistischer Apriorismus sein. Sie ist vielmehr insofern Ausdruck der „notwendig höchsten Menschheitsfunktion“, als ihr die „Ermöglichung ihrer Entwicklung zu seiner personalen und zu einer allumspannenden menschheitlichen Autonomie“ eingeschrieben ist. Als ein unabschließbarer Rationalismus ist sie dann „*ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung*“⁵⁶. Das bedeutet nicht weniger, als die Entscheidung, „sein gesamtes personales Leben zur synthetischen Einheit eines Lebens in universaler Selbstverantwortlichkeit [...] sich selbst zum wahren Ich, zum freien, autonomen zu gestalten“⁵⁷. Noch unbesehen der Tatsache, dass Selbstverantwortlichkeit keine Kategorie reinen Geistes sein kann, steht ein solcher umfassender Gestaltungsanspruch überdies

in untrennbarer Korrelation für Einzelpersonen und Gemeinschaften, vermöge ihrer inneren unmittelbaren und mittelbaren Verbundenheit in allen Interessen – verbunden in Einstimmigkeit und Widerstreit – und in der Notwendigkeit, die einzelpersonale Vernunft nur als gemeinschaftspersonale, wie umgekehrt, zu immer vollkommenerer Verwirklichung kommen zu lassen.⁵⁸

Husserls phänomenologisches Philosophieren steht mithin durchaus im Zeichen engagierter Emanzipation und kann den idealistischen Schwindel der Freiheit, den Horkheimer für die Zerrissenheit zwischen Individuum und Gesellschaft verantwortlich macht, schon deshalb nicht fortschreiben, weil universale Selbsterkenntnis nur zu dem Preis universaler Selbstverantwortung zu haben ist. Die Verwandlung, die er von den Verfahren seines

⁵⁵ DAVID CARR, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, New York/Oxford 1999, S. 135.

⁵⁶ HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua 6, S. 273.

⁵⁷ HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua 6, S. 272.

⁵⁸ HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hua 6, S. 272.

Transzendentalismus fordert, zeigt überdies die Anforderung, die an eine theoretisch und praktisch fruchtbare Selbsterkenntnis gestellt werden muss. Die Verantwortung unabschließbarer Selbsterhellung verlangt die Schwebel lebensweltlicher Realitäten und den Widerstreit transzendentaler Selbstbe-sinnung gleichermaßen bewusst aushalten zu können.

3. Kritische Selbsterkenntnis und menschliche Reife

Sowohl an aktivem Verhalten als auch am mitunter inhibierenden Vollzug transzendentaler Selbsterfahrung zeigt sich ein zentraler Punkt kritischer Selbsterkenntnis: die Fähigkeit zur Anerkennung eines intimen Widerstreits im bewussten Erleben. Schon daher muss es in einer Theorie, die kritisches Verhalten bzw. universale Selbstverantwortung zur Bedingung ihres Vollzuges erklärt, Raum dafür geben, dass dieser Vollzug nicht nur zur Entwicklung einer teleologisch formulierbaren oder theoretisch anti-zipierbaren Auffassung von Wirklichkeit führt, sondern zugleich die Entwicklung menschlicher Reife fördert. So möchte ich die durch kritische Selbsterkenntnis zu kultivierende Disposition bezeichnen, Widersprüche und Unverfügbarkeiten unserer persönlichen wie gesellschaftlichen Wirklichkeit anerkennen und bewusst durchleben zu können. Reife ist somit nicht einfach Ergebnis individualistischer Praktik, sondern Bedingung dafür, den vielfältigen Abhängigkeiten und Beschränkungen dieser Wirklichkeit gegenüber nicht nur *durchsichtig*, sondern auch *durchlässig* zu sein, d.h. letztlich ihre gemeinsame Gestaltung für möglich zu halten. *Permeabilität* solchen Zuschnitts ist daher nicht mit einer psychologisch fassbaren *Resilienz* als Ausdruck glückender Krisen- und Kontingenzbewältigung zu verwechseln. Sie ist nicht Widerständigkeit *gegenüber*, sondern in gewissem Sinne bewusste Einstimmigkeit *mit* möglichen Widrigkeiten. In diesem Sinne ist das idealistische Subjekt bürgerlichen Denkens im höchsten Maße resilient und gerade auf Grund seiner cartesianischen Transparenz in keiner Weise permeabel. Reine Geister entwickeln keine menschliche Reife, so wenig, wie sie ein kritisches Verhalten kultivieren können.

Offenbar kann Permeabilität aber auch keine ohnmächtige Verschwi-terung mit Not und Elend meinen – sehr wohl aber ihre radikale An-erkennung, gegebenenfalls bis hin zur Anerkennung ihrer geschichtlichen Notwendigkeit. Kritische Selbsterkenntnis und die entsprechende Aus-bildung menschlicher Reife ist somit durchaus Voraussetzung dafür, die vielleicht schwierigste Haltung materialistischer Dialektik einlösen zu können. Im Horizont eines engagierten Fatalismus besteht sie Horkhei-mer zufolge darin, dass das Urteil über die Notwendigkeit des bisherigen

gesellschaftlichen Geschehens längst den Kampf um ihre Verwandlung aus einer blinden in eine sinnvolle Notwendigkeit implizieren muss.⁵⁹

In eine kritische Selbsterkenntnis zu geraten verlangt, in eins, die illusionslose Anerkennung bisheriger gesellschaftlicher und je eigener Ohnmacht sowie die Einsicht, dass eine entsprechende Emanzipation und Gestaltung „an die eigene Aktivität und Anstrengung, an einen Willen im erkennenden Subjekt geknüpft“⁶⁰ ist. Der Glaube an eine absolute unveränderliche Notwendigkeit wäre nur die Rückseite der erschwindelten Freiheit des Idealismus und zeitigte das gleiche Ergebnis: „Resignation in der Praxis.“⁶¹ Um kritisches Denken in der Praxis austragen zu können, bedarf es der Fähigkeit, die Schweben der lebensweltlichen Realitäten aushalten, die unser persönliches und gemeinschaftliches Leben beherrschenden und beschränkenden Zustände bewusst durchleben und zugleich verurteilen zu können und überdies ihre umsichtige Verwandlung bewusst vor Augen zu haben.

Hier ist nicht der Ort zu ermitteln oder zu bewerten, ob und wie eine solche Praxis philosophische Aufgabe werden kann. Es sollte lediglich gezeigt werden, dass ein solches Programm den Begriff kritischer Selbsterkenntnis in einem nicht zu unterschätzenden Maße voraussetzt und in diesem Sinne eine gemeinsame Voraussetzung mit der eigentümlichen Anstrengung transzendentaler Selbsterfahrung teilt. In welcher Weise letztere ebenfalls einen Begriff menschlicher Reife und eine entsprechende Permeabilität impliziert, wird abschließend noch einmal deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Reife im hier anvisierten Sinne zwar keineswegs mit moralischer Reife identisch ist, – diese vielmehr fundieren dürfte – mit ihr aber eine bemerkenswerte Äquivalenz teilt.⁶² Die Frage nach moralischer Reife lässt wenigstens zwei konkurrierende Kontexte zu: Steht mit ihr eine Kategorie

⁵⁹ HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, GS 4, S. 203.

⁶⁰ HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, GS 4, S. 204.

⁶¹ HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, GS 4, S. 205.

⁶² Erwägungen moralphilosophischer und insbesondere tugendethischer Implikationen des Begriffs menschlicher Reife müssen einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben. Ein erster Ansatz könnte z. B. darin bestehen, Wallroths Begriff moralischer Reife als „moralische Selbstständigkeit auf dem Weg zur Tugend“, auf seine Voraussetzungen hin zu befragen. In dem Maße, wie der Begriff der Tugend hier als notwendiges Idealziel moralischer Bildung verstanden und somit davon ausgegangen wird, dass es „auch ‚unterhalb‘ der vollkommenen Tugend die Möglichkeit einer hinreichend stabilen moralischen Verfaßtheit“ gibt, nimmt Wallroth eine kritische Selbsterkenntnis in Anspruch, die „in selbständiger und durchaus differenzierter Weise [...] die eigenen Defizite zu durchschauen und zu lokalisieren“ erlauben soll. Die dafür nötige Permeabilität ist aber nicht selbst wieder Ausdruck moralischer Qualifikation. Vgl. MARTIN WALLROTH, *Moral ohne Reife? Ein Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis*, Freiburg im Breisgau/München 2000, S. 167–168.

des Ethischen oder Sittlichen zur Debatte? Handelt es sich, anders gesagt, um die Frage danach, mit welcher Konsequenz man in der Lage ist, in kritischer Distanz abstrakte Prinzipien und Regeln moralischen Verhaltens zu einander in Beziehung zu setzen und ihrem moralischen Gewicht gemäß auf konkrete Situationen anwenden zu können. Ist moralische Reife also die souveräne Applikation einer Logik gebotenen Verhaltens? Oder ist sie vielmehr Element menschlicher Sittlichkeit? Handelt es sich also um die Frage, mit welcher Entschiedenheit und Wachheit man in konkrete Situationen involviert bleibt, sich ihnen aussetzt, die kleinen Übergänge und Dilemmata alltäglicher Moralität aushält, um an ihnen, mit Hubert Dreyfus zu sprechen, „die eigenen Intuitionen zu verfeinern“⁶³. Beide Begriffe moralischer Reife implizieren die Kultivierung je verschiedener Kernfähigkeiten, jener eine bestimmte Form der Intellektualität, dieser eine Form von Sensibilität.

Eine solche Unterscheidung lässt sich zwanglos für den allgemeineren Begriff menschlicher Reife erwägen und es ist an dieser Stelle kein Geheimnis mehr, dass eine entsprechende Anforderung in der Ausbildung von Sensibilität zu suchen wäre. Den intimen Widerstreit kritischen Verhaltens oder die paradoxe Selbsterfahrung stehend-strömender Gegenwart faktisch gelten lassen zu können, ist nicht durch Akte distanzierter Vernünftigkeit zu gewährleisten. Es verlangt eine Teilhabe, die der Intimität des Erlebens Rechnung trägt, ohne sich aber in die Widrigkeiten lebendigen Widerstreits zu verstricken. Bedingung für die knifflige Haltung einer solch *distanzierter Teilhabe* ist die Permeabilität menschlicher Reife.

Manches an Husserls Programmatik transzendentaler Philosophie lässt sich zwar als rationalistischer Intellektualismus verstehen, dessen Vernunftbegriff einer mitunter bedenklich eurozentristischen Teleologie das Wort redet.⁶⁴ Nach dem oben Gesagten sollte jedoch in Ansätzen deutlich sein, dass der Vollzug seines Philosophierens nicht nur eine konkrete, ja existenzielle Auseinandersetzung mit den Strukturen der Lebenswelt und des eigenen Selbst verlangt. Die Reflexionen der Phänomenologen über die Phänomenologie dürfen darüber hinaus nicht fraglos zur Maßgabe ihres Vollzugs werden. Wie Husserl an Eduard Spranger schreibt: „Es ist zweierlei, tun und den Sinn seines Tuns richtig bestimmen. Sehen Sie auf das, was da getan wird [...]“⁶⁵ Erst im Tun, d. h. der lebendigen Praxis transzendentaler Selbsterfahrung realisiert sich seine Forderung nach Selbstverantwortung der Philosophierenden. Denn nur in tatsächlicher Konfrontation mit der

⁶³ HUBERT L. DREYFUS, Was ist moralische Reife, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1992), S. 425–458, hier S. 455.

⁶⁴ Vgl. HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua 6, S. 12–14.

⁶⁵ EDMUND HUSSERL, Philosophenbriefe, hrsg. von Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente 3 (Briefwechsel) Band 6, The Hague 1994, S. 419.

intimen Unverfügbarkeit lebendiger Subjektivität, stellt sich die Dringlichkeit prinzipiell unabschließbarer Selbsterhellung.

Summary

This paper addresses a common assumption in Horkheimer's early critical thinking and Husserl's late transcendental phenomenology. Though diverging in their approaches in many respects, both Husserl and Horkheimer consider a cultivated self-relation vital to succeed in their philosophical endeavors. Both critical behavior and transcendental-phenomenological self-reflection presuppose a certain competence to stand through rather intimate conflict in one's own experience. Such a relationship to oneself harbors not only knowledge but the chance to human maturity.

Zusammenfassung

Der Beitrag fragt nach einer gemeinsamen Voraussetzung im frühen kritischen Denken Horkheimers und der späten transzendentalen Phänomenologie Husserls. Trotz ihrer Gegensätzlichkeit ist das Gelingen beider philosophischen Programme an ein besonders kultiviertes Selbstverhältnis der Philosophierenden geknüpft. Sowohl kritisches Verhalten als auch transzendental-phänomenologische Selbstbesinnung verlangen die Fähigkeit, einem intimen Widerstreit im eigenen Erleben gegenüber durchlässig sein zu können. Ein solches Verhältnis zu sich selbst bringt nicht nur Erkenntnis, sondern die Chance auf menschliche Reife mit sich.