

Title	On Development from Husserl' s phenomenology : Between Phenomenology of Intersubjectivity and Clinical Philosophy of Caring
Author(s)	Hamazu, Shinji
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2018, 58(2), p. 1- 311
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/68314
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

Part I

**FROM HUSSERL'S PHENOMENOLOGY
OF INTERSUBJECTIVITY**

Chapter 1

RELATIVISM AND COMMUNICATION — FROM A HUSSERLIAN POINT OF VIEW —

A spectre is haunting Europe — the spectre of Relativism. All the powers of old Europe have entered into a holy alliance to exorcise this spectre. — ¹

Did Husserl also join this alliance and attempt to exorcise relativism as an unsubstantial spectre? But he insisted: Even if there is for a philosophical child “a dark corner haunted by the spectre of relativism,” a genuine philosopher must “not avoid, nor flee the corner, but illuminate it”(XVII, 244). Did relativism mean for him not a mad and evil spirit, which must be driven away from the gate, but a guardian spirit, which lives deep inside phenomenology and with which phenomenology must coexist? Relativism can not be erased by an opposing rival, but can be overcome only by a more radical relativism(IX, 300). Was this his strategy? Or, to be more moderate, to search for a logic that is able to recognize relativity without falling into the trap of relativism — is this what Husserl meant to do in the name of phenomenology? In this paper I would like to clarify these questions as far as possible and seek a way to the possibility of intercultural communication from a Husserlian point of view.

1. Relativism or Eurocentrism?

On the 7th and 10th of May in 1935, invited by the cultural union of Vienna, Husserl gave a lecture with the title “Philosophy in the crisis of European humanity.”

¹ This is, needless to say, a modified phrase from *Manifest der Kommunistischen Partei* (K. Marx und F. Engels).

In this lecture he said that Europe possesses “something unique” — that is, philosophy as “a new attitude toward the surrounding world (Umwelt)” and “a science concerning the whole of all entities” whose “spiritual birthplace” was ancient Greece (VI, 320f.). He insisted that we can not place philosophy, in the proper sense as it originated in Greece, side by side on the same plane with “Egyptian or Babylonian wise” or “Indian or Chinese philosophy” (VI, 326), nor speak of it as one of various cultural forms. He appealed in these lectures that Europe, standing on the threshold of either ruin or rebirth, might revive from the ashes as if it were a phoenix (VI, 347f.). We are told that these lectures created “a great sensation” among their Vienna audience². Do they signify a Eurocentrism which gives a privileged position only to Greek-European philosophy? Did Husserl, attempting to exorcise relativism as a kind of irrationalism, turn back to traditional Eurocentrism and join the alliance of “a mad calling for rehabilitation from the ranks of a European culture at bay”³?

On the other hand, there are cases where he not only did not attempt to exorcise relativism, but seemed to ingratiate himself with it. For example, on the 11th March of 1935, less than 2 months ago before the lectures, Husserl wrote in a letter to Levi-Bruhl, the author of *La mythologie primitive*, that “on the way to an intentional analysis which has already been undertaken to a great extent, it is an anthropological fact that historical relativism claims an unchangeable right”(BW. VII, 163). If we read this, however, to mean that Husserl has struck up against the weight of history and facts, which he cannot grasp by means of intuition of their essences, and thus been forced to recognize the right of relativism, this is a misunderstanding. As he continued in his letter: “anthropology, just as other positive sciences, is indeed the first, but not the last word of scientific cognition” — that is, he recognized only its relative meaning. This misunderstanding is related to another misunderstanding that has one of its roots in Landgrebe and Merleau-Ponty, and has thus gained wide circulation. That is the misreading of a phrase which Husserl wrote in a manuscript of the summer of the same year, 1935 (namely, a few months later after the lectures in Vienna), that “philosophy as a science, as a rigorous, yes an apodictic rigorous science - this dream is dreamed out”(VI, 508). We should read this sentence, not as an expression of the

² E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Martinus Nijhoff, 1968.

³ T. Aoki, *Negativity of Culture*, Chuoukouron-sya, 1988.

wreck of his own dream, but as a lament that people of contemporary times have abandoned rationalism in itself because of a wrong rationalism. Both misunderstandings are derived from the same mistake of juxtaposing two standpoints on the same plane in such way that rigorous science denies relativism and relativism leads to an abandonment of rigorous science, and of supposing that Husserl made a “conversion” from rigorous science to relativism.

Also in the manuscript of the next year, 1936, with the famous title “The Origin of Geometry,” Husserl took up relativism (named here “historicism”) for discussion and introduced its thinking in the following way: “Each nation and each tribe has its own world, where all the things for people harmonize well, whether mythical-magical or European-rational, and anything can be perfectly explained. Each has its ‘logic’ and ‘its’ own a priori” (VI, 382). However, here also relativism is mentioned as an “important accusation” that can be raised against his own assertions, and not as an assertion that he himself accedes to. In the same way, in his letter to Levi-Bruhl he did not change suddenly his position from thoroughly denying relativism to recognizing it overall, but only recognized its definite and valuable meaning. And if this is his attitude here, then it is also his attitude in earlier times, as I would like to make clear in the following. We can say that he neither insisted on relativism in his letter to Levi-Bruhl, nor on Eurocentrism in his Vienna lectures. (Otherwise, we must say that he went this way and that between two opposing assertions in less than half a year after March of 1935.)

In one sense Husserl was ready to recognize that Europe is one of various empirical anthropological types or cultural forms such as China or India (cf. . VI, 549). In this sense the world of Chinese, or Papuan or Greek-European people are treated equally (cf. . VI, 309). Europe has no privileged position and is relativized as one of various regions. The contrast of home world (Heimwelt) and foreign world (Fremdwelt) is relative and can be found in various stages (The home world for one is a foreign world for the other, and vice versa). The characteristics of the home world rises to the surface only in “contrast” to the characteristics of a foreign world (VI, 214f.). Only through an encounter with a foreign world or foreign culture does our world, that seemed to be the sole world up to this point, come to be experienced as the home world. In this sense Europe and Non-Europe are grasped on this plane of relativity. Husserl did not privilege the peculiarities of Europe as a factual region. He said that

there is “something unique” in European science-philosophy from the times of ancient Greece which can not be grasped in the relativity of home world and foreign world, and for which such distinctions are not enough. He attempted therefore in this sense to talk about “Europe as a spiritual form” (VI, 319, 336).

What then is “unique” about it? It is that this spirit of philosophy is not limited to a race, a nation and its surrounding world. Each nation has its original history and culture, and has with them its original surrounding world. They are not understandable for people who belong to a foreign surrounding world, and in this sense build a world that is locked into the originality of its own history and culture. Philosophy is, however, “different from other cultural works in that it is no movement of interest which is tied to a ground work of national traditions”(VI, 333). The spirit of philosophy surpasses the original history and culture of each surrounding world and builds “a new culture” and “a new historicity” (VI, 334, 507) that other foreign nations can also take part in. The spreading of the philosophical spirit “was not blocked by any national barriers” and has built a “supranationality”(Übernationalität) that surpassed the “variety of nations”(VI, 332, 336). At this point it is realized that the surrounding world we belong to is not at all the world in itself, but only one aspect of it, and that people who seem to live in a totally different world really see only another aspect of the same world. Thus a single common world opens before us. In such way, recognizing the relativity of each surrounding world as fact, but surpassing its variety and relativity, to bring an openness to a single world; in other words, being a region of Europe as a fact, yet surpassing its regional being, to be open to the world: in this spirit of philosophy Husserl found “Europe as a spiritual form.”

2. Dispersion of reason or rationalism?

Husserl, who characterized this spirit of philosophy as a development “from *taumazein* to *theoria*” and “from *doxa* to *epistheme*,” did not hesitate to call it rationalism. Since “philosophy is none other than rationalism,” he even said, “it is a tautology to call philosophy rational”(VI, 274). He was conscious that such a “rescue of rationalism” might sound anachronistic in those days when the philosophy of life and existential philosophy were in fashion. The crisis of Europe was caused by the

fact that rationalism had lost his way and because irrationalism had raised its head in its stead. It is, however according Husserl, not rationalism itself, but a “mistaken rationalism,” namely, a “one-sided rationalism” that is the culprit (VI, 337f.). The latter “grasps one side of problem, at first without being aware that the task to recognize the whole of beings has other sides” and without understanding that “no single truth must be made absolute and isolated”(VI, 338f.). To reject both the one-sided rationalism and the irrationalism that is its reaction, and to build a new rationalism, that was what Husserl sought for.

From such a context we must understand Husserl’s use of the term “Suprarationalism”(Üerrationalismus) in his letter to Levi-Bruhl (BW. VII, 164). According to relativism, as seen in the citation from “The origin of geometry,” “each nation has its own logic,” if we may say further, each nation has its own logos, ratio, reason and rationality. There would be various reasons and rationalities and each would explain the world harmonically (rationally) in its own way. Not only European science-philosophy, but also the mythical world view (Weltanschauung) of the primitive has its own logos, reason and rationality, and the latter can not be measured by the standards of the former. European reason is not the sole reason, but there could be various types of reason. In short, the reason disperses or differs. Nevertheless Husserl’s “Suprarationalism” attempted to reject this idea of reason’s dispersion, by insisting that dispersing reasons are none other than one-sided reasons, which see only one side and refuse to see the other side.

It is to be emphasized here that Husserl rejected in a sense the opinion that “reason is unique.” In his critique of “one-sided rationalism,” he said that the very idea that “reason is unique” allowed rationalism to lose its way. What lets rationalism lose its way is naturalism itself, which is based on the thought that even as the sun alone is warm and shining, so also is reason unique (Descartes) (VI, 341), and which insists that “the method of the natural sciences must also solve spiritual enigmas” (ibid.), and which attempts to clarify spiritual fields by the method of the natural sciences (i. e. to naturalize spirit). In this sense, Husserl attributes a positive value to the assertion of Dilthey and the South-West German School, who insisted on the fundamental originality of the spiritual sciences (Geisteswissenschaften). It follows, however, that “explanation (Erklären) in the way of the natural sciences stands in contrast with the understanding (Verstehen) of the spiritual sciences” (IX, 9), and

that the reason of the natural sciences coexists and yet diverges from the reason of the spiritual sciences. In the foregoing paragraphs, I have spoken of reason's dispersion in the context that each nation has its own reason (logic). Now, a dispersion of reason is found even within the European sciences, and there are, so to speak, "two cultures"⁴.

Nevertheless, Husserl did not think that it was sufficient to insist on the originality of spiritual sciences against natural sciences. Already in *Ideen II* and its manuscripts he argued that the spirit could not be naturalized, that spiritual sciences possessed an originality which could not be dissolved into natural sciences, and further that the nature of natural sciences could be regarded as spiritual products which are an object of consideration for spiritual sciences, that spiritual sciences, which seemed at first to be swallowed by natural sciences, seem now on the contrary to swallow the latter, and consequently that both types of sciences would fall into a relationship of "circulation" (IV, 210, 297, 393). In these passages Husserl was sometimes even inclined to give spiritual sciences the privilege that they lead to phenomenology. Also there, however, he would not choose between natural sciences and spiritual sciences, but treated both types as birds of a feather or as two snakes which wrestle in the same ring and bite each other's tails. According to him, both types of science ultimately remain in the "natural attitude," the one beginning by simply presupposing nature and the other beginning by simply presupposing spirit (VI, 365, 369fn.).

Therefore, on the one hand, against the naturalism which attempts to assign to the spiritual sciences the "unique reason" of the natural sciences, Husserl insisted on the coexistence of both types of reason (i.e. the dispersion of reason), but he was not willing to remain in a situation where reasons disperse and are relativized by each other. Instead, also in the summer semester of 1925, in *Phänomenologische Psychologie*, he tried to go back to the basis of both natural sciences and spiritual sciences, i.e. the "pre-scientific world of experience" before the divergence of nature and spirit, and to see the problem from this basis (IX, 55f.). This very fundamental experience-world is precisely the field which Husserl later called the "life-world" in his *Crisis* volume. To go back to this life-world and to clarify how the divergence between the reason of natural sciences and the reason of spiritual sciences came

⁴ Cf. C. P. Snow, *Two Cultures: and a Second Look*, Cambridge U.P., 1964.

about: this is Husserl's suprarationalism.

From this context we must understand the sense in which Husserl said that reason is not closed as a self-finished entity, but open and "in movement"(VI, 273), after saying that "philosophy is none other than rationalism." Reason lies, according to him, always on its way to a higher rationality, and what seems to be "an ultimate form" is "simultaneously a beginning form of a new infinity and relativity"(VI, 274f.). Suprarationalism will not swallow all things into a ready-made reason, but is a manifestation to always open itself to a new relativity. Not only the reason of natural sciences, but also the reason of spiritual sciences are one-sided, not finished in themselves, for both have, so to speak, a hole in the bottom. Reason has a hole in its bottom, is "rooted" through it into the life-world and, only by taking nutrition from there, will grow to a height above the ground.

Reason has a hole in the bottom. This means that, contrary to the claims of relativism, each nation and culture does not have a self-sufficient logic which can explain everything thoroughly and harmoniously. The fact that the home world and the foreign world leak out to each other through the hole lends support to the possibility of understanding of foreign cultures. Here, Waldenfels' assertion that "we understand foreign things precisely to the extent that we do not understand what is ours"⁵ becomes vivid. The "logic" that supports our understanding has a hole in the bottom which leads to the "pre-logical"(VI, 127, 144) field, which our understanding presupposes and from which it is drawn up, namely the life-world.

3. "From epistheme to doxa" or "from doxa to epistheme"?

The Crisis of Husserl's last years, written in 1935-6, has often attracted our attention in the context of a value conversion from epistheme to doxa, meaning that it rehabilitates the life-world as the world of "neglected doxa" (VI, 158), neglected by the epistheme of modern sciences. In the above mentioned Vienna lecture, which is a predecessor of the book, Husserl emphasized that the spirit of philosophy was born of

⁵ B. Waldenfels, "Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem," in: Ch. Jamme und O. Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, 1989.

a conversion from doxa to epistheme. Thus his evaluation of doxa and epistheme appear to be “suddenly” reversed between these two texts. Nevertheless, if we take into consideration the points mentioned above, we can understand that his evaluation did not truly change. To “inquire back” (Rückfrage)(VI, 105) to the life-world does not mean to simply go back to the life-world. Rehabilitation of doxa does not mean to remain in doxa. That philosophy is not doxa, but epistheme from the time of its birth in ancient Greece — it is a tautology for Husserl (cf. . VI, 10f., 66). Only with objectivism, which followed the model of natural sciences, has the inquiry of epistheme lost its way (I call this false rationalism “epistheme I”). To go back from this corrupt form of epistheme to the doxa of the life-world as its origin and to rebuild “a new epistheme” (this is the suprarationalism which I call here “epistheme II”)⁶ that revives the original spirit of epistheme: this was Husserl’s aim.

Of course a problem lies in the difference between “epistheme II” and “epistheme I,” especially in relation to the life-world as a field of doxa. The life-world is the world in which we live our daily lives. There, we share knowledge which is useful in its own way for “daily practices”(VI, 126), as well as “daily practical circumstantial truths”(VI, 135). From a standpoint which seeks for epistheme as scientific knowledge, however, they are none other than “subjective-relative” doxa (VI, 20, 127ff.). When people try to “overcome” these subjective-relative truths, to seek “objective” truths with universal validity and to pose “logical-mathematical truths in themselves”(VI, 129), so objective sciences as “epistheme I” are established. However, if they “forget” the life-world as their “foundation of meaning” and “base,” they “hang in the air groundlessly” (VI, 48, 144). It is precisely here that a return to the life-world is proposed. Returning to doxa does not mean staying there, but a rebuilding of “epistheme II” from there; otherwise, how can it overcome the subjective-relative character of the doxa of the life-world, other than by the methods of “epistheme I”?

Relativity of the life-world appears on the one hand as a relativity in plurality. “If we were stranded in a world of foreign culture, e. g. the blacks of Congo or farmers of China, we would be confronted with a situation in which their truths are not ours at all”(VI, 129). Each life-world has its own truths. They are “subjective-relative” and

⁶ Cf. B. Waldenfels, “Die verachtete Doxa. Husserl und die fort dauernde Krisis der abendländischen Vernunft,” in: E. Ströker (hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Vittorio Klostermann, 1979.

truths in closed “isolation and relativity”(VI, 11). When we “isolate and absolutize” (. VI, 339) them as “the relative life-world of each nation and era” (VI, 150) , this, paradoxically, gives birth to relativism. And if we seek to overcome it by pursuing universally valid truths in which European, Indian and Chinese may “coincide with each other in spite of all relativity” (VI, 142), we would be led to the paths of “epistheme I,” which “surpasses” the life-world. Husserl sought, however, not to skip over the life-world, but to remain there and archive an “epistheme II” that overcomes the relativity of the life-world. Thus he says that “the life-world has in each relativity a universal structure. This universal structure, with which every relative being is bound, is in itself not relative” (ibid.). Here the problem is no longer the life-world in plurality, but life-world in “singularity for which plurality is meaningless” (VI, 146). It does not by any means erase its relativity, but in this singularity arises another meaning of relativity. The relativity of life-world means, in another aspect, relativity in relation to life i.e. the subject. The life-world is a world lived and in relation to the living subject. “The life-world that is constituted as an unity through every relativity” is “in a continual flux of relativity related to subjectivity”(VI, 176). This relativity to life is the universal structure of the life-world which remains unchangeable in spite of its relativity in plurality.

“Epistheme II” attempts to draw out the relativity in itself as a universal structure without skipping over the relativity of life-world. What Husserl called “the categories of the life-world” or “the a priori of the life-world”(VI, 142f.), is the universal structure with which the life-world appears in relativity to world-experiencing life, and formally has a structure in which the one appears through its varieties. In *Crisis*, Husserl suggested only a few primary aspects which are drawn out as universal structures. I will here only enumerate them here, without discussing them in detail. They are e.g. perspective as the horizontal appearance-structure of the world, retention-protection in the temporal horizon, multiplicity arising from the kinesthesia of the living body, the communalization of sense-perceptions, the infinitely open horizon of co-subjects (Mitsubjekte), etc. (VI, 160-167). Here I would like to emphasize only the following two points. The fact that the one and same object appears through a variety of appearances, leads first to the assertion of the ambiguity of “appearance”-concept arising from the difference between the appearance and that which appears (cf. . II, 14). By possessing two aspects, i.e. first that “it means more

than is given”(VI, 160), and secondly, that an object appears together with a “horizon of non-actual but co-functioning manners of appearance”(VI, 162), this sheds light on the “double excess” of “meaning more than is given” and “being given more than meaning”⁷. All these are “varieties of appearance, without which nothing, no world of experience would be given us” (ibid.) and “nobody could experience a world otherwise than in the continual flux of relativity”(VI, 168). That one world appears through such relativity, in short the “correlation of the world and the subjective ways of its givenness” (ibid.) is the universal structure of the life-world. This “principle of correlation” expresses therefore a methodological principle of “epistheme II,” which will rehabilitate relativity, reject the trap of relativism and draw out the universal structures of relativity.

4. The rehabilitation of relativity and the trap of relativism

We can say that Husserl initiated phenomenology in a precise way neither with the motto “To things in themselves!” (Zu den Sachen selbst!), nor by “phenomenological reduction,” but by the discovery of this “principle of correlation”⁸. About it he wrote in a footnote of *Crisis*, looking back on the development of his own thought, in the following way: “When I first came upon the apriori of universal correlation between experienced object and the ways of givenness (during my work on the *Logical Investigations* around 1898), I was so deeply moved that since then my whole life work has been governed by this task of completing the system of the apriori of correlation”(VI, 169fn.). Since the early years of his work, Husserl developed various critiques against relativism. If the “principle of correlation” became the methodological principle of “epistheme II,” we should find a change in his critiques against relativism before and after this discovery.

In chapter 7 of “Psychologism as a skeptical relativism” of *Logical Investigations* Vol. 1, he exposed several forms of relativism to criticism such as relativism of individual, relativism of species and anthropologism. The first edition of this book

⁷ B. Waldenfels, *Die Spielraum des Verhaltens*. Suhrkamp, 1980.

⁸ K. Held called this principle “a fundamental insight of phenomenology” (“Husserls These von der Europäisierung der Menschheit,” in: Ch. Jamme und O. Pöggeler (hrsg.), op. cit.

was published in 1900, but as he had finished formulating it “in about 1898,” the “principle of correlation” is not reflected here. The main points of his critique are summarized in two points: first, such relativisms are self-refuting absurdities (XVIII, 123). Second, the truth is absolutely truth in itself, while a truth for somebody is absurd (XVIII, 124). The first point is a formal critique that has been used from ancient times, and we can let it go in peace. I would like to focus here on the idea of truth in the second point. The main point of *Logical Investigations* Vol. 1 consists in criticizing psychologism that dares to found logic on psychology and in distinguishing clearly between the ideal of logic from the reality of psychology. What Husserl relied upon in this assertion, was the thought of “truth in itself” which he studied from Bolzano. His critique of relativism in this volume relies upon this concept. However, it was precisely this concept which was called into question in *Logical Investigations* Vol. 2 (1901). This was because he had hit upon the “principle of correlation” in the meantime. Also in his preface for the second edition of *Logical Investigations* Vol. 1 (1913), he reflected to himself that this idea of “truth in itself” had “in part some very essential insufficiencies” (XVIII, 12). Thus a “conversion” occurred in Vol. 2. We can not, he says, be satisfied with insisting that the ideal in itself has a privileged way of being. How this being in itself is given to us, that is the question. Only here begins phenomenology. With the question, “what does it mean to understand that the object ‘in itself’ come to be an ‘idea (Vorstellung)’”, that is, ‘grasped’ in recognition, and therefore subjective again,” it “begins the phenomenological analysis” (XIX/1, 9, 12). This question must be just what led him to the principle of “correlation” of experienced object and the ways of givenness.

What I would next like to take notice of, is the latter half of *Philosophy as a rigorous science*. Because it was published in 1911, he had the principle of correlation already on hand. Although the philosophy of world view and historicism were directly criticized here, they are understood as being apt to fall easily into relativism, so that a critique against relativism is implied. But this critique had a different aspect from the critique against relativism in *Logical Investigations* Vol. 1. Husserl admitted that “the relativity of the historical forms of life, the motive that leads to historicism,” is “clearly indubitable as a matter of truth in fact”(XXV, 43f.), but he asserted that we need to build “philosophy as a science” with “an aim for eternity,” different from “world views as cultural forms that appear and disappear in the stream of human

development”(XXV, 51f.). Indeed, “I admit the enormous value of history for philosophers totally”(XXV, 46). “The philosophy of world view gives the perfect relative answer to the enigmas of life and world”(XXV, 50). “To understand the spiritual life of human beings is surely a great and beautiful matter”(XXV, 56). He agreed with all these statements; nevertheless he insisted that “philosophy as a science” lies in another dimension. Another point I would like to focus on is the following: In the context of the critique of naturalism or objectivism in the first half of the same article, he stated that “the medium of phenomenality, in which intuition and the thought of natural science always move, is not made into a scientific theme by the sciences themselves, but ... by phenomenology”(XXV, 27fn.), and further found the primary field of phenomenology to be “the manifold changing subjective appearances” from which “true, objective, physical-exact nature” is drawn (XXV, 27). In his double-sided strategy in this article, on the one hand against naturalism, on the other against historicism, we can say, with the “principle of correlation” in the background, that Husserl already stood in the standpoint of phenomenology that will lead to the Crisis.

The “principle of correlation” that the one and the same appears through multiplicities was the core of phenomenology. It demands a totally double-sided strategy. On the one hand, against objectivism that will posit the objective in itself by skipping over variety and relativity, it demands the rehabilitation of the variety and relativity of appearances and reject absolutism. Simultaneously, on the other, admitting the difference between appearances and that which appears, so that what appears through various appearances is the one that can not be absolved into its variety of appearances, it rejects a relativism that will remain submerged in its assertion of plurality or the relativity of appearances. Husserl’s lifelong project is to find a narrow path between Scylla and Charybdis, i.e. logicism and psychologism, absolutism and relativism, as Merleau-Ponty and Jaques Derrida have correctly indicated⁹. The leading light for him in his navigation is the very “principle of correlation.” To rehabilitate the relativity of appearances in opposition to absolutism is at the same time to expose oneself to the trap of relativism. However, to seek logos

⁹ Cf. Merleau-Ponty, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, 1962; Jaque Derrida, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil. 1967.

that can include the relativity of phenomena without fearing the trap of relativism: this is precisely what Husserl committed to the name of “phenomeno-logy.”

5. Conclusion

Why is the question of the possibility of intercultural communication now brought to the fore? After the conclusion of the Cold War between east and west, various types of racist and nationalist disputes have broken out around the world. The obstacle facing international communication in the era of globalization is no longer a difference of ideology, but a difference of race, and much more of culture. While cultural relativism or multi-culturalism has been influential after the Second World War, their limits have been pointed out in the last two or three decades¹⁰. When cultural relativism was influential, people charged universalism with being a disguised ethnocentrism (Eurocentrism) and as a type of violence that excluded anything heterogeneous in the name of the universal. But recently relativism seems to be charged with the taint of another kind of violence. It is pointed out that the assertion of cultural multiplicity has led to chauvinism. Relativism is not always cosmopolitan, but not seldom ethnocentric. Relativism has become, like racism, a spirit that lets the self absolutize and isolate itself, and shuts out the other. Thus, it has become an important problem for the contemporary world to seek universality beyond cultural differences, i.e. to surpass varieties of cultures, while recognizing a definite role for cultural relativism or multi-culturalism. Also for intercultural communication it is important to admit to cultural differences and to be open to foreign cultures, and on the other hand not to cement these differences, nor to remain in them, but to surpass them and seek a common ground of universality. In a such situation, in my opinion, we have something to learn from Husserl’s point of view concerning relativism and communication, because Husserl sought for the very a priori of life-world by recognizing the relativity of life-worlds without falling into relativism.

¹⁰ See e.g. Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Éditions Gallimard, 1987; Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster Inc., 1987; Arthur M. Schlesinger, JR., *The Disuniting of America*, Whittle Books, 1991.

Relativism, which appears to haunt us as a spectre, and absolutism, which appears to form a holy alliance to exorcise this spectre, become now “two scarecrows, which knock each other down and revive again by turns in a Punch and Judy show” (XVII, 284). We need not to fear bluffing puppets wrestling with each other, nor to take part in their fight in the same ring. Rather, to elucidate and systematically complete the dynamics of experience that motivates the two puppets as the “principle of correlation,” there is the task of phenomenology, as Husserl believed. That is, on the one hand, against the rationalist assertion that “rationality is unique,” we should warn an openness to a foreign rationality. But on the other, against the relativist assertion that “rationalities are multiple,” we should encourage a return to the life-world as the ground for the multiplicity of rationalities and to seek to go beyond a pluralism of reason.

Chapter 2

ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES UNSICHTBAREN: HUSSERL UND HEIDEGGER

Heidegger, welcher nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927) immer weniger das Wort "Phänomenologie" benutzte, sagte in seiner Erinnerungsschrift "Mein Weg in die Phänomenologie"(1963), daß die Phänomenologie als "Möglichkeit des Denkens" beibehalten wird, auch wenn sie "als Titel" verschwindet(SD, 90)¹. Zehn Jahre später im "Zähringer Seminar"(1973) nannte er diese "Phänomenologie als Möglichkeit" auch "Phänomenologie des Unscheinbaren"(VS, 137)². Es handelt sich natürlich um eine spät-heideggersch verstandene Phänomenologie, d.h. das "Denken des Seins", was "dem Erscheinenden erscheinen ermöglicht, aber selbst nicht erscheint". In diesem Aufsatz möchte ich Heideggers Idee von der "Phänomenologie des Unscheinbaren" aufgreifen, ihm aber nicht folgen, sondern seine Idee mit dem "Unsichtbaren" in Merleau-Pontys Nachlaß *Das Sichtbare und das Unsichtbare*³ in Verbindung bringen. Überdies möchte ich die Idee nicht als Abschied von Husserls Phänomenologie, sondern als deren authentische Nachfolge charakterisieren, folglich ihn als Gründer dieser "Phänomenologie des Unsichtbaren" erneut zu interpretieren versuchen. Man könnte die Phänomenologie des Unsichtbaren als ein Widerspruch ansehen, weil man davon ausgeht, daß die Phänomenologie eine Wissenschaft des Erscheinenden bedeutet. In Wirklichkeit verhält es sich nicht so, sondern gerade da liegt m. E. eine neue Möglichkeit der Phänomenologie. Das zu zeigen, ist die Absicht dieses Aufsatzes.

¹ Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, 1976.

² Ders.: *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, 1977.

³ Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et L'Invisible*, Gallimard, 1964.

1. Eine von Heidegger übersehene Seite in der Phänomenologie Husserls

Die wichtigen Punkte, in denen Heidegger in dem obengenannten "Mein Weg" und "Seminar" Husserls Phänomenologie behandelte, sind einerseits mit einer Schätzung der kategorialen Anschauung und andererseits mit einer Kritik gegen die Intentionalität vertreten. Auf die beiden Punkte wies Heidegger jedoch schon in seiner Marburger Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925)⁴ (im folgenden zitiert als *Prolegomena*) hin, die er zwei Jahre später nach der Berufung von Freiburg an Marburg hielt. Er schätzte zwar auch darin den Gedanken der kategorialen Anschauung in Husserls *Logischen Untersuchungen* als das, was den Weg in die Seinsfrage ermöglichte (GA.XX, 97f.)⁵, aber kritisierte vor allem den Gedanken der phänomenologischen Reduktion in *Ideen I* als Wiederkehr zur neuzeitlichen Tradition von "Rückgang zum Bewußtsein" (147). In diesem Sinne können wir sagen, daß Heideggers Haltung gegen Husserls Phänomenologie in dieser *Prolegomena* schon nahezu bestimmt war, und sich bis zum "Seminar" grundsätzlich nicht mehr änderte. In der *Prolegomena* verfolgte Heidegger sorgfältig Husserls Phänomenologie, faßte die wichtigen Punkte geschickt zusammen, doch kritisierte und ließ dadurch das später in *Sein und Zeit* entwickelte Denken reifen. Diese Vorlesung können wir folglich als diejenige charakterisieren, in welcher er den Abschied von Husserls Phänomenologie manifestierte.

Werfen wir nun unseren Blick auf Husserl in demselben Zeitraum, welcher 1916 von Göttingen nach Freiburg berufen wurde. In der Göttinger Periode veröffentlichte er *Ideen I* und 1927 nach seiner Emeritierung *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, die nur dem Namen nach Heideggers Herausgabe war, und im nächsten Jahr *Formale und transzendente Logik*. Während der 12 Jahre, in denen er auf dem Katheder der Freiburger Universität stand, brachte er aber keine Bücher zur Veröffentlichung. Diese Jahre der schweigenden Zeit waren jedoch keine

⁴ Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, II.Abt., Bd. 20, Vittorio Klostermann, 1979.

⁵ Was die Zitate von Heideggers *Gesamtausgabe* betrifft, bezieht sich die römische Ziffer auf das Band von *Gesamtausgabe* und die arabische Ziffer auf die Seite. Aber falls das Band aus dem Zusammenhang klar ist, lasse ich die jene weg.

unfruchtbare Zeit. Die Vorlesungen des WS 1920/21, SS 1923 und WS 1925/26 werden später nach seinem Tod in *Analysen der passiven Synthesis* zusammengestellt. Diejenige des WS 1923/24 wird auch später als *Erste Philosophie* und diejenige des SS 1925 als *Phänomenologische Psychologie* in den Serien von *Husserliana* veröffentlicht. Diese Vorlesungen sind alle insofern sehr wichtig, als er darin immer wieder eine neue Etappe seines Schritt für Schritt steigenden Denkens zeigte. Hier möchte ich mich auf den Kontrast der zwei Vorlesungen konzentrieren, d.i. zum einen Husserls Vorlesung *Phänomenologische Psychologie* (im folgenden zitiert als *Psychologie*) von 1925 in Freiburg und zum anderen Heideggers Vorlesung *Prolegomena* des selben Jahres in Marburg.⁶

Obwohl Heidegger damals eine Gelegenheit hatte, auf Husserls Manuskripte für *Ideen II* und *Psychologie* im gerade geborenen Denken einen Blick zu werfen(167f.), sagte er in *Prolegomena*, daß sie “grundsätzlich in der alten Fragestellung stecken” blieben(171). Obgleich in diesen Manuskripten eine neue Etappe der husserlschen Phänomenologie schon in Gang kam und Heidegger schrieb: “Es bedarf wohl kaum des Geständnisses, daß ich mich auch heute noch Husserl gegenüber als Lernender nehme”(168), schien er diese Manuskripte nicht ernst zu überprüfen, mit seinem anderen Geständnis: “Über den inhaltlichen Charakter des jetzigen Standes seiner[Husserls, Anm. d. Verf.] Untersuchungen bin ich nicht hinreichend orientiert.”(167) Was kam also denn in Husserls Denken in Gang, während Heidegger seine Vorlesung hielt? Und was übersah Heidegger?

Wie oben gesagt, waren die grundsätzlichen Punkte der heideggerschen Haltung zu Husserl einerseits die Schätzung der kategorialen Anschauung und andererseits die Kritik über die Intentionalität. Was den ersten Punkt betrifft, schafften die Theorie der “freien Variationen” und die Idee der genetischen Phänomenologie zwar nicht die Theorie der kategorialen Anschauung ab, aber veränderten ihre Position in der Phänomenologie von Grund auf. Was den zweiten Punkt betrifft, ersetzte die Theorie der “Horizontintentionalität” völlig die bisherige Theorie der Intentionalität, bei welcher “Noesis-Noema” lediglich als “Bewußtseins-Gegenstand” verstanden wurde. Die beiden waren wichtige Punkte, welche man in Husserls *Psychologie* nicht

⁶ Hier möchte ich deswegen nicht darauf eingehen, was bisher über das Thema “Husserl und Heidegger” meistens diskutiert wurde, nämlich das Scheitern der Mitarbeit von Britanica-Aufsatz, eher darauf das Licht werfen, was bisher nicht so viel diskutiert wurde.

übersehen darf. Heidegger in *Prolegomena* warf dennoch keinen Blick auf eine solche neue Bewegung der husserlschen Phänomenologie und berührte sie auch in "Mein Weg" und "Seminar" der späten Periode überhaupt nicht⁷. Diese waren jedoch m. E. gerade Husserls "Phänomenologie des Unsichtbaren" und darauf möchte ich hier einen weiteren Blick werfen.

2. Das "Sichtbare" und das "Unsichtbare" bei Husserl

Das Thema von "Sichtbaren und Unsichtbaren" läßt sich in Husserls Phänomenologie schon früh mit verschiedenen Phasen finden. Hier möchte ich, einen Blick auch auf frühere Periode zurückwerfend, meine Betrachtungen über die genannte Periode anfangen.

2-1. Phänomenologie des Wesens

In *Ideen I* bezeichnete es Husserl als "Prinzip aller Prinzipien", daß "das unmittelbare Sehen" "eine Rechtsquelle der Erkenntnis" sei(III/1, 51). Husserls "unmittelbares Sehen" darf niemals empiristisch-sensualistisch beschränkt verstanden werden, weil die Anschauung bei ihm im weitesten Sinne verwendet wird, um die kategoriale Anschauung oder die Wesensanschauung zu umfassen. Nach Husserl in *Ideen I* sehen wir immer das Wesen unmittelbar, und davor darf man aufgrund eines empiristischen Vorurteils nicht die Augen verschließen. Nach der empiristischen Meinung ist das Wesen nicht unmittelbar zu sehen, sondern erst mit einer intellektuellen Abstraktion aus dem Gesehenen oder dem Angeschauten als das

⁷ Der junge Levinas richtete in seinem Aufsatz über Husserl (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Felix Alcan, 1930) schon seinen Blick auf die Idee der Horizontintentionalität und auch 31 Jahre später in *Totalité et Infini* (Martinus Nijhoff, 1971) sagte: "L'une des thèses principales soutenues dans cet ouvrage consiste à refuser à l'intentionnalité la structure de noèse-noéma à titre de structure primordiale"(271), und "La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'horizon"(15). Außerdem folgte Merleau-Ponty in *Phänomenologie der Wahrnehmung* dieser Idee und verband sie mit der Struktur "Figur und Hintergrund" von Gestalt-Psychologie(10). Und "die horizontale Struktur des Bewußtseins" bezeichnete Landgrebe "eins der größten Entdeckungen des Husserls"(Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh, 1968, S.157).

allgemeine zu erhalten. Im Gegensatz dazu sehen wir nach Husserl immer das Wesen schlechthin. So sagt Husserl auch in *Psychologie*: “unvermeidlich ist die Erweiterung der Rede vom Sehen”(IX, 85).

Aber noch früher schon in den *Logischen Untersuchungen II/1* schrieb Husserl, daß die phänomenologische Analyse anfängt, wo wir uns damit nicht zufrieden geben können, daß das Wesen so und so gesehen oder gegeben sei(XIX/1, 9). Dieser Gedanke führte Husserl in *Psychologie* zur “Erforschung der Korrelation”(IX, 24). Da versucht er den Prozeß der Wesensanschauung mit der Theorie der “freien Variationen” zu analysieren(IX, 72ff.). Es ist das Wesen, das in den freien Variationen von Tatsachen als Invariante auftaucht. Während das Ideale in den *Logischen Untersuchungen I* als “überzeitlich” charakterisiert wurde, wird das hier als das Selbe in der Wiederholung und folglich als “allzeitlich” charakterisiert. Das bedeutet, daß das Ideale nicht getrennt vom Realen und über diesem liegt, sondern daß es **durch** dieses erscheint. Gerade aus diesem Grund stellt sich die Frage, **wie** das Apriori **entsteht**, auch wenn das Wesen a priori ist. Ich komme später zum Thema der Genesis.

2-2. Phänomenologie der Lebenswelt

Während der Empirist gegenüber dem Idealen blind ist und das Ideale ihm verborgen ist, kann auch das Gegenteil passieren, daß die Erfahrung durch das Ideale verborgen ist. Das ist die “Idealisierung”, auf welche Husserl später in *Krisis* hinwies.

Am Anfang von *Prolegomena* zählt Heidegger Krisen der Wissenschaften und, um diese Krise zu überwinden, stellt er die Trennung beider Gebiete von “Natur und Geschichte” in Frage und sieht in der Eröffnung der Wirklichkeit vor dieser Trennung eine Aufgabe der Phänomenologie(1ff.). Am Anfang des systematischen Teils von *Psychologie* geht Husserls Problemstellung den gleichen Weg. Auch nach seiner Problemstellung stammen Krisen aus der Trennung der beiden Gebiete von “Natur und Geist”. Da behauptet er den “Rückgang auf die vorwissenschaftliche Erfahrungswelt” vor dieser Trennung(IX, 55ff.). Heideggers Wendung “vor ihrer[der Sachen selbst] Verdeckung durch eine bestimmte wissenschaftliche Befragung” in *Prolegomena* entspricht Husserls Wendung in *Psychologie*, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft nur “Kunstprodukt der Methode im Auge hatte” und theoretische

Tätigkeiten unsere Erfahrung "überkleiden"(IX, 56)⁸. Obwohl Heidegger auf Husserls Manuskripte für diese Vorlesung einen Blick warf, erwähnte er gar nicht, daß Husserl darin einen fast ähnlichen Punkt behandelt wie seinen.

In "Mein Weg" erinnert sich Heidegger daran, daß man in Husserls Seminar zuerst lernen mußte, "phänomenologisch zu sehen"(86). Husserl selbst behauptet in *Psychologie* die Notwendigkeit, "erst in der rechten Weise sehen [zu] lernen"(IX, 159). Das Sehen ist nach ihm nicht etwas, was jederman mit offenen Augen auf dieselbe Weise vermag, und was von dadrüben her in uns hineinspringt. Eher ist unser Sehen mit vielen Vorurteilen und Vormeinungen verseucht. Um das klarzustellen, was man in Wirklichkeit sieht, müssen wir uns ausbilden, uns von solchen Vorurteilen und Vormeinungen zu entfernen. Das Schlagwort "Zu den Sachen selbst!" bedeutet einen solchen Rückgang zu den Sachen selbst, welche von Verseuchung befreit sind. Die Erfahrungswelt, die Husserl in *Psychologie* nannte, wird öfters durch das "Ideenkleid" der neuzeitlichen Naturwissenschaften verborgen und nicht gesehen, aber in Wirklichkeit wird sie schon immer erfahren. Wie sie erfahren wird, das führt uns zur Theorie der Horizontintentionalität.

2-3. Phänomenologie des Horizonts

In *Prolegomena* sagt Heidegger mit husserlschen Vokabeln: "Das Ding schattet sich ab in seinen Aspekten"(58). Er versteht jedoch unter der Intentionalität lediglich die Struktur der "Zusammengehörigkeit von intentio und intentum"(58). Die so verstandene Intentionalität wird bald kritisiert, daß sie letztlich dem "Satz von der Immanenz"(297) nicht zu entkommen vermag: "Seiendes sei immer nur für ein Bewußtsein". Husserl selbst fing dennoch schon seit *Ideen I* an, die Intentionalität als das dieser Struktur Übergehende zu bestimmen. Das ist der Gedanke von der mit "Abschattung", "Perspektiven" und "Aspekten" verbundenen Horizontintentionalität. Wenn wir zurückdenken, berührte er diesen Gedanken schon in der Vorlesung *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* von 1905 im Zusammenhang mit dem Zeitproblem und in der Vorlesung *Ding und Raum* von 1907 im Zusammenhang mit

⁸ Das führt zur Behauptung des späten Husserls, von der mit "Ideenkleid" überkleideten Welt zur Lebenswelt zurückzugehen(VI, 51).

dem Raumproblem, und entwickelte ihn absichtlich in *Ideen I*⁹.

In *Ding und Raum* sagte Husserl: “Wenn wir z. B. ein Haus sehen, haben wir in unserem Sehfeld oder Blickfeld einen umfassenderen visuellen Hintergrund, den wir auch als gesehen zu bezeichnen pflegen”(XVI, 11). Oder auch: “Zu der Erscheinung gehört es nun, daß das Sichtbare auf das Unsichtbare hinweist”(XVI, 245). Auch in *Erste Philosophie* sagte er: “Nie ein Wahrgenommenes [gibt es] ohne Horizontbewußtsein. Jedes so Wahrgenommene hat sozusagen in sich selbst seinen Hintergrund, jedes ist nur gegeben als sich darstellend durch eine sichtige Vorderseite mit unsichtigem Inneren und unsichtiger Rückseite”(VIII, 146). Ähnliches sagt Husserl auch in *Psychologie*: “So gehört zum Wahrgenommenen ein offener Horizont möglicher und immerzu fortzuführender Erfahrungen”. Und weiter: “nicht bloß einzelne Weltrealitäten sind erfahren, sondern von vornherein ist die Welt erfahren”, und zwar “beides ist untrennbar”(IX, 62). Eine solche Phänomenologie des Horizonts bedeutet nicht, die Betrachtung lediglich auf das Gesehene zu begrenzen, sondern die Erscheinung in einer Struktur der Zusammengehörigkeit von dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, in der das Sichtbare immer einen Hinweis auf das Unsichtbare hat und im Zusammenhang damit erscheint.¹⁰

2-4. Phänomenologie des Leibes

Mit diesem Problem zusammenhängend behandelt Heidegger in *Prolegomena* das Thema von “Entfernung” und behauptet: Es ist “entscheidend, nicht von einer Räumlichkeit auszugehen, die die spezifisch geometrische ist”(230). Das wird in *Sein und Zeit* als “Räumlichkeit des Daseins” noch ausführlicher entwickelt. Auch dieser

⁹ Später in einer Fußnote von *Formale und Transzendente Logik* sagt Husserl: In den *Logischen Untersuchungen* fehlte mir noch die Lehre von der Horizontintentionalität, deren allbestimmende Rolle erst die *Ideen* herausgestellt haben (XVII, 207).

¹⁰ In *Ideen I* ist die Theorie der Horizontintentionalität auch in bezug auf die noetische Seite erwähnt worden: “Jede aktuelle Erfahrung zeigt über sich hinaus auf mögliche Erfahrungen”(III/1, 102). “Die Intentionalität regt sich schon in der Inaktualität, selbst wenn sie nicht in der Aktualität vollzogen ist”(III/1, 189). Dieser Gedanke hängt mit der fungierenden Intentionalität zusammen, von der Merleau-Ponty in *Le Visible et L’Invisible* spricht: “Le pas décisif est de reconnaître qu’une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, *fungierende*”(292). “Il faut reprendre et développer l’intentionnalité *fungierende* ou *latente* qui est l’intentionnalité intérieure à l’être”(297f.).

Punkt geht den gleichen Weg mit dem, was Husserl seit *Ding und Raum* behauptete. In dieser Vorlesung sagte Husserl: "So stellt sich die Welt dem natürlichen Auffassen zunächst vor der Wissenschaft dar. Und auf diese Welt beziehen sich dann alle Erfahrungswissenschaften"(XVI, 6). Und in der Aufgabe von "Phänomenologie der Erfahrung"(XVI, 3), welche "von unten anfangen" soll(XVI, 7), sagte er zwischen der "Entfernung" und dem "Abstand" unterscheidend: "Im eigentlichen Sinn ist die Entfernung als dieser Abstand [zwischen dem Gegenstand und dem leiblichen Beziehungspunkt] also nie gegeben und nie zu geben, sie ist nichts im eigentlichen Sinne Wahrnehmbares"(XVI, 228). In diesem Kontext verwendete er das Wort "Ichleib" und sagte: "Hier kommt es nur darauf an, daß sich die Konstitution physischer Dinglichkeit in merkwürdiger Korrelation mit der Konstitution eines Ichleibes verflicht"(XVI, 162). Auch in *Ideen II* sagte Husserl: "Ich sehe mich selbst, meinen Leib, nicht, wie ich mich selbst taste"(IV, 148). Er nennt "meinen Leib", den ich nicht vollständig sehen kann, "Mittel aller Wahrnehmung" und sagte: "Zur Möglichkeit der Erfahrung gehört der Leib als freibewegtes Sinnesorgan"(IV, 56). Dasselbe erörtert Husserl in *Psychologie* mit den Worten "Urleib"(IX, 107) oder "Eigenleib"(IX, 157) und behauptet: "Das Studium der Intentionalität ist nicht durchzuführen ohne Studium der entsprechenden Intentionalität des eigenen Leibes in seiner Wahrnehmungsfunktion."(IX, 197) Auch der "Urleib" gehört in diesem Sinne zum "Unsichtbaren". Auch ein solches Studium bei Husserl will Heidegger in *Prolegomena* nicht erwähnen.

2-5. Genetische Phänomenologie

Nachdem wir die schon im Horizont oder im Leib fungierende Intentionalität in Betracht ziehen, kommen wir an das heran, was Husserl als genetische Phänomenologie bezeichnet. Das wird in der Freiburger Zeit lebhaftig diskutiert, auch in *Psychologie* entwickelt und seither zum Hauptthema der husserlschen Phänomenologie gemacht. Aber auch dafür interessiert sich Heidegger sowohl in *Prolegomena*, als auch in "Mein Weg" sogar in "Seminar" überhaupt nicht.

Wenn wir auf die Vorlesung *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* zurückblicken, verwendete Husserl zwar die Metapher "Zeitstrom", aber glaubte nicht, daß die Zeit einfach verfließt und verschwindet. Das Jetzt verschließt sich nicht

als augenblickliches Jetzt, sondern wird als Gegenwart mit Horizonten von "Retention" und "Protention" aufgefaßt(X, 28, 43). Die Vergangenheit verschwindet nicht schlechthin, sondern schlägt in die "Tiefe"(X, 28) nieder. Auch in *Psychologie* sagt Husserl: "Jede solche momentane Wahrnehmung ist Kernphase einer Kontinuität, einer Kontinuität von sich abstufoenden momentanen Retentionen nach der einen Seite und einem Horizont des Kommenden auf der anderen Seite: einem Horizont der Protention"(IX, 202). Unsere Erfahrung hat eine solche "Tiefendimensionen"(IX, 30). Die Archäologie, als die Wissenschaft von *Arché* im ursprünglichen Sinne(VIII, 29), hat die Aufgabe, die zunächst "ungesehene" Dimension ins Licht zu bringen und das Niederschlagene auszugraben. Dies ist auch die Aufgabe der genetischen Phänomenologie.

Aber wichtig ist, daß Husserl genetische Phänomenologie als eine nach der statischen Phänomenologie kommende Aufgabe auffaßt, immer wenn er sie erwähnt¹¹. Genetische Phänomenologie wird mit dem Leitfaden von Wesensbeschreibungen der statischen Phänomenologie und von da aus in der Weise des "Zurückfragens" behandelt. Sie soll nicht von dem am Anfang angenommenen Ursprung die Herkunft der gegenwärtigen Struktur erklären, sondern von dem Gesehenen der gegenwärtigen Struktur aus zurückgehend nach dem Ungesehenen vom Ursprung fragen. Der Ausdruck, welchen Husserl in Vorlesung *Ding und Raum* erstmals äußerte, obwohl er noch nicht über genetische Phänomenologie spricht, ist auch hier niemals verloren, nämlich: "Es liegt überhaupt in der Natur der Phänomenologie, daß sie schichtenweise von der Oberfläche in die Tiefen dringt."(XVI, 12)

2-6. Phänomenologie des Anderen

Husserl versuchte fast überall die "Fremderfahrung" zu erörtern¹². Auch die Vorlesung *Psychologie* ist keine Ausnahme. Auch das Problem der "Fremderfahrung", nämlich die Phänomenologie des Anderen läßt sich m. E. in der Phänomenologie des Unsichtbaren auslegen.

Schon in den *Logischen Untersuchungen II/1* sagte er im Zusammenhang mit

¹¹ Vgl. "Statische und genetische phänomenologische Methode"(XI, 336ff.).

¹² Das Thema läßt sich nicht nur in den fünften Cartesianischen Meditation und in den drei Bänden *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (*Husserliana* Bände XIII-XV) finden.

der "kommunikativen Rede": "Die gemeinübliche Rede teilt uns eine Wahrnehmung auch von psychischen Erlebnissen fremder Personen zu, wir 'sehen' ihren Zorn, Schmerz, usw. Diese Rede ist vollkommen korrekt."(XIX/1, 40f.) Obwohl er in der Erörterung über die Fremderfahrung oft sagt: "Wir 'sehen', daß der Andere zornig, kummervoll ist etc."(XIII, 64f.), meint er kein schlichtes unmittelbares "Sehen", sondern darin steckt eine Mittelbarkeit. Laut *Psychologie* kann ich "die fremde Leibkörperlichkeit, die ich sinnlich erfahre, interpretieren"(IX, 108). In der Vorlesung des vorigen Jahres *Erste Philosophie* nannte er es "ursprünglich interpretierende Ansehen", und sogar bezeichnete es als "eine eigene Grundform der Erfahrung"(VIII, 63). Er versucht mit verschiedenen Terminologien diese eine Mittelbarkeit in sich enthaltende Unmittelbarkeit auszudrücken. Gerade um diese Verhältnisse auszudrücken, sagt er später in den *Cartesianischen Meditationen*: Die "Fremdheit" der Fremderfahrung gründet in der "Zugänglichkeit des original Unzugänglichkeit"(I, 144).

Fast ähnliche Gedanken können wir in Merleau-Pontys *Das Sichtbare und das Unsichtbare* finden. Er schreibt z. B. auf Husserls *Ideen II* hinweisend: "Le 'monde invisible': il est donné originairement comme non-*Urpräsentierbar*, comme autrui est dans son corps *donné originairement comme absent*, — comme écart, comme transcendance"(234). Ähnliche Wendungen wie "originäre Presentation der Unpresentierbaren (*présentation originaire de l'imprésentable*)"(257) kommen in dieser Schrift immer wieder vor. Hier ist die Rede von dem Anderen oder der Fremderfahrung als das, was das Sichtbare gründet, aber selber nicht sichtbar ist, und zwar nicht nur das, was unsichtbar ist, sondern auch das Unsichtbare, was **durch** das Sichtbare gegeben, also irgendwie gesehen ist.¹³

¹³ Was Merleau-Ponty in *Le Visible et L'Invisible* als das Unsichtbare bezeichnet, ist vor allem "l'idée"(198) oder "sense"(269). Jedenfalls sagt er: "l'invisible n'est pas le contradictoire du visible: le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui, il est le *Nichturpräsentierbar* qui m'est présenté comme tel dans le monde ... le visible est prégnant de l'invisible"(269).

2-7. Transzendente Phänomenologie

Nachdem wir die Phänomenologie des Unsichtbaren bei Husserl in verschiedenen Phasen erfahren haben, müssen wir an den Gipfel dieses Themas herankommen. Woran Husserl vor allem denkt, wenn er sagt: "Man muß zuerst lernen zu sehen", ist das Transzendente. Auch in *Psychologie* sagt er: "Unsere ganze Subjektivität beißt sozusagen anonym für sich selbst."(IX, 147) Was hier mit der Subjektivität gemeint ist, beinhaltet jedoch nichts anderes als die verschiedenen Themen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben. Die Subjektivität steht in der Korrelation mit "Wesen" und "Lebenswelt", und in den verschiedenen Phasen der Korrelation tauchen die Probleme wie "Horizont", "Leib", "Genesis" und "Anderer" auf. Das Transzendente ist nach ihm erst in dieser Korrelation und deren Phasen aufzuklären.

In bezug auf die "anonymen Funktionen" der Subjektivität betrachtet Husserl in *Formale und transzendente Logik* die Enthüllung der "verborgenen Leistungen"(XVII, 179) oder der "konstituierenden Aktivität, die 'anonym' bleibt,"(XVII, 185) als die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie. Da sagt er: "Wenn die Intentionalität vollzogen ist und als das leistende Leben fließt, bleibt sie sozusagen 'unbewußt'. Sie macht zwar etwas thematisch, aber wird gerade deswegen selber nicht thematisch. Sie bleibt insofern verborgen, als sie nicht mit einer (transzendentalen) Reflexion enthüllt wird."(XVII, 188) Das Transzendente, welches in der natürlichen Einstellung anonym vollzogen ist, folglich nicht zum Sichtbaren wird, zu enthüllen, das ist für Husserl die wichtigste Phänomenologie des Unsichtbaren. Was er als transzendente Phänomenologie bezeichnet, ist nichts anderes als Phänomenologie des Unsichtbaren.

3. "Phänomenologie des Unscheinbaren" und "Phänomenologie des Unsichtbaren"

Durch den Kontrast zwischen beiden Vorlesungen von Husserl und Heidegger in 1925 haben wir nun festgestellt, daß Heidegger sich mit den neuen Gedanken, welche bei Husserl gerade geboren wurden, nicht mehr beschäftigen wollte, sondern mit den bisherigen Gedanken, welche für Husserl schon zur Vergangenheit gehörten, seine

Phänomenologie zusammenfaßt, kritisiert, sich davon verabschiedet und den Schritt zu *Sein und Zeit* getan hat. In *Prolegomena* bestimmt Heidegger die Phänomenologie als “das an ihm selbst Offenbare von ihm selbst her sehen lassen”(117), und als “die Arbeit des freilegenden Sehenlassens im Sinne des methodisch geleiteten Abbauens der Verdeckungen”(118). Da sollte alles offenbar werden, nur wenn Verdeckungen abgebaut werden. Sobald Heidegger jedoch etwas merkte, was mit der von ihm selbst so bestimmten Methode der Phänomenologie nicht erreichbar ist, fing er an, sich von der Phänomenologie zu trennen. Es ist mit der sogenannten “Kehre”, daß er diesen Schritt entschieden durchführte.

Hier will ich auf das Problem der “Kehre” bei Heidegger, über die bisher viel diskutiert wurde, nicht eingehen. Es ist kein großer Fehler, wenn wir es als die Wende der Betrachtungsweise von “von Dasein zu Sein” zu “von Sein zu Dasein” bezeichnen. Mit den Worten in “Seminar” bedeutet es: “Das Denken verzichtet in diesem neuen Platz schon von Anfang an auf den Primat des Bewußtseins und des Menschen, als dessen Folge”(125). Das ist auch mit dem Wort “Gelassenheit”(70f.) ausgedrückt. Diese Wendungen geben m. E. den Eindruck, daß er plötzlich ohne Vermittlung sozusagen an das andere Ufer springt und von da her zu uns redet. Letztlich scheint es zu sein, daß wir nicht mehr verstehen können, was er mit dem Wort “Sein” meint. Falls er nach dieser Kehre noch eine Möglichkeit in der Phänomenologie zu finden vermag, soll sie Phänomenologie des “Unscheinbaren” sein, “welches dem Erscheinenden erscheinen ermöglicht, aber selber nicht erscheint”(115). Dieses “Unscheinbare” ist, wie am Anfange gesagt, das “Sein”, wovon der späte Heidegger immer spricht. Wenn hier aber die Auffassung der Phänomenologie in *Prolegomena* nicht mehr gilt, dann scheint es uns, daß es auch Heidegger nicht immer klar war, was man hier unter der Phänomenologie verstehen soll.

Im Vergleich dazu, wie wir bisher geprüft haben, versucht Husserls Phänomenologie des Unsichtbaren Schritt für Schritt **durch** das “Sichtbare” **hindurch** zu gehen und das “Unsichtbare” allmählich zu klären. Er versucht also, durch Leiblichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Fremdheit hindurch das das “Sichtbare” gründende “Unsichtbare” aufzuklären. Das “Unsichtbare” war für ihn etwas, was **anhand** des “Sichtbaren”, **durch** das “Sichtbare” und **im Zusammenhang**

mit dem “Sichtbaren” **nach und nach** ins Klare zu bringen ist¹⁴. Merleau-Ponty spricht in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* vom “Sein” gerade in einem solchen Sinne, wenn er schreibt: “non pas donc un invisible de fait, comme un objet caché derrière un autre, et non pas un invisible absolu, qui n’aurait rien à faire avec le visible, mais l’invisible *de ce monde*, celui qui l’habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l’Être de cet étant”(198).

Hier erinnere ich mich daran, daß Klaus Held früher in einem Vortrag in Japan äußerte: Heidegger bezeichnete die Dimension der Offenbarkeit als “Sein”, obwohl er eigentlich sie als “Welt” bezeichnen sollte, und in Heideggers “Gelassenheit” wird der Moment der Verantwortung geringgeschätzt¹⁵. Nun möchte ich hier lieber den folgenden Verdacht äußern: Als Heidegger sich für Husserls “Phänomenologie des Unsichtbaren” nicht interessierte und sich von Husserls Phänomenologie mit dem veralteten Verständnis seiner Phänomenologie verabschiedete, obwohl er die Möglichkeit der Phänomenologie öfters als “Methode” hochschätzte, hat er auch die *meta-hodos* als “Weg dazu”, “Zugang” oder “Leitfaden” aus den Augen verloren.

¹⁴ Husserls Phänomenologie faßt die Welt in einer perspektivischen Struktur auf, vom Nullpunkt “meines Leibes” auszugehen und anhand des Sichtbaren das Unsichtbare zu verfolgen. Das ist verschieden nicht nur von Heidegger in *Sein und Zeit*, welcher vom Dasein das Sein verfolgt, sondern auch von dem späten Heidegger, welcher von der Seite des Seins zu sprechen anfängt. Einmal hat Levinas in in *Totalité et Infini* Heideggers *Sein und Zeit* als “philosophie du Neutre”(274) bezeichnet and dagegen “une défense de la subjectivité”(XIV) versucht. In diesem Sinn bleibt auch das Denken des Seins vom späten Heidegger die Philosophie des Neutralen und gerade Husserls Phänomenologie gibt uns dadurch einen Leitfaden gegen sie, daß Husserl in der perspektiven Welt vom Nullpunkt von “mir” den Begriff von “Selbstverantwortung”(z.B. VI, 200,272; V, 139, 148, 162) legte.

¹⁵ Vgl. Held, K.: “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, Vortrag in Japan 1988.

Chapter 3

NATURE AND SPIRIT

— FROM *IDEAS II* TO *NATURE AND SPIRIT* —

Abstract

The long awaited manuscript, *Nature and Spirit* (1927), was published as the 32nd volume of *Husserliana* in 2001. This text should be understood as constructing a bridge between *Ideas II* and *Crisis*. Husserl offered several courses of lectures and seminars with a similar title since 1912, just after composing the manuscript of *Ideas II*. We have noticed that the theme “nature and spirit” originated in the problems of that work. Although *Ideas II* analyzed the concepts of “nature and spirit” that the natural sciences and the cultural sciences respectively presuppose and investigated “constitution” in each region, the problems of the distinction between the two kinds of science was left for *Ideas III*. This theme became the central problem in the lecture course, *Nature and Spirit*. There were controversies concerning the theory of sciences in the late 19th century, especially controversies about the relationship of natural sciences and cultural sciences in which the Vienna-school, the Neo-Kantians, Dilthey, etc. participated. Against the background of these controversies, it was Husserl’s aim to develop a theory of sciences from the standpoint of phenomenology. Husserl was aware that “we are now in a revolutionary period of development of physics,” pointed out nevertheless that “individual sciences based on unclear fundamental concepts make a true cognition of world impossible,” and gave birth to an idea of a criticism of the sciences that would lead to *Crisis*. Since that time Husserl was conscious of his

living in a time of crisis and in just such a context he addressed the “dissociation of sciences and life” and the “rehabilitation of their relationship.” The theme treated in *Nature and Spirit* relates to the contemporary problems that have arisen in collaboration with several natural scientists, including as psychiatrists and bioscientists.

Introduction

In my first article published twenty years ago in Japanese, I discussed the mind-body problem in Husserl, comparing *Ideas II* with Descartes. My first book, *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity* (Sobunsha, 1995, in Japanese), was based on my study in Germany for two years beginning with reading the three volumes of *Phenomenology of Intersubjectivity* (*Husserliana* Bd. XIII-XV). These volumes are indispensable to understand the background of *Cartesian Meditations*, a Japanese translation of which I published in 2001. From Husserl's unpublished manuscripts accessible only to those who could visit the Husserl Archive, many texts have been published one after another in the last decade. Two of these texts were published in 2001: one is the *Bernaer Time Manuscripts* and the other is a lecture course manuscript, *Nature and Spirit*, from 1927. The latter text has a deep relationship with *Ideas II* and also leads to *Crisis*, so it has interested me for quite some time. Here I would like to discuss this text and its context. The theme treated in *Nature and Spirit* is related to a problem to which I was led through collaboration with several natural scientists in my university. At the end of this paper I would like to address such a problem.

1. From *Ideas II*

Volume 32 of *Husserliana*, published last year with the title of *Nature and Spirit*, is composed of the main text of a lecture manuscript presented in 1927 and several relevant supplements. Husserl gave some lectures and seminars with a similar title repeatedly since 1912, and there are manuscripts for *Ideas II* and *Ideas*

III that he began already to work on before the publication of *Ideas I* (1913). We note that the theme of “nature and spirit” originated in the problems of these works. Hence, I would like to address *Ideas II* at first briefly.

The attraction of *Ideas II* is well known. Compared with the programmatic *Ideas I*, *Ideas II* was intended as a concrete analysis. Although Husserl had repeatedly wrestled with the manuscript for *Ideas II*, he could not complete it. His assistant Edith Stein first edited it (1918), Ludwig Landgrebe continued her effort with a typewritten version (1924-25), but it was not until after Husserl’s death that the work was finally published as the fourth volume of the *Husserliana* in 1952. Even though the history of *Ideas II* is very interesting, an unfinished text can be difficult to deal with, because the lack of coherence makes it possible to read it in a variety of ways. This would be also a reason why the influence of *Ideas II* was more extensive than that of *Ideas I*.

For example, Heidegger read the manuscript of *Ideas II* during the period of his lecture course, *Prolegomena for the History of the Time Conception* in Marburg (1925). On the 8th of April in the next year, at the party celebrating Husserl’s 67th birthday, Heidegger’s *Being and Time* was presented “with respect and friendship” to Husserl. This work implied intense criticism of Husserl without naming him directly. In the preceding lecture, *Prolegomena*, Heidegger treated Husserl’s phenomenology with courtesy, identified points of contention with his own developing position, and continued the stream of thought that would be developed in *Time and Being*. It is therefore a lecture where Heidegger declared his farewell to Husserlian phenomenology even while confessing that he had read manuscripts of *Ideas II*. Some researchers suspect that *Ideas II* influenced the description of “being-in-the-world” in *Time and Being*.

It is also well-known that in 1939, soon after the Husserl Archive in Leuven was established with rescued manuscripts, Maurice Merleau-Ponty visited the archive to read the manuscripts of *Ideas II* and got ideas from it for his *Phenomenology of Perception* (1945), e.g., concepts such as the “living body” and “nature.” We notice in his lecture course, *The Idea of Nature* (written in the 1950s), that he had a great interest in the manuscripts of *Ideas II*. Similarly we could say about Emmanuel Levinas (who studied with Husserl in his later years and introduced his phenomenology into France) that he was influenced by *Ideas II*. According to some researchers the

idea in his main work *Totality and Infinity* (1971) that “the truth presupposes justice” was conceived from the concept in *Ideas II* that “the naturalistic attitude subordinates to the personalistic attitude.”

The text of *Ideas II* is full of interesting themes, such as “nature,” “spirit,” “living body,” “person,” a sprout of “life-world,” and so on. What is moreover interesting about the total structure of *Ideas II*, is that although the “constitution” of three regions is argued in the succession of “material nature,” “animal nature,” and “spiritual world,” there suddenly appears a kind of conversion: namely the argument begun at first as if it would move with a one-sided foundation, but then we notice that the “personalistic” attitude coming after in the text is in truth fundamental. If we seek Husserl’s goal in *Ideas II*, we could find that it contains another conversion. The conclusion of “relativity of nature and absoluteness of spirit” at the end of the third chapter (entitled “constitution of spiritual world”) is one to which he was led by following both of the naturalistic attitude and the personalistic one, but this was not the proper conclusion of Husserl’s transcendental phenomenology. Both attitudes stand on the natural attitude, the basis of which Husserl would inquire back into.

In relation to *Ideas II*, Husserl developed the theme “nature and spirit.” But if we widen our view and trace his thinking, we should take into consideration his criticism in his article “Philosophy as Rigorous Science” (1911) against two opposing tendencies in the modern philosophy of those days, namely naturalism and historicism. Since Wilhelm Wundt established the course of experimental psychology at Leipzig University as the first in the world in 1879, more and more posts of philosophy in German universities were replaced by experimental psychologists. In those days, the establishment of a psychology different from natural-scientific psychology and the establishment of Husserlian phenomenology have common enemies, even if their purposes are different. Therefore, it was necessary for Husserl to argue the subtle, but decisive nuance between phenomenology and psychology. This became one branch of the theme “nature and spirit” and led to the lecture course on *Phenomenology and Psychology* (1917) and the lecture course on *Phenomenological Psychology* (1925). And with these problems there is finally the connection with *Crisis*, the last work of Husserl (a part of which is entitled with “The Way from Psychology to Transcendental Phenomenology”).

2. To *Nature and Spirit*

Now I would like to focus my attention on the lecture course on *Nature and Spirit*. Although *Ideas II* analyzed the concepts of “nature and spirit” that the natural sciences and the cultural sciences respectively presuppose, and investigated the “constitution” in each region only by touching on the distinction between the natural and spiritual sciences, this work left the relationship of both kinds of sciences to phenomenology to be dealt with in *Ideas III*. In the lecture course on *Nature and Spirit* this theme moved to the center of the theory of the natural and cultural sciences.

As is touched at the beginning of chapter three entitled “constitution of spiritual world” in *Ideas II*, there were controversies concerning the theory of sciences in those days, especially controversies against positivism and naturalism in the natural and cultural sciences in which Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel and Münsterberg participated. Against the background of the controversies in the late 19th century (that were performed between the positivistic-naturalistic current centering in the Vienna-school, on one hand, and the hermeneutic-spiritual sciences of Dilthey and the Neo-Kantian current, which emphasizes the difference between “natural and spiritual/cultural sciences” on the other, it was Husserl’s aim to develop a theory of sciences from the standpoint of phenomenology.

Since 1897, Husserl discussed philosophy from Kant to contemporary philosophers, namely the Neo-Kantians with whom he had also personal correspondence. In his seminar on *The Philosophy of History* (1905) he argued the positions of Rickert and Dilthey. On the occasion of the 200 year anniversary of Kant’s birth (1924) he delivered a memorial speech “Kant and the Idea of Transcendental Phenomenology” at Freiburg University. In the seminar during the same semester as the lecture course on *Nature and Spirit* (1927), he discussed the philosophy of Kant. In such a context his relationship with Kant and the Neo-Kantians came to the forefront.

Regarding Husserl’s work on Kant, I would like to add that in *Crisis* the “life-world” is introduced as “Kant’s tacit presupposition.” This idea could be traced back to the first manuscript written in 1912 for *Ideas II*. The term “life-world” appeared in Kant speech (1924), in the lecture course *Phenomenological Psychology*

(1925), and in a supplement of the lecture course on *Nature and Spirit* (1927). At the end of this lecture he touches on “the method of transcendental logic” referring to Kant, and says that “thereby an a priori and inevitable structure will be obtained.” At the end of *Formal and Transcendental Logic* (which he began just after this lecture and was published in 1929 in the *Yearbook*), he mentioned the subject of “transcendental aesthetics” (reminiscent of Kant) treating the “world of pure experience,” and noted the term “life-world” on the margin of the same place. Seeing that, we notice that the term “life-world” appeared in problems surrounding *Nature and Spirit* and in the context of Kant-criticism.

The argument concerning the “life-world” in *Crisis* has another context in the criticism of the natural sciences since Galileo. Also in the lecture course on *Nature and Spirit*, Husserl is aware that “we are now in a revolutionary period of development of physics,” and points out that “individual sciences based on unclear fundamental concepts make a true cognition of world impossible.” This gives birth to an idea of criticism against the sciences that would lead to *Crisis*. From that time on Husserl had a consciousness of living in a time of “crisis” and in just such a context he addressed the fact of the “dissociation of sciences and life” and the task of the “rehabilitation of their relationship.”

3. The lecture *Nature and Spirit* (1927)

In this section, I would like to discuss the lecture itself and begin by listing the important points:

At first Husserl touches again on the idea of “philosophy as rigorous science” from 1911 and argues for a criticism of the sciences. Beginning with a consideration of the relationship between philosophy and the individual sciences, he comes to the diagnosis that the development of individual sciences in the present age has arisen from an “unhealthy making of individual sciences independent” that yielded the “opposition of philosophy and sciences,” and the time of reaction against this. And this gives rise to the modern controversy over “inquiry into the foundations.” According to Husserl, “something enigmatic and not understandable” lies at the basis of not only physics but also biology. “In the astonishing results of the positive sciences” the truth

is “hidden” and “covered with mystery.” The sciences are “certainly a construction of surprising techniques of architecture, but they neglect ascertaining their grounds and materials.” It is necessary to rely on the “method of inquiring after presuppositions” and to investigate the “inseparable unity of fundamental concepts,” which would be regarded as the subject of philosophy and as “the sole universal science with fundamental foundations.” Husserl talks about the relationship between sciences and philosophy by using the Cartesian metaphor of “a tree of philosophy,” wherein “each individual science is a branch which grows from the one tree of *mathesis universalis*.”

Secondly, his idea of “philosophy” is nevertheless different from that of Descartes, who regarded *physica* as the trunk of the tree. It is different from naturalism, which “follows the model of natural sciences” by bringing the method of the natural sciences into the cultural sciences, which “also regards the cultural sciences as natural sciences,” and intends to build a “unitary science.” At this point Husserl leaves Descartes and opposes not only Cartesian dualism, but also post-Cartesian naturalism. In “Philosophy as a rigorous science,” he had criticized the naturalism that was born from the rise of experimental psychology in that time. He was convinced early in this period that the psychology built on the model of natural sciences would fail to catch the proper essence of the psychic. In this respect, he was in sympathy with Heinrich Rickert. Husserl appreciated Rickert for declaring war against the naturalistic monism that was prevalent between the latter half of 19th century and the beginning of 20th century.

Thirdly, stating that “all positive sciences are related to the always pre-given world,” Husserl calls the above-stated presupposition of positive sciences “the world of experience.” According to him, this world “is there before all sciences, far from that, before all arguments, namings and judgments of the everyday world,” and each individual thing is “no other than that which was caught out from the relating being-horizon, heard out and seen out,” and therefore “the world is not only the sum of things.”

Fourthly, since about 1902 Husserl was interested in Avenarius’ “concept of the natural world,” and touches on it briefly here. What is stated in the previous paragraph is connected to this “concept of natural world.” His aim is, however, not only a rehabilitation of this concept, but by going back to this world in order to elucidate “the natural ground of the pre-given world of experience” on which the positive

sciences naturally and naively stand, and through it to found sciences related to this world. Therefore, he does not forget to add that such an inquiry leads to “the transcendental.”

Fifthly, I have to add to his characterization of this “world of experience.” In this lecture course it is said that “for each who live in the modern scientific culture, much more for those who know nothing about such culture, ‘the’ world is there before all saying, naming and judging of the everyday world.” It is also said that “experience is in itself dumb” and that “in the unity of experience, before all saying, considerations and reasoning, there is one undivided world.” Therefore, it would be necessary for fundamental investigations to “start with the silent experience without concepts” and to “go back to the conceptually dumb experience and the world of experience.” Here the sciences and experience are distinctly opposed, and sciences and “the life before science” are too.

That is an outline of the introduction to the lecture course, now we turn our attention to the main subject Husserl wishes to discuss. In the first chapter, on “the controversy concerning the meaning of nature and spirit that continued for several decades between natural and spiritual sciences,” we are persuaded to go back to the fundamental theme of the classification of the sciences. Then, in the second chapter, he mentions “the formal classification of sciences” such as into “a priori and a posteriori,” “formal and material,” “concrete and abstract,” “independent and dependent,” etc. And in the third chapter, as a “material classification of sciences” he argues the classification of sciences based on the Cartesian dualism of “physics and psychics.” From there moreover, on “methodological classification,” he begins the paragraph by referring to Windelband and Rickert critically. Now I would like to move quickly to this paragraph.

As is well known and not necessary to explain, Windelband characterized the natural sciences as “nomothetic,” while the cultural sciences, represented by history, are “idiographic.” By following his idea fundamentally but with revision immediately, Rickert insisted that natural sciences are “generalizing,” while cultural sciences are “individualizing.” In any case, through an argument, against the “naturalism” that regards the natural sciences as a model of the cultural sciences, they insisted on the methodological property of the spiritual or cultural sciences, by saying that the difference between those sciences is no “difference in regions,” but “difference in method,” so that the same object is divided through method into objects for the natural

or the cultural sciences. As said, Husserl thought that on this point he could have common the front with these Neo-Kantians.

Husserl's criticism against Rickert's methodology is directed exclusively to his purely formal method of "universalization" and "individualization." In the fourth chapter, he examines "two ways of transcendental deduction," and affirms Rickert's way as the way that "begins with *mathesis universalis* and descends formally to transcendental deduction," i.e., as "the way from above." On the contrary, Husserl proposes "the way that begins with the world of experience and ascends directly to transcendental deduction," i.e., as "the way from below." He declares Rickert's deduction "formalism" and tries to criticize it by calling on the aid of Kant, who "contrasted the idea of transcendental logic with traditional formal logic." Husserl here criticizes the Neo-Kantianism with the aid of Kant, so we could say that he opposes Kant as phenomenology against Rickert as Neo-Kantian (Iso Kern).

What is here called "below," is the "world of experience." So in the fourth and fifth chapters the lecture course enters into the phenomenology of the world of experience. But we should notice that the experience-world is for Husserl by no means the world of "pure experience." Because the world is made of "properly experienced fields and the open horizon of the properly unexperienced," he states that "over the visible there is spread the open infinity." Therefore, he says, "all perceptions are mixtures of intentions and fulfillments," and "inductions as a kind of inference from the empirical given to the ungiven" are there "contained from the beginning." "What one calls association already belongs to the structure of all simple perceptions." Consequently, "our present perceptions are a heritage of our preceding experiencing life," and so "our life is thoroughly historical." The "world of experience" is a "historical cultural world" rather than a "world of pure experience." In this context, he begins to talk about the connection of this "world of experience" with "the sciences." After stating that "sciences are a function of community life" (in the sixth chapter entitled "Scientific Inductions are Based on Experiences"), he says that "we must understand pre-scientific experience in its fundamental and always presupposed function of induction." This means that scientific inductions have their origin in inductions functioning in pre-scientific experiences and are connected with them. But his main text in this lecture is interrupted suddenly on the way to the completion of these arguments.

I would like to supplement this discussion with the text from the lecture *Phenomenological Psychology* in which Husserl had developed similar arguments two years before. There he also talked about the “return to the pre-scientific world of experience.” However, at the same time, he said that “this world has a highly variable face,” that “if we carefully look at the givens as seen, heard, or somehow experienced, they contain in themselves some sediments from preceding psychic activities,” and that “it is doubtful whether we can really find a pre-theoretical world, apart from preceding thinking acts, in pure experience.” Moreover, in the following year, during the lecture course on *Introduction to Phenomenology*, while analyzing the “world of experience,” he said: “For us in European culture there are sciences, they are parts of our many-sided cultural world, whatever their validity might be, they are coexisting matter of facts in the world of experience where we live.” Husserl has already expressed the so-called “ambiguity of life-world” (Claesges) that would appear in *Crisis*. The experience that supports the sciences at the fundamental level is not silent, i.e. “conceptlos” intuition any more, but instead experience of the concrete historical world, and therefore sciences have not only their basis in the life-world, but also they belong to the concrete life-world.

In the lecture course *Nature and Spirit*, his argument does not go so far, but in a supplement to the paragraph of criticism against Rickert (that was originally written but not adopted in the main text), we find an argument from a slightly different angle, to which I would finally like to give attention. There, Husserl considers “the philosophy of life (Lebensphilosophie)” as an assertion of the property of the spiritual sciences from a different point of view. This current way of thinking that appeared “with a deep reason” “against rational sciences” is discussed. It is in this context that the above-mentioned term “life-world” appears in this volume.

Husserl asks the following question with a critical implication against the philosophy of life as a “reaction against the sciences in our times”: “Are the sciences themselves a function of our life? ... Are the sciences parts of the unitary life-world?” And he continues: “The sciences certainly became dangerous first in the higher stage, came to suppress our life in spite of promoting it, and became sick in their one-sidedness, but this probably does not belong to the original meaning of science. Because the one-sidedness probably lies in the abstractness made absolute, hence in the estrangement of life, if the sciences would draw all abstractions from the source of

intuition and not turn themselves away from this source, all would be well again.” It could be said that Husserl opposes, on one hand, the current that separates the sciences and life, opposes both, and insists on the mistaken rationality of the science, while, on the other hand and at the same time, he opposes also the other current of the “philosophy of life,” the one that intends to oppose irrational life against the rational sciences.

Nevertheless, the appearance of “the philosophy of life” has, according to Husserl, “a deep reason.” He says that phenomenology “would not call itself a philosophy of life, but is a philosophy of life as far as it would maintain the true ancient meaning of a universal science,” that “it would overcome the stupid tension between sciences and life,” and that “all possible sciences have meaning only in relationship with the reality of life.” Therefore, he thinks of phenomenology as a philosophy that would not oppose sciences and life, but rather connect both, and founds the sciences on the basis in life. Returning to the proper theme of the lecture course, only such a phenomenology makes it possible to connect the two worlds of “nature and spirit,” which seem in opposition with one another, and to understand from the bottom the relationship of “the natural sciences and the cultural sciences,” that seem to be like two snakes biting each other’s tail.

Closing Words

I was originally interested in the natural sciences, but studied philosophy, now I teach at the faculty of humanities and social sciences. As a result, I have continued to enjoy a number of collaborations with colleagues from faculties in the natural sciences.

As one aspect of this, I have continued collaboration with psychiatrists for several years. Although they work in the natural science of medicine, they have an interest in the psychic that is also related to the human sciences. In their field people discuss a similar problem. It is said that because of the prosperity of biological psychiatry and the pragmatic *DSM-IV* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) developed in the United States, the phenomenological current in psychiatry or psychopathology, from Jaspers and Binswanger to Blankenburg, seems to be interrupted, or even that the study of psychopathology would disappear. There is the

opportunity to ask anew about the relationship between the biological, natural-scientific understanding of human beings and its rival the phenomenological, anthropological understanding of them. In such a situation there should be something to learn from Husserl's arguments about "nature and spirit" from *Ideas II* to *Nature and Spirit*.

As another application, we recently hear frequently that the 21st century is the century of the life sciences. But is it enough to stress only the bio-sciences? Although we find in the term "life science" the connection of "life" and "science," which was Husserl's purpose in the lecture course on *Nature and Spirit*, as I have presented, we could hardly say that the "life science" of today is what Husserl intended. Although the modern "life sciences" try to elucidate human life with bio-chemical investigations of genes and proteins, the human life as "being between man and man" (this is just the meaning which the Japanese word "Ningen" corresponding to "human being" has) seems to become more and more invisible. It is now necessary to renew a philosophy in Husserl's sense that would connect "life" and "science" that are now dissociated. This is just what Husserl sought in the name of "phenomenology."

Chapter 4

SCHÜTZ UND HUSSERL — ZUR PHÄNOMENOLOGIE DER INTERSUBJEKTIVITÄT —

1. Vorwort

Wir sind ein soziales Wesen, das in einer Gesellschaft geboren und aufgewachsen ist und darin sterben wird. Darüber brauchen wir nicht weiter zu erklären. Gleichgültig, ob wir es wollen oder nicht, ob wir in der Einsamkeit leben oder in einer Gruppe untertauchen mögen, ob wir davon bewusst oder nicht sind, verhält es sich nicht anders. In diesem Sinn können wir lieber sagen, dass die Gesellschaft in uns einzelnen lebt, als, dass wir in der Gesellschaft leben. Die Gesellschaft geht uns in Fleisch und Blut über und ist in uns verwurzelt.

Wenn ich aber so spreche, woher spreche ich denn? Schleiche ich unbemerkt vom Ort von „jetzt-hier“ fort, wo ich eigentlich lebe, und spreche ich von der Höhe von „wir“ her, wovon ich die ganze Gesellschaft wie eine Vogelschau von oben her herabsehe? Wann bin ich aber überhaupt dazu gekommen, so etwas tun zu können? Auch wenn aber alle andere Wissenschaften vom oben am „wir“ gestellten Gesichtspunkt sprechen, muss ich, welcher ein „Philosoph“ sein werde, eine Frage auf diese Tatsache selbst stellen. Ist dieser Ort von „jetzt-hier-ich“ nichts anders als Ursprung, von welchem das „Wir“ geboren ist und sich immer ernährt?

Über die Sozialität des Menschen brauchen wir zwar nicht mehr viel zu erklären. Aber diesen selbstverständlichen Sachverhalt, den niemand verneinen will, kann ein „Philosophierender“ nicht voraussetzen als einen selbstverständlichen Ausgangspunkt. Für ihn wird es zur „Frage“, was jederman als selbstverständlich niemals in Frage stellt. Er will die Sozialität des Menschen nicht von vornherein voraussetzen und auf Grund darauf Überlegungen anfangen, sondern es in Frage stellen, was sie eigentlich

bedeutet, wie sie zustandekommt, und was für „Bedingungen der Möglichkeit“ sie voraussetzt¹.

In seinen *Logischen Untersuchungen* (1901) schreibt Husserl: „Er (Philosoph) müsste ja auch wissen, dass sich gerade hinter dem ‚Selbstverständlichen‘ die schwierigsten Probleme verbergen, und dies so sehr, dass man paradox, aber gar nicht ohne tiefen Sinn, die Philosophie als die Wissenschaft von den Trivialitäten bezeichnen könnte“(XIX/1, 350). Was er mit der phänomenologischen Reduktion gegen die natürliche Einstellung, oder auch mit der transzendentalen Phänomenologie dachte, ist nach dem Kern nichts anders als dieser Geist der Philosophie. Die natürliche Einstellung bedeutet „die Vollzugsform des gesamten natürlich-praktisch verlaufenden Menschenlebens“(VII, 244) und die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie liegt darin, die in der natürlichen Einstellung „anonym“ funktionierenden, „verborgenen konstitutiven Leistungen“(I, 84; VI, 96) in Klarheit zu bringen. Die Philosophie bedeutet für Husserl, die für die natürlich eingestellte Menschen Selbstverständliche weder zu verneinen, noch zurückzuweisen, noch zu beseitigen, sondern „die universalen Selbstverständlichkeit des Seins der Welt in eine Verständlichkeit zu verwandeln“(VI, 184). Die phänomenologische Reduktion ist nichts anders als eine Methode dafür.

In diesem Vortrag möchte ich darüber diskutieren, wie Alfred Schütz diesen Gedanke Husserls aufgenommen, doch kritisiert hat, und eine kurze Skizze über das Verhältnis zwischen dem phänomenologischen Soziolog und dem phänomenologischen Philosoph zeichnen.

2. Husserl in dem frühen Schütz

Als Schütz am Anfang, von Felix Kaufman empfohlen, welcher den Grund für die reine Rechtswissenschaft Hans Kelsens in der Phänomenologie Husserls suchen wollte, Husserls *Logische Untersuchungen* und *Ideen I*² las, konnte er keine Brücke

¹ Vgl. meine Arbeit *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität* (Sobunsha, 1995) (leider auf Japanisch, aber mit einer deutschen Zusammenfassung versehen).

² Das ist die Abkürzung für den Band I von *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

zum ihn interessierenden Problem finden. Aber als er später in der 1929 erschienenen Schrift *Formale und transzendente Logik*³ (im folgenden zitiert mit der Abkürzung von *Logik*) erkannte, dass das Problem der Intersubjektivität in den Brennpunkt gestellt ist, hat er die Wichtigkeit von Husserls Gedanke für alle ihn interessierende Probleme erkannt und von da her angefangen, *Logische Untersuchungen* und *Ideen I* noch mal gründlich zu lesen. Gerade das Problem der Intersubjektivität war also das Wichtigste der husserlschen Phänomenologie für Schütz, welcher sich von der Forschung Max Webers her an der philosophischen Begründung der Soziologie interessierte. Auf diese Weise hat er in seinem Erstlingswerk *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932; im folgenden zitiert mit Abkürzung von *Aufbau*)⁴ versucht, die verstehende Soziologie Webers in der Phänomenologie Husserls, genau gesagt in seiner Phänomenologie der Intersubjektivität zu begründen.

Bekanntlich hat Schütz in diesem Buch einerseits viel von dem Gerüst der husserlschen Phänomenologie geerbt, andererseits jedoch nicht einfach übernommen, sondern versucht, sich vor allem von der transzendentalen Phänomenologie Husserls zu distanzieren. Er schreibt nämlich: „Die Absicht dieses Buches, die Sinnphänomene in der *mundanen* Sozialität zu analysieren, macht eine darüber hinausgehende Gewinnung transzendentaler Erfahrung und somit ein weiteres Verbleiben in der transzendental-phänomenologischen Reduktion nicht erforderlich“ (56), und erklärt, „als <phänomenologische Psychologen> zu verbleiben“ (ibid.). Er will also „unter bewusstem Verzicht auf die Problematik der transzendentalen Subjektivität und Intersubjektivität“ „jene <Phänomenologische Psychologie>“ (ibid.) treiben. Das ist „eine Psychologie der reinen Intersubjektivität und nichts anders als <konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung>“ (ibid.). Auf diese Behauptung Schützes möchte ich noch ein bisschen eingehen.

Als Schütz Interesse an Husserls Schriften erhielt, war es für Husserl eine Blütezeit mit einer lebhaften Publikationstätigkeit. Von seinem Antritt an Universität Freiburg im Breisgau 1916 bis zu seinem Zurücktritt 1928, also für 12 Jahre lang, hat er kein Buch publiziert. Erst mit der Publikation von *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928) hat er weitere Schriften veröffentlicht, wie *Formale*

³ Jetzt Husserliana Bd. XVII, 1974.

⁴ Hier ist es zitiert aus der Aufgabe von Suhrkamp Taschenbuch 1981.

und *Transzendente Logik* (1929), „Nachwort“ (1930)⁵, *Cartesianische Meditationen* in der französischen Übersetzung (1931). Diese nacheinander erscheinende Schriften Husserls lesend, hat Schütz also sein Werk *Aufbau* (1932) verfasst. Bevor er *Cartesianische Meditationen* durchsehen konnte, wo Husserl mit dem Problem der Intersubjektivität intensiv handelte, hatte er schon das Manuskript fertiggeschrieben. Er konnte sich in seinem Werk zwar mit Husserls Versuch in *Cartesianischen Meditationen* nicht auseinandersetzen, aber hat in vielen Stellen von Anmerkungen darauf hingewiesen.

Nun möchte ich einen kurzen Blick auf Schützes Begegnung mit Husserls Problem der Intersubjektivität zurückwerfen. Die Stelle, wo Schütz dem Problem der Intersubjektivität Husserls begegnete, war der Paragraph 96 mit dem Titel „Die transzendente Problematik der Intersubjektivität und der intersubjektiven Welt“ in *Logik*. Im vorigen Paragraph 95, betitelt mit „Notwendigkeit des Ausgangs von der je-eigenen Subjektivität“, bezeichnet Husserl „Ich bin“ als „den intentionalen Urgrund“ und charakterisiert auch als „Urtatsache, die ich standhalten muss, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf“ (XVII, 244). Und dann schreibt er, wie auch Schütz später⁶ gerne zitiert: „Für philosophische Kinder mag das der dunkle Winkel sein, in dem die Gespenster des Solipsismus, oder auch des Psychologismus, des Relativismus spuken. Der rechte Philosoph wird, statt vor ihnen davonzulaufen, es vorziehen, den dunklen Winkel zu durchleuchten“ (Ibid.). Gerade die Skizze der „transzendentalen Problematik der Intersubjektivität und der intersubjektiven Welt“ im danach folgenden Paragraph 96 hat Schütz bewegt. Es blieb jedoch nur eine Skizze und in Anmerkung am Ende dieses Paragraphs fügte Husserl hinzu: „Hauptpunkte zur Lösung des Problems der Intersubjektivität und der Überwindung des transzendentalen Solipsismus habe ich bereits in Göttinger Vorlesungen (W.-S. 1910/11) entwickelt. Die wirkliche Durchführung erforderte aber noch schwierige Einzeluntersuchungen, die erst viel später zum Abschluss kamen. Eine kurze Darstellung der Theorie selbst bringen demnächst meine *Cartesianischen Meditationen*. Im nächsten Jahre hoffe ich auch die zugehörigen expliziten

⁵ Das ist die Abkürzung von „Nachwort zu meinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*“

⁶ In seinem Aufsatz „Phänomenologie und Sozialwissenschaften“ (1942), in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd.1.

Untersuchungen zur Veröffentlichung zu bringen“(XVII, 250)⁷.

Hier möchte ich noch hinzufügen, dass dieser Paragraph 96 im 6. Kapitel mit dem Titel „Transzendente Phänomenologie und intentionale Psychologie“ liegt. Aus diesem Zusammenhang unterscheidet Husserl im Paragraph 99 die psychologische Subjektivität und die transzendente Subjektivität, dementsprechend rein immanente, apriorische Psychologie (psychologische Phänomenologie) und transzendente Phänomenologie, und findet dazwischen „Parallele“(XVII, 262). Während es „eine radikale Scheidung zwischen Psychologie und Transzendentalphilosophie“ bedeutet, sagt Husserl auch, dass „eine zunächst psychologisch durchgeführte, aber reine Bewusstseinsanalyse sich transzendental wenden lässt“(XVII, 259). Obwohl er aber auf den „Zirkel“ hinweist, „dass man mit der Psychologie ... die Welt schon naiv vorausgesetzt hat“, erklärt er hier über das Verhältnis zwischen beiden nicht mehr.

In Wirklichkeit hat Husserl dieses Problem von „Parallele“ in der Vorlesung „Phänomenologische Psychologie“ (1925) zum Thema gemacht und es auch im „Encyclopaedia Britannica Artikel“ (1927) in der Form von „Phänomenologischer Psychologie und transzendentaler Phänomenologie“ entwickelt. Das war also das Hauptthema, das Husserl in dieser Periode oft betonte. Dasgleiche ist auch in „Nachwort“(1930) , das im nächsten Jahr von *Logik* veröffentlicht wurde und das auch Schütz mit grossem Interesse las, weiter entwickelt worden.

Dieses „Nachwort“ wurde geschrieben, um auf Kritik gegen die transzendente Phänomenologie in *Ideen I* zu antworten. Eine solche Kritik sollte nach Husserl auf Missverständnissen beruhen, „oder m.a.W. darauf, dass man das prinzipiell Neuartige der ‚phänomenologischen Reduktion‘ und somit den Aufstieg von der mundanen Subjektivität (dem Menschen) zur ‚transzendentalen Subjektivität‘ nicht verstanden hat“(V, 140). Sie stammt also aus Unverständnis des Gedankens von der transzendental-phänomenologischen Reduktion gegen die natürliche Einstellung. „In einer radikalen Änderung derjenigen Einstellung, in der die natürliche, weltliche Erfahrung verläuft,“ wird erst „transzendente Erfahrung“ möglich(V, 141). Nach Husserl besteht also nicht nur eine Scheidung zwischen der „deskriptiven“ oder „phänomenologischen“ Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie,

⁷ Die hier genannten Göttinger Vorlesungen sind jetzt in *Husserliana* Band XIII mit dem Titel „Das Grundproblem der Phänomenologie“ erschienen und die *Cartesianische Meditationen* ist zwei Jahre später lediglich in der französischen Übersetzung veröffentlicht.

sondern auch „eine merkwürdige durchgängige Parallele“ (V, 146). Sogar „eine ‚Nuance‘, die durch eine blosse Einstellungsänderung erwächst, soll eine grosse, ja für alle echte Philosophie entscheidende Bedeutung haben“ (V, 147). „Die zunächst absonderlich erscheinende ‚Nuancierung‘, die von einer reinen Innenpsychologie zur transzendentalen Phänomenologie überleitet, entscheidet über Sein und Nichtsein einer Philosophie“ (V, 148). Weiter schreibt Husserl: „Dass die Welt existiert, ... ist vollkommen zweifellos. Ein ganz Anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären“ (V, 152f.). „Die transzendente Intersubjektivität ist also diejenige, in der sich reale Welt, als objektive, als für ‚jedermann‘ seiende konstituiert“ (V, 153). Dann sagt Husserl: „Die reine Innenpsychologie, die echte Psychologie der Intentionalität ... enthüllt sich ganz und gar als **konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung**“ (V, 158). Das ist gerade die Bezeichnung, als welche Schütz seine Position nicht nur in der vorigen Stelle, sondern auch später⁸ charakterisiert.

Als Schütz mit der Empfehlung von Felix Kaufmann und dem japanischen Rechtsphilosoph Tomoo Otaka seinen Erstling *Aufbau* Husserl schenkte, legte er einen Brief bei, in dem er über seine obengenannte Position deutlich äusserte: „So aber fand ich in der von Ihnen entwickelten Problematik der transzendentalen Intersubjektivität den Schlüssel zu fast allen soziologischen Problemen, die mich durch so viele Jahre bedrängt hatten. Mein Buch, das ich nebenbei bemerkt ausschliesslich mit den Problemen der Intersubjektivität in der naturalen Sphäre befasst und auf die Lösung oder auch nur Erörterung des transzendentalen Problems bewusst verzichtet, ist nichts weiter als der Versuch, Ihre fundamentalen Erkenntnisse auf das viel bescheidenere, aber doch noch immer nicht durchforschte Arbeitsfeld der soziologischen Fachwissenschaft zu übertragen“ (*Briefwechsel*, Bd. IV, 482). Schütz hat also vom Anfang an entschieden erklärt, dass sein Arbeitsfeld nicht in der transzendentalen Phänomenologie, sondern in der „konstitutiven Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ besteht.

Auf diesen Brief Schützes sandte Husserl schon eine Woche später eine Antwort, in der Husserl die Einladung nach Hause äusserte. Da können wir ablesen, dass

⁸ In mehreren Aufsätzen wie „Phänomenologie und Sozialwissenschaften“ (1940), „Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften“ (1959), usw.

Schützes Werk Husserl stark beeindruckte. Obwohl dieser Antwortbrief Husserls wohl bekannt ist, möchte ich kurz zitieren: „Ich bin begierig einen so ernsten und gründlichen Phänomenologen kennen zu lernen, einen der ganz Wenigen, die bis zum tiefsten und leider so schwer zugänglichen Sinn meiner Lebensarbeit vorgedrungen sind und die ich als hoffnungsvolle Fortsetzer derselben, als Repräsentanten der echten *philosophia perennis*, der allein zukunftssträchtigen Phänomenologie ansehen darf“ (*Briefwechsel*, Bd. IV, 483). So wünschte Husserl Schütz in seinem Haus empfangen.

Das dürfte man als ein oberflächliches Kompliment ansehen. Oder dürfte man noch boshafter betrachten wie folgt: In dieser Zeit hat Husserl daran gescheitert, mit Heidegger⁹ einen „Encyclopedia Britannica Artikel“ zusammenzufassen. Die Spaltung mit ihm, welcher als Nachfolger von Husserl zu seiner Professorstelle in Freiburg mit seiner Empfehlung ankam, ist klargeworden und Husserl hat seinen Nachfolger als Phänomenolog aus den Augen verloren. Gerade in einer solchen Zeit ist Schütz mit seinem schönen Werk *Aufbau* wie ein Komet aufgetaucht. Darin sind die neu erschienenen Schriften Husserls, nicht nur *Vorlesung zum Zeitbewusstsein*, sondern auch *Logik*, „Nachwort“ und nicht zuletzt *Cartesianische Meditationen*, verwendet, zitiert, verdaut und entwickelt. Es ist kein Wunder, dass Husserl in Schütz eine Möglichkeit seines Nachfolgers sah. In Wirklichkeit hat sich Husserl mit Schütz, der ihn zu Hause besuchte, gut einverstanden und Husserl hat ihn gleich darum gebeten, eine Besprechung zu neu erschienenen *Cartesianische Meditationen* und *Logik* zu verfassen. Danach hat Husserl in Prag und Wien 1935 Vorträge gehalten, die später zu seinem letzten Buch in seinen Lebzeiten, nämlich *Krisis*¹⁰, geworden ist. Schütz hat diese Vorträge gehört und den Kontakt mit Husserl bis zu Weihnachten im vorletzten Jahr seines Todes gehalten.

Obwohl Schütz von Anfang an über seine Position deutlich äusserte, auf transzendente Phänomenologie zu verzichten und in der konstitutiven Phänomenologie der natürlichen Einstellung oder der phänomenologischen Psychologie zu bleiben, hat Husserl Schütz hochgeschätzt. Das kann man m.E. weder

⁹ Ihn sah Husserl früher als „Fortsetzer“ oder „Repräsentant“ an, wie er sagte: „Phänomenologie — das ist Ich und Heidegger“ (Gadamer, „Erinnerung an Heideggers Anfänge“, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd.4. S.18).

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* Bd.VI, 1954.

als ein Kompliment ansehen, noch deswegen, weil Schütz als Nachfolger der husserlschen Phänomenologie gehalten wurde. Wir müssten lieber sagen, dass es in Husserls Gerüst von „phänomenologischer Psychologie und transzendentaler Phänomenologie“ eine Grundlage dafür gibt, Schützes phänomenologische Soziologie zu akzeptieren.

3. Husserl in dem späten Schütz

Dem Nazismus entkommen und nach den Vereinigten Staaten emigriert, hat Schütz in der *New School* of New York seine neue Forschungstätigkeiten angefangen und den wissenschaftlichen Austausch mit den amerikanischen Soziologen und Philosophen vertieft. Aber auch in dieser Periode hat Schütz immer Husserl zum Nullpunkt seiner Überlegungen gestellt. Husserls Nachlasse wurden von van Breda gerettet und aufgrund deren wurde Husserl-Archiv in Leuven gegründet. Nach der Arbeit der Herausgabe von Nachlasse hat die Veröffentlichung von *Husserliana* 1950 mit dem ersten Band *Cartesianische Meditationen* begonnen. Schütz hat die neu nacheinander erscheinende Bände gelesen und Besprechungen über *Ideen II* (1952) und *Ideen III* (1953) geschrieben. Obwohl er sich in mehreren Aufsätzen mit Husserls Phänomenologie auseinandersetzte, ist am wichtigsten m.E. der Aufsatz, den er am Husserl-Kolloquium in Royaumont 1957 gelesen und mit den Teilnehmern wie Eugen Fink und Roman Ingarden diskutiert. Der Titel des Aufsatzes heisst „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“¹¹. Darin ist gerade das Thema diskutiert, das für Schütz der Ausgangspunkt war. Es war 25 Jahre her, dass Schütz seinen Erstling *Aufbau* veröffentlichte, und in diesem Aufsatz wurde seine Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie konzentriert. Hier möchte ich aber aus diesem Aufsatz nur etwas Neues zusammenfassen, was ich in *Aufbau* nicht fand.

Das Erste von Neuen ist Schützes Beurteilung von Husserls *Cartesianischen Meditationen*. Wie oben gesagt, hat Schütz die 1931 erschienene französische Übersetzung von *Cartesianische Meditationen* erst nach Abschluss von *Aufbau*.

¹¹ Jetzt in: Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd.3.

Lediglich in einigen Anmerkungen konnte er die nachzusehenden Stellen erwähnt. In einer Anmerkung schreibt er also: „Husserls letzte Publikation *Méditations Cartésiennes* wurde mir erst nach Abschluss der vorliegenden Arbeit zugänglich und konnte daher für die Darstellung der Husserlschen Lehre im Text nicht mehr herangezogen werden“ (*Aufbau*, 60). Er schreibt aber auch: „Husserls *Méditations Cartésiennes* — vornehmlich die fünfte Meditation — haben die ganze Bedeutsamkeit dieser Fragen in ungemein tiefliegenden Analysen aufgezeigt und bereits die wesentlichen Ansatzpunkt für deren Lösung dargeboten“ (*Aufbau*, 193). Über den Inhalt bleibt er dort also in einer erwartungsvollen Schätzung. Im Gegensatz dazu hatte Schütz bei dem Vortrag in Royaumont 1957 die 1950 als das erste Band von *Husserliana* erschienene deutsche Auflage von *Cartesianische Meditationen* gelesen und suchte er dort „die in den Cartesianischen Meditationen dargebotene Lösung des Problems Schritt für Schritt zu überprüfen“ (*Gesammelte Aufsätze*, Bd.3, 90).

Obwohl ich hier auf Details nicht eingehen kann, behauptet Schütz als gesamte Beurteilung deutlich, dass der Lösungsversuch in diesem Werk, nämlich „Husserls Versuch, die Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität aus den Bewusstseinsleistungen des transzendentalen Ego zu begründen, nicht gelungen ist“ (Ibid., 116). Daraus, dass „die Schwierigkeiten, die ich während eines fünfundzwanzigjährigen Studiums dieser Theorie meines hochverehrten Lehrers nicht überwinden konnte“, unlöst bleiben, kommt er zum Schluss „des offenbaren Misslingens der Husserlschen Argumentation“ (Ibid. 122). Zwar hat Schütz schon in seinem Aufsatz „Schellers Theorie der Intersubjektivität und die Generalthese von alter ego“ (1942) mit der französischen Übersetzung *Méditations Cartésiennes* behauptet: „Er(Husserl) bietet eine Lösung des Problems des *alter ego* in der fünften seiner Cartesianischen Meditationen an, aber leider ohne die bestehenden Schwierigkeiten ausräumen zu können“ (*Gesammelte Aufsätze*, Bd.1, 191). Aber in anderen Aufsätzen¹², , in zwei Besprechungen¹³, und auch in den nachfolgenden Aufsätzen¹⁴, hat er nicht so stark Husserls Versuch in *Cartesianischen Meditationen*

¹² „Phänomenologie und Sozialwissenschaften“ (1940), „Einige Grundbegriffe der Phänomenologie“ (1945), „Sartres Theorie des Alter Ego“ (1948), in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd.1.

¹³ „Husserls *Ideen II*“ (1953), „Phänomenologie und Begründung der Sozialwissenschaften“ (1953), in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd.3.

¹⁴ „Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften“ (1959), in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd.1. und „Typen

kritisiert. Also erst in Royaumont 1957 hat er so stark das Scheitern des husserlschen Versuchs behauptet.

Wo findet Schütz die Ursache des husserlschen Scheiterns? Darüber spricht er bei der Beantwortung der Diskussionsbemerkungen: „Ich bemühte mich vielmehr zu zeigen, dass Husserls Fehlschlag, eine Lösung dieses Problems zu finden, darauf zurückzuführen ist, dass er die lebensweltliche *Seins*gegebenheit der sozialen Welt als eine Konstitutionsleitung des transzendentalen Subjekts darzustellen sucht, statt ihre transzendente *Sinnes*erhellung durch Bewusstseinsleistungen des transzendentalen Subjektes zu enthüllen“(a.a. O. 122). Nämlich besteht eine wesentliche Schwierigkeit in der „Sinnverschiebung, die der Begriff der Konstitution im Fortgang der Ausbildung der Phänomenologie erfahren hat“(a.a.O., 117). Er erklärt weiter: „Konstitution bedeutete im Anfang der Phänomenologie Aufklärung der Sinnstruktur des Bewusstseinslebens, Befragung der Sedimente nach ihrer Geschichte, Rückführung aller Cogitata auf die intentionalen Leistungen des strömenden Bewusstseinslebens. Diese Aufweisungen der Phänomenologie sind von dauerndem Wert; ... sie sind von allergrösster Wichtigkeit für die Fundierung der positiven Wissenschaften, insbesondere derer von der Sozialwelt“(Ibid.). Wichtig ist also die Sinnverschiebung des Begriffs „Konstitution“. Er schreibt weiter: „Aber unter der Hand und gerade unversehens wandelte sich, wie es mir scheint, die Idee der Konstitution von einer Aufklärung der Sinnstruktur, von der Auslegung des Sinns des Seins, in eine Begründung der Seinsstruktur und von einer Auslegung in eine Kreation“(Ibid.)¹⁵. Und dann auch in der Diskussion äusserte er: „Es gereicht mir zur grossen Befriedigung, dass diese Ansicht von allen Redern, insbesondere von so hervorragenden Kennern der Phänomenologie wie den Herrn *Fink* und *Ingarden* geteilt wird“(a.a.O., 122).

In Husserls Schriften gibt es jedoch m.E. keine klare Sinnverschiebung, sondern eine Schwankung des Sinnes von Begriff „Konstitution“ in der gesamten Perioden¹⁶.

und Eidos in Husserls Spätphilosophie“(1959) , in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd.3.

¹⁵ Hier folgt Schütz der These, die Eugen Fink auf dem Colloque International de Phénoménologie, Brüssel, 1951 stellte, nämlich: “Bei Husserl schwannt der Sinn der ‘transzendentalen Konstitution’ zwischen Sinnbildung und Creation” (“Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens”, in: *Nähe und Distanz*, S.152).

¹⁶ Auch Fink hat keine geschichtliche Sinnverschiebung, sondern eine Schwankung behauptet.

Sie entspricht den drei Formen des Verbs „konstituieren“, die wir nach meiner Beobachtung unterscheiden können: Erstens die aktive Form von „konstituieren“, zweitens die passive Form von „konstituiert werden oder sein“, und drittens die Form des reflexiven Verbs von „sich konstituieren.“ Obwohl Husserl selbst die drei Formen nicht konsequent, sondern schwankend benutzt, ist die Form des reflexiven Verbs am wichtigstens und weist m.E. auf den Kern des husserlschen Gedankens von „Konstitution“. Wenn Husserl sagt, „Die Welt konstituiert sich in der transzendentalen Subjektivität“, ist die transzendente Subjektivität kein die Welt konstituierendes Subjekt. Wenn er sagt, „Im transzendentalen ego konstituiert sich alter ego“, ist das transzendente ego kein alter ego konstituierendes Subjekt. Das bezeichnet nur den Ort, wo sich alter ego konstituiert. Also die „Konstitution“ besagt keine „Kreation“. In der Schrift Husserls *Logik*, die Schütz am Anfang bewegte, ersetzte Husserl das Wort „Konstitution“ mit der Wendung „Sichbilden“(XVII, 173)¹⁷.

In der Tat schreibt Schütz in *Aufbau*, den Begriff „Konstitution“ erklärend: „Dann habe ich vor mir nicht eine fertig konstituierte Welt, sondern eine, die sich im Strom meines dauernden Ich eben erst konstituiert und immer wieder neu konstituiert. ... Und als sich konstituierende, niemals fertige, sondern immer sich aufbauende Welt weist sie zurück auf die ursprünglichste Tatsache meines Bewusstseinslebens“(Aufbau, 47). Dazu schreibt Schütz dem husserlschen Gedanken folgend: „Im schlichten Dahinleben, in natürlicher Einstellung lebe ich aber in den sinngebenden Akten selbst und bekomme nur die in ihnen konstituierte Gegenständlichkeit ‚objektiver Sinn‘ in den Blick“ (Ibid.). Und weiter: „wenn ich (in Husserl Redeweise) die natürliche Welt ‚einklammere‘ und in phänomenologischer Reduktion nur auf meine Bewusstseinslebnisse selbst hinsehe, werde ich dieses Konstitutionsprozesses gewahr“(Ibid.). Gerade weil Schütz einen solchen Gedanken von „Konstitution“ nicht verneint, bezeichnet er seine eigene Aufgabe als „konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ und zögert nicht das Wort „konstitutiv“ zu benutzen, obwohl er auf die Idee der transzendentalen Phänomenologie verzichtet.

¹⁷ Aus diesem Hintergrund habe ich jetzt vor, einen Zusammenhang zwischen Husserls Phänomenologie und Sytemtheorie wiederzubauen, den wir seit der Gegenüberstellung von Schütz und Parsons verloren haben. Wir können m.E. aus einer Gemeinsamkeit von Selbst-Organisierung beim Systemtheorie und Sich-Konstituieren bei Husserls Phänomenologie etwas lernen. Aber das macht eine andere Geschichte, die ich bei einer anderen Gelegenheit erzählen sollte.

Wenn man den Begriff „Konstitution“ mit der Betonung der Form des reflexiven Verbes deutet und ihn auch auf das Problem „Konstitution vom alter ego im transzendentalen ego“ anwendet, könnte es eine andere Lesart geben, als der späte Schütz, welcher mit der Schritt für Schritt laufenden Kritik gegen *Cartesianische Meditationen* zum Schluss des husserlschen Scheiterns geführt wurde. In Wirklichkeit war es m.E., was Husserl in verschiedenen Formen in unpublizierten Manuskripten suchen wollte, was aber Schütz nicht kannte.

4. Husserl, den Schütz nicht gelesen hat

Auch in seinem Vortrag in Royaumont hat Schütz über Schwierigkeiten von der transzendentalen Intersubjektivität eine Bemerkung hinzugefügt: „Vielleicht werden die unpublizierten Manuskripte zur intersubjektiven Konstitution hierüber Aufschluss geben. Die vorliegende Studie hält sich an das publizierte Material“(a.o.O., 102). In der Tat konnte Schütz unter den seit 1950 nacheinander erscheinenden *Husserliana* lediglich bis Band VI, d.i. *Krisis* nachsehen, und die danach jetzt bis zum Band XXXIII erscheinende *Husserliana* nicht lesen. Wenn man nur die für das Problem der Intersubjektivität wichtige Bände anführen darf, kann man sowohl Vorlesungsmanuskripten wie *Erste Philosophie* (1923/24)¹⁸, *Phänomenologische Psychologie* (1925)¹⁹, als auch drei Bände *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1905-1935)²⁰ nennen. Alle diese Schriften sind Schütz fremd geblieben.

Wenn ich nur ein Beispiel nennen darf, hat Schütz das Vorlesungsmanuskript *Erste Philosophie* wahrscheinlich nicht gelesen²¹. Diese Vorlesung ist auch für die Entwicklung der Phänomenologie Husserls sehr wichtig. Ludwig Landgrebe, der ehemalige Assistent Husserls, hat in dieser Vorlesung, vor allem im zweiten Teil, „Husserls Abschied vom Cartesianismus“ abgesehen(1962)²². Obwohl es m.E. ein

¹⁸ Erschien 1956 und 1959 als *Husserliana* Bd. VII und VIII.

¹⁹ Erschien 1968 als *Husserliana* Bd. IX.

²⁰ Erschien 1973 als *Husserliana* Bd. XIII(1905-20), XIV(1921-28) und XV(1929-35).

²¹ Schütz ist am 20. Mai 1959 gestorben, gerade im Jahr, als das zweite Band von *Erste Philosophie* erschien.

²² Ludwig Landgrebe, „Husserls Abschied vom Cartesianismus“(1962),jetzt in: *Der Weg der Phänomenologie*.

bisschen oberflächlich ist, zu sagen, dass diese Wendung plötzlich in der Vorlesung 1923/1924 auftauchte, ist diese Vorlesung auch für das Problem der phänomenologischen Reduktion sehr interessant, besonders zweiter Teil mit dem Titel „Theorie der phänomenologischen Reduktion“. Darin hat Husserl nämlich die Theorie der phänomenologischen Reduktion in *Ideen I* in Frage gestellt und den neuen Gedanke geäußert, dass die Reduktion dort als motiviert durch cartesianische Idee eine Reduktion auf dem „cartesianischen Weg“ heißen sollte, aber dass es doch andere Wege gibt. Der erste davon ist „der Weg von der Psychologie aus“, der schon in *Ideen I* teilweise verborgen war, und den Husserl in der obengenannten Vorlesung *Phänomenologische Psychologie* (1925) und auch im dritten Teil B von *Krisis* gegangen ist. Der zweite davon ist „der Weg von der Logik aus“, oder „der Weg von der formalen Ontologie aus“, den er nach den *Logischen Untersuchungen* in *Logik* 1929 wieder gegangen ist und in der nach Husserls Tod von Landgrebe editierten und veröffentlichten Schrift *Erfahrung und Urteil* (1936)²³ weiter entwickelt hat. Und der dritte Weg heißt „der Weg von der Lebenswelt aus“, oder wenn man den mit dem zweiten kontrastieren will, „der Weg von der Ontologie der Lebenswelt (der materialen Ontologie)“, den Husserl im dritten Teil A von *Krisis* gegangen ist. Obwohl Husserl an solchen nicht-cartesianischen Wege dachte, ist er in *Cartesianischen Meditationen* noch einmal den problematischen cartesianischen Weg gegangen. Kurz gesagt, ist für Husserl der cartesianische Weg kein einziger Weg zur transzendentalen Phänomenologie der Intersubjektivität, sondern eins unter anderen möglichen Wege, und zwar nichts anders als ein problematischer Weg. Angefangen mit den Bänden von *Erste Philosophie* hat *Husserliana* die unpublizierte Nachlasse nacheinander veröffentlicht und dadurch uns den Gesichtspunkt gegeben, um Husserl in *Cartesianischen Meditationen* zu relativieren, was Schütz überhaupt nicht kannte. Was am wichtigsten für das Problem der Intersubjektivität ist, ist natürlich die drei Bände *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, welche 1973 publiziert wurden.

Trotzdem habe ich nicht vor, zu behaupten, dass wir in solchen Nachlasstexten eine Lösung finden kann, die in *Cartesianischen Meditationen* fehlte, was Schütz als Misslingen bezeichnet hat. Lieber möchte ich lediglich feststellen, dass Schütz ausgenommen von *Ideen II* und *Ideen III* fundamental nur anhand der zu Lebzeiten

²³ Jetzt als die Ausgabe von *Philosophische Bibliothek*, 1972.

Husserls erschienenen Schriften die husserlsche Phänomenologie der Intersubjektivität behandelte.

Natürlich, wenn man die zu Lebzeiten erschienene Schriften als Haupttext bezeichnet, muss man die posthume von anderen herausgegebene Schriften als Nebentext bezeichnen und darf diese nicht überschätzen. Die Beurteilung von Haupttext, den der Verfasser mit eigenem Willen systematisch verfasste, darf mit Nebentext nicht rückgängig gemacht werden, den er nur mit dem Einfall fragmentarisch flüchtig hinschrieb. Trotzdem darf man, vor allem beim Fall von Husserl, auch nicht ignorieren, dass unter dem sich aus dem Wasser heraushebenden Haupttext eine riesige Gruppe vom unter dem Wasser sinkenden Nebentext verborgen ist. Die bestrahlte Stelle kann nur insofern als solche bestehen, als die beschattete Stelle beschattet wird. Sie besteht erst mit Hilfe von beschatteten Stellen. Wenigstens braucht der Haupttext mit dem Nebentext ergänzt zu werden. Um Husserls gesamte Bild zu zeichnen, braucht man auch die beschattete Stelle zu zeichnen, nicht weniger als die bestrahlte Stelle. Wer in Husserl nur „Philosophie“ suchen will, wird sich mit Haupttext zufriedengeben. Wer in ihm „Philosophieren“ suchen und anhand dessen selbst neu denken will, wird aber auch nicht weniger in Nebentext als in Haupttext, oder lieber gerade in Nebentext, das ist nichts anders als ein harter Kampf mit wiederholten Versuchen und Irrtümern, eine solche verborgene Tätigkeit finden.

In diesem Sinn muss also die fünfte Meditation von *Cartesischen Meditationen* mit den drei Bänden *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* ergänzt werden. Sie ist nichts anders als zusammengedrückter Extrakt von Husserls verschiedenen Gedanken über die Phänomenologie der Intersubjektivität aus unterschiedlichen Perioden (1905-1935). Und zwar ist die fünfte Meditation zum Manuskript des Vortrags in Paris und Strassburg überstürzt ergänzt worden und zur fast gleichen Menge wie die vorige vier Meditationen aufgegangen. Die fünfte Meditation ist ein Vordergrund, der erst auf den Hintergrund von den riesigen Manuskripten *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* auftaucht.

Obwohl ich hier auf die Details von diesen Nachlässen eingehen kann, möchte ich unter neu erscheinenden Punkten, die man mit dem für Schütz unbekanntem Text finden kann, nur einige Punkte ganz kurz anführen.

- 1) Das Interesse am Problem der Fremderfahrung und der Intersubjektivität ist sehr früh mit dem Geburt der Phänomenologie aufgekeimt.

- 2) Dieses Problem ist in der früheren Periode auch im Zusammenhang mit dem „natürlichen Weltbegriff“ (Avenarius) behandelt, daher auch mit der Idee der Lebenswelt.
- 3) Auch in der früheren Periode hat sich Husserl mit der Theodor Lipps Theorie der „Einfühlung“ auseinandergesetzt. Obwohl er gegen Lipps Theorie kritisierte, hat er auf den Begriff selbst nicht verzichtet und ihn weiter benutzt.
- 4) Husserl hat die Überlegung der lebensweltlichen Fremderfahrung, die mit der Betrachtungen von personalistischer Einstellung und der geistigen Welt (vgl. *Ideen II*) anfängt, in verschiedenen Formen weiter entwickelt und auch an „Gemeingeist“, „Mitteilung“ und „Kommunikation“ gedacht.
- 5) Husserl war gar nicht mehr zufrieden mit dem Inhalt von *Cartesianischen Meditationen*, als die französische Übersetzung publiziert wurde. Um eine deutsche Version für deutsche Leser zu veröffentlichen, versuchte Husserl verschiedene Verbesserungen.
- 6) Obwohl Husserl in der dritten Meditation über den Übergang von der statischen zu der genetischen Phänomenologie erörtert, bleibt er in der Betrachtung der Fremderfahrung in der fünften Meditation bei der statischen Analyse, ohne in die genetische hineinzutreten, wie er selbst kommentiert (I, 136). In den Manuskripten von *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* versuchte Husserl in mehreren Stellen in die genetische Phänomenologie der Fremderfahrung hineinzutreten.

Wenn ich nur noch eins hinzufügen darf, benutzte Schütz die deutsche von Stephan Strasser herausgegebene Auflage von *Cartesianischen Meditationen*, also den ersten Band von *Husserliana*, als er die husserlsche Phänomenologie der Intersubjektivität behandelte und sein Misslingen beurteilte. Diese Auflage kann man natürlich für viel näher zu seinen originalen Text als die französische Übersetzung halten. Aber danach ist eine neue Auflage in der Serie von *Philosophische Bibliothek* publiziert worden, die Elizabeth Ströker herausgab²⁴. Obwohl es keine grosse

²⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen vom Elisabeth Ströker, *Philosophische Bibliothek*, Felix Meiner, 1969. Danach hat Ströker *Edmund Husserl Gesammelte Schriften 8 Bände* herausgegeben. Während sie in anderen Schriften von dieser Serie immer der *Husserliana* Aufgabe folgte, ersetzte sie nur *Cartesianische Meditationen* mit ihrer eigen editierten Aufgabe.

Änderungen gibt, gab sie einige kleine Änderungen, die man doch als wichtig halten sollte. Aus diesem Grund habe ich selber diese Ströker Ausgabe als Originaltext benutzt, als ich vor drei Jahre die vierte japanische Übersetzung von *Cartesianischen Meditationen* veröffentlichte.

Nur einen Grund, die Strökers Ausgabe vorzuziehen, möchte ich hier nennen. Während das Wort „Einführung“ in der Strassers Auflage von *Husserliana* mit kursiven Schrift betont ist, ist es in der Ströker Auflage in Anführungszeichen gesetzt. Das bedeutet, dass das Wort nicht als Husserls Terminologie benutzt ist, sondern als diejenige Wendung, die jemand (konkret gesagt Lipps) früher benutzte. Deswegen fügte Husserl zu diesem Wort oft „sozusagen“ oder „sogenannten“ hinzu. Nach Ströker ist das Wort deswegen kursiv gedruckt, weil es in Originaltext unterstrichen ist, aber es ist fraglich, ob das Unterstreichen von Husserl stammt. Damals hat Husserl sein Manuskript vielen Freunden und Schülern gezeigt. Es ist möglich, dass das Unterstreichen aus einem dieser Leuten stammt, oder auch, dass Husserl nur als Zeichen für Gedächtnis unterstrichete. Ströker beurteilt, dass das Unterstreichen nicht unbedingt eine Betonung bedeutet. Nachdem ich Husserls schwankende Benutzung von „Einführung“ in den mehreren Texten von *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* durchgesehen habe, kann ich nicht anders beurteilen als Ströker gemacht hat. Wenigstens muss man sagen, dass man lediglich mit dem Begriff „Einführung“ über Husserls Theorie der Fremderfahrung nicht diskutieren kann.

5. Natürliche und transzendente Dimension der Phänomenologie der Intersubjektivität

Wenn wir nun auf die Gegenüberstellung über die Phänomenologie der Intersubjektivität zwischen Husserl und Schütz zurückblicken wollen, können wir folgendes feststellen: Während Husserl das Problem in der transzendentalen Phänomenologie aufklären wollte, fand Schütz seine Aufgabe darin, das Problem in der konstitutiven Phänomenologie der natürlichen Einstellung oder in der phänomenologischen Psychologie oder in der Ontologie der Lebenswelt aufzuklären. Während der frühe Schütz die Wichtigkeit der transzendentalen Phänomenologie Husserls anerkannte und doch selber darauf verzichtete, in sie hineinzutreten,

behauptete der späte Schütz deutlich das Scheitern der transzendentalen Phänomenologie Husserls und rechtfertigte es, in der konstitutiven Phänomenologie der natürlichen Einstellung zu bleiben. Wie er schon in seinem Aufsatz „Schelers Theorie der Intersubjektivität und die Generalthese vom alter ego“(1942) sagt, schreibt er skeptisch: „Darüber hinaus steht es durchaus nicht fest, dass die Existenz Anderer überhaupt ein Problem der transzendentalen Sphäre ist, also ob das Problem der Intersubjektivität zwischen transzendentalen Ichs (Husserl) oder zwischen Personen (Scheler) überhaupt existiert. Es ist noch offen, ob nicht vielmehr Intersubjektivität und somit Sozialität ausschliesslich in die mundane Sphäre der Lebenswelt gehören“(*Gesammelte Aufsätze*, Bd.1, 193). Natürlich will Schütz auf diese Frage bejahend antworten. Er schreibt also weiter: „Angesichts dieser kaum zu überwindenden Schwierigkeiten werden wir bei den folgenden Überlegungen die transzendentalen Probleme beiseite lassen und uns der mundanen Sphäre unserer Lebenswelt zuwenden“(*Ibid.*). Auch in dem Aufsatz „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität in Husserl“(1957) schreibt er: „Ob freilich das Problem der Intersubjektivität nicht zunächst zum Thema einer ‚Ontologie der Lebenswelt rein als Erfahrungswelt‘ gemacht werden muss, ist hier nicht des näheren zu untersuchen“(a.a.O., 105f.). Aber er schreibt weiter zum Schluss: „Es kann aber mit Bestimmtheit gesagt werden, dass nur eine solche Ontologie der Lebenswelt, nicht aber eine transzendente Konstitutionsanalyse, jenen Wesensbezug der Intersubjektivität aufzuklären vermögen wird, der die Grundlage sämtlicher Sozialwissenschaften bildet“(*Ibid.*, 106).

Wenn man aber so kontrastiert, dass Husserl das Problem der Intersubjektivität in der transzendentalen Phänomenologie aufklären wollte, während Schütz es in der Ontologie der Lebenswelt bleibend aufzuklären versuchte, denkt man immer noch innerhalb der Gegenüberstellung zwischen der Lebenswelt und der transzendentalen Phänomenologie. Man muss sich aber fragen, ob Husserl selbst die beide in einer solchen Gegenüberstellung dachte.

Für Husserl war die „Ontologie der Lebenswelt“ immer noch als Weg zur transzendentalen Phänomenologie gehalten. Wie schon in *Ideen I* die zwei Reduktionen von der eidetischen und der transzendentalen Reduktion vorgeleitet waren(III/1, 6), besagt Husserls Weg zur Phänomenologie, dass man sich zuerst zum Eidetische (Apriorische) wendet und dann mit Hilfe davon zur transzendentalen

Dimension hineintritt. Husserls Weg sollte von der Ontologie zur Phänomenologie führen, das Ontologische sollte also zum Transzendentalen geführt werden, und das Transzendental kann erst durch das Ontologische erhalten werden²⁵. Gerade auf diese Weise sollte die Ontologie der Lebenswelt zur transzendentalen Phänomenologie geführt werden und die transzendente Phänomenologie kann erst durch die Ontologie der Lebenswelt erhalten werden. Man darf nicht vergessen, dass die Lebenswelt einen Weg zur transzendentalen Phänomenologie besagt.

Die zwei Stufen der Reduktion, die Husserl auch in *Krisis* erwähnte, hat er in *Erfahrung und Urteil* noch deutlicher schematisiert:

„Genauer gesprochen, vollziehe sich der Rückgang auf die diese vorgegebene Welt konstituierende transzendente Subjektivität in zwei Stufen:

1. im Rückgang von der vorgegebenen Welt mit allen ihren Sinnesniederschlägen, mit ihrer Wissenschaft und wissenschaftlichen Bestimmung auf die ursprüngliche Lebenswelt;
2. in der Rückfrage von der Lebenswelt auf die subjektiven Leistungen, aus denen sie selber entspringt.“ (*E.U.*, 49)²⁶

Aber wenn man die zweite Stufe als Sprung von der Lebenswelt zur transzendentalen Subjektivität charakterisiert, und wenn es den Eindruck gibt, als ob man die Lebenswelt verlassen und auf die transzendente Subjektivität übergehen würde, würde es Missverständnis erregen. Die Rückfrage auf die transzendente Subjektivität bedeutet nicht eine Wendung oder eine Umwandlung von der Lebenswelt oder ein Verzicht darauf. Insofern man in der natürlichen Einstellung bleibt, wird die Lebenswelt als daseiend vorausgesetzt und die Lebenswelt als solche, die man in der Horizontintentionalität erfährt, wird übersehen. Die Lebenswelt wird dann als „bloss subjektiv-relativ“ geringgeschätzt, auf das Objektive hin überggesprungen und vergessen. Die Betrachtung der transzendentalen Subjektivität bedeutet, die Lebenswelt nicht als fertig und fest, sondern in einer Korrelation auf das Weltleben zu betrachten, und auch, sie nicht einfach auf der Flächendimension, sondern auf der „Tiefendimension“ (VI, 121) zu betrachten. Wie Landgrebe schreibt, müsste man also

²⁵ Vgl. meinen Aufsatz „Phänomenologie und Ontologie bei Husserl“, in: *The Ritsumeikan Tetsugaku*, No.15, 2004 (leider nur auf Japanisch).

²⁶ Zu dieser Stelle hat Schütz leider keine Annotation gegeben, insofern ich durch den im Schütz-Archiv der Waseda Universität bewahrten Microfilm untersucht habe.

sagen: „Das Problem der Lebenswelt ist erst auf dem Weg von der transzendentalen Subjektivität zu betrachten.“

Die Thematisierung der Lebenswelt in *Krisis* bedeutet keine Wendung von dem Transzendentalismus ab (kein Verzicht darauf), sondern seine Radikalisierung. Wie Hans Georg Gadamer schreibt: „Die Lehre von der ‚Lebenswelt‘ ist im Gegenteil dazu bestimmt, die transzendente Reduktion fehlerfrei zu machen“ (*Kleine Schriften I*, 178), ist die transzendente Frage als Frage nach dem Grund, wo auf die Welt überhaupt uns erfahren wird, erst durch die Untersuchung der Lebenswelt zu beantworten. M.a.W. ist die Lebenswelt gerade deshalb eingeführt worden, um den Ort zu eröffnen, wo die Frage nach der transzendentalen Subjektivität recht gestellt werden sollte. In diesem Sinne ist es irreführend, sowohl wenn man die Entwicklung der husserlschen Phänomenologie von *Ideen I* bis *Krisis* als Wendung von der transzendentalen Subjektivität zur Lebenswelt charakterisiert, als auch wenn man die zweite Stufe der Reduktionen in *Krisis* und *Erfahrung und Urteil* als Wendung von der Lebenswelt zur transzendentalen Subjektivität charakterisiert, insofern man die Lebenswelt und die transzendente Subjektivität für gegenüberstehende Konzeptionen hält. Die Aufklärung der transzendentalen Subjektivität als Grund dafür, dass die Lebenswelt als solche besteht, kann für Husserl „eine letzte Begründung“ geben, um die Einheit zwischen Leben und Wissenschaften durch Philosophie zu rehabilitieren.

Aus diesem Hintergrund kann man nicht mehr einfach behaupten, dass Husserl das Problem der Intersubjektivität als Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie hielt, während Schütz es als Aufgabe der mundanen Lebenswelt betrachtete.

Bekanntlich bezeichnete Immanuel Kant das Problem der sogenannten „Aussenwelt“ als „Skandal der Philosophie“ aus der Tatsache, „das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (*K.d.r.V.*, BXXXIX). Das Problem von „Erkenntnis vom alter ego“, das man manchmal als „Stolperstein“ der neuzeitlichen Philosophie bezeichnet, ist gleichfalls auch als ein anderer „Skandal der Philosophie“ zu nennen, gerade wie Schütz die Wendung in einem Aufsatz²⁷ auch Kant zitierend benutzt (a.a.O., 66). Dass die beide „Skandale der

²⁷ „Begriffs- und Theoriebildung in den Sozialwissenschaften“ (1954), in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd.1.

Philosophie“ ursprünglich einen gemeinsamen Wurzel haben, darauf hat m. E. zuerst Ludwig Feuerbach hingewiesen, welcher schreibt: „Die Gewissheit selbst von dem Dasein anderer Dinge ausser mir ist für mich vermittelt durch die Gewissheit von dem Dasein eines anderen Menschen ausser mir“ (*Kleine Schriften*, 103f.). Nach ihm sind das Problem von der „Aussenwelt“ und das von „Erkenntnis vom alter ego“ unlösbar verflechten. Als Husserl in der fünften Meditation das Problem der Fremderfahrung in Angriff nahm, legte er es als ein Glied „der transzendentalen Probleme der objektiven Welt“ (I, 121) vor. Das bedeutet, dass er jene beide Probleme in einem Zusammenhang betrachten wollte. Nach diesem Zusammenhang, die Erfahrung des „weltlich seienden Anderen“ als „Leitfaden“ benutzend, wollte er auf die Erfahrung des „transzendentalen Anderen“, der „noch keinen weltlichen Sinn hat“ und bei der Konstitution der objektiven Welt transzendental beteiligt ist (I, 137). Nur wer einen solchen Rahmen Husserls ignoriert und darin nur das Problem des personalen Anderen ablesen will, soll behaupten, dass das Problem des Anderen und der Intersubjektivität ein weltliches Problem der Lebenswelt und kein transzendentales Problem sei, und dann wird den Zusammenhang beider Probleme aus den Augen verlieren.

Als Schütz schon in *Aufbau* seine Position der „konstitutiven Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ erklärte, benutzte er die Wendung „die Generalthese vom alter ego in der natürlichen Anschauung“ (a.a.O., 137). Diese Wendung hat Schütz natürlich aus der Wendung Husserls geliehen, welche er als „die Generalthesis der natürlichen Einstellung“ benutzte. Diese Wendung scheint Schütz zu gefallen und er benutzt sie oft auch in seiner späten Periode, wie in „Schelers Theorie der Intersubjektivität und die Generalthese vom alter ego“ (1942). Da schreibt er: „Alles was unter dem Titel ‚Generalthese vom alter ego‘ beschrieben wurde, bezieht sich auf unsere Erfahrungen in der mundanen Sphäre. Es is ein Stück ‚phänomenologischer Psychologie‘, wie Husserl es im Gegensatz zur ‚transzendentalen Phänomenologie‘ genannt hat“ (a.a.O., 202).

Als Schütz aber zum erstenmal diese Wendung in *Aufbau* verwendete und es auch mit der Wendung „die Vorgegebenheit des alter ego“ (a.a.O., 28) ausdrückte, wies er in seinem Ausgangspunkt darauf hin, dass wir „die Generalthesis der natürlichen Einstellung“ oder „Weltglaube“ auch in Husserls Wendung nicht einfach voraussetzen dürfen, was vor allem das Problem bei Max Weber war. Am Anfang von *Aufbau*

beschreibt Schütz die natürliche Einstellung wie folgt: „Er (Weber) begnügt sich damit, die Welt überhaupt und somit auch die sinnhaften Phänomene der sozialen Welt naiv als intersubjektiv konform vorauszusetzen, ... Denn wir alle erleben im schlichten Dahinleben unsere Handlungen als sinnvoll und sind in natürlicher Weltanschauung davon ‚überzeugt‘, dass auch andere ihr Handeln als sinnvoll erleben, und zwar in genau der gleichen Weise sinnvoll, wie wir selbst ein solches Handeln erleben würde“(a.a.O., 16). Er schreibt aber weiter: „Aber die unkritische Übernahme derartigen Vorstellungen des täglichen Lebens in den Begriffsapparata einer Wissenschaft muss sich rächen“(a.a.O., 17). Dann noch wichtiger schreibt er: „... so bringt die ungeprüfte Hinnahme des im täglichen Leben ‚Selbstverständlichen‘ gerade für die Soziologie eine eminente Gefahr mit sich. ... deren (der Soziologie) Aufgabe es also sein muss, gerade das ‚Selbstverständliche‘ in Frage zu stellen“ (Ibid.).

Wie Sie sich recht erinnern, habe ich am Anfang dieses Vortrags einen fast ähnlichen Ausdruck aus Husserls *Logischen Untersuchungen* zitiert. Er hat „das im täglichen Leben ‚Selbstverständlichen“ nicht nur in „Welt“, sondern auch in „alter ego“ gefunden und gedacht, dass beide einen gemeinsamen Wurzel haben. Im Gegensatz dazu hat Schütz zwar Husserl in bezug auf die Welt zustimmt, aber „die Generalthese vom alter ego“ später einfach akzeptiert und darin zu bleiben gesucht. Diese Scheidung scheint mir aus dem verengten Verständnis Schützes von Husserls Idee der transzendentalen Konstitution zu stammen, wie ich oben erwähnt habe.

6. Schlusswort

Nach meiner bisherigen Betrachtung bleiben noch folgende Fragen offen. Ist Schütz selber in Wirklichkeit nicht in der natürlichen Einstellung geblieben, sondern hat er sich mit dem transzendentalen Problem auseinandergesetzt? Konnte er es nur deshalb als eine transzendente Analyse nicht bezeichnen, weil er die transzendente Problematik nur im engen Sinne wie „Konstitution von alter ego im transzendentalen ego“ verstanden hat? Wie Husserl selber behauptete, laufen die phänomenologische Psychologie und die transzendente Phänomenologie parallel. Zwischen ihnen gibt es nur eine „Nuance“, die aus einer Einstellungsänderung entsteht, aber keine

regionale Unterscheidung. Da kann man verschiedene Austauschmöglichkeiten zwischen der phänomenologischen Psychologie oder auch Soziologie und der transzendentalen Phänomenologie oder auch Philosophie. In der Gegenwart Japans finden wir eine Tendenz von Philosophen, sich an klinischen oder „field-work“ Forschungen zu interessieren und sich zu Soziologen anzunähern. Andererseits gibt es natürlich auch eine Tendenz von Soziologen, in einer positivistischen, messanalytischen Soziologie eine Grenze zu finden und den Rahmen der Soziologie selbst aus einem philosophischen Interesse wiederzubauen. Schutzes grosses Verdienst liegt darin, zwischen den soziologisch interessierten Philosophen und den philosophisch interessierten Soziologen einen Austauschplatz vorzubereiten.

Chapter 5

DIALOGUE BETWEEN HUSSERL AND SCHUTZ — FOR THE PHENOMENOLOGY OF INTERSUBJEKTIVITY —

We are social beings who are born in a society, grow up and die there. We don't need to explain about our living in a society any further. Whatever we do, whether we live alone or in a group, whether we are conscious of it or not, how a specific person lives in society is often similar to how another individual does so. In this sense we could say rather that the society lives in us, than that we live in the society. Society nourishes our body and soul, and is rooted in ourselves.

However, when I speak in this way, from where I do it on earth? Do I slip unnoticed out of the place of the « now-here » where I live originally, and do I speak from « we » as if I look down the whole society as a bird's eye view from top? When did I become to do such a thing? Even if all other scientists speak from the point of view placed on the « we », however, I, who will be a « philosopher », must call this fact into question. Is the place of « now-here-I » no other than the source from which the « we » are born and always get nourishment?

It is no longer necessary any longer to explain the sociality of human beings. Who is « philosophizing », however, cannot presuppose this ordinary state of affairs, which nobody will deny, as a natural starting point. It will be for the philosopher to call into « question », what nobody calls into question because it is natural. The philosopher won't presuppose the sociality of human beings from the beginning and begin their considerations based on it, but will call it into question, e. g., what it means originally, how it is come into being, and what kind of « conditions of possibility » it presupposes.

In his book *Logical Investigations* Edmund Husserl wrote: “He [Philosopher] must surely know that it is precisely behind the obvious that the hardest problems lie hidden, that this is so much so, in fact, that philosophy may be paradoxically, but not

unprofoundly, called the science of the trivial. In the present case at least what seems at least what seems at first quite trivial, reveals itself, on closer examination, as the source of deep-lying, widely ramifying problems.”(XIX/1, 350) What Husserl thought concerning the phenomenological reduction against the natural attitude, is mainly none other than this spirit of philosophy. The natural attitude means “the executive form of whole natural-practical passing human life,”(VII, 244) and the task of transcendental phenomenology lies in bringing the “anonym functioning constitutive operations”(I, 84; III/1, 96) into clarity. Philosophy means for Husserl neither to deny the self-evidences in the natural attitude, nor to reject or to abolish them, but to “change the universal self-evidences (Selbstverständlichkeit) of the world-being into understandings (Verständlichkeit).”(III/1, 184) The phenomenological reduction is none other than a method for philosophy.

In this paper I would like to discuss how Alfred Schutz had shared such a spirit of philosophy with Husserl and yet criticized him, and make a sketch of the relationship between the phenomenological sociologist and the phenomenological philosopher.

1. Husserl in the early Schutz

When Schutz read Husserl's *Logical Investigations* (Husserl, 1975 and 1984) for the first time, he could not find in it any connection to his interesting problems. But when he recognized in *Formal and Transcendental Logic* (XVII), published 1929 (in the following abridged by *Logic*), that the problem of intersubjectivity was brought into focus, he perceived the importance of Husserl's thought for his own interesting problems and began to read *Logical Investigations* and *Ideas I* (III/1) once more carefully. For Schutz only the problem of intersubjectivity was the most important thing of Husserlian phenomenology. In this way Schutz tried in his first publication *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* in 1932¹ (in the following abridged by *Aufbau*), to found Max Weber's interpretative sociology on Husserl's phenomenology, and in particular, on his phenomenology of intersubjectivity.

¹ In this paper the citation is translated from the paper back version (Schutz, 1981).

Schutz, on the one hand, inherited the frame of Husserl's phenomenology, on the other hand didn't merely adopt it, but kept his distance from Husserlian transcendental phenomenology. At the beginning of *Aufbau* he wrote namely: "The purpose of this book, to analyze the meaning-phenomena in the mundane society, makes an acquisition of transcendental experience going over them and therefore a further stay in the transcendental-phenomenological reduction unnecessary,"(Schutz, 1981: 56) and declared to remain "a phenomenological psychologist."(ibid.) This is "a psychology of pure intersubjectivity and none other than **constitutive phenomenology of natural attitude.**"(ibid.) I would like to enter a little into this assertion made by Schutz.²

The place where Schutz came across the Husserlian problem of intersubjectivity, was in *Logic*, the ninety-sixth paragraph entitled, "the transcendental problems of intersubjectivity and the intersubjective world."(XVII, 244ff.) This sketch in this paragraph moved Schutz. Nevertheless it remained only a sketch and in a footnote at the end of this paragraph Husserl added: "In Göttingen lecture (1910/11), I've already developed main points for solving the problem of intersubjectivity and overcoming the transcendental solipsism. But its actual carrying-out required more difficult particular investigations which came later to the end. My discussion in *Cartesian Meditations* will soon bring a short description of the theory. Next year I hope to bring relating explicit investigations into publication."(XVII, 250)

I would like to add here that this ninety-sixth paragraph lies in the sixth chapter entitled "transcendental phenomenology and intentional psychology". From this context Husserl distinguished in the ninety-ninth paragraph between the psychological subjectivity and the transcendental subjectivity and found a "parallel"

² When Schutz took an interest in Husserl's writings, it was a flowering time for Husserl; he was starting to be more frequently published. For twelve years, from his start at the University of Freiburg 1916 until his retirement 1928, he didn't publish any books excepting some articles. At last, with the publication of *The Phenomenology of Internal Time-consciousness*(1928, X), he began to publish further writings such as *Formal and Transcendental Logic* (1929, XVII), "Postscript (to *Ideas*)" (1930, in Husserl 1971), *Cartesian Meditations* (1931, I) in a French translation. Reading these one after another published writings of Husserl, Schutz composed his work *Aufbau* (1932). Before he was able to read through *Cartesian Meditations*, where Husserl dealt with the problem of intersubjectivity, he had already finished the manuscript for his work. In it he was not able to wrestle with the Husserlian trial in *Cartesian Meditations*, but mentioned it in several footnotes.

relationship between them (XVII, 262). Although it means “a radical separation between psychology and transcendental philosophy,”(Husserl, 1974: 259), Husserl wrote also that “an analyze is at first psychologically carried out, but can be applied to a pure analyze of consciousness” (ibid.). He didn't, however, explain the relationship between them any further.

This problem of a “parallel” relationship was the main theme that Husserl frequently emphasized in this period³. The same theme was further developed in the “Postscript”⁴ which was published in the next year of *Logic* (1930) and which Schutz read with great interest.

This “Postscript” was written in order to answer a criticism against the transcendental phenomenology in *Ideas I*. According to Husserl, such criticism must have rested on several misunderstandings, or “in other words on that people didn't understand the principal new thing of the ‘phenomenological reduction’ and therefore the ascension from the mundane subjectivity (human being) to the transcendental subjectivity.”(XVII, 140) These misunderstandings are also derived from not being able to understand the idea of transcendental-phenomenological reduction against the natural attitude, i.e. “a radical change of attitude”. According to Husserl there is not only a separation between the phenomenological psychology and the transcendental phenomenology, but also “a strange general parallel relationship.”(XVII, 146). Even “a ‘nuance’ which grows through a mere change of attitude should have a great meaning, decisive for all genuine philosophy.”(XVII, 147) Husserl wrote further: “That the world exists, is totally doubtless. A quite different thing is to understand this doubtlessness carrying this life and positive science and to clarify its ground. ... The transcendental intersubjectivity is therefore that in which real world is constituted as objective, as being for everyone.”(XVII, 153) Then continued Husserl: “The pure inner-psychology, the genuine psychology of intentionality is uncovered wholly as a **constitutive phenomenology of natural attitude.**”(XVII, 158) This is just the term that Schutz used earlier, but also later to characterize his position.

³ Husserl brought this problem of a “parallel” relationship to the theme in the lecture *Phenomenological Psychology* (1925, IX) and also developed it in an “*Encyclopedia Britannica* article” (1927, in IX) in the form “phenomenological psychology and transcendental phenomenology.”

⁴ “Nachwort zu meinen ‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie’ ” (III/1, 138-162)

When Schutz presented his work *Aufbau* to Husserl, he enclosed a letter in which Schutz expressed his above-mentioned position clearly: “Thus I found in your developed problems of the transcendental intersubjectivity the key to almost all sociological problems that had pressed me hardly through so many years. My book, where I have dealt exclusively with the problem of intersubjectivity in the natural attitude and given up the solution or also only explanation of the transcendental problems, is nothing but an attempt to transfer your fundamental recognitions to the much more modest, but as ever not explored field of work in sociological sciences.”(Husserl, 1994: 482) Schutz declared therefore from the beginning decidedly that his field of work doesn’t consist in the transcendental phenomenology, but in the “constitutive phenomenology of natural attitude.”

In reply to Schutz’s letter, Husserl sent a letter after just a week in which he extended Schutz an invitation to his house. From this we can see that Schutz’s work impressed Husserl very much. Although this letter of Husserl is very famous, I would like to cite a little of it here: “I’m eager to become acquainted with a such serious and profound phenomenologist, one of the very few persons who have advanced to the deepest and unfortunately difficultly accessible meaning of my lifework and whom I may consider as hopeful inheritor or representative of genuine *philosophia perennis*, of exclusively promising phenomenologists.”(Husserl, 1994: 483) Thus Husserl hoped to welcome Schutz to his home⁵. Husserl agreed with Schutz who visited him at home, and immediately requested Schutz to write a review of the newly published *Cartesian Meditations* and *Logic*.

Although Schutz expressed from the beginning his position of giving up transcendental phenomenology and remaining in the “constitutive phenomenology of natural attitude”, Husserl esteemed Schutz highly. The reason would be that there is a basis for accepting Schutzian phenomenological sociology in Husserl’s framework of “phenomenological psychology and transcendental phenomenology“.

⁵ People might consider it maliciously as follows: In this period Husserl has failed to compose an “*Encyclopedia Britannica* article” together with Heidegger. The split with him, who came as Husserl’s successor to his position of professor at Freiburg University, became clear and Husserl lost sight of his successor as phenomenologist. Just in such a period Schutz appeared burst onto the scene with his beautiful work *Aufbau* as if like a comet. There are used, digested and developed Husserl’s newly published works, not only works such as *Lecture for the Time-consciousness*, but also *Logic*, “Postscript” and last but not least, *Cartesian Meditations*. It is no wonder, that Husserl saw a possibility of his successor in Schutz.

2. Husserl in the later Schutz

After having escaped from the Nazism and emigrating to the United States (1939), Schutz began his new research activity in the *New School* of New York and deepened his scientific exchange with American sociologists and philosophers. But also in this period Schutz always put Husserl into the starting point of his considerations. Husserl's posthumous works were rescued by van Breda and the Husserl-Archives was founded in Leuven. Due to the amount of editorial work the manuscripts required, the publication of *Husserliana* began in 1950 with the first volume, *Cartesian Meditations*. Schutz read one after another, published volumes and wrote reviews on *Ideas II* (1952) and *Ideas III* (1953)⁶. Although he wrestled with Husserl's phenomenology in several articles, the most important is the article that he read at Husserl-Colloquium in Royaumont 1957 where he discussed with such participants as Eugen Fink and Roman Ingarden. The title of the article is "Husserl on the Problem of Transcendental Intersubjectivity". Therein just the theme which was the starting point for Schutz was discussed. It had been 25 years since Schutz published his first work, *Aufbau*, and in this article his long-time wrestle with Husserl's phenomenology of intersubjectivity was condensed. Now I would like to introduce only the new ideas which are not found in *Aufbau*.

The first of new things is the Schutzian judgement of Husserl's *Cartesian Meditations*. In a remark of *Aufbau* he wrote: "Husserl's latest publication *Méditations Cartésiennes* [the French translation, 1931] was available to me only after finishing this work and could not be therefore quoted any more for the description of Husserl's theory in the text." (Schutz, 1981: 60) He wrote, however: "Husserl's *Méditations Cartésiennes*, especially the fifth meditation, have pointed out the total significance of these questions in extraordinary deep-seated analyses and already offered the essential starting point for their solution." (ibid.: 193) Concerning the content he remained only in an expectant valuation. In opposition to this Schutz read the German edition of *Cartesian Meditations*, published 1950 as the first volume of *Husserliana*, before his lecture in Royaumont 1957, and tried there to "test the solution of problems in *Cartesian Meditations* step by step." (Schutz, 1971: 90)

⁶ Both are contained in Schutz, 1975.

Schutz asserted clearly as a total judgement that “Husserl’s attempt to account for the constitution of transcendental intersubjectivity in terms of operations of the consciousness of transcendental ego has not succeeded.”(ibid.: 116) From the fact, that “difficulties which I[Schutz] could not overcome in the twenty-five years of studying this theory of my highly respected teacher” remained unsolved, he came to the conclusion of “obvious failure” of Husserlian argumentation (ibid.: 122). For the first time he asserted so strongly the failure of Husserlian effort.

Where did Schutz find the reason of Husserl’s failure? Schutz said about it on the occasion of remarks for discussion: “I strove to show that Husserl’s failure to find a solution to this problem is due to his attempt to interpret the *ontological* status of social reality within the life-world as the constituted product of the transcendental subject, rather than explicating its transcendental *sense* in terms of operations of consciousness of the transcendental subject.”(ibid.) In other words, an essential difficulty consists in “a transformation of sense which the concept of constitution has undergone in the course of the development of phenomenology.”(ibid.: 117) He explained further: “At the beginning of phenomenology, constitution meant clarification of sense-structure of conscious life, inquiry into sediments in respect of their history, tracing back all *cogitata* to intentional operations of on-going conscious life. ... But unobtrusively, and almost unaware, it seems to me, the idea of constitution has changed from an explication of the sense of being, into the foundation of the structure of being; it has changed from explication into creation”(ibid.)⁷ And then he expressed in the discussion: “It affords me great satisfaction that all speakers, especially such prominent and expert phenomenologists as Messrs. Fink and Ingarden, concurred therein”(ibid.: 122).

In Husserl’s writings, however, there seems to me to be no clear change of meaning, but a shaking of meaning of the concept “constitution” through his whole period. This corresponds to the three forms of verb “constitute” which we can distinguish according to my observation (see Appendix): *first*, as the active form of “constitute”, *second*, as the passive form of “be constituted”, and *third*, as the form of reflexive verb of “constitute itself (sich konstituieren)”. Although Husserl himself

⁷ Schutz follows here, ideas which Eugen Fink expressed in the *Colloque International de Phénoménologie*, Brüssel, 1951, namely: “Bei Husserl schwankt der Sinn der ‘transzendentalen Konstitution’ zwischen Sinnbildung und Creation” (Fink, 1976: 152).

used these three forms, albeit inconsistently, the reflexive form seems to be the most important and demonstrate the core of Husserlian thought of "constitution". When he says, "The world constitutes itself in the transcendental subjectivity", the latter is no subject constituting the world. When he says, "In the transcendental ego alter ego constitutes itself", the former is no subject constituting the alter ego. It denotes only the field where the world or the alter ego constitutes itself. Therefore the "constitution" means no "creation". In the work *Logic*, which moved Schutz at the beginning, Husserl substituted the word "constitution" with another term, "forming itself (Sichbilden)." (XVII, 173)

In fact Schutz himself wrote in *Aufbau*, explaining the word "constitution": "Then I have before me no finished constituted world, but a world which constitutes itself only in the stream of my lasting 'I' and more and more newly. ... And as constituting itself, never finished, but always building up itself, it turns back to the most original fact of my consciousness-life." (Schutz, 1981: 47) Moreover, Schutz wrote about the following Husserlian thought: "In a plain life, in natural attitude I live in the sense-giving acts themselves and get the constituted objectivity of 'objective sense' in sight." (ibid.) And he explained further: "When I (in Husserl's expression) 'bracket' the natural world and look only to my consciousness-experience in the phenomenological reduction, I'll become aware of these processes of constitution." (ibid.) Just because Schutz didn't deny such a concept of "constitution", he characterized his own task as "constitutive phenomenology of natural attitude" and didn't hesitate to use the word "constitutive", even if he gave up the idea of transcendental phenomenology.

If we interpret the concept "constitution" with an emphasis on the reflexive form of the verb and apply it also to the problem of "constituting alter ego in transcendental ego", there could be reading other than the later one done by Schutz on criticism against *Cartesian Meditations*. In fact it appears to have been what Husserl wished to seek in various forms in unpublished manuscripts, and this is just what Schutz didn't know.

3. The Husserl that Schutz didn't know

Also in his lecture in Royaumont Schutz added a remark about difficulties of the

transcendental intersubjectivity as follows: “Perhaps the unpublished manuscripts on intersubjective constitution can provide an explanation. This present study does not go beyond published material”(Schutz, 1971: 102). In fact Schutz was able to investigate one after another published *Husserliana*, but only up to the sixth volume (*Crisis*⁸). If we mention only the important volumes pertaining to the problem of intersubjectivity among the further published volumes, we can name the lecture-manuscripts *First Philosophy* (VII and VIII) and *Phenomenological Psychology* (Husserl, 1968), as well as the three volumes, *To the Phenomenology of Intersubjectivity* (Husserl, 1973). All of these remained foreign to Schutz.

The second volume of the lecture *First Philosophy* (IX) that Schutz was not able to read is important for the development of Husserl’s phenomenology. Ludwig Landgrebe observed in this lecture “Husserl’s departure from Cartesianism.” (Landgrebe, 1978) Although it seems a little superficial to say that this departure occurred suddenly at this point, this lecture is important in respect to the problem of phenomenological reduction, especially the second part entitled “theory of phenomenological reduction”. In it, Husserl called the theory of phenomenological reduction in *Ideas I* into question and expressed a new theory that the reduction in that it is motivated by the Cartesian idea should be called a reduction in the “Cartesian way”, there are nevertheless other “non-Cartesian” ways. The first of these ways is “the way from psychology”, which is already concealed partly in *Ideas I*, which Husserl traced in the lecture *Phenomenological Psychology* (IX) and also in the third part B of *Crisis* (VI). The second is “the way from logic” or “the way from formal ontology”, traced in *Logical Investigations* (XIX/1) and in *Formal and Transcendental Logic* (XVII), which he further developed in the posthumous work *Experience and Judgement* edited and published by Landgrebe in 1939 (Husserl, 1972). And the third is “the way from life-world” or if we will contrast it with the second one, “the way from ontology of life-world (from material ontology)”, traced in the third part A of *Crisis* (VI). Although Husserl thought of such non-Cartesian ways, he traced the problematic Cartesian way once more in *Cartesian Meditations* (I). In short, the Cartesian way is for Husserl not the only way to the transcendental phenomenology of intersubjectivity, but one among other possible ways; moreover none other than a problematic way. In

⁸ It is the Abbreviation of *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (VI).

the posthumous works such as *First Philosophy* (VII) we can find a few points of view in order to relativate Husserl's thought in *Cartesian Meditations*, those that Schutz didn't know. What is the most important for the problem of intersubjectivity, is of course the three volumes *To the Phenomenology of Intersubjectivity* (XIII-XV).

Nevertheless, I didn't intend to insist that we can find a solution in such posthumous works which was missing in *Cartesian Meditations*. Rather I would like to merely ascertain that Schutz dealt with Husserl's phenomenology of intersubjectivity by using only works published in his lifetime.

Of course, if we consider the works published in his lifetime to be "main-texts", we must call the posthumous works edited by others as "sub-texts" and must not overestimate these. The judgement of "main-texts" that the author wrote systematically by his own will, must not be canceled by "sub-texts" that he wrote down fragmentarily. Nevertheless we must not ignore, above all in the case of Husserl, that there are concealed an enormous amount of "sub-texts" sinking under the "main-texts". The latter exists only with help of the former. At least the "main-texts" need to be made up by the "sub-texts", in order to draw Husserl's total picture we need to draw upon the shaded parts, too, which are as important as the illuminated parts. Those who seek only "Philosophy" in Husserl are going to be satisfied with "main-texts". However, those who seek "philosophizing" in him and will develop new ideas with the help of his work, are going to find such a concealed activity in "sub-texts".

In this sense, the fifth meditation of *Cartesian Meditations* must be made up by the three volumes of *To the Phenomenology of Intersubjectivity*. It is none other than a compressed extract of Husserl's various thoughts about the phenomenology of intersubjectivity from various periods (1905-1935). Moreover, the fifth meditation was rashly added to the manuscript of lectures in Paris and Strassburg and expanded to almost the same amount as the preceding four meditations. The fifth is a foreground that appears only on the background of huge manuscripts that make up the work *To the Phenomenology of Intersubjectivity*. I think it would be possible to find other valuations of Husserl's phenomenology of intersubjectivity than Schutz's, if we take these posthumous works into consideration. To my regret, however, I cannot here enter into details of those⁹.

⁹ I would like to give attention to the fact that Schutz used besides the first French translation *Méditations*

4. Natural and transcendental dimension of phenomenology of intersubjectivity

If we will now look back to the confrontation between Husserl and Schutz, we can state as follows: While Husserl intended to clarify the problem of intersubjectivity in the transcendental phenomenology, Schutz found his task to be clarifying the problem in the constitutive phenomenology of natural attitude or in the ontology of life-world. While the younger Schutz acknowledged the importance of Husserl's transcendental phenomenology but gave up entering in it himself, the older Schutz asserted clearly the failure of Husserl's transcendental phenomenology and justified his remaining with the constitutive phenomenology of natural attitude.

In the above-mentioned article "Husserl on the Problem of Transcendental Intersubjectivity" he wrote: "Here we shall not pursue the question whether the problem of intersubjectivity must not first of all be made the theme of an 'ontology of the life-world purely as the world of experience'." (Schutz, 1971: 105f.) But he wrote further at the end: "It can, however, be said with certainty that only such an ontology of the life-world, not a transcendental constitutional analysis, can clarify that essential relationship of intersubjectivity which is the basis of all social science." (ibid.: 106)

If one considers that Husserl was to clarify the problem of intersubjectivity in the transcendental phenomenology while Schutz tried to clarify it in the ontology of

Cartésiennes the German version edited by Stephan Strasser, the first volume of *Husserliana* when he discussed Husserlian phenomenology of intersubjectivity and judged Husserl's failure. This German version can be taken to be much nearer to his original text as the French translation. But following this a new edition was published by Elizabeth Ströker 1969 in the series entitled *Philosophische Bibliothek*. Although there are no major changes, it did include a few small changes which we should consider important. From this reason I have used this Ströker edition as the original text when I published the Japanese translation of *Cartesian Meditations* three years ago (2001, Tokyo, Iwanami publisher). Here I would like to name the one reason from which I prefer the Ströker edition. While the word "empathy (*Einfühlung*)" is stressed by using italics in the Strasser's edition of *Husserliana*, it is set in quotation mark in the Ströker edition. It means that the word is used not as Husserl's terminology, but as borrowed expression, in fact from Theodor Lipps. Therefore Husserl added often "so-called" to the word. According to Ströker this word is printed in italics in the Strasser edition, because it is underlined in original text, but it is questionable whether the underline originated from Husserl himself or not. In those days Husserl showed his manuscripts to many friends and students. It is possible that the underline originated from one of them, or that the underline doesn't necessarily signify any stress. At least we must say that one cannot discuss Husserlian theory of "Fremderfahrung" (alterity-experience) merely with the concept "empathy".

life-world, people still think in terms of the confrontation between life-world and transcendental phenomenology. We must however ask whether Husserl himself thought both in such confrontation.

For Husserl the “ontology of life-world” was regarded as a way to the transcendental phenomenology. As in *Ideas I* the two reductions of eidetic and transcendental reduction were already proposed, Husserl’s way to phenomenology implied that one address oneself at first to the eidetic and then with help of that, enter into the transcendental dimension. Husserl’s way should lead from ontology to phenomenology. The ontological should lead to the transcendental, and the transcendental can be achieved only through the ontological. In just this way the ontology of life-world should lead to the transcendental phenomenology and this can be reached only through the ontology of the life-world. We must not forget that the life-world means a way to the transcendental phenomenology.

The two steps of reduction that Husserl mentions also in *Crisis*, he schematized in *Experience and Judgement* more distinctly:

“Exactly speaking, the return to the transcendental subjectivity constituting this pre-given world is performed in two steps:

1. in the return from the pre-given world with all meaning sediments, sciences and scientific regulations to the original life-world;
2. in the asking-back from the life-world to the subjective operations from which the life-world itself springs.” (Husserl, 1972: 49)

If one characterizes the second step as a jump from the life-world to the transcendental subjectivity and it gives the impression as if one should leave the life-world and pass over to the transcendental subjectivity, it would cause misunderstanding. The asking-back to the transcendental subjectivity doesn’t mean a turn or a conversion from the life-world, nor giving up it. Insofar as one stays in the natural attitude, the life-world is presupposed as being-there and it is overlooked as something that one experiences in the horizon-intentionality. The life-world is then disregarded as “merely subjective-relative”, leaped over by intending to the objective, and then forgotten. The consideration of transcendental subjectivity means not to consider the life-world as already finished but to consider it in a correlation to the world-life, and also not merely on the superficial dimension but on the “deep dimension.”(VI, 121)

The thematizing of life-world in *Crisis* means neither to turn from the

transcendentalism nor giving it up, but to radicalize it. As Hans Georg Gadamer wrote: “The theory of the ‘life-world’ is regulated in order to make the transcendental reduction faultless,”(Gadamer, 1976: 178) the life-world was introduced merely in order to open the field where the question of the transcendental subjectivity should be set correctly. In this sense it is misreading, if one characterizes the development of Husserlian phenomenology from *Ideas I* to *Crisis* as a turn from transcendental subjectivity to life-world, as well as if one characterizes the second step of reduction in *Crisis* and *Experience and Judgment* as a turn from life-world to transcendental subjectivity, in so much as one regards the both as contradictory concepts. The clarifying of transcendental subjectivity as grounds for the existence of the life-world can offer “the last foundation” in order to rehabilitate the unity between life and sciences through philosophy.

From this background we can no longer state the contrast simply that Husserl regarded the problem of intersubjectivity as a task of transcendental phenomenology while Schutz considered it as a task of mundane life-world.

As is well known, Immanuel Kant called the problem of the so-called “outer world” a “scandal of philosophy” due to the fact “that people had to suppose the existence of things out of us only on the grounds of belief and that by being caught doubting them people can not set enough proof against it”(Kant, 1956: BXXXIX.). The problem of “cognition of alter ego”, which people regard often as a stumbling block of modern philosophy, can likewise be called another “scandal of philosophy”, just as Schutz used this expression in an article quoting Kant. (Schutz, 1954) When Husserl started to write on the problem of alter ego in the fifth meditation, he proposed it as a part of “transcendental problems of the objective world”(I, 121). It means that Husserl intended to consider those both problems together, as issues that were connected or related to each other. According to this relationship, by using the experience of “worldly being others” as a guide, he intended to enter into the experience of “transcendental others” that “have no worldly meaning yet” and participate at the constitution of objective world(ibid.: 137). As his analysis of the experience of “transcendental others” in the fifth meditation has been criticized by many following philosophers and researchers, we can not insist that it succeeded. Even if we can add huge manuscripts published in XIII, XIV and XV volumes of *Husserliana* concerning the phenomenology of intersubjectivity and find many trials to approach to the

problem, it is difficult to insist that he found the solution. Nevertheless, this framework to assert that the transcendental problems of the existence of the world and the existence of the others are meaningful, not only in Husserl's transcendental phenomenology but also in Schutz's phenomenological sociology. Only those who ignore such framework of Husserl and read off only the problem of personal others, would insist that the problem of others and intersubjectivity be a problem of life-world and no transcendental problem just as Schutz stated, and then lose sight of the relationship of both problems.

When Schutz explained his position of "constitutive phenomenology of natural attitude" in *Aufbau*, he made use of the expression "the general thesis of alter ego in the natural attitude". He borrowed this expression of course from Husserl's terminology of "the general thesis of natural attitude"(Schutz, 1981: 137). This expression seems to please Schutz and he made use of it often in his later period, too, as seen in the article "Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of alter ego"(1942). There he wrote: "All what was described under the title 'the general thesis of alter ego', refers to our experiences in the mundane sphere. It is a part of 'phenomenological psychology', as Husserl called it in opposition to 'transcendental phenomenology'."(Schutz, 1973: 202)

When Schutz made use of this expression, however, first in *Aufbau* and expressed it also with the terminology "the pregivenness of alter ego,"(Schutz, 1981: 28) he pointed out at the beginning that we should not simply presuppose "the general thesis of natural attitude" or "world-belief" in Husserl's expressions. At the beginning of *Aufbau* Schutz described the natural attitude as followed: "He (Max Weber) is satisfied with presupposing the world generally and therefore also the meaningful phenomena of social world naively as intersubjective conform. ... We all experience our acts as meaningful in the plain living there and are convinced in natural attitude of that also others experience their acts as meaningful and moreover just in the same way as we ourselves would experience such acts."(ibid.: 16) He wrote further, however: "But the uncriticized acceptance of such conceptions of daily life in the terminology of science must be revenged."(ibid.: 17) Then more importantly he wrote: "The untested acceptance of self-evident things in the daily life brings a remarkable danger to the sociology, because its task must be just calling the 'self-evident things' in question"(ibid.).

At the beginning of this paper, I quoted an almost similar expression from Husserl's *Logical Investigations*. He found "the self evident things in daily life" not only in the "world" but also in the "alter ego", and thought that both have a common root. In opposition to it Schutz surely agreed with Husserl as to the world, but accepted later "the general thesis of alter ego" simply and intended to stay there. This separation seems to originate from a narrowed Schutzian understanding of the Husserlian concept of transcendental constitution, as I have mentioned above.

5. Concluding words

After my previous considerations questions remain unanswered. Did Schutz himself not stay really in the natural attitude, but wrestle with the transcendental problems? Could he call it not a transcendental analysis because he understood the transcendental problems only in the narrowed sense? Husserl insisted that the phenomenological psychology and the transcendental phenomenology are parallel and that there is only a "nuance" between them which arises from a change of attitude, but no regional distinction. There we can find various possibilities of exchange between phenomenological psychology or sociology and transcendental phenomenology or philosophy. In present-day Japan we find that philosophers have a tendency to be interested in clinical or field-work research and approach to sociological research. On the other hand there is also a tendency of sociologists to find a limit in the positivistic or metric-analytic sociology and to reconstruct the framework of sociology from a philosophical view. Schutz's great fruits lie in having prepared a field for such an exchange between sociologically interested philosophers and philosophically interested sociologists.

Appendix:

“constitute”, “constituted”, “constitute itself”

	active	passive	reflexive	total
LI. I	10	11	6	17
LI. II/1	22	5	45	50
LI. II/2	26	8	36	44
Ideas I	32	16	35	51
Ideas II	60	149	158	307
Ideas III	16	16	38	54
APS	67	120	137	257

References

- Fink, Eugen (1976) “Die intentionale Analyse und das Problem der spekulativen Denkens (1951),” in: *Nähe und Distanz*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 139-157.
- Gadamer, Hans Georg (1976) *Kleine Schriften* Bd. I, Philosophie, Hermeneutik, Tübingen, J.C.B.Mohr.
- Husserl, Edmund (1994) *Husserliana Dokumente* Bd. 3, Briefwechsel, Bd. 4, Die Freiburger Schule, hrsg. von Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers.
- (1972) *Erfahrung und Urteil*, Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Landgrebe, Ludwig (1978), “Husserls Abschied vom Cartesianismus (1962),” in: *Der Weg der Phänomenologie*, Gerd Mohn, Gütersloher Verlagshaus, 163-206.
- Schutz, Alfred (1981) *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch-Ausgabe.
- (1973) *Collected Papers I, The Problem of Social Reality*, *Phenomenologica* 11, Martinus Nijhoff.
- (1975) *Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy*, *Phenomenologica* 22, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1971) “Begriffs- und Theoriebildung in den Sozialwissenschaften”(1954), in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd.I, Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1971) *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Studien zur phänomenologischen Philosophie, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Chapter 6

PHÄNOMENOLOGIE UND ANALYTISCHE PHILOSOPHIE IN JAPAN

Vorwort

Warum Phänomenologie und analytische Philosophie? Das ist natürlich ein Thema in der gegenwärtigen Philosophie, weil beide philosophische Strömungen umgeformte Nachfolgen in der Gegenwart von den Oponenten beiderseits des Ärmelkanals sind, nämlich von dem kontinentalen Rationalismus und dem englischen Empirismus in der neuzeitlichen europäischen Philosophie. Aber nicht nur deshalb, sondern auch weil das ein eigenartiges Thema wird, wenn man die Philosophie in Japan betrachtet. Wenn wir die Frage jetzt beiseitelegen dürfen, ob man die Gedanken von Nara-zeit (z.B. Shotokutaishi) bis Edo-zeit (z.B. ANDO Shoeki) als Philosophie bezeichnen kann, müssen wir sagen, dass der Einfluss aus euro-amerikanischer Philosophie in der Philosophie Japans immer noch eine entscheidende Rolle spielt. Zwei Zeiten, wann der Einfluss anfang, lassen sich als epochemachend bezeichnen. Eine ist nämlich die Meiji-Zeit der Öffnungspolitik, wo nach der 250 Jahre dauernden Abschliessungspolitik (1639-1858) die europäische Kultur einflusste. Die andere ist die Nachkriegszeit, wo nach der gegen die Alliierten verlorenen Zweitweltkrieg die Vereinigstenstaaten als Besatzungstruppe die amerikanische Kultur mitbrachte. In der Philosophie ist der Vertreter in der ersten Periode die Phänomenologie, während der Vertreter in der zweiten Periode die analytische Philosophie ist. Im folgenden versucht der Verfasser historisch zu betrachten, wie Phänomenologie und analytische Philosophie zu einander bezogen, gegen einander standen und mit einander verflochten.

1. Einfuhr der Phänomenologie (1911-1945)

Als man in der Meiji-Zeit die europäische Philosophie einfuhr und vorstellte, war NISHIDA Kitaro (1870-1945) der erste japanische Philosoph, der sie lernte und aufgrund der japanischen Tradition eine eigentümliche Philosophie entwickelte. In seinem Erstlingswerk *Forschung des Guten* (1911) diskutierte er anhand des Begriffs „pure experience“ von William James aufgrund der abendländischen Philosophie von Platon bis Hegel Themen wie „Realität“, „Gute“, und „Religion“. Im denselben Jahr veröffentlichte er den Aufsatz „Über die Behauptung von reinlogischen Schule in Erkenntnistheorie“, wo er beide Strömungen in der Erkenntnistheorie in der damaligen deutschen Philosophie als reinlogische Schule und psychische (oder reinempirische) vorstellte und als Philosophen in der ersten Schule mit Rickert und Windelband auch Husserl nannte, „trotzdem dieser einen ganz anderen Herkunft zu haben scheint“. Hier wurde Husserl also nicht als Begründer der Phänomenologie vorgestellt.

Während TANABE Hajime (1885-1962), Schüler von NISHIDA, die Behauptung von Neu-Kantianer Schule, wie Marburger Schule (Cohen, Natorp) und Freiburger Schule (Rickert), in seinen Aufsätzen „Die Grenze von Logismus in Erkenntnistheorie“ (1914) und „Naturwissenschaften vs. Geisteswissenschaften oder Kulturwissenschaften“ (1915) aufnahm, berührte er Husserl in seinem Aufsatz „Über das Allgemeine“ (1916). Das war aber Husserl in den Logischen Untersuchungen, stammt aus der österreichischen Schule von Bolzano, Brentano und Twardowski. Auch im Aufsatz „Über das Bewusstsein überhaupt“ blieb er, auf dem Weg der Erörterung über das „Bewusstsein überhaupt“ von Kant bis Natorp, die Gedanken Husserls von „intentionalem Erlebnis“ und „reiner Phänomenologie“ kurz vorzustellen. In 1922 ging er selber jedoch nach Deutschland und im nächsten Jahr besuchte Husserls Seminar in Freiburg und lernte Heidegger kennen, der noch in Freiburg war. Nachdem er nach Japan zurückkam, las er über „Entwicklung der Phänomenologie“ vor und veröffentlichte den Aufsatz „Die neue Bekehrung in der Phänomenologie“. Da handelte es sich um den Auftritt der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers gegen die konstitutive Phänomenologie Husserls. Dieser Aufsatz stellte zum ersten Mal den japanischen Leuten die keimende Philosophie Heideggers vor, und zwar vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927).

MIKI Kiyoshi (1897-1945), auch Schüler von NISHIDA, nahm 1923 an Vorlesung und Seminar von Heidegger teil, welcher gerade die Stelle an Marburger Universität besetzte. Im nächsten Jahr zog Miki nach Paris um, und erfuhr eine schockierende Begegnung mit Pascals *Penseé*. Nach dem Heimkehr veröffentlichte er 1926 *Forschungen von Menschen bei Pascal*, wo er anhand der Begriffen, die er bei Heidegger lernte, sich mit Texte von Pascal auseinandersetzte.

Andererseits ging KUKI Shuzou (1888-1941) aus Tokyo Universität ab 1921 nach Europa, und lernte an deutschen Universitäten in Heidelberg, Freiburg und Marburg, und an französischer Univeresität in Sorbonne, und zwar bei Rickert, Husserl, Heidegger und Bergson. Während er Husserls Vorlesung besuchte, traf er Heidegger zu Hause Husserls. Danach zog KUKI nach Marburg um, um Heideggers Lerhveranstaltungen zu besuchen. Dass Heidegger in *Aus einem Gespräch von der Sprache, zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1959) „Graf KUKI“ erwähnt, zeigt den Austausch beider. Nach dem Heimkehr 1929 bekam er von Nishida berufen die Stelle vom Dozent an Kyoto Universität und veröffentlichte *Struktur von Iki*, wo er die hermeneutische Methode Heideggers zu der japanischen Kultur anwandte. Löwith, der aus Deutschland emigrierte Schüler von Heidegger, bekam eine Stelle als Dozent an Tohoku Universität mit der Mühe von KUKI, der einen persönlichen Austausch mit Löwith hatte.

WATSUJI Tetsuro (1889-1960), gleichfalls aus Tokyo Universität, las 1927 während seines Studienaufenthalts in Berlin das gerade publizierte Buch *Sein und Zeit* Heideggers. Während er Heideggers Versuch, Seinsstruktur des Menschen in der Zeitlichkeit zu erfassen, sehr interessant fand, stellte er in Frage, warum sich die Räumlichkeit als gleichursprüngliche Seinsstruktur nicht entfalten lässt. Das lag seiner Meinung nach darin, dass Heideggers Dasein immer noch in Individuum blieb. Das Ergebnis dessen, was er als Desiderade Ergänzendes forschte, war einmal *Ethik als Wissenschaft des Menschen* (1934), zum anderern *Fudo (Klima)* (1935), wo er das Klima nicht als Gegenstand der Naturwissenschaften, sondern als „intentionales Erlebnis“ betrachtete. Obwohl Watsuji unmittelbaren Kontakt weder mit Husserl noch mit Heidegger hatte, sein Hauptinteresse nicht in Phänomenologie sondern in Ethik lag, darin Existenzphilosophie von Nietzsche oder Kierkegaard aufnahm und das Interesse an Japanischer Kultur rufte, war es doch zweifellos, dass ihm Phänomenologie eine grosse Anregung gab.

Sonst gab es viele Japaner, wer Husserl oder Heidegger bei ihrem Seimnar oder zu Hause besuchte. Darunter sollte YAMAUCHI Tokuryu (1890-1982) hinzugefügt werden, welcher 1911 noch früher als Tanabe an Husserls Seminar teilnahm, nach der Heimkehr Rickerts *Gegenstand der Erkenntnis* übersetzte und sein Buch *Einführung in die Phänomenologie* (1929) veröffentlichte. Aus solchem Austausch mit japanischen Forschern stammte, dass die japanische Fassung von Husserls zwei Aufsätze erstmals in der japanischen Zeitschrift *Kaizo (Erneuerung)* gedruckt wurde, d.i. „Erneuerung — Ihre Probleme und Methode“ (1923) und „Erneuerung als individualethisches Problem“ (1924). Auch danach bis zum Kriegsende des zweiten Weltkriegs 1945 waren viele Werke zu nennen, in denen aufgrund der Forschung der Phänomenologie ihre eigene Philosophie entwickelt wurde, wie *Husserls Phänomenologie* von TAKAHASHI Satomi (1931), *Husserl* von SHIMOHODO Yukichi (1936), *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* von HOSOYA Tsuneo (1936), *Phänomenologische Forschungen* von MUTAI Risaku (1940), *Phänomenologie* von SATAKE Tetsuo (1943). Es war auch bemerkenswert, dass die japanische Übersetzung von *Ideen I* in 1938 — also im Jahr des Sterben Husserls — in Iwanami Taschenbuch — berühmt als Serie von Klassik — publiziert wurde. Auch danach, als die Publikation von *Husserliana* 1950 anfang und *Cartesianische Meditationen* im ersten Band publiziert wurde, wurde die japanische Übersetzung von YAMAMOTO Manjiro in 1954.

2. Mode der Existenzphilosophie (1941-1969)

Die Existenzphilosophie entstand aus der phänomenologischen Strömung, bildete aber eine andere Strömung und wurde in der Welt nach dem zweiten Weltkrieg eine Mode. Vor allem in Japan als besiegt Land, in einer jämmerlichen Situation, wurde sie sowohl in der Philosophie als auch in den anderen Bereichen mit grosser Sympathie begrüsst. Obwohl sie von der Aufgabe dieses Aufsatzes, d.i. Phänomenologie und analytische Philosophie, abschweift, lohnt es sich, sie kurz zu berühren, weil sie die nachkommende Rehabilitierung der Phänomenologie vorbereitet und auch zu der gleichfalls in der Nachkriegszeit auftretenden analytischen Philosophie kontrastiert wird.

Die vorlaufende Tendenz der Existenzphilosophie began schon mitten des Krieges. Beispielsweise wurde die japanische Übersetzung von *Existenzphilosophie* (1938) von Jaspers schon in 1941 publiziert. Die Tendenz wurde erst in der Nachkriegszeit lebhaft. KOSAKA Seiken (1900-1969), welcher in 1937 *Historische Welt — Ein phänomenologischer Versuch —* veröffentlichte, wo er trotz des Untertitels weder Husserl noch Heidegger erwähnte, veröffentlichte in der Nachkriegszeit 1948 *Existenzphilosophie*. Mit demselben Titel im demselben Jahr publizierte ein Buch KANEKO Takezo (1905-1987), welcher sich während der Kriegszeit mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* auseinandersetzte. Auch MATSUNAMI Shinzaburo (1913-1989), welcher 1948 die japanische Übersetzung von Kierkegards *Krankheit zum Tode* veröffentlichte, publizierte 1955 *Existenzphilosophie*, 1962 *Existenzialismus*, ein Einführungsbuch, das weit gelesen wurde.

Unter den japanischen Übersetzungen erschienen 1953 Foulquiés *Existenzialismus*, 1953 Lukács *Entweder Existenzialismus oder Marxismus*. Nachdem die Publikation von Sartres Werke in der japanischen Übersetzung mit *Der Weg zur Freiheit* 1950 began, folgten *Sein und Nichts* 1950, *Kritik der dialektischen Vernunft* 1962, *Marxismus und Existenzialismus* 1964. Auch die Publikation von Heideggers ausgewählter Werke, die in 1952 began, wie *Einführung in die Metaphysik* 1952, *Nietshes Wort „God ist tod“* 1954, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* 1955, *Anaximanders Wort* 1957, usw., wurde aber nicht mehr im Zusammenhang mit Phänomenologie als mit Existenzphilosophie, oder höchstens auf der „Kehre“ von Existenzphilosophie zur Ontologie gelesen.

Im von KOSAKA in 1950 veröffentlichte Buch *Gegenwärtige Philosophie* wurden Hauptströmungen in der gegenwärtigen Philosophie in fünf geteilt, d.i. Pragmatismus, Neu-Realismus, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie und Phänomenologie u.ä. Als Existenzphilosophie wurden Kierkegaard, Heidegger und Jaspers genannt und als Phänomenologie u.ä. wird Husserl genannt. Die 1967 veröffentlichten Nummer von *Tetsugakuzasshi* behandelte „Existenzphilosophie“ als Sonderthema. Mit vielen populären Publikationen, wie *Einleitung in „Sartre“* von SIRAI Koji 1966 oder *Einleitung in den Existenzialismus* von KAYANO Yoshio 1968, wurde populär eher Existenzialismus unter verbreiteten Leserschichten als Existenzphilosophie im strengen Sinne. Inzwischen erörterte bemerkenswerterweise beide Werke *Heideggers Gedanke von Existenz* und *Heideggers Gedanke von Sein* von WATANABE Jiro

(1931-) ausführlich, dass Heideggers Philosophie Seinsgedanke über der Existenzphilosophie entwickelte.

In 70er Jahren wurde die Anziehungskraft von Wörtern wie „Existenz“, „Existenzialismus“ und „Existenzphilosophie“ immer schwächer. Obwohl in 1985 „Gesellschaft für Existenzgedanken“ gegründet wurde und Zeitschrift zu publizieren bis jetzt fortsetzt, ist es nicht mehr als eine Strömung in der gegenwärtigen Philosophie zu nennen.

3. Einfluss der analytischen Philosophie (1953-1973)

Nach dem zweiten Weltkrieg begann die Reflexion über die Weise der Philosophie in der Vorkriegsgeneration sowie in der Kriegsgeneration. Nicht nur weil der befreundete Staat von Deutschland zu den Vereinigten Staaten änderte, wurde die Leute, wer weniger esoterische Verslossenheit als öffentlichen Diskussion suchte, angezogen nicht bei der europäischen traditionellen Philosophie, sondern bei der offenen Philosophie in den englischsprachigen Ländern wie logischem Positivism, Pragmatism und der analytischen Philosophie.

UEDA Seiji (1902-1963), welcher sich schon in der Kriegszeit für die anglo-amerikanischen Philosophie interessierte und in 1941 *Die gegenwärtige anglo-amerikanische Philosophie* veröffentlichte, publizierte in der Nachkriegszeit *Tradition der anglosächsischen Philosophie* 1947, *Philosophie des Empirismus* 1948, und setzte weiter ab 1954 im Stützpunkt der Waseda Universität die Publikation von *Gesammelte Aufsätze der analytischen Philosophie* in fünf Bänden fort. Was noch grossen Einfluss auf die Entwicklung der analytischen Philosophie in Japan ausübte, war der Auftritt der Werke von OMORI Shozou (1921-1997). Er wechselte sein Studium nach dem Krieg von Physik zu Philosophie und studierte Philosophie von 1950 bis 1951 in den Vereinigten Staaten. Nach dem Heimkehr trat er mit den Aufsätzen „Logischer Positivismus“ (1953) und „Analytische Philosophie“ (1959) als Repräsentant der analytischen Philosophie auf. Von 1998 bis 1999 erschienen *OMORI Shozous Gesammelte Werke* in zehn Bänden¹.

¹ Vgl. NOE Keiichi, „Erläuterung“ zum ersten Band von *OMORI Shozous Gesammelte Werke*, 1998.

Sonst sind viele Forscher zu nennen, wer bei der Ausbreitung der anglo-amerikanischen Philosophie eine nicht wenige Rolle spielte, z.B. ICHII Saburo (1922-1989), Übersetzer von Reichebachs *Bildung der wissenschaftlichen Philosophie* (1954) und Russells *Geschichte der abendländischen Philosophie* (1959), YOSHIDA Natsuhiko (1928-), Übersetzer von Ayers *Sprache, Wahrheit und Logik* (1955), NAKAMURA Hidekichi (1922-), Übersetzer von Russells *Autobiographische Erinnerung* (1959) und *Einführung in die Philosophie* (1964). Sie waren Anstifter für die Situation, dass das Sonderthema von der Zeitschrift *Riso* 1954 „Strömung der neuen Philosophie“ war, auch dasselbe von der Zeitschrift *Shiso* 1956 „Logischer Positivismus“ war, und in der Zeitschrift *Tetsugakuzasshi* 1957 eine Gesprächsrund „Über die analytische Philosophie“ abgehalten wurde. Danach wurde die analytische Philosophie in 1950er und 1960er Jahren als eine Strömung der gegenwärtigen Philosophie bezeichnen. Z.B. die ab 1958 erschienene Serie *Kurs für gegenwärtige Philosophie* bestand aus sechs Bänden, nämlich 1) Existenzialismus, 2) Analytische Philosophie, 3) Pragmatismus, 4) Marxismus, 5) Neuzeitlicher Gedanke in Japan und 6) Probleme der gegenwärtigen Zivilisation. Im zweiten Band, wo analytische Philosophie behandelt wird, war analytische Philosophie klar getrennt vom Pragmatismus, und in die Schule der formalen Sprache (logischen Positivismus) und in die Schule der Alltagssprache geteilt. Auch in der ab 1964 erschienenen Serie *Philosophie in der wissenschaftlichen Zeit* wird analytische Philosophie als die dritte Strömung der gegenwärtigen Philosophie neben Existenzialismus und Marxismus genannt. Diese Tendenz blieb auch in der ab 1968 erschienenen Serie *Kurs für Einführung in die gegenwärtige Philosophie*.

Die obengenannte Serie *Philosophie in der wissenschaftlichen Zeit* in drei Bänden lässt sich als Sammelwerk der besten Forscher der analytischen Philosophie in dieser Periode bezeichnen. Die Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie Japans, die danach regelmässige Versammlung hält, wird zu Treffpunkt für Forscher der analytischen Philosophie. Unter den sonstigen Werken der analytischen Philosophie in dieser Periode sollte folgendes hinzugefügt werden: als Übersetzung *Welt der Philosophie* in neun Bänden (1967), eine einleitende Serie der amerikanischen Philosophie, *Einführung in die analytischen Philosophie* in fünf Bänden von John Hospers; als eigene Werke *Analytische Philosophie — Logischer Gründe der Sprachanalysis* von NAGAI Shigeo(1959), *Philosophie und Logik in Gegenwart* von

SAWADA Nobushige (1964), *Sprache, Wahrnehmung und Welt* von OMORI Shozou (1971), *Sprache und Realität — Logische Analysis und philosophische Synthesis* von YOSHIDA Natsuhiko (1971) und *Was ist die analytische Philosophie* von NAGAI Shigeo (1973).

4. Rehabilitierung der Phänomenologie (1965-1980)

Nun, während die Komposition, dass Existenzialismus, analytische Philosophie und Marxismus die gegenwärtige Philosophie teilten, nach dem zweiten Weltkrieg gebildet wurde, verbreitete der Trend, dass Phänomenologie schon vom Existenzialismus und Existenzphilosophie überwunden würde. Gerade in einer solchen Zeit tritt die Bewegung der Rehabilitierung auf, Phänomenologie noch einmal revidieren zu versuchen.

Den Anlass dafür gab die Publikation der japanischen Übersetzung von Husserl und Merleau-Ponty. Wie gesagt, setzte Übersetzung von Heideggers ausgewählter Werke seit 1952 mit *Einführung in die Metaphysik* fort, hingegen war Übersetzung von Husserls Werke seit der obengenannten Übersetzung von *Cartesianischer Meditationen* 1954 abgebrochen. Nun aber wurden publiziert 1965 *Die Idee der Phänomenologie*, übersetzt von TATEMATSU Hirota (1931-), 1967 *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, übersetzt auch von demselben, 1968 und 1976 *Logische Untersuchungen*, übersetzt auch von demselben et al, 1969 *Philosophie als strenge Wissenschaft*, übersetzt von SATAKE Tetsuo, 1970 das Band „Brentano und Husserl“ in der Serie von *Meisterwerk der Welt*, darin enthalten *Cartesianische Meditationen* übersetzt von KOIKE Minoru und *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* übersetzt von FUNABASHI Hiroshi, 1975 *Erfahrung und Urteil* übersetzt von HASEGAWA Hiroshi. Auch was Merleau-Ponty betrifft, wurden publiziert 1964 *Struktur der Handlungen*, übersetzt von TAKIURA Shizuo und KIDA Gen, 1966 *Auge und Geist* übersetzt von demselben, 1967 *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von TAKEUCHI Yoshiro et al, 1969 *Zeichen* übersetzt von demselben et al, 1972 *Abenteuer der Dialektik*, übersetzt von TAKIURA et al. Dann folgten Übersetzung von den die französische Phänomenologie vorstellenden Bücher, z.B. 1965 Lyotards *Phänomenologie*, 1967 Jeanson's *Sinn der*

Phänomenologie, 1968 Thévenaz *Entwicklung der Phänomenologie*, 1969 Tymienieckas *Phänomenologie und Humanwissenschaften*, 1970 Derridas *Stimme und Phänomen — Eine Einleitung in das Problem des Zeichen in der Phänomenologie Husserls*, usw. Hintereinander folgten auch Übersetzungen der Forschungen der zweiten und dritten Generation der deutschen Phänomenologie, z. B. *Husserl und der moderne Gedanke* von Fink et al 1972, *Ausgewählte Abhandlungen Grundprobleme der Phänomenologie* von Müller et al (Fink, Landgrebe, Claesges, Held, Auierre, Brand, Theunissen, Waldenfels, Rombach, Schmitz, usw.) 1978, Landgrebes *Weg der Phänomenologie* 1980, usw.

Den Anlass für die Rehabilitierung der Phänomenologie gab, dass nicht Sartre sondern sein Zeitgenosse Merleau-Ponty die Aufmerksamkeit auf sich zog, und auch dass damit zusammenhängend nicht nur Husserl in früher und mittlerer Periode sondern auch Husserl in später oder in Lebensabend die Aufmerksamkeit auf sich zog. Was den späten Husserl betrifft, gab es eine vorlaufende Werke on YAMAMOTO Manjiro (1903-), *Entwicklung der späten Gedanke Husserls um den Mittelpunkt von „Lebenswelt“* (1962). Einen verbreitete Einfluss gab jedoch ein in 1962 erschienenes kleines Buch *Was ist die Phänomenologie?* von NITTA Yoshihiro(1929-). Trotzdem seiner kompakten Grösse enthielt es Ergebnisse der neuesten Forschungen in Deutschland. Als das Buch, das auf die Gedanke des späten Husserls und Merleau-Ponty zielte, war das in 1970 erschienene, auch kleines Buch *Phänomenologie* von KIDA Gen (1929-2014) viel gelesen. Sonst sind einige Bücher hinzuzufügen, die diese Bewegung neuer Phänomenologie vertraten, z.B. 1972 erschien *Phänomenologie der Imagination* von TAKIURA Shizuo (1927-2011), und 1974 erschien *Entwicklung der Phänomenologie — Phänomenologie der Sinnlichkeit und Probleme der Philosophie* von YAMASAKI Yosuke (1934-).

Auf dem Hintergrund dieser Tendenz erschienen viele Zeitschriften mit Sonderthema über Phänomenologie: beispielsweise „Phänomenologie“ in *Riso* 1969, „Phänomenologie“ in *Tetsugakuzasshi* 1970, „Phänomenologie“ in *Situation* 1975, „Entwicklung der Phänomenologie“ in *Shiso* 1978, „Husserl“ in *Gendaishiso* 1978, „Heidegger“ in *Gendaishiso* 1979, „Phänomenologie“ in *Riso* 1980. Ausserdem wurde in 1972 Forschungsgruppe der Phänomenologie gegründet, aufgrund deren Aktivitäten in 1979 Japanische Gesellschaft für Phänomenologie gegründet wurde. Ab nächsten Jahr began die Publikation von *Kurs Phänomenologie* in vier Bänden,

herausgegeben von vier Mitglieder der Begründung der Japanischen Gesellschaft für Phänomenologie, d.i. KIDA, TAKIURA, TATEMATSU und NITTA, und 1984 erschien die erste Nummer von *Jahrbuch für Phänomenologie*, herausgegeben von Japanischer Gesellschaft für Phänomenologie. Hier kam zur Erscheinung die zweit goldene Periode der phänomenologischen Forschung in Japan.

5. Entwicklung der analytischen Philosophie (1968-1978)

Gerade in gleichen Zeit kam eine neue Entwicklung auch in der analytischen Philosophie zum Vorschein. Während in der obenerwähnten ersten Periode Russell und Ayer im Mittelpunkt stand, kam das Gesamtbild Wittgensteins in Sicht und erregte nicht mehr der den logischen Positivismus beeinflussenden frühen Wittgenstion als der die Schule der Alltagsprache beeinflussenden späten Wittgenstein die Aufmerksamkeit.

Was Wittgenstein betrifft, spielte das kleine Buch *Wittgenstein*, das SUEKI Takehiro (1921-) in 1959 veröffentlichte und in dem er Wittgensteins Philosophie von Frühzeit bis Spätzeit überblickt, eine vorlaufende Rolle. Den Anlass für Wittgenstein Boom in der betreffenden Periode gab die Übersetzung von *Logisch-Philosophischer Abhandlung* Wittgensteins, die SAKAI Hidehisa (1934-) in 1968 veröffentlichte und die sowohl Erklärung und Anmerkung von Übersetzer als auch eine von FUJIMOTO Takashi (1934-) verkürzte Übersetzung von *Philosophischer Untesuchungen* des späten Wittgensteins enthielt. Mit dieser konnten wir in Japan zum ersten Mal den späten Wittgenstein berühren. Aus diesem Anlass erschien eine andere Übersetzung von *Logisch-Philosophischer Abhandlung* in der Serie von *Meisterwerk der Welt*, die YAMAMOTO Ichiro (1910-1972) in 1971 veröffentlichte. Weiter wurde von 1975 bis 1978 *Wittgensteins Gesammelte Werke* in zehn Bänden veröffentlicht, die von YAMAMOTO Makoto und OMORI Shozo herausgegeben hatten. Nicht zuletzt zu nenen ist die Anthologie *Wittegenstein*, die KURODA Wataru (1928-), in der er die philosophische Entwicklung Wittgensteins von Frühzeit bis Spätzeit mit einer einheitlichen Standpunkt durchblickte, was als eine Endabrechnung dieser Zeit zu bezeichnen ist.

Während das Gesamtbild der Philosophie Wittgensteins mit der Publikation

dieser Gesammelte Werke klar wurde, zog die Interesse der Forscher von der Frühzeit durch die mittlere Zeit zur Spätzeit Wittgensteins. Dabei fand sich in vielen Zeitschriften ein Sonderthema mit Wittgenstein: z. B. in *Tetsugakuzasshi* 1968, in *Sprache* 1972, in *Riso* 1975, in *Epistheme* 1976 und in *Gendaishiso* 1980².

Mit der Interesse an dem späten Wittgenstein steigerte sich auch die Interesse an der Schule der Alltagssprache. Als Übersetzung erschienen Ryles *Revolution der Philosophie — Eine Einführung in die analytische Philosophie* 1974, Strawsons *Einleitung in die logische Theorie* 1976, desselben Individuen — *Ein Versuch in der deskriptiven Metaphysik* 1978, und Austins *Wie soll man Dinge mit Wörtern behandeln?* 1978. Gleichzeitig steigerte sich auch die Interesse an der amerikanische Philosophie, welche die englische analytische Philosophie aus dem Standpunkt des Pragmatismus auszulegen versuchte. Als Beispiele lässt sich folgendes nennen: Quines *Vom logischen Blickpunkt aus* 1972, Putnams *Methode über Seele und Welt* (Gesammelte Aufsätze) 1974.

Mit dieser Periode war die Zeit für Einfuhr und Vorstellung der analytischen Philosophie zum Ende. Gerade in dieser Periode began japanische Forscher einen eigenen Weg zu suchen.

6. Eine Begegnung (1975-1985)

Erst aus einer solchen Situation beider Seite war es für Begegnung und Diskussion zwischen phänomenologischen und analytischen Forschern vorbereitet. Hier wurde eine erste Begegnung getroffen, jedoch eine unglückliche.

Den Anlass gab der Aufsatz mit dem Titel „Phänomenologie und Grammatik“, den KURODA Wataru in 1975 veröffentlichte und in dem er das Verhältnis zwischen der analytischen Philosophie und Phänomenologie, oder auch zwischen Wittgenstein und Husserl neu zu beleuchten versuchte. Weil er ihn bei dem Symposium der Japanischen Gesellschaft für Philosophie zur Diskussion stellte, gab er grosse Anregung auf beide Forschergruppe.

Wer den Aufsatz KURODAs reagierte, war TAKIURA, einer der Vorsteller der

² Vgl. NOE Keiichi, „Wittgenstein und gegenwärtige Philosophie Japans“, in: *Lesebuch Wittgenstein*, 1995.

Philosophie Merleau-Pontys und einer der Begründermitglied der Japanischen Gesellschaft der Phänomenologie. Er kritisierte KURODAs Auslegung mit drei Aufsätzen: „Husserl und Wittgenstein — Intentionalität und Gebrauch“ 1977, „Was das Zeichen unterstützt — Husserl und Wittgenstein“ 1977, „Sprache und Sinnggebung“ 1978. Dagegen widersprach KURODA mit „Umgebung von Husserl und Wittgenstein“ 1978 und dem obengenannten Buch *Wittgenstein* im selben Jahr. Dagegen antwortete TAKIURA mit „Zweite Version: Husserl und Wittgenstein“ 1978, dann manifestierte KURODA im gleichen Jahr „Ende der Diskussion“ im Aufsatz mit diesem Titel und zuletzt zog TAKIURA mit dem Aufsatz „Phänomenologie und Wittgenstein“ den Vorhang zu.

Die Pointe des den Anlass zur Diskussion gebenden Aufsatz KURODAs lag darin, zu behaupten, dass es sich in *Philosophische Grammatik* Wittgensteins um Gegenüberstellung mit Husserls phänomenologischer Bedeutungslehre handelte, und dass die Überwindung dieser Lehre Befreiung von *Logisch-Philosophischer Abhandlung* ermöglichte. Das heisst, dass die Annahme vom das Zeichen zur Realität verbindenden geistigen Akt (Intentionalität), die eine gemeinsame Voraussetzung von *Logisch-Philosophischer Abhandlung* und *Logischer Untersuchungen* war, in *Philosophischer Grammatik* gründlich beseitigt wurde, und dass die These der „Selbständigkeit der Sprache“, nach der die Sprache in sich selbst abgeschlossen wäre, aufgestellt wurde. TAKIURAs Kritik dagegen lag in folgenden beiden Punkten: erstens gab es kein entscheidendes Material, das die Tatsache der Beziehung zwischen Wittgenstein und Husserl dokumentieren sollte, und sowohl die Indizienbeweis von Ries und Spiegelberg, als auch das Dokument der Gespräch Wittgensteins mit Weismann deutete eine dünne Einflussbeziehung an. Zweitens weichen Wittgensteins Intentionalität streng genommen von Husserls Intentionalität ab, und weil Husserls Intentionalität „eine die Funktion des Bewusstseins überhaupt beseelende, noch ursprünglichere Leistung“ wäre, die hinter der Intentionalität und der Intention Wittgensteins liegen würde, würde Wittgensteins Erörterung keine Kritik gegen Husserl.

Der Kern der Widerrede KURODAs dagegen lag darin, eine Einflussbeziehung beider in den Texten selbst zu finden und auf eine Übereinstimmung der Terminologie, wie „Sachverhalt“ und „Sachlage“, und des Begriffs „Grammatik“ hinzuweisen. Wittgenstein betrachte auch in *Philosophischer Bemerkungen* „Intentionalität“ und

„Intention“ nebeneinander, welche „Bedeutungsintention“ Husserls gleich sei, und weil die „Intention“ aus „Intention“ Freges stamme, ziele Wittgensteins Kritik auf die gemeinsame Meinung von Husserl und Frege ab. Dagegen weiste TAKIURA darauf hin, dass sich „Sachverhalt“ und „Sachlage“ in *Logischen Untersuchungen* nicht unterscheiden würden, und dass Wittgensteins „Intention“ mit Husserls „Intentionalität“ nicht vertraut wäre. Als Indizienbeweis dafür, dass sich Wittgensteins Phänomenologie von Husserls Phänomenologie abweichen würde, weiste TAKIURA darauf hin, dass in 1930er Jahre verschiedene „Phänomenologien“ überfluteten, und dass man in Betref von „logischer Grammatik“ und „privater Sprache“ lieber einen Einfluss aus Lichtenstein in Betracht ziehen müsste. Hier sollte Folgendes der Debatte gekürzt und zusammengefasst werden.

Ob es zwischen Husserl und Wittgenstein eine Einflussbeziehung als biographische Tatsache gab oder nicht, das ist eine Sache. Ob Wittgensteins Bedeutungslehre eine mögliche phänomenologische Bedeutungslehre in *Logischen Untersuchungen* Husserls überwinden würde oder nicht, das ist eine andere Sach. Das Problem lag darin, dass die Diskussion durchgeführt wurden, ohne dazwischen zu unterscheiden. Wenn man die tatsächliche Einflussbeziehung in Frage stellen will, muss man sorgfältige umgebende Indizienbeweise stapern, weil es in Wittgensteins Texte keine unmittelbare Erwähnung gibt. In diesem Punkt der Beweisführung war KURODA leider unzulänglich. Sein Ziel lag jedoch nicht in einer solchen Beweis, sondern darin, das Verhältnis von rekonstruierter philosophischer Behauptungen zu einander zu diskutieren. Trotzdem konnte er von der Debatte über eine tatsächliche Einflussbeziehung nicht befreit sein. Andererseits wollte TAKIURA behaupten, dass Husserls Bedeutungslehre ihrerseits das Desiderat von Wittgensteins Bedeutungslehre enthalte, dabei sollte er denken, dass es in der philosophischen Diskussion nicht lohne, wenn man auf die Neinung der tatsächlichen Einflussbeziehung abziele. Auch er wurde von der Weise der Darlegung KURODAs geschleppt, und letztlich vertieften sie sich widerwillig in die scholastische Textauslegung von der tatsächlichen Einflussbeziehung³.

Auf dieser Weise war die in Japan zum ersten Mal durchgeführte Diskussion

³ Vgl. SHIBATA Masayoshi, „Ein Form der Debatte — Zur KURODA-TAKIURA-Debatte“, in: *Lesebuch Wittgenstein*, 1995.

zwischen phänomenologischem und analytischem Forscher nicht unbedingt fruchtbar. Sie übte jedoch einen Reiz auf beide Seiten und bereitete einen Grund für einen möglichen Austausch.

7. Danach folgende Entwicklung beider Seiten (1978-1998)

Die Entwicklung der immer weiter verbreitenden Forschungen der Phänomenologie ab 1980 und der analytischen Philosophie ab 1978 sollte hier kurz vorgestellt werden.

Danach folgten viele Übersetzungen der phänomenologischen Texte: Husserls Werke angefangen mit *Ideen I* übersetzt von WATANABE Jiro in 1979; Heideggers *Gesamtausgabe* herausgegeben von TSUJIMURA Koichi ab 1985; Merleau-Pontys Werke angefangen mit *Das Sehbare und das Unsehbare* von TAKIURA und KIDA in 1989; Levinas Werke angefangen mit *Totalität und Unendlichkeit* von GODA Masato in 1989; auch Forschungen der dritten Generation der deutschen Phänomenologie, wie Waldenfels *Der Spielraum des Verhaltens*, übersetzt von NITTA et al., Helds *Lebendige Gegenwart*, übersetzt von NITTA et al. in 1988. Monographien von japanischen Forschern waren unzählbar, weil neue Generation in der japanischen Phänomenologie auftauchte. Es ist also schwierig darunter auszuwählen. Trotzdem ist es erwähnenswert, dass die Serie von *Phaenomenologica*, von 1986 bis 2000, bis jetzt 32 Bänden, veröffentlicht wurde, deren Namen natürlich von *Phaenomenologica* (Martinus Nijhoff, jetzt Kluwer Akademischer Verlag) geliehen wurde.

Auch was das Sonderthema in der Zeitschrift betrifft, kann man viel nennen: z.B. „Wiederbelebung der Phänomenologie“ in *ORGAN* 1989, „Phänomenologie — Gegenwart der Grenzüberschreitung“ in *Riso* 1992, „Möglichkeit der Phänomenologie“ in *Riso* 1998, „100 Jahre der Phänomenologie“ in *Shiso* 2000, „Eine neue Wende der Phänomenologie“ in *Riso* 2001, „Phänomenologie und die östliche Gedanke“ in *Shiso* 2004. Immer noch findet sich jedes ein paar Jahre ein Sonderthema der Phänomenologie in verschiedenen Zeitschriften, und da kann man sehen, dass phänomenologische Forschungen in Japan immer mehr ausläuft. Nicht zuletzt erwähnenswert ist die Publikation in 1994 von *Enzyklopedie der Phänomenologie*, herausgegeben von KIDA, NOE Keiichi, MURATA Junichi und WASHIDA Kiyokazu, und geschrieben

von 132 in der Gegenwart Japans vertretender phänomenologischer Forscher. Sie ging voraus vor der Publikation in 1997 von *Encyclopedia of Phenomenology*, herausgegeben von Lester Embree et al. Als die erste Enzyklopedie der Phänomenologie in der Welt ist sie das Ergebnis der phänomenologischen Forschung in Japan, darauf wir weltweit stolz sein könnten. Auch darin, dass schon mehrere Bücher und Zeitschriften über „Japanische Phänomenologie“ erschienen⁴, lässt sich sehen, dass phänomenologische Forschung in Japan international hochgeschätzt ist.

Andererseits, erwähnenswert als folgende Entwicklung der analytischen Philosophie in Japan war die Anregung, die Kripkes *Wittgenstein über Gesetze und Private Sprache* 1983 gab. Damit kam die Tendenz vor, dass die Richtung der Forschung über *Philosophische Untersuchungen* anfang, um die Achse des Begriffs den „Gesetze folgen“ zu entwickeln. Das Sonderthema in *Gendaishiso* 1985 war „Wittgenstein“ und sein Hauptthema lag in der Kripkes Interpretation von *Philosophischer Untersuchungen*. Auch viele Biographien, Wittgenstein in seiner zeiträumlichen Situation zu betrachten, wurden in dieser Zeit geschrieben oder übersetzt: angefangen mit Toulmin & Janiks *Wittgensteins Wien* 1978, folgten *Wittgensteins Leben und Philosophie* von KUROSAKI Hiroshi 1980, *Wittgenstein* von FUJIMOTO Takashi 1981, *Wittgenstein* von TAKIURA 1983, *Wittgenstein* von OKADA Masakatsu 1986, usw. Sonst erwähnenswert wurde 1986 *Kleine Enzyklopedie von Wittgenstein*, herausgegeben von YAMAMOTO Makoto und KUROSAKI Hiroshi, veröffentlicht.

Als nächstens besonders erwähnenswert war der Auftauch der Interesse an Frege, angefangen mit *Freges Sprachphilosophie* von NOMOTO Kazuyuki 1986, folgten *Freges philosophische Abhandlungen* übersetzt von FUJIMURA Tatsuo 1988. Daraus entstand das Sonderthema „Frege Renaissance“ in *Riso* 1988, dann began die in 1999 beginnende Publikation von Freges *Gesammelte Werke* in sechs Bänden. Damit zusammenhängend ist zu erwähnen, dass *Räzel der Wahrheit* von Dummett, Forscher von Frege, 1986 und auch *Ursprung der analytischen Philosophie* von demselben 1998 übersetzt wurden, dieser sollte später im Zusammenhang mit Husserl erwähnt werden.

⁴ Z.B. *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, herausgegeben von Yoshihiro Nitta, Alber, 1984; *Japanese and Western Phenomenology*, herausgegeben von Philoph Blosser, et al, Kluwer Academic Publishers, 1993; Auch in *Encyclopedid of Phenomenology*, 1997 findet sich das Schlüsselwort „Japan“.

Auch zur Entwicklung der analytischen Philosophie in den Vereinigten Staaten, die schon vorher kurz erwähnt wurde, sollte einige Übersetzungen in dieser Zeit hinzugefügt werden: Quines *Wort und Gegenstand* 1984, Searles *Sprechakt: Ein Essay in der Sprachphilosophie* 1986, Davidsons *Handlung und Ereignis* 1990, Patnams *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* 1994.

Dass das Sonderthema in *Riso* 1994 „Neue Entwicklung der analytischen Philosophie“ war, ist natürlich ein Zeichen für die Verbreitung der analytischen Philosophie, aber auch Verzweigung. Obwohl immer noch viele Bücher mit dem Titel „Analytische Philosophie“ erscheinen, wie *Gegenwart der analytischen Philosophie* herausgegeben von FUJIMOTO et al 1997, *Entwicklung der analytischen Philosophie* von TAKEO Jiichiro 1997 und *Einleitung in die analytische Philosophie* von demselben 1999, sagen einige Kritiker, dass es keine Einheit mehr in der analytischen Philosophie gebe. Sie ist in verschiedenen Zweige, wie Sprachphilosophie, Philosophie der Seele, Handlungslehre, Wissenschaftslehre, Ethik, Metaphysik usw., auseinandergegangen, während sie früher wörtlich in Sprachanalysis blieb. Die von IIDA Takashi (1948-) in 1987-2002 veröffentlichte Werke, *Sammelwerk der Sprachphilosophie: Summa Logicae I-IV*, lässt sich als ein schönes Ergebnis der analytischen Philosophie in dieser Zeit, aber wie im Titel der Werke ablesbar ist, blieben sie hauptsächlich in der Sprachphilosophie. Die analytische Philosophie in dieser Zeit ging doch schon über die Sprachanalysis hinaus.

8. Versuche, eine Brücke zu schlagen(1978-)

Auf diese Entwicklung beider Seite beruhend, möchte ich auf einige Versuche hinweisen.

Wie gesagt, obwohl die KURODA-TAKIURA-Debatte ein unglückliches Ergebnis mit sich brachte, vorbereitete sie für neue Versuche. Allererst zu nennen ist das Werk von NOE Keiichi (1949-), welcher sowohl bei TAKIURA an Tohoku Universität, als auch bei OMORI und KURODA an Tokyo Universität studierte. Auch aus seinem Lebenslauf interessierte er sich schon von früh an für Brückschlagen zwischen Phänomenologie und der analytischen Philosophie. Sein Werk erstreckt sich von Phänomenologie, Sprachphilosophie und Wissenschaftsphilosophie. Aber viele von

seinen nacheinander erschienenen Aufsätzen, wie „Phänomenologie des Spechakts: Eine Einleitung — Ein Dialog zwischen Phänomenologie und analytischer Philosophie suchend“ (1978), „Sprache, Leib und Sinn — Wittgenstein und Merleau-Ponty“ (1978), „Intentionalität und Bezeichnenakt — Noema-Auslegung Føllesdal“ (1985), „Wittgenstein und transzendente Philosophie“ (Zusammenarbeit mit OKAMOTO Yukiko, 1985), „*Grundlegung der Arithmetik* und Phänomenologie — Hilbert, Frege und Husserl“ (1987), „Möglichkeit und Grenze einer linguistischen Phänomenologie“ (1988), „Kreuzung und Bruch von Phänomenologie und analytischer Philosophie“ (1988), waren mit dem Interesse von Brückenschlagen zwischen beiden Strömungen. Diese Aufsätze waren erst in 1993 als zwei Bücher, *Phänomenologie des Spechakts* und *Ausgang vom Ungrund* zusammengestellt. Seine hauptsächliche Interesse lag nicht mehr in einer tatsächlichen Einflussbeziehung wie KURODA-TAKIURA-Debatte, auch nicht darin, Partei für eine ergreifend eine andere zu kritisieren, sondern darin, eine gemeinsame Interesse von Phänomenologie und der analytischen Philosophie, oder sich kreuzende Problembereiche aufzunehmen, und zwischen beiden Strömungen auf eine positive Richtung Brücke zu schlagen. Hier ist ein Bild einer möglichen Kreuzung gemalt.

Die obengenannte Interesse für Frege in analytischer Philosophie rufte die Interesse für sein Verhältnis mit Husserl hervor. Wenn man hier Dummetts hervorragende Metapher zitieren darf, entspringen der Rhein und die Donau aus einem zu sich sehr nahen Ort, fließen sie eine Weile fast parallel. Dann fließen beide in die total verschiedene Richtung weiter und letztlich münden in ein anderes Meer. Beide Flüsse symbolisieren „anglo-amerikanische“ analytische Philosophie und „kontinentale“ phänomenologische Philosophie, und die zu sich naheliegende Quelle symbolisieren Frege, Grossvater der analytischen Philosophie, und Husserl, Begründer der Phänomenologie. Die Forscher richteten ihre Interesse danach, was die beide gemeinsam hatten, was die beide in andere Wege brachten. NOE Shinya (1952-) zeigte eine solche Interesse vorauslaufend in 1980 in seinem Aufsatz „Husserl und Frege“. WATANABE, welcher die Übersetzung von *Ideen I* in 1979 und 1984 veröffentlichte, nahm diese Interesse auf, und veröffentlichte einige Aufsätze wie „Eine Einleitung in die Forschung von Husserl und Frege, Nr.1“ 1984, und „Freges *Grundlegung der Arithmetik* und Husserls *Philosophie der Arithmetik*“ 1986, „Frege vs. Husserl, Russell vs. Heidegger“ 1987. Auf diese Aufsätze beruhend veröffentlichte

WATANABE *Gegenwärtige Philosophie — Forschungen der Anglo-amerikanischen Philosophie*, wo er als Phänomenologieforscher die analytischen Philosophie behandelte. Weiter erschien in 1991 die Übersetzung von Mohantys *Husserl und Frege*, übersetzt von NUKI Shigeto. Das obengenannte Buch von Dummett in 1998, *Ursprung der analytischen Philosophie*, sollte auch zusammen mit diesem Buch von Mohanty gelesen werden.

Wie gesagt, verlor die analytische Philosophie ihre Einheit und verzweigten in verschiedenen Problembereichen, wie Sprachphilosophie, Philosophie der Seele, usw. Als der obengenannte NOE Keiichi versuchte, Brücke zwischen beiden Strömungen zu schlagen, wurde die analytische Philosophie hauptsächlich unter der Sprachphilosophie verstanden. Hingegen das Werk, das sich mit dem Verhältnis zwischen Phänomenologie und analytischen Philosophie im Sinne der Philosophie der Seele auseinandersetzte, machte NOE Shinya. Nach der Übersetzung von Dreyfus „Husserl, Intentionalität und Kognitivismus“ 1987, veröffentlichte er eine Reihe der Aufsätzen, wie „Phänomenologie und Funktionalismus“ 1987, „Kognistische Wende — Ein Phänomenologisches Denken in der Kognitivismus“ 2000, „Veränderung des Wissens und Phänomenologie“ 2001. Während einst mit der linguistischen Wende bei Frege die analytische Philosophie geboren wurde, damit Abschied von Phänomenologie machte, fange sie nun nach NOE an, eine kognistische Wende zu machen, und da tauche ein Berührungspunkt mit Phänomenologie auf. Das zeigt wieder eine andere Richtung für Austausch beider Strömungen.

Viele jüngere Generation folgen die obengenannten Richtungen, aber jetzt bleibt kein Platz mehr, solches Werk vorzustellen.

Schlusswort

Wenn man so auf die Geschichte zurückblickt, versteht man, dass Phänomenologie und analytische Philosophie auf die Philosophie Japans seit der Meiji-Zeit einen grossen Einfluss ausübten. Phänomenologische Forschung in Japan, die mit der Teilnahme an Husserls oder Heideggers Lehrstunde anfang, hat eine Tradition zu fast 100 Jahre. Andererseits hat analytische Forschung, die unter dem Einfluss der anglo-amerikanischen Kultur nach dem zweiten Weltkrieg anfang, schon mehr als 50

Jahre Tradition. Beiderseits ist die Zeit schon vergangen, in der wir die ausländische Philosophie importieren. Wie aufgrund des Lernens von deutschen und französischen Phänomenologie schon einige eigenartige phänomenologische Forschungen auftauchen, kommen aufgrund des Lernens von anglo-amerikanischen analytischen Philosophie auch einige eigenartige analytische Philosophie zum Vorschein. Wir wissen schon, dass wir über die philosophiegeschichtliche Dimension der tatsächlichen Einflussbeziehung hinauszugehen und auf der philosophischen Dimension einen Dialog zwischen beiden Strömungen durchzuführen brauchen. Diese Bewegung ist schon dabei, überall in Japan anzufangen. Es ist jedoch leider im Moment nicht möglich, eine solche bewegliche Situation wie eine fertige Geschichte zu erzählen.

Chapter 7

ZU EINER PHÄNOMENOLOGIE DES DIALOGS: HUSSERL UND HEIDEGGER

In der Philosophie seit der griechischen Antike hat der Dialog immer eine wichtige Rolle gespielt. Wie das Wort „Philo-sophie“, so ist das Wort „Dia-logos“ etymologisch griechischen Ursprungs. Die philosophische Methode von Sokrates war eine dialektische, und die Darstellungsform von Platons Philosophie war die des Dialogs, die den Dialog seines Lehrers wiedergeben sollte. Die Darstellungsform der Vorlesung bei Aristoteles, in der die dritte Person eine zentrale Rolle spielt, scheint auf den ersten Blick weit entfernt vom Dialog zu sein. Er bezeichnete jedoch den Menschen als „ζῶον πολιτικόν“ sowie als „ζῶον λόγον ἔχον“¹. Wenn wir zwischen den Zeilen lesen wollen, taucht das Bild des Menschen auf, der Logos austauschend Polis bildet. Da sehen wir, dass sich auch bei ihm die Rolle des Dia-logos niemals ignorieren lässt. Auch später, von Augustinus bis Galilei und Berkeley bis Feuerabend, gab es viele Philosophen, die sich mit der dialogischen Darstellungsform befassten. Selbst wenn nicht unbedingt die Darstellungsform des Dialogs gewählt wird, von der Formulierung „Einwände – Widersprüche – Hauptsätze“ bei Thomas von Aquin bis zu Kants Dialektik (vor allem Antinomie) und Hegels Dialektik, strömt der Geist des Dialogs ohne Unterlaß. Es ist nicht so, dass der Dialog nur in der von Martin Buber vertretenen sogenannten Dialogphilosophie von zentraler Bedeutung ist; vielmehr sind auch in Philosophen, die dem Dialog fremd zu sein scheinen, dialogische Ansätze vorhanden, und es werden Probleme des Dialogs diskutiert. Da tauchen Fragen auf: z. B. was ein Dialog überhaupt ist, wie ein Dialog zustande kommt, was ein authentischer Dialog ist usw. In meinem Vortrag möchte ich auf ebensolche Fragen in

¹ Aristoteles, *Die Politik*, 1253a.

der Frühzeit der Phänomenologie eingehen, wo sie vom Dialog weit entfernt zu liegen scheint, und einige um das Thema Dialog kreisende Gedanken von Husserl und Heidegger näher betrachten. Dies mit dem Hintergedanken, damit einen Beitrag zur Phänomenologie des Dialogs² zu leisten.

1. Das Fehlen des Dialogs bei Husserl

Auf den ersten Blick scheint es, als wäre der Dialog für die Phänomenologie, vor allem für deren Begründer Husserl, von keiner entscheidenden Bedeutung. Uns fallen gleich folgende Gründe ein. Erstens: In der Dialogphilosophie führt die Hochschätzung des Dialogs dazu, dass man das Gewicht mehr auf das Wort (die Sprache) als auf den Geist (das Bewußtsein) legt, wie Buber sagt: „Geist ist Sprache“ (50)³. Husserls Phänomenologie ist jedoch Intuitionismus, wie er selber behauptet, und scheint davon auszugehen, dass die Sprache (Ausdruck) gegenüber der unmittelbaren Erfahrung (Wahrnehmung) eine sekundäre und mittelbare Rolle spielt.⁴ Zweitens: Im Dialog „gab es am Anfang die Beziehung“ (27). Aus dieser ursprünglichen Beziehung „taucht das Ich auf“ (32). „In Berührung mit dem Du wird der Mensch zu einem Ich“ (39). Demgegenüber scheint es bei der Phänomenologie Husserls, dass das Ich, das sich *zuerst* in der „primordialen Welt“ ohne Andere befindet, erst *in der nächsten Stufe* dem Anderen begegnet und so die „intersubjektive Welt“ mit Beziehungen zum Anderen zustande kommt; d.h., dass „die Beziehung sekundär ist“. Drittens: Während im Dialog „die Beziehung wechselseitig“ (24) ist,

² Was das Thema „Phänomenologie des Dialogs“ betrifft, sind als Pionierarbeiten zu nennen: S. Strasser, *The Idea of Dialogical Phenomenology* (Duquesne University Press, 1969) und B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs, Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (Martinus Nijhoff, 1971). Außerdem wird in der Beilage „Note on Phenomenology of Dialogue“ in Richard Kearney's *Dialogues with contemporary Continental thinkers - The phenomenological heritage* (Manchester University Press, 1984) das Modell des „hermeneutischen Dialogs“ von Heidegger und Gadamer bis Ricoeur behandelt.

³ Martin Buber, *Ich und Du* (Taschenbuch, Iwanami-Verlag 1979). Im Folgenden beziehen sich die Ziffern in Klammer auf dieses Taschenbuch.

⁴ Das Problem der Sprache in der Phänomenologie Husserls kann an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden. Vgl. dazu das dritte und neunte Kapitel meiner Schrift *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität* (Sobunsha-Verlag, 1995).

scheint in Husserls Phänomenologie das Ich vor dem Anderen Vorrang zu haben und die Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen weder symmetrisch noch wechselseitig zu sein.

In der Tat scheint es bei Husserl, der das Gewicht stets auf „Monologe“ und die „solipsistische“ Methode legte, als ob niemals von „Dialog“ im positiven Sinn die Rede wäre⁵. Nebenbei gesagt, berichtet Herbert Spiegelberg, der den alten Husserl persönlich kannte: „Sein [Husserls] Denken war monologisch, auch wenn er mit vertrauten Leuten redete. [...] Er befahl dem persönlichen Assistenten Eugen Fink, die Rolle des Diskussionsgegners zu spielen. Auch bei einem solchen Versuch ‚zusammen zu philosophieren (symphilosophiein)‘ redete er immer mit sich selbst.“⁶ Wenn man das hört, wird man wohl nicht erwarten, Betrachtungen über den Dialog in der husserlschen Phänomenologie zu finden. Andererseits können wir, wie ich meine, auch nicht einfach behaupten, dass Husserls Phänomenologie eine Philosophie des „Monologs“, d.h. keine Philosophie des „Dialogs“ sei. Ich möchte in Husserls Phänomenologie also nach Spuren einer Philosophie des „Dialogs“ suchen.

Der Anfangspunkt von Husserls Phänomenologie als Phänomenologie lässt sich in der ersten Untersuchung „Ausdruck und Bedeutung“ des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen* finden. Der da eröffnete Weg war nach Jacques Derrida der, worin „die ganze Phänomenologie geraten war“⁷, und genau hier scheint Husserl den „Dialog“ verworfen und die Phänomenologie auf den Weg des „Monologs“ geführt zu haben. Aber Husserls Hauptaugenmerk lag auf einem anderen Punkt⁸: In der „kommunikativen“ Funktion des Ausdrucks von „lebendigem Wechselgespräch“ verwickeln sich „das Bedeuten, das den Gedanken des Sprechers ausdrückt“, und „das Kundgeben, das das Erlebnis des Sprechers ausdrückt“. Demgegenüber hat ein

⁵ Gemäß meiner Untersuchung, einsehbar in der *Husserl-Database* unter der Internet-Adresse (<http://www.let.osaka-u.ac.jp/~cpshama/HUA/e/HUA-home.html>), benutzt Husserl das Wort „Dialog“ (mit der Ableitungsform „dialogisch“) lediglich im ersten Band von *Erste Philosophie* im Zusammenhang mit Berkeleys Schrift *Dialog zwischen Hylas und Philonous*, während er das Wort „Monolog“ (mit der Ableitungsform „monologisch“) an mehreren Stellen seiner Darlegungen benutzt. Im Folgenden behandle ich Wörter wie „Wechselrede“ und „Wechselgespräch“ im gleichen Sinne und „Kommunikation“ sowie „Mitteilung“ als verwandte Wörter.

⁶ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (Martinus Nijhoff, 1982, 3d.)

⁷ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, p.1

⁸ Das habe ich im neunten Kapitel meiner oben genannten Schrift behandelt.

Ausdruck auch „im Seelenleben, wo man sich in einer Kommunikation mit Anderen nicht mitteilt“ eine Bedeutung, und hier funktioniert das die Bedeutung verstehende Bedeuten, aber kein Kundgeben, welches dem Hörer das psychische Erlebnis des Sprechers mitteilt. Daher wendete Husserl den Blick vom „Dialog“ weg — hin zum „einsamen Seelenleben“; denn sein Interesse galt nicht dem Kundgeben, sondern dem Bedeuten, und vor allem lag es ihm daran, die Korrelation zwischen der Identität der Bedeutung und der Verschiedenheit des Bedeutens hervorzuheben. Genau um diesen Unterschied zwischen „Bedeuten“ und „Kundgeben“ herauszuarbeiten, wendete er den Blick auf „das einsame Seelenleben“. Sein Hauptziel war also nicht, den „Dialog“ als solchen zu eliminieren.

Wenn wir uns nach dieser Feststellung noch einmal in Erinnerung rufen, was Husserl in der ersten Untersuchung im Zusammenhang mit „Monolog“ und „Dialog“ schreibt, kommen einige interessante Punkte in Sicht.

Was den „Monolog“ betrifft, möchte ich zunächst Platon erwähnen, der das „Denken“ als „Dialog, den die Seele ohne Begleitung der Stimme im Inneren mit sich führt“, bezeichnet hat⁹. Es ist ein wichtiger Hinweis, dass auch das einsam geführte Denken als „Dialog mit sich selbst“ „dialogischen“ Charakters ist. Platons Erkenntnis von der Wichtigkeit des Dialogs war für die späteren Philosophen von entscheidender Bedeutung. Wenn wir jedoch, abgesehen vom „Denken“, das Problem des „Dialogs“ selbst thematisieren wollen — wie weit kann Platons Hinweis Gültigkeit für den „Dialog“ selbst haben? Es ist ja eben die Situation des allein Denkenden, die Husserl als „einsames Seelenleben“ umschreibt. Er unterscheidet diese Situation jedoch deutlich vom „Dialog“ und sagt nicht, dass sie auch eine Art von „Dialog“ sei. Für ihn ist „Dialog“ eine Situation, in der Ausdruck kommunikativ funktioniert, und das Kommunikativ-Funktionieren heißt, dass das Kundgeben zusammen mit dem Bedeuten geschieht. Der „Monolog“ mit Begleitung der Stimme hingegen ist etwas ganz anderes. Husserl fragt: „Sollen wir sagen, der einsam Sprechende spreche zu sich selbst, es dienen auch ihm die Worte als Zeichen, nämlich als Anzeichen seiner eigenen psychischen Erlebnisse?“ (42)¹⁰ und verneint sofort: „Ich glaube nicht, dass eine solche Auffassung zu vertreten wäre“ (ibid.) — weil da allein das Bedeuten

⁹ Platon, *Sophistes*, 263E.

¹⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, *Husserliana* Bd. XIX/1.

funktioniert und kein Kundgeben. Er behauptet: „In gewissem Sinne spricht man allerdings auch in der einsamen Rede, und sicherlich ist es dabei möglich, sich selbst als Sprechenden und eventuell sogar als zu sich selbst Sprechenden aufzufassen“ (43); und weiter: „Aber im eigentlichen, kommunikativen Sinne spricht man in solchen Fällen nicht, man teilt sich nichts mit, man stellt sich nur als Sprechenden und Mitteilenden vor“ (ibid.). Mit einem Wort: Ein „Monolog“ kann zwar ein vorgestellter „Dialog“ sein, aber wir können das nicht als „Dialog mit Anderen“ bezeichnen. Ein „Dialog“ ist keine Situation, die lediglich aus dem Bedeuten mit einer einzigen Bedeutung besteht, sondern eine Situation, in der sich mit dem Bedeuten die „Fremdheit“ aus dem Kundgeben verwickelt.

Wenden wir uns nun Husserls Gedanken zum „Dialog“ zu. Nach ihm wird die „Mitteilung“ erst dann möglich, wenn einerseits „der Redende sie [Lautkomplexion] in der Absicht erzeugt, ‚sich‘ dadurch ‚über etwas zu äußern“ (39) und andererseits „der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht“ (ibid.). Er sagt: „Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet“ (ibid.). Wenn einer dem andern etwas mitteilt, sind Sprechen und Hören involviert: Keines von beiden kann einseitig zustande kommen. Eines bedingt das andere, beide beziehen sich aufeinander. Mit dem Wort „Mitteilung“ neigen wir zur Annahme, es handle sich um eine einseitige Beziehung — im Gegensatz zum „Dialog“, der einen wechselseitigen Austausch impliziert. Husserl zufolge befinden sich Sprecher und Hörer schon bei der „Mitteilung“ in einer wechselseitigen Beziehung. In Bezug auf diese Beziehung sagt Husserl: „Wenn ich jemandem zuhöre, nehme ich ihn eben als Sprechenden wahr, ich höre ihn erzählen, beweisen, zweifeln, wünschen usw.“ (40). Daraus folgert er: „Die Kundgabe nimmt der Hörende in demselben Sinne wahr, in dem er die kundgebende Person selbst wahrnimmt — obschon doch die psychischen Phänomene, die sie zur Person machen, als das, was sie sind, in eines anderen Anschauung nicht fallen können“ (ibid.). Kurz gesagt: „Das wechselseitige Verständnis erfordert eben eine gewisse Korrelation der beiderseitigen in Kundgabe und Kundnahme sich entfaltenden psychischen Akte, aber keineswegs ihre volle Gleichheit“ (41).

Im Dialog brauchen der Sprecher und der Hörer etwas gemeinsam zu haben. Es geht um Mitteilung derselben Bedeutung, ohne welche kein Dialog zustande kommt. Andererseits haben jedoch Sprecher und Hörer im Dialog nicht dasselbe Erlebnis. Es

ist nicht so, dass das Verständnis nur dann zustande kommt, wenn Sprecher und Hörer dasselbe Erlebnis haben. Zwischen beiden ist eine gewisse Verschiedenheit nötig. Sonst brauchen sie ja gar keinen Dialog. Wenn Husserl sagt, dass sich im Dialog das Bedeuten und das Kundgeben verwickeln, rührt er an die Dialogstruktur von „Identität und Verschiedenheit“; nämlich dass beide sich, die Verschiedenheit beider Erlebnisse anerkennend, dieselbe Bedeutung mitteilen können.

2. Dialogphilosophie bei Husserl

Wenn wir nach der Feststellung, dass es in der ersten Untersuchung der *Logischen Untersuchungen* niemals darum ging, den Dialog wegzuerwerfen, die ganze Phänomenologie Husserls neu betrachten, sehen wir, dass darin überall Diskussionen verstreut sind, welche uns auf der Suche nach der Struktur und der Möglichkeit des Dialogs helfen könnten. Obwohl Spiegelberg Husserls Denken als Monolog bezeichnete, suchte Husserl einen Dialog in verschiedenen Formen. Die Herausgeber der von Husserl hinterlassenen umfangreichen Korrespondenz (10 Bände), Elisabeth und Karl Schuhmann, zitieren Husserls Satz: „Ein Brief ist doch ein Besuch“ und fügen hinzu: „Dabei galt das Briefeschreiben Husserl immer nur als zweitbeste Art des Gedankenaustauschs mit seinen Mitmenschen. [...] Briefe bleiben auch ihm bloßes ‚Mittel der Verständigung mit Abwesenden‘ und sind insofern ein unbefriedigender Ersatz für das persönliche Gespräch, den wirklichen Besuch.“¹¹ Im Folgenden möchte ich einige Stellen zur Dialogphilosophie, die sich verstreut in Husserls Schriften finden, zusammentragen.

Wie Husserl am Anfang der oben genannten ersten Untersuchung „die kommunikative Funktion“ als diejenige bezeichnet, „welche zu erfüllen er [der Ausdruck] ja ursprünglich berufen ist“ (39), können wir einige Belege dafür anführen, dass Husserl in gewissem Sinne das Gewicht mehr auf den Dialog als auf den Monolog, in anderen Worten, mehr auf die kommunikative Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem als auf den Solipsismus legte. Zum Beispiel schrieb er 1910,

¹¹ E. Husserl, *Briefwechsel*, In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, Herausgegeben von Karl Schuhmann, Bd. 10, S. 1f.

zehn Jahre später nach den *Logischen Untersuchungen*: „Ich lebe nicht isoliert, ich lebe mit ihnen [anderen Geistern] ein gemeinsames, ein trotz aller Sonderung der Subjektivitäten einheitliches Leben“ (XIII, 92). Ähnliche Bemerkungen folgen auch später, z. B. in den zwanziger Jahren: „Alles menschliche Leben ist kommunikativ, und selbst wenn es monoempirisch und monologisch ist, hat es hinsichtlich seiner Erfahrungs- und Erkenntnis- gegebenheiten einen Sinn angenommen, der auf mögliche Übernahme durch Andere, auf mögliche Zustimmung durch Andere, schließlich auf mögliche einsichtige Bestätigung durch Andere hinweist“ (VIII, 394). Auch in den dreißiger Jahren: „Mein Leben ist von vornherein gemeinschaftliches Leben“ (XV, 420) oder: „Vornherein lebe ich mit Anderen“ (XV, 527).

Aufgrund solcher Bemerkungen entwickelt Husserl seine dialogphilosophische These, dass das Ich erst im Kontrast zum Anderen zum Ich werden kann. Wiederum in den zwanziger Jahren schreibt er denn auch: „In der Unterscheidung von Andern identifiziert er [jeder] sich erst und erkennt er sich erst so richtig als Einheit. [...] Das Ich individualisiert sich durch Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich“ (XIII, 244). Ferner: „Erst indem ich von anderen Ich weiss, wird dieses Ich zu diesem, zu einem von mehreren, kurz zum individuellen“ (XIII, 245Rb.). Daher: „Das Ich konstituiert sich erst im Kontrast zum Du“ (XIII, 247). Und weiter: „Ich erfahre mich als Menschen also auf dem Umwege über die ‚Anderen‘“ (XIV, 416). Auch in der *Krisis*-Schrift der dreißiger Jahre: „Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein ist untrennbar“ (VI, 256). Solche Darlegungen weisen eindeutig darauf hin, dass Momente einer Dialogphilosophie auch bei Husserl nicht fehlen.

Husserl verabschiedet sich aber in einem wichtigen Punkt von der Dialogphilosophie — nämlich darin, dass er das *intersubjektive* Bestehen der realen Welt sowie der idealen Welt betont. In einer oft zitierten Stelle von *Ideen II* schreibt er: „Die Natur ist eine *intersubjektive* Wirklichkeit und Wirklichkeit nicht nur für mich und meine zufällige Mitmenschen, sondern für uns und alle, die sollen mit uns in Verkehr treten und sich mit uns über Sachen und Menschen verständigen können“ (IV, 86). Weiter: „Das physikalische Ding ist *intersubjektiv* gemeinsam in der Art, dass es für alle mit uns in möglichem Verkehr stehenden Individuen gilt“ (IV, 87). Desgleichen schreibt er auch in den zwanziger Jahren: „Jedenfalls auch in der Mathematik bin ich bezogen auf den Jedermann, die Wahrheit ist *intersubjektiv*“ (VIII, 395). Hier denkt Husserl, im Unterschied zur Dialogphilosophie, die

Eigen-Fremd-Beziehung nicht getrennt von der Welt („Es“-Welt in Bubers Worten), sondern dass sich beide Beziehungen verwickeln. Wenn ich noch eine Stelle aus *Ideen II* zitieren darf, schreibt er: „Wir sind in Beziehung auf eine gemeinsame Welt — wir sind in einem personalen Verband: das gehört zusammen. Wir könnten für Andere nicht Personen sein, wenn uns nicht in einer Gemeinsamkeit, einer intentionalen Verbundenheit unseres Lebens eine gemeinsame Umwelt gegenüber stünde; korrelativ gesprochen: eins konstituiert sich wesensmäßig mit dem anderen“ (IV, 191). Oder, wie es in einer berühmten Randbemerkung heißt: „Das Ich fordert das Du, das Wir, das ‚Andere‘. Und weiter fordert das Ich (das Ich als Person) die Beziehung auf eine Sachenwelt. Also ich, wir, die Welt gehören zusammen“ (IV, 288Rb.).

M. E. könnten wir in dieser Weise fortfahren, in Husserls riesigem Nachlass weitere dialogphilosophische Momente zu sammeln. Es ist jedoch so, dass sich alle obigen Ausführungen auf einer empirisch-mundanen Ebene bewegen, während es sich auf der transzendentalen Ebene anders zu verhalten scheint. Um 1929-30 schreibt er nämlich: „Der erste Mensch ist der Andere, und erst von daher erhalte ich selbst den Sinn Mensch“ (XV, 19); andererseits heißt es: „Ich bin also transzendental der erste [...] Es muss also von meinem transzendentalen Ich und von meinem bewusstseinsmässigen Sein aus ein transzendentaler Weg zu den Anderen als transzendentalen Anderen führen und zur transzendentalen Vergemeinschaftung“ (XV, 114). Obwohl er auf der mundanen Ebene die dialogische Eigen-Fremd-Beziehung betont, gerät er auf der transzendentalen Ebene in den Solipsismus¹². Hier scheinen dialogische Momente verworfen zu werden. Wie verhalten sich die empirisch-mundane Dimension und die transzendente Dimension zueinander — das ist genau der Punkt, wo sich Husserl und Heidegger bei der gemeinsamen Verfassung des *Britanica*-Artikels nicht einig werden konnten¹³. Die Frage, wie wir das einschätzen sollen und was aus dem Problemkind „Dialog“ wird, möchte ich hier offen lassen und meinen Blick jetzt auf Heidegger richten.

¹² Das ist der Anlass für Waldenfels' Kritik, dass Husserls Phänomenologie zwar nicht empirischer, aber transzendentaler Solipsismus sei. (Waldenfels, *op. cit.*, S. 234)

¹³ Vgl. Heideggers Brief an Husserl (IX, 600ff.)

3. Dialogphilosophie bei Heidegger

Anders als bei Husserl scheint es bei Heidegger mehr dialogphilosophische Tendenzen zu geben. Während er aber in *Sein und Zeit* den Dialog für wichtig hält, wendet er sich später davon ab, um ihn schließlich ganz zu ignorieren. Ein Grund, warum bei Heidegger oft auf die „Abwesenheit des Anderen“ hingewiesen wird. Betrachten wir es ein bisschen näher.

In *Sein und Zeit*¹⁴ ist das Dasein gleichzeitig als Mitsein bestimmt, das existenzial-ontologische Fundament der Sprache als Rede charakterisiert, und in diesem Kontext wird „das Hören und das Reden“ als Dialog-Komponente wie folgt erörtert: „Das Hören ist für das Reden konstitutiv. [...] Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen“ (217). Hier liegt das Gewicht mehr auf dem Hören als auf dem Reden, und das Hören wird als „Offensein für den Anderen“ bezeichnet. Aber in den danach folgenden Stellen wird der Ton ein wenig delikater: „Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ (ibid.). Hier wird das Hören der Stimme des Anderen auf das „Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ geschoben. Ein japanischer Übersetzer fügte bei der Wendung „Stimme des Freundes“ folgende Anmerkung hinzu: „Nämlich, wie später geschrieben, Stimme des Gewissens“¹⁵. Man kann das auch so verstehen, dass diese Anmerkung Heideggers außersprachliche Andeutung enthüllt.

Zu diesem Punkt komme ich gleich. Wenn ich aber die Erörterungen zum Hören in *Sein und Zeit* noch ein bisschen weiterverfolge, fällt schon bald ein dunkler Schatten darauf. Die alltägliche Seinsweise des Daseins wird für „Verfallen“ im „Man“ gehalten und die „Rede“ als „Gerede“ im „Weiter- und Nachreden“ (224) charakterisiert. Daher: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen“ (233). Kurz, das nennt er „Uneigentlichkeit“. Hier wird das Hören der Rede des Anderen immer und immer zum Hören des Geredes und zur Seinsweise des Daseins im uneigentlichen Verfallen.

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927. *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2, 1977. Im Folgenden zitiere ich aus diesem Band der *Gesamtausgabe*, Seitenangabe in Klammer.

¹⁵ Vgl. Koichi Tsujimuras Übersetzung von *Sein und Zeit* (Kawadeshobo-Verlag 1967), S. 196

Wo liegt dann demgegenüber die „eigentliche“ Seinsweise des Daseins? Das findet Heidegger in der „vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode“. Da kehrt das Dasein von der uneigentlichen Seinsweise vom „Man“ zurück, findet das eigentliche Selbst und hört die „Stimme des Gewissens“ (356). Das Gewissen erscheint als „Ruf“, eine Art „Rede“. Auf die Frage: „Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu?“ antwortet er: „Streng genommen — nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Anskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen“ (363). Deswegen sagt er: „Am wenigsten strebt er danach, im angerufenen Selbst ein ‚Selbstgespräch‘ zu eröffnen“ (ibid.). Und weiter: „Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens“ (ibid.). Hier gibt es lediglich „Gehorchen“, ohne der nicht-redenden „Stimme des Gewissens“ mit der Rückfrage „Was?“ zu antworten. Hier gibt es keine Spur einer wechselseitigen Beziehung von Hören und Reden, die den Dialog doch charakterisieren sollte.

Ferner, auf die Frage, „wer ruft“ beim Ruf, antwortet Heidegger: „Es' ruft“ (365f.) und sagt weiter: „Der Ruf kommt zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich“ (366). Hier hat das Gespräch mit Anderen keinen Platz mehr. Selbst wenn der Ausdruck „Gespräch“ möglich ist, wird es höchstens ein Gespräch mit dem „Es“. Obwohl einige Leser hier möglicherweise an ein Gespräch mit Gott denken, dürfte Heidegger so etwas nicht einfach akzeptieren. Dieses „Es“ wird beim späten Heidegger zum „Es“, worüber mit „Es gibt“ gespochen wird. Vor diesem Hintergrund möchte ich hier noch ein wenig näher auf Heideggers Gedanken eingehen.

4. Vom Dialog zum Seinsdenken bei Heidegger

Worauf ich gerade hingewiesen habe, kommt noch deutlicher in „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“¹⁶ zum Ausdruck, zehn Jahre nach *Sein und Zeit* erschienen. Auch hier wird das Gespräch¹⁷ als wichtig betont. Z. B. schreibt er: „Wir — die Menschen — sind ein Gespräch. Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber

¹⁶ M. Heidegger, „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ (1936), in: *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 4. Im Folgenden zitiere ich aus diesem Band, Seitenangaben in Klammer.

¹⁷ Heidegger benutzt meistens nicht das Wort „Dialog“, sondern das Wort „Gespräch“, obwohl beide im Japanischen mit demselben Wort übersetzt sind.

diese geschieht erst eigentlich im Gespräch. Dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich“ (38). Sich selbst fragend: „Was heißt nun ein Gespräch“, antwortet er: „Offenbar das Miteinandersprechen über etwas. [...] Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich. Wir sind ein Gespräch — und das will sagen: wir können voneinander hören“ (39). Hier ist die wechselseitige Beziehung von Reden und Hören deutlich behauptet, entsprechend dem Urtypus des Dialogs.

Aber das Problem kommt gleich danach. „Seit ein Gespräch wir sind, hat der Mensch viel erfahren und der Götter viele genannt. Seitdem die Sprache eigentlich als Gespräch geschieht, kommen die Götter zu Wort und erscheint eine Welt. [...] Und das so sehr, dass im Nennen der Götter und im Wort-Werden der Welt gerade das eigentliche Gespräch besteht, das wir selbst sind“ (40). Hier nennt Heidegger „Götter“ als Grund für den Bestand des Gesprächs. „Aber die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch“ (ibid.). Hier könnte vom Gespräch mit den Göttern als „Wort und Antwort“ die Rede sein. Aber wer antwortet hier? Heidegger zufolge antworten die Dichter. Hier hat er das Gespräch mit anderen, das alle im normalen Alltagsleben führen, aus den Augen verloren. Das Gespräch reduziert sich auf das Gespräch mit Göttern, welches vorzugsweise die Dichter führen.

Was ist das aber für ein Gespräch? Heidegger sagt: „Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins“ (41), und auf die Frage: „Was wird so gestiftet?“ antwortet er: „Jenes muß ins Offene kommen, was das Seiende im Ganzen trägt und durchherrscht. Das Sein muß eröffnet werden, damit das Seiende erscheine“ (ibid.). Hier taucht die „ontologische Differenz“ zwischen dem Seienden und dem Sein auf, wovon schon in *Sein und Zeit* die Rede war. Wenn ich ein längeres Zitat anführen darf, sagt er aus diesem Grund weiter: „Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, dass ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt als Seiendes. Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins. Was bleibt, wird daher nicht aus dem Vergänglichen geschöpft. [...] Das Sein ist niemals ein Seiendes“ (ibid.). Aus dieser ontologischen Differenz wird das „Wesen der

Dichtung“ so bestimmt: „Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.“ Und aus dieser Bestimmung folgert Heidegger: „Daher nimmt die Dichtung niemals die Sprache als einen vorhandenen Werkstoff auf, sondern die Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache. Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes“ (43).

Nachdem wir Heideggers Gedanken zum Dialog bzw. Gespräch bis hierher verfolgt haben, merken wir, dass die am Anfang dieses Aufsatzes festgestellte wechselseitige Beziehung, die sich im Dialog manifestiert, nachläßt. Obwohl er sagt: „Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentliches Geschehen der Sprache“, fährt er fort: „Die Ursprache aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins“ (ibid.). Der Dichter scheint seine Worte jedoch nicht aus dem Gespräch zu schöpfen. Man könnte dem entgegenhalten, dass er sie zwar nicht aus dem Gespräch mit anderen schöpft, aber aus dem Gespräch mit Göttern. Aber zur Frage, wie das Gespräch zu Stande kommt, sagt Heidegger: „Der Dichter ist ausgesetzt dem Blitzen des Gottes“ (44). Und: „Dichten ist das ursprüngliche Nennen der Götter. Aber dem dichterischen Wort wird erst dann seine Nennkraft zuteil, wenn die Götter selbst uns zur Sprache bringen“ (45). Dann fragt er sich: „Wie sprechen die Götter?“ Hölderlins Vers „[...] und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter“ zitierend, antwortet Heidegger wie folgt: „Das Sagen des Dichters ist das Auffangen dieser Winke, um sie weiter zu winken in sein Volk. Dieses Auffangen der Winke ist ein Empfangen und doch zugleich ein neues Geben“ (46). Das als Gespräch bezeichnen zu wollen, scheint mir an den Haaren herbeigezogen zu sein. Gerade da, wo Heidegger schreibt: „Indem der Dichter so in der höchsten Vereinzelung auf seine Bestimmung bei sich selbst bleibt, erwirkt er stellvertretend und deshalb wahrhaft seinem Volke die Wahrheit“ (48), können wir m. E. keine Spur einer Dialogphilosophie mehr finden.

Nun, wir haben hier keinen Raum mehr, um Heideggers Schriften weiter auf Elemente einer Dialogphilosophie abzuklopfen. Nebenbei gesagt, gibt es darin einige mit dem Titel „Gespräch“ versehene Schriften¹⁸ und auch ein Seminarskript als Gespräch mit Psychiatern¹⁹. In diesen Schriften scheint es sich allerdings nicht mehr um das Hören der Stimme des *Anderen* zu handeln, sondern um das Hören der Stimme des *Seins*, wo die ursprüngliche Dimension des Dialogs, das Hören der

¹⁸ Z. B. „Aus einem Gespräch von der Sprache“ (1953/54) in: *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 12.

¹⁹ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Medard Boss (Vittorio Klostermann, 1987).

Stimme des Anderen, gleichsam übersprungen ist.

Schlußwort

Der Urtypus des Dialogs besteht in der wechselseitigen Beziehung von „Hören und Reden“ zwischen dem Ich und dem Anderen. Selbst wenn vom Dialog mit sich selbst oder vom Dialog mit Göttern (auch Dialog mit Gott, Dialog mit der Natur) die Rede ist, dürften wir — ausgehend von der ursprünglichen Situation des Dialogs mit dem Anderen — nur metaphorisch davon sprechen. Sowohl Husserl als auch Heidegger wiesen zunächst auf die Wichtigkeit eines solchen Dialogs hin; aber bei Husserl in der Suche nach dem transzendentalen Ich ebenso wie bei Heidegger in der Wendung zum Seinsdenken und Seinsdichten, scheint die ursprüngliche Situation des Dialogs aus den Augen verloren zu sein. So geraten schließlich beide in eine der Dialogphilosophie entgegengesetzte Richtung. Trotz dieser Erkenntnis konnten wir hier wenigstens feststellen, dass bei beiden immerhin einige wichtige Anhaltspunkte vorhanden sind, um eine Phänomenologie des Dialogs zu entwickeln. Zum Schluß möchte ich noch einmal auf den späten Husserl zurückkommen und meine Betrachtungen vorderhand abschließen, indem ich auf einen Punkt verweise, der zur Phänomenologie des Dialogs vielleicht etwas beitragen könnte.

Wir haben auf Husserls ungelöstes Problem der Beziehung zwischen der empirischen und der transzendentalen Dimension hingewiesen. Husserls Versuch der Entwicklung einer genetischen Phänomenologie seit den zwanziger Jahren könnte man für einen Versuch halten, dieses Problem in einem bestimmten Sinne zu lösen. Damit versucht er nämlich, beide Dimensionen nicht als statisch gegenüberstehende, sondern als sich in einer Genesis entfaltende zu charakterisieren und auch das transzendente Problem der Fremderfahrung unter einem genetischen Blickwinkel zu behandeln. In diesem Kontext berührt Husserl das Moment des Triebhaften, z. B. in dem mit „Gemeingeist I“ betitelten Manuskript (1921), wo von einer „triebhaften ‚Mutterliebe‘“ (XIV, 165) die Rede ist, oder in dem mit „Gemeingeist II“ betitelten Manuskript (ebenfalls 1921): „Schon die Passivität, das instinktive Triebleben kann intersubjektiven Zusammenhang herstellen“ (XIV, 405) und auch in einer Schrift aus seinen letzten Lebensjahren: „Mitteilung, Verkehr der Reifen, setzt

voraus die Ausbildung der Mitteilung und eines Wechselverkehrs vor der Reife — zwischen Mutter und Kind“ (XV, 582). Hier setzt Husserl den Ursprung der Intersubjektivität auf einer triebhaft-passiven Ebene an und sagt: „Im Trieb selbst liegt die Bezogenheit auf den Anderen als Anderen“ (XV, 593f.). So sieht er den Ursprung des Dialogs im Gespräch von Mutter und Kind²⁰. Wenn wir aber über das Gespräch im eigentlichen Sinne nachdenken, gibt es m. E. noch eine andere Ebene, die über das Mutter-Kind-Gespräch hinausführt. In der Tat fährt Husserl an der eben angeführten Stelle von „Gemeingeist I“ fort: „Das sind noch keine soziale Akte“ (XIV, 166). Er sieht zwar den Ursprung der „Gemeinschaft“ im Mutter-Kind-Verhältnis, deutet aber an, dass die sich auf Andere beziehenden „Sozialität“ noch anderen Ursprungs ist. Obwohl sich Husserls genetische Betrachtung immer mehr auf den Ursprung der „Gemeinschaft“ richtet, scheint sie zugleich auch ein Licht auf die anders geartete Dimension der „Sozialität“ zu werfen. Die könnten wir vielleicht kontrastiv als Vater-Kind-Verhältnis bezeichnen. Husserl sagt zwar: „Die Primordialität ist ein Triebssystem“ (XV, 594), und es ist ebendiese Primordialität, die zum oben genannten triebhaften Ursprung der „Gemeinschaft“ wird. Doch auch in den *Cartesischen Meditationen* hat er ausführlich diskutiert, dass ein Anderer als ein diese Primordialität Durchbrechender auftritt und dass erst hieraus die Intersubjektivität eröffnet wird. Ist es das Vater-Kind-Verhältnis“, das die Intersubjektivität eröffnet? Obwohl er selbst schreibt: „Die ersten Anderen, die Mutter, der Vater“ (XV, 604), müssen wir also korrigieren und beide Funktionen von Mutter und Vater zu unterscheiden. Die aus dem Mutter-Kind-Verhältnis stammende „Gemeinschaft“ und die aus dem Vater-Kind-Verhältnis stammende „Sozialität“ sind unterschiedlich zu behandeln. Diese Unterscheidung entspricht gerade den beiden Momenten, die für den Dialog mit dem Anderen unentbehrlich sind, das sind die Gemeinschaft (Identität) sowie die Fremdheit (Verschiedenheit) zwischen dem Ich und dem Anderen.

Nun, mit der hier angedeuteten Unterscheidung die Struktur des Dialogs zu klären und daraus eine Phänomenologie des Dialogs zu entwickeln, wäre unsere nächste Aufgabe. Die aber müssen wir auf eine andere Gelegenheit verschieben.

²⁰ Vgl. Ichiro Yamaguchi im zweiten Kapitel des ersten Teils von *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl* (*Phaenomenologica* Bd. 86, Martinus Nijhoff, 1982).

Chapter 8

PHÄNOMENOLOGIE UND DAS SICH ORGANISIERENDE SYSTEM

1. Vorwort

Phänomenologie heisst eine Strömung der gegenwärtigen Philosophie, welche seit dem Anfang des letzten Jahrhunderts grossen Einfluss auf verschiedene Bereichen ausgeübt hat, von Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Linguistik, Anthropologie, Medizin bis zur Wissenschaftstheorie. Ihr Begründer war Edmund Husserl (1859-1938), auf dessen Phänomenologie ich mich hauptsächlich spezialisiert habe. Heute möchte ich aus dem Gesichtspunkt eines Husserl-Forschers das Verhältnis zwischen Phänomenologie und der Komplexität oder dem sich organisierende System diskutieren.

Einen Anhaltspunkt dafür finde ich in der Schrift „Was heisst Komplexität?“ des japanischen Wissenschaftlers Yoshimasa Yoshinaga. Er definiert Komplexität wie folgt: „Eine aus unzählbaren Komponenten bestehende Gruppe, die im Gesamt ein mehres Benehmen als Bewegung von Teilen zeigt, weil jede Komponente zu anderen Komponenten stets eine wechselseitige Beziehung hat.“ Weiter schreibt er: „Die Weltanschauung, welche der Wissenschaft der Komplexität zugrunde liegt, ist ähnlich wie die der Phänomenologie. Diese Wissenschaft fragt nämlich nach der Weltlichkeit der Welt. Wenn es die Welt im ontologischen Sinne war, die die neuzeitliche Wissenschaft wegen des Stürmens zur Unabhängigkeit von Philosophie verloren hat, wird die Wissenschaft der Komplexität wörtlich zu einer Reise nach der verlorenen Welt“. Das ist der Ausgangspunkt meiner Betrachtung.

2. Phänomenologie und Systemtheorie

Yasukuni Sato besprach kürzlich in seinem Aufsatz „Phänomenologie und Systemtheorie“ (2000) Systemtheorie von von Bertalanffy, Parsons, Luhmann, Maturana sowie Varelas Autopoiesis, im Anschluss daran diskutierte er das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Systemtheorie. Er nennt die folgenden vier gemeinsamen Aspekte von Phänomenologie und Systemtheorie: 1) Der gemeinsame Gegner ist das mechanistische und mathematische Naturverständnis. 2) Luhmann suchte die soziale Systemtheorie mit dem husserlschen Begriff der Intersubjektivität zu verbinden. 3) Luhmann folgerte aus der husserlschen Horizonslehre, dass es unzählbare andere mögliche Sozialsysteme als Horizont gebe. 4) Die Systemtheorie geht, in Anlehnung an Maturana-Varelas Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas, vom Problem der Beobachtung aus, dass wir sowohl die Welt als auch das Einzelne aus einem einzigen Gesichtspunkt sehen müssen. Sato behauptete: „Selbst wenn der fundamentale Unterschied zwischen beiden klar ist, lässt es sich nicht verleugnen, dass es einen Berührungspunkt gibt“. Er schloss seinen Aufsatz mit der Aufforderung: „Der Dialog zwischen beiden sollte noch aktiver geführt werden“.

Weiter ist Shinya Noes Aufsatz „Bewusstsein als Lebenssystem: Zur Integration von Phänomenologie und Systemtheorie“ (2003) zu nennen. Noe erörtert darin, dass die Systemtheorie, welche aus Jakobsons struktureller Linguistik und Gestaltpsychologie der 30-er Jahre stammte, eine starke Affinität zu Husserls statischer Phänomenologie hat, während die gegenwärtige Systemtheorie, in welcher seit den 70-er Jahren das Schwergewicht auf dem Gedanken der Selbstorganisation liegt, ihr Interesse auf die Genesis bzw. Entwicklung der Systemordnung wendet. Diese neue Strömung vertritt die Theorie vom „Autopoiesis-System“. Husserls Wendung von der statischen Analyse zur genetischen Analyse des Bewusstseins entspricht der Wendung von der strukturalistischen Auffassung zur autopoietischen in der Systemtheorie. Noe fügt hinzu, dass Husserls transzendente Wendung der radikalen Wendung vom Gesichtspunkt des Beobachters zum Gesichtspunkt des Systems selbst entspreche. Daraus eröffnet sich die Möglichkeit, mittels der Autopoiesis-Theorie Neurologie und Sozialtheorie in die Phänomenologie zu integrieren. Obwohl diese Wendung als Naturalisierung der Phänomenologie bezeichnet wird, strebt sie nicht danach, erfahrungswissenschaftliche Kenntnisse

und Phänomenologie durch Naturalisierung des Bewusstseins zu integrieren, sondern durch Radikalisierung der Transzendentalität des Bewusstseins.

Zuletzt möchte ich das letztes Jahr veröffentlichte Werk „Struktur der Erfahrung“ von Shigeto Nuki erwähnen, in dem er das Schwergewicht auf Husserls Phänomenologie legte. Das Wort „Struktur“ benutzt Nuki nicht im Kontrast zu statischer Struktur und dynamischer Genesis wie bei Husserl. Struktur bedeutet Nuki zufolge „ein selbstregulierendes System mit dem selbsterhaltenden Mechanismus in ihm selbst“. Nuki versteht den Begriff „System“ im erweiterten Sinne, der sich an die aktuelle Systemtheorie, Selbstorganisation und Autopoiesis anschliessen soll. Dies aber ist eine Aufgabe, die noch vor uns liegt.

3. Husserl und das sich organisierende System

Nun möchte ich kurz auf das Verhältnis zwischen Phänomenologie sowie dem sich organisierende System nach Husserl eingehen. Einen Anhaltspunkt hierzu findet sich in Tetsuya Sakakibaras Aufsatz „Natur und Geist bei Husserl“ (2003). Laut Sakakibara ist bei Husserls Schriften klar geworden, dass das Verhältnis zwischen Natur und Geist nicht mehr aus dem Schema von der konstituierten Natur und dem konstituierenden Geist zu verstehen ist. „Natur als Grund des Geistes“ bedeutet nämlich nichts anders als „die Dimension der vom aktiven Ich unbeteiligten Passivität“, „die Dimension der alle vernünftige Tätigkeiten unterstützenden Sinnlichkeit“, oder „die sich entwickelnde und sich organisierende Natur“. Zu einer solchen Natur stosse Husserl in seiner Schrift „Ideen II“.

Das Problem liegt jedoch darin, ob sich diese Wendung „sich organisieren“ mit dem sich organisierende System in der Systemtheorie verbinden lässt. Sicher tritt sie in Husserls Schriften mehrmals auf. So lassen sich folgende Beispiele finden:

- 1) Dabei organisieren sich zudem die alten und neuen Einheiten zu Verbänden, zu Gegenständlichkeiten höherer Stufe.(VII, 273)
- 2) Ebenso auch jener universale objektive Wahrheitssinn „Welt“, der seinen Ursprung hat in der Aktualität des zu einem universalen Zusammenhang der Einstimmigkeit des transzendentalen, einzelsubjetiv und intersubjektive sich organisierenden Erkenntnislebens der objektiven Erfahrung ...(VII, 274)

- 3) So organisieren sich also für ein Ich zusammenhängende und innerlich motivierte Interessensphären ...(IX, 413)
- 4) ..., sowie konstituierend das in sozialen Gestalten sich organisierende und sich personal innerlich gestaltende Menschentum jeder Stufe (IX, 504)
- 5) Das „Chaos“ der „Eindrücke“ organisiert sich ... (XI, 413)
- 6) ... das Kind sieht dieselben Dingen evtl. wie ich, aber es hat von ihnen noch nicht die vollständig ausgebildete Apperzeption, es fehlen ihm noch die höheren Horizonte, es konnten sich noch nicht seine Erfahrungen so organisieren und die neuen Motive aufnehmen, durch welche das Kind die betreffenden Dingen als das sieht, als was wir sie sehen. (XIV, 116)
- 7) Ich verstehe etwas sofort, ich lese das Zeitungsblatt, lese weiter — es organisiert sich die Einheit der zusammenhängenden Bedeutung in ihren Gliederungen. (XV, 89)
- 8) Dies ist also die Form, in der im Mittelalter die europäische Menschheit sich als eine Vernunftmenschheit unter einer Vernunftidee organisiert ... (XXVII, 71)

In diesem Überblick scheint die Wendung in 5) einen Zusammenhang mit der Systemtheorie zu haben. Aber in anderen Beispielen verhält es sich nicht so. Man könnte sich auch fragen, ob die Wendung „sich entwickeln“ ebenfalls in Zusammenhang mit der Systemtheorie gebracht werden darf. Betrachten wir z. B. die folgende Stelle: „Das ist aber nach unserer Auffassung nichts anders als das, was wir passive Konstitution nennen, als das nach unserer phänomenologischen Methode enthüllbare Zusammenspiel der sich beständig höher entwickelnden Intentionalitäten des passiven Bewusstseins, in denen sich passiv eine überaus vielgestaltige immanente und transzendente Sinngebung vollzieht und sich organisiert zu umfassenden Sinngestalten und Seinsgestalten ...“(XI, 275f.). Das ist just die Stelle, welche Sakakibara zitierte. Die Frage ist allerdings, ob wir hier eine Affinität zur Systemtheorie sehen dürfen.

Jetzt aber möchte ich auf einen der Hauptbegriffe der husserlschen Phänomenologie hinweisen, nämlich den Begriff „Konstitution“, der auch in der eben zitierten Stelle aufgetaucht ist. Denn es verhält sich m. E. bei diesem Begriff ähnlich wie bei der Wendung „sich organisieren“.

4. Husserls Begriff „Konstitution“

Den Sachverhalt, „in der natürlichen Einstellung gegeben zu sein“, analysierte Husserl m. E. als den, „sich in der transzendentalen Einstellung zu konstituieren“. Der Begriff „Konstitution“ sollte in erster Linie in diesem Kontext verstanden werden.

Bei Husserl selbst können wir das Schwanken in den Gebrauchsweisen dieses Begriffs finden. Schon früher hat Husserls ehemaliger Assistent Eugen Fink auf die Zweideutigkeit des Begriffs „Konstitution“ hingewiesen. Das stammt jedoch m. E. aus Husserls Gebrauchsweisen dieses Begriffs. Abgesehen von der Substantivform gibt es drei Verbformen:

- 1) Aktiv: konstituieren
- 2) Passiv: konstituiert werden/sein
- 3) Reflexiv: sich konstituieren

Die wichtigste unter diesen drei Formen ist für Husserls Phänomenologie m. E. die Form des Reflexivs, wie sie z.B. in seiner Schrift „Ideen I“ auftaucht: „Also einerseits soll das Bewusstsein das Absolute sein, 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.“

Gemäss meiner Untersuchung der Gebrauchsweisen in Husserls Schriften aus unterschiedlichen Perioden scheint kein deutlicher Wandel vom einen zum anderen zu finden, doch scheint Husserl in seinen späteren Schriften die reflexive Form häufiger als die anderen Formen zu benutzen. Wenn man nun die Wendungen „sich organisieren“ oder „sich entwickeln“ im Zusammenhang mit dem sich organisierenden System verstehen darf, darf man auch die Wendung „sich konstituieren“ ebenfalls verstehen. Wenn wir also den Hauptgedanken der husserlschen Phänomenologie „Konstitution“ mit der Systemtheorie verbinden können, können wir folglich auch andere mit dem Gedanken der „Konstitution“ eng verbundene Begriffe wie „passive Intentionalität“, „passive Genesis“, „Horizont“, „Verflochtenheit“, „Implikation“, „Korrelation“ usw. im selben Verhältnis sehen.

Z. B. schrieb Husserl über die „passive Genesis“: „In der ersteren [aktiven Genesis] fungiert das Ich als durch spezifische Ichakte, als erzeugendes, konstituierendes. ... Jedenfalls aber setzt jeder Bau der Aktivität notwendig als

unterste Stufe eine vorgebende Passivität, und dem nachgehend stossen wir auf die Konstitution durch passive Genesis“ (I, 111f.). In „Ideen I“ schrieb er: „... es können aber solche Bewusstseinsweisen sich schon ‚regen‘, im ‚Hintergrunde‘ auftauchen, ohne so ‚vollzogen‘ zu sein. Ihrem eigenen Wesen nach sind diese Inaktualitäten gleichwohl schon ‚Bewusstsein von etwas‘“ (III/1, 189). Über den Horizont schrieb er weiter: „Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte ... ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem dunklen bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit. ... ein leerer Nebel der dunkeln Unbestimmtheit bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten, und nur die ‚Form‘ der Welt, eben als ‚Welt‘, ist vorgezeichnet. Die unbestimmte Umgebung ist im Übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da“ (III/1, 57). Diese Gedanken lassen sich ohne weiteres im Zusammenhang mit dem sich organisierende System verstehen.

Ich möchte an dieser Stelle auf die Wendung „Verflochtenheit“ zurückkommen, die ich oben erwähnt habe. Nachdem Husserl schon am Ende von „Ideen I“ auf die „Verflochtenheit der verschiedenen Regionen“ hinwies, konkretisierte er diesen Gedanken in „Ideen II“. Da beginnt die regionale Ontologie mit der einseitigen „Fundierung“, dass sich der Geist auf Grund von Natur konstituiert. In weiteren Schritten wird dann immer klarer, dass das Fundierungsverhältnis nicht einseitig, sondern wechselseitig und verflochten ist. Bereits im frühen Manuskript heisst es: „... so ist das ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die ‚Natur‘ und der Leib, in ihrer Verflechtung mit diesem wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander konstituieren“ (V, 124).

In einem ein wenig anderen Kontext verwendet Husserl ein ähnliches Wort, nämlich „Implikation“. Er schreibt: „... das reine Ich [birgt] ... noch ungeahnte und tief verborgene Mittelbarkeiten intentionaler Implikation in sich ...“ (VIII, 123). Oder auch: „... es [gehört] zum Wesen des Bewusstseinslebens, an Stelle des räumlichen Aussereinander, Ineinander und Durcheinander, und räumlicher Ganzheit ein intentionales Verflochtensein, Motiviertsein, ineinander meinend Beschlossensein in sich zu bergen ...“ (IX, 37). Mit Hilfe von Husserls Wendung „Noesie-Noema“ können wir sagen, dass er „Verflochtenheit“ in noematischer Seite und „Implikation“ in noetischer Seite verwendete.

Zuletzt möchte ich einen kurzen Blick auf den Begriff „Korrelation“ zwischen

Noesis und Noema werfen, welcher auch im Zusammenhang mit „Konstitution“ zu den zentralen Begriffen von Husserls Phänomenologie gehört. Diese „Korrelation“ erklärt er mit Wendungen wie „fundamentaler Korrelation zwischen Noesis und Noema“ (III/1, 211), „Korrelation zwischen dem bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen“ (III/1, 351) oder „Korrelation von Sein und Bewusstsein“ (III/1, 355). Und in einer berühmten Stelle seiner bei letzter Lebzeiten veröffentlichten Schrift „Krisis“ schreibt er : „Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen ... erschütterte mich so tief, dass seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war“ (VI, 169 Anm.).

Mit den oben genannten Wendungen taucht auf, was Husserls Phänomenologie mit dem sich organisierende System verbinden kann.

5. Schlusswort

In „Philosophie der Systemwissenschaft“ (1991) wies Prof. Ikeda darauf hin, dass wir uns „von der auf das Subjekt-Objekt-Paradigma gründenden Transzendenz abzuwenden und in die Immanenz des Ineinanders von Subjekt und Welt hineinzutreten brauchen“ und dass wir da einen Berührungspunkt zwischen Phänomenologie und Systemtheorie finden. Dem fügte er hinzu, „dass ‚Ineinander‘ und ‚Zusammengehörigkeit‘ zur Welt der Selbstorganisation gehören und die Grundlage der Systemtheorie bilden“, und so schloss er sich an die Phänomenologie an. Er schrieb nämlich: „... der fundamentale Grund, der ein Durcheinander in die Systemtheorie brachte, liegt darin, den Unterschied zwischen ‚complicated‘ und ‚complex‘ lediglich als einen graduellen Unterschied der Komplexität aufzufassen. Das Problem liegt aber in Wahrheit darin, ob man das Subjekt ins System integrieren soll oder nicht.“ Daraus folgerte er, dass Phänomenologie und Systemtheorie verbunden werden sollten, und behauptete: „Im Zusammenhang mit der Phänomenologie, Heidegger und der Ontologie Merleau-Pontys müssen wir die Systemtheorie rehabilitieren“.

Zum Schluss: In der noematischen Seite habe ich darauf hingewiesen, dass

Gegenstände der Erfahrung die Struktur von Gegenständen und Horizont haben, dass Welt als Horizont des Horizonts aufgefasst wird, dass sich Gegenstände der Erfahrung in passiver Synthesis oder passiver Konstitution, und zwar in einer Verflochtenheit verschiedener Regionen, konstituieren. Auch in der noetischen Seite habe ich darauf hingewiesen, dass das erfahrende Bewusstsein eine Implikation von verschiedenen Bewusstseinsweisen enthält. Und zuletzt, dass es eine Korrelation zwischen Noesis und Noema gibt. In all diesen Verhältnissen besteht „die Immanenz des Ineinanders von Subjekt und Welt“, worauf schon Prof. Ikeda hingewiesen hat. In einer solchen „transzendentalen Konstitution der Welt“ lässt sich m. E. ein Berührungspunkt mit der Theorie des sich organisierenden Systems finden.