Die Diskussion zwischen José Gaos und Luis Villoro über den Begriff der Lebenswelt—Kritische Auswertung einer entscheidenden Episode der Rezeptionsgeschichte von Husserls Phänomenologie in Spanien und Mexiko

Sergio Pérez-Gatica¹

Accepted: 5 July 2021 / Published online: 8 September 2021
© The Author(s) 2021

Abstract

Die vorliegende Arbeit thematisiert eine sowohl im deutschen als auch im spanischen und englischen Sprachraum weitgehend unbekannte philosophische Kontroverse zweier herausragender Figuren der Rezeptionsgeschichte von Husserls Phänomenologie in Mexiko zur Zeit des spanischen republikanischen Exils. Es handelt sich um die Diskussion zwischen José Gaos und Luis Villoro über den phänomenologischen Begriff der Lebenswelt. Im ersten Teil meiner Darstellung werde ich den akademischen Kontext dieser Diskussion erörtern. Im zweiten Teil gehe ich auf die Hauptthese eines Vortrags ein, den Gaos 1963 in Mexiko-Stadt vor einem internationalen Publikum hielt und der als die erste dokumentierte Behandlung des Lebensweltbegriffs in der spanischsprachigen Philosophie gilt. Der dritte Teil behandelt Villoros Erwiderung auf Gaos' Vortrag und die sich daraus ergebende Auseinandersetzung der beiden Philosophen. Im vierten Teil ziehe ich eine kritische Bilanz des Inhalts dieser Diskussion im Licht des aktuellen Stands der Husserlforschung. Dabei, und schließlich auch im fünften Teil, wird sich die unverkennbar radikale Bedeutung dieser Diskussion für die aktuelle phänomenologische Forschung herausstellen, insbesondere im Hinblick auf das Forschungsdesiderat einer Erklärung der systematischen Verhältnisse zwischen transzendentaler Erkenntniskritik und Lebenswelttheorie.

✉ Sergio Pérez-Gatica
sergioperezgatica@yahoo.com

¹ Husserl-Archiv, Philosophische Fakultät der Universität zu Köln, Kerpener Str. 30, 50937 Cologne, Germany

1 Zum Kontext der Kontroverse

In der neuesten Geschichte der phänomenologischen Philosophie im spanischen Sprachraum wird kein Philosoph mehr geschätzt als der Spanier José Gaos, der 1938 vor dem spanischen Bürgerkrieg nach Mexiko flüchtete, wo er 1941 die Staatsbürgerschaft erhielt und bis zu seinem Tod 1969 im Exil lebte. Der Grund für diese Hochschätzung liegt darin, dass die Rezeption der Phänomenologie in Spanien, Mexiko und ganz Lateinamerika Gaos viel zu verdanken habe. Er sei ja „der Vertreter der Phänomenologie [...] sowohl in Lateinamerika als auch in der Iberischen Halbinsel [...], weil er nicht nur die phänomenologische Methode anwendet, sondern auch Husserls System kritisiert“ (Mues 1999, 5).¹ Nach Serrano de Haro habe sein unten kommentierter, 1963 in Mexiko-Stadt gehaltener Vortrag „die erste explizite Diskussion“ des Begriffs der Lebenswelt in der spanischsprachigen Philosophie ausgelöst, eine Diskussion, die „auch heute noch, nach Jahrzehnten der Exegese, von größtem Interesse ist“ (Serrano 1997, 10). Aus diesen Gründen—und auch deshalb, weil Gaos Werke von Heidegger, Husserl und anderen deutschen Philosophen ins Spanische übersetzte—stehen diejenigen innerhalb der „spanischen philosophischen Gemeinschaft, die die Phänomenologie kultivieren, überwältigend in seiner Schuld“ (ebd.).² Was Mexiko angeht, wird Gaos in der maßgeblichen Sekundärliteratur der Gegenwart beinahe überall als „vorherrschende Figur des mexikanischen philosophischen Lebens“ angesehen und für einen „unserer philosophisch reichhaltigsten und erforschungswürdigsten Denker“ gehalten (Rossi 2008, 10–11).³

All dies gilt in der spanischsprachigen—aber auch in der deutsch- und englischsprachigen—Phänomenologie-Forschung als wohlbekannt.⁴ Wenn man sich jedoch die dokumentarischen Quellen ansieht, in denen Gaos explizit Stellung zur Phänomenologie nimmt, ist es beinahe unmöglich zu übersehen, dass er eine nicht nur eindeutig negative, sondern geradezu vernichtende Meinung über die deutsche und insbesondere die husserlsche Phänomenologie hatte. Er behauptet beispielsweise, Letztere sei eine „unwissenschaftliche“ und „unberechtigte Verallgemeinerung der Philosophie der Mathematik“, die ein „Monster von Widersprüchen“ bilde, das „zur totalen Katastrophe führt“ (Gaos 1999, 66, 68).

Wie weiter unten gezeigt wird, vertritt Gaos diese Ansicht konsequent in allen Texten, die mit der Diskussion der Lebenswelt verbunden sind.⁵ In Anbetracht dessen ist folgende Frage vorwegzunehmen, die sich aus dem Kontrast zwischen dem Bild von Gaos' philosophischem Erbe, das uns die Sekundärliteratur vermittelt,

¹ Alle Zitate der vorliegenden Arbeit, die aus Texten auf Spanisch stammen, wurden vom Verfasser übersetzt.

² Eine ausführliche Liste der Übersetzungen, die Gaos gemacht und veröffentlicht hat, findet sich in Leyva (2018), 899.

³ Siehe auch Ziri6n (2021), 85, und Leyva (2018), 233 ff. In einem aus dem Jahr 1970 stammenden Text wird Gaos sogar mit Platon verglichen und zum hispanoamerikanischen „Philosoph der Philosophen“ erhoben (Romanell 1970, 292).

⁴ Auf Deutsch siehe San Mart6n (2005), 270 ff. Auf Englisch siehe Garrido (2013), 146, 160, und Ziri6n (1998), 331 ff., (1995), 21.

⁵ Zur Entstehungsgeschichte dieser Texte siehe die Anmerkung des Herausgebers in Gaos (1999), 38.

und Gaos' eigenen Worten ergibt: Wie kann jemand, der von einer Philosophie eine so radikal negative Meinung hat, „Vertreter“ dieser Philosophie sein? Gaos selbst antwortet darauf, wenn er schreibt: „Die Philosophien, die ich aufgrund ihrer geschichtlichen Relevanz so viel gelehrt habe im Sinne der Verbreitung ihrer Kenntnisnahme durch Lehrveranstaltungen, Übersetzungen und schriftliche Darstellung und *Kritik*, habe ich nicht als *die Wahrheit* gelehrt“ (Gaos 1996, 233, Herv. im Original). Gaos spielt hier aus gutem Grund darauf an, dass alle Philosophielehrenden in der Lage sein müssten, neutrale Darstellungen zu geben, wobei sie kritischen Abstand halten zu verschiedenen Theorien als traditionellen Gebilden der sich stets erneuernden Philosophiegeschichte. Hier wird sich allerdings gleich die Frage aufdrängen, ob Gaos die husserlsche Phänomenologie gut genug verstanden hatte, um sie neutral darstellen und zu Recht kritisieren zu können.

Wie sich gleich noch genauer zeigen wird, steht also fest, dass Gaos dem, was er von Husserls transzendentaler Phänomenologie zu verstehen behauptete, nicht zustimmte. Was dagegen nicht feststeht, ist, ob seine Meinung stimmte. Genau das sei nun im Licht der 1963 stattgefundenen Diskussion mit Villoro auf die Probe gestellt, bei der es Gaos ausdrücklich darum ging, „eine Kritik an der Phänomenologie [...] Husserls im Allgemeinen“ zu üben (Gaos 1999, 74). Diese Diskussion fand während eines phänomenologischen Symposiums im Rahmen des „XIII. Internationalen Kongresses für Philosophie“ an der Nationalen Autonomen Universität von Mexiko (UNAM) statt. Zu den Gastrednern gehörten Enzo Paci, John Wild und der einstige Assistent von Husserl, Ludwig Landgrebe.⁶ Bei den Diskussionen dieses Symposiums kritisierte Gaos nun tatsächlich nicht nur Husserls Philosophie, sondern warf darüber hinaus auch den anwesenden, von ihm so genannten „husserlschen Philosophen“ vor, dass sie „Pseudoerklärungen“ vorlegten und aus „biographisch“ nachvollziehbaren, jedoch theoretisch inkonsequenten Gründen den Begriff der Lebenswelt nutzen wollten, um Husserls Philosophie mit philosophischen Entwürfen—wie etwa der Philosophie Heideggers—zu verbinden, die „gültiger als jeder transzendente Idealismus zu sein scheinen“ (Gaos 1999, 397–398). Im Folgenden wird die Hauptthese von Gaos' Vortrag, die diesen schwerwiegenden Vorwürfen zugrunde liegt, genauer unter die Lupe genommen.

2 Gaos' Vortrag zu „Husserls Lebenswelt“

Zum Ziel seines Vortrags setzt sich Gaos, Sinn und Zweck des Begriffs der Lebenswelt im Ausgang von Husserls *Krisis-Schrift* (Husserl 1976b, 1–276) zu erläutern. Von Anfang an übt er jedoch entschiedene Kritik, ohne Sinn und Grenzen des in Frage stehenden Begriffs überhaupt erst einmal geklärt zu haben. Dabei geht er lediglich davon aus, dass die Lebenswelt—die er als „Welt des gewöhnlichen Lebens“ bezeichnet—eine „Voraussetzung der Wissenschaften“ sei, die

⁶ Alle Vorträge des Symposiums wurden veröffentlicht in Gaos et al. (1963). Der Vortrag von Gaos wurde später wiederveröffentlicht in Gaos (1999), 73–78. Eine deutsche Fassung dieses Vortrags, übersetzt von Niklas Schmich, wird in Kürze erscheinen (vgl. Gaos i. Ersch.).

phänomenologisch erklärt werden solle (Gaos 1999, 73). In unmittelbarem Anschluss daran stellt er dann zweierlei fest: Erstens, dass die phänomenologische Epoché keine Rolle bei dieser angestrebten Erklärung spiele, und zweitens, dass die „Psychologie der allgemeinen psychischen Phänomene“ die gleiche Erklärung der Lebenswelt liefern könne wie jede Phänomenologie, bei der die Epoché keine Rolle spielt (Gaos 1999, 77).⁷

In diesem Zusammenhang stellt Gaos nirgendwo dar, was er unter Epoché versteht.⁸ Aus seiner Argumentation lässt sich jedoch erschließen, dass er sie als eine ‚Weltvernichtung‘ begreift, die den sogenannten „cartesianischen Weg“ (Husserl 1976b, 157–158) zum Solipsismus verurteile.⁹ Denn nach ihm ist Husserls Gebrauch des Lebensweltbegriffs eine rhetorische, mit seiner cartesianischen, d. h. transzendental-idealistischen Philosophie eigentlich unvereinbare Maßnahme, um zu versuchen, sich dem Solipsismus zu entziehen. M. a. W.: Beim cartesianischen Weg müsse man zunächst mittels der Epoché die Lebenswelt ‚vernichten‘ bzw. ‚ausschalten‘, um überhaupt cartesianisch radikal anfangen zu können. Möchte man dagegen mit der Lebenswelt anfangen, so müsse man von vornherein auf die cartesianische Epoché verzichten, zumal sich die Durchführung der Epoché keineswegs mit der Annahme einer wirklich seienden Lebenswelt vereinbaren lasse. Die Inkonsistenz, die Gaos Husserl vorwirft, entstehe also dadurch, dass Letzterer in der *Krisis-Schrift* versucht habe, von beidem (der Epoché und der Lebenswelt) zugleich auszugehen. Dieser Versuch ist in Gaos’ Augen vergeblich, einerseits, weil man vom Solipsismus (zu dem die Epoché führe) zur intersubjektiven Lebenswelt nicht übergehen könne, und andererseits, weil es selbstwidersprüchlich sei—und das Problem des Solipsismus nicht löse, sondern nur verberge—, die Lebenswelt als ein Vorgegebenes anzunehmen, während man zugleich die Epoché durchzuführen meint.

3 Villoros Erwiderung auf Gaos’ These

Die Erwiderung von Villoro auf Gaos’ Vortrag ist sehr kurz.¹⁰ Sie besteht aus ca. 30 maschinengeschriebenen Zeilen (vgl. Ziri6n 1999, 45), in denen Villoro Gaos’ These so wiedergibt: Nach Gaos könne die phänomenologische Erklärung der Lebenswelt „ohne die Epoché durchgeführt werden“ und daher sei „die Psychologie

⁷ Eine präzisere Bestimmung der Art von Psychologie, die Gaos hier meint, ist weder in seinem Vortrag zu finden noch in den Texten, die mit ihm zusammenhängen.

⁸ Die universale Epoché ist eine für Husserls Projekt einer radikal anfangenden Erkenntnistheorie grundlegende methodische Enthaltung von Wirklichkeitssetzungen, die als mit dauerhafter Gültigkeit versehene Setzungen verstanden werden, sich jedoch nicht ‚absolut‘, d. h. bis zum Ausschluss jedes erdenklichen Zweifels rechtfertigen lassen. Gemäß dieser Enthaltung wird für jenes erkenntnistheoretische Grundlegungsprojekt die uneingeschränkte Annahme von vielerlei Arten traditioneller Setzungen als argumentative Prämissen außer Geltung gesetzt. Dies wird getan, um den methodischen Rahmen für radikale Untersuchungen über erste Erkenntnisprinzipien von verborgenen Vorurteilen zu befreien. Vgl. hierzu Husserl (1976b), 151 f.

⁹ Zum Ausdruck „Vernichtung der Welt“ (Husserl 1976a, 104) siehe hier, Anm. 11.

¹⁰ Über Luis Villoro und die Geschichte der Phänomenologie in Mexiko siehe Ziri6n (2003), 308 ff., und Leyva (2018), 233 f., 236 f.

[...] imstande, dieselbe erklärende Aufgabe wie die Phänomenologie zu erfüllen“ (Villoro 1999, 387). Dagegen wendet Villoro ein, dass Gaos’ These für die cartesianische Phänomenologie zwar zutreffend sei, aber die Epoché eine ganz andere Funktion in der (als nicht-cartesianisch zu deutenden) *Krisis-Schrift* habe, die man nicht übersehen dürfe. Diese Funktion bestehe nämlich nicht wie bei dem cartesianischen Weg darin, auf ein „außerweltliches“ bzw. „ent-weltliches Subjekt“ zurückzuführen, sondern vielmehr darin, „nach den ‚Gegebenheitsmodi‘ der Welt zu fragen“ und ferner „die apriorische Struktur der Lebenswelt“ als „Urboden“ aller Geltungen zu erforschen (Villoro 1999, 387–388). Villoro weist also auf die Lebenswelt als Grundlage von Bewusstseins- und Weltstrukturen hin, die alle „Wahrheit und Quelle der Gewissheit“ bedingen (ebd.). So gehe es hierbei dann nicht um ein cartesianisches solipsistisches Leben ohne Welt, sondern um ein intersubjektives Bewusstsein-leben „in der Welt“ (ebd.).

Dagegen erwidert wiederum Gaos, dass seine Kritik insofern gültig bleibt, als für Husserl die „apriorische Struktur der Lebenswelt“, auf die sich Villoro bezieht, „auf die transzendente Subjektivität reduzierbar“ ist (Gaos 1999, 390). Diese Subjektivität, die durch die universale Epoché von allen weltlichen Elementen *gereinigt* wird, ist nach Gaos gerade als *rein transzendente Subjektivität* unvereinbar mit der Annahme einer intersubjektiven Lebenswelt.

4 Bilanz der Diskussion

Zu dieser Auseinandersetzung ist vom Standpunkt der aktuellen Husserlforschung dreierlei zu bemerken:

4.1 Das Vorurteil des cartesianischen Verlustes

Erstens werden sowohl Gaos als auch Villoro von dem Vorurteil geleitet, dass auf dem cartesianischen Weg die Welt verloren gehe, diesem Weg also der Wesenszug eines Verlustes zukomme und dies den ‚anfangenden Philosophen‘ in die solipsistische Weltlosigkeit einer „von der Welt [...] abgekapselten“ Subjektivität führe (Tengelyi 2014, 204). Dieses alte und beharrliche, auch heute immer noch sehr einflussreiche Vorurteil, das die Diskussion zwischen Gaos und Villoro durch und durch bestimmt, war Husserl selbst wohl bekannt, und er hat es an zahlreichen Textstellen widerlegt (vgl. Husserl 1976b, 79, 155, 179; Husserl 1950, 75; Husserl 1976a, 107; Husserl 1959, 110, 167, 497, 505). Nichtsdestoweniger handelt es sich um ein Vorurteil, das auch der deutschen Husserlforschung eigen ist und sie jahrzehntelang geprägt hat. Es war nämlich Iso Kern, der in seiner berühmten Abhandlung über die Wege zur transzendentalen Reduktion auf eine Stelle in der *Krisis-Schrift* aufmerksam gemacht hat, in der Husserl sich auf die Epoché der *Ideen I* kritisch bezieht. Kern legt erstens nachdrücklich nahe, dass diese Bezugnahme einer selbstkritischen „Distanzierung“ Husserls von seinem eigenen „Cartesianischen Weg“ gleichkomme, und zweitens, dass Husserl selbst diesen Weg insofern abgelehnt habe, als bei ihm

„die transzendente Reduktion“, die Kern nicht von der universalen Epoché unterscheidet, „ausschließlich den Charakter eines *Verlustes*“ habe (Kern 1962, 311, 313, Herv. im Original).

Dagegen ist wie auch Gaos' und Villoros Diskussion gegenüber zu bemerken: (1) Dass die Epoché und Reduktion auf dem cartesianischen Weg keineswegs den Charakter eines Verlustes haben, zeigte Husserl selbst nachdrücklich und wiederholt, eben um das „Vorurteil“ „hintanzuhalten“ (Husserl 1959, 432), nach dem in der transzendentalen Egologie, die ja mit dem cartesianischen Weg beginnt, die Welt kein Thema sei.¹¹ (2) Die Stelle in der *Krisis-Schrift*, die laut Kern Husserls selbstkritische Distanzierung belege, ist tatsächlich nur ein schlichter Hinweis darauf, dass die Darstellung der Epoché in den *Ideen I* „den großen Nachteil hat“, dass sie „zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieses aber [...] in einer *scheinbaren* Inhaltsleere zur Sicht bringt“ (Husserl 1976b, 158, Herv. v. mir). In Kontrast zu Kerns kurioser Deutung dieses schlichten und vereinzelter Hinweises als vollständige Distanzierung Husserls von seinem eigenen cartesianischen Weg steht jedoch die Tatsache, über die Kern einfach hinwegsieht, dass die Rede von ‚transzendentaler Phänomenologie‘ in der *Krisis-Schrift* zugleich die Rede von einer durchaus positiv bewerteten, durch Kategorien wie „Lebenswelt“ „bereicherten“ „Cartesianischen Epoché“ ist (Husserl 1976b, 77, 157).¹² Man sollte zudem nicht übersehen, dass der (vermutlich ganz neue) Weg zur transzendentalen Subjektivität, den Husserl in der *Krisis-Schrift* einschlägt, ebenso sehr wie der cartesianische Weg zu dem führt, was Husserl das „allgemeine Schema“ „*ego—cogito—cogitatum*“ nennt (Husserl 1950, 87; Husserl 1976b, 173 f.). Dieses Schema, das eine systematisch entscheidende Rolle sowohl in den *Cartesianischen Meditationen* (1926) als auch in der *Krisis-Schrift* (1936) spielt, ergibt sich aus verschiedenen Formulierungen des cartesianischen Weges, der zuerst in *Ideen I* (1913) eingeführt und von Husserl nie aufgegeben wurde (vgl. Husserl 1974, 243–244; Husserl 1994, 23).

Man müsste sich zunächst über all das im Klaren sein, um dann eine ausführliche Analyse der verborgenen Voraussetzungen in der Diskussion zwischen Gaos und Villoro durchführen zu können, wobei zuallererst die Begriffe der Epoché und

¹¹ Auch die nach Veröffentlichung der *Ideen I* berüchtigt gewordene Formulierung der Epoché als „Vernichtung der Welt“ (Husserl 1976a, 104) hat Husserl selbst kritisch präzisiert, um das Missverständnis zu beseitigen, dass das transzendente, sich aus der Epoché und Reduktion ergebende Bewusstsein ‚weltlos‘ sei. In *Erste Philosophie* erläutert er nämlich die Rede von „Vernichtung“—die er in *Ideen I* viel zu ungenau als „Weltvernichtung“ zum Ausdruck gebracht hatte—als „Vernichtung“ der Geltung natürlicher Prämissen „für jeden Urteilsgebrauch“ bei der Durchführung eines erkenntnistheoretisch radikalen Anfangs (Husserl 1959, 160; siehe auch ebd., 459, 497 f., 499; Husserl 2002, 320 f.). In Einklang damit besteht Husserl zudem nachdrücklich darauf, dass mit der Durchführung der Epoché und Reduktion nichts verloren gehe, nicht einmal unsere blindesten Vorurteile (die als „reduzierte Meinungen“ beibehalten würden (Husserl 1950, 74)), umso weniger die Erfahrung der Lebenswelt. Gegen eine Interpretation, die dies behauptet, spricht sich Husserl ausdrücklich an zahlreichen Stellen aus. Vgl. etwa Husserl (1976a), 107; Husserl (2002), 79; Husserl (1959), 110, 497, 505; Husserl (1950), 75; Husserl (1989), 171; Husserl (1976b), 79, 155, 179.

¹² Zu den Aspekten von Descartes' Philosophie, die Husserl scharf kritisiert, siehe Husserl (1976b), 80–84; Husserl (1950), 63 f. Zum äquivoken Charakter der Rede von „Cartesianismus“ in der Husserlforschung vgl. Geniusas (2012), 132 f. Zur ausführlichen Kritik an Kerns Deutung der Wege zur Reduktion siehe Perkins (2017).

Reduktion detailliert revidiert werden müssten. Darüber hinaus sollte auch die Frage nach dem möglichen Einfluss der deutschen Husserlforschung auf den ‚Anti-cartesianismus‘ dieser Diskussion erörtert werden. Eine direkte Beeinflussung durch Kerns oben genannten Aufsatz und Landgrebes Abhandlung über „Husserls Abschied vom Cartesianismus“ (Landgrebe 1961) ist zwar aus mehreren Gründen unwahrscheinlich,¹³ jedoch muss beachtet werden, dass die Kritik an Husserls cartesianischem Weg eine weit verbreitete Forschungstendenz darstellt, die keineswegs nur den hier erwähnten Forschern zuzuschreiben ist. Vielmehr kommt sie seit der Veröffentlichung von Heideggers *Sein und Zeit*, dessen erste spanische Ausgabe 1951 in Gaos’ Übersetzung erschien, sehr oft vor, und hat tatsächlich sowohl auf Gaos als auch auf Villoro gewirkt. M. a. W.: Ähnlich wie viele andere Forscher wurden auch Gaos et al. (1963) und Villoro (2009) stark von Heideggers Auffassung beeinflusst, der zufolge der husserlsche Versuch eines *vorurteilsfreien* erkenntnistheoretischen Ansatzes ein dogmatischer Anspruch intellektualistischer Natur ist, der blind sei für die grundsätzliche Faktizität der menschlichen Existenz und die aller möglichen Theorie vorangehende Struktur ihres weltlichen Verstehens (vgl. Heidegger 1994, 2). Es ist allgemein bekannt, wie sehr sich die phänomenologische Bewegung in die Diskussion um diese Kritik verstrickt hat, die auf der Vermischung von methodologischen und anthropologischen Themen beruht (vgl. dazu Gondek & Tengelyi 2011, 667 ff., insb. 668 und 670). All das gehört zu den verborgenen Voraussetzungen in der Auseinandersetzung Gaos–Villoro.

4.2 Gaos: Husserlforscher oder Phänomenologe auf eigene Faust?

Als Zweites ist zu bemerken, dass Gaos im spanischen Sprachraum unbestritten nicht nur als Husserlkenner, sondern auch als Phänomenologe im husserlschen Sinne gilt. Streng nach Gaos selbst schließt dies jedoch eine Äquivokation im Gebrauch des Namens ‚Phänomenologie‘ ein. Denn Phänomenologie im Allgemeinen sah er als „reine Deskription von Tatsachen“ bzw. „Phänomenen“ an, die „vor aller möglichen methodischen Maßnahme“ und auch vor jeder Betrachtung „metaphysischer Gegenstände“ „beschreibbar sein können und müssen“ (Gaos 1959, 129; 1992, 39). Die Phänomenologie Husserls dagegen—und besonders die methodische Maßnahme der Epoché und Reduktion—verstand er nicht so, sondern als „Metaphysik“ (Gaos 1999, 69) und vor allem als „eine Abstraktion“, die erstens „vitale Entfremdung der Welt“ sei und zweitens ein „offensichtlich unmögliches, extremistisches Unternehmen geistiger Selbst-Entfremdung, unwiderruflichen Unheils, und Unmenschlichkeit“ bilde (Gaos 2003, 56).¹⁴ Wenn Gaos also behauptet, die

¹³ Zum einen gibt es meines Wissens keine Textquellen, die belegen, dass Gaos und Villoro die erwähnten Schriften kannten. Zum anderen wird die Annahme einer direkten Beeinflussung durch die zeitliche Nähe der Veröffentlichungen von Landgrebe (1961) und Kern (1962) zur Gaos–Villoro Diskussion (1963) erschwert, die schließlich in Mexiko vor dem Zeitalter des Internets stattfand.

¹⁴ „Metaphysik“ bedeutet für Gaos die unwissenschaftlich-spekulative Theorie „des Ursprungs aller Dinge“—eine Mischung aus Kosmologie, Theologie, und Psychologie—, in der die Geschichte der westlichen Philosophie zu einem großen Teil bestehe (Gaos 1967, 16–18, 22, vgl. hierzu Díaz 2011, 60 f.). Demnach hielt er den deutschen, vor allem den hegelschen Idealismus für „die transzendental-idealistische Konzeption, in der die Philosophiegeschichte als hochmütig-ungezügelter Selbstvergöttlichung des

phänomenologische Methode anzuwenden, meint er zwar „Deskription des Gegebenen“ (Ziri3n 2021, 105) zu betreiben, aber nicht im transzendental-phänomenologischen Sinne, sondern im Sinn einer schlichten „Tatsachendeskription“, die vom natürlichen—keineswegs transzendentalphilosophischen—Standpunkt aus durchgeführt wird (Gaos 1959, 129. Vgl. dazu auch Gaos 1954, 77; D3az 2011, 60 f.; Ziri3n 2021, 97 f.). Diese Tatsachendeskription erfolgt also bewusst nicht im Rahmen der methodologisch ausgerichteten phänomenologischen Einstellung, sondern im Ausgang von jener anthropologisch gedeuteten Grundlage, auf die sich Gaos (im Anschluss an die Philosophie Ortegas) mit dem Leitspruch „ich bin ich und meine Umst3nde“ bezieht.¹⁵ So enth3lt beispielsweise das ber3hmt Essay „Ph3nomenologie des Streichelns“ (Gaos 2008, 172) keine intentionale Analyse im husserlschen Sinne (d. h. als transzendental-eidetische, noetisch-noematische Beschreibung von Bewusstseinsaktualit3ten und -potentialit3ten), sondern eine Darstellung von Vorstellungen, die Gaos als Deskription gegebener Tatsachen ansah—wie etwa der vermeintlichen Tatsachen, dass das Organ des Streichelns „ausschlie3lich die Hand“ (sogar nur „die Handfl3che“) sei, dass unter allen Tieren nur Menschen H3nde haben und daher nur sie streicheln k3nnen, das Streicheln also etwas Menschen-Spezifisches (obwohl zugleich etwas „3bermenschliches“) sei und daher „weder Tiere noch Engel noch Gott streicheln k3nnen“ u. dgl. (Gaos 2008, 145, 146, 156, 163).¹⁶

Gaos war nun der ausdr3cklichen Meinung, seine ‚ph3nomenologische Methode‘ sei ph3nomenologisch im husserlschen Sinne (vgl. Gaos 1992, 39), aber nicht im Sinne von Husserls ‚transzendentelem Idealismus‘, sondern ‚im freieren Sinne der Philosophien wie der idealistischen und der realistischen, die die Husserlsch3ler und andere Philosophie Kultivierende gebrauchten‘ (Gaos 1992, 39).¹⁷ Was Gaos damit meint, ist allerdings r3tselhaft, denn das, was ‚idealistische und realistische Philosophie Kultivierende“ ‚im freien Sinne“ betreiben m3gen, kann alles und nichts sein. Um zu versuchen, dieses R3tsel zu l3sen, weist Ziri3n auf eine Stelle der gaoschen gesammelten Werke hin, wo von der ph3nomenologischen Methode geredet wird ‚im Sinne der vom ‚Rest‘ der Ph3nomenologie abgel3sten ‚eidetischen

Footnote 14 (continued)

Menschen kulminierte“ (Gaos 1967, 18). Die husserlsche Ph3nomenologie sah er daraufhin als einen ‚neuen‘ transzendentalen Idealismus an, der die oben genannten Eigenschaften aufweise.

¹⁵ Gaos 3bernimmt das nat3rliche (d. h. nicht-transzendentele) Interesse an dem „Ich und meinen Umst3nden“ von der Lebensphilosophie Ortega y Gassets (vgl. Ortega 2019, 62–77; Gaos 1996, 231). Es ist ein Interesse am „Konkreten“ im Sinne des „Eigent3mlichen“ in der pers3nlichen Lebensgeschichte des einzelnen „philosophierenden Menschen“ (Zea 1996, 11). Dieses Primat des „Konkreten“, das einer 3bersch3tzung des biographisch Einzigartigen und einer Abwertung des Allgemeinen gleichkommt (vgl. Gaos 1967, 35), liegt Gaos’ ber3hmtter Vorstellung von „Philosophie als ‚beruflichen Bekenntnissen““ (Gaos 1996, 592) zugrunde (vgl. hierzu D3az 2011, 62–64). Weiterhin impliziert laut Gaos-Kenner Leopoldo Zea die „Sorge um die Umst3nde“ das Ideal, als Philosoph nicht nur „in der reinen Welt der Ideen“ zu leben, besch3ftigt mit „vermeintlich universalistischen“ und „abstrakten Ideen“, sondern auch ein weiser Mensch und sogar ein „Mann der Taten“ zu sein, der „die Feder und das Schwert schwingt“ (Zea 1996, 11–12, 14).

¹⁶ Zu anderen „Ph3nomenologien“, die Gaos beansprucht, entwickelt zu haben (wie die der Vernunft, der Kategorien, der Negation, der Unendlichkeit, der menschlichen Natur, der Philosophiegeschichte u. a.) siehe Ziri3n (2021), 95 f.

¹⁷ Eine ebenso vage Definition von ph3nomenologischer Methode findet sich in Gaos (1996), 342.

Phänomenologie““ (Gaos 1987, 291–292). Ziri6n selbst stellt jedoch dabei fest, dass Gaos’ Deskriptionen nicht eidetisch, sondern empirisch sind, d. h., dass die Verallgemeinerungen, die Gaos in seinen Deskriptionen vornimmt, nicht anschaulich im Sinne der Wesenserschauung, sondern induktiv sind (vgl. Ziri6n 2021, 99 f., 100, 102 f., 128).

Dies zeigt sich auch in den oben erw6hnten Behauptungen, dass das Organ des Streichelns „ausschlie6lich die Hand“ sei und dass im gesamten Naturreich nur der Mensch dieses Organ besitze. Zwar k6nnte man vermuten, dass der verallgemeinernde Charakter dieser Behauptungen sie zu eidetischen oder zumindest eidetisch-6hnlichen Deskriptionen mache. Jedoch ist dies m. E. nicht der Fall. Im Gegenteil: Gerade an dieser Art von Behauptung l6sst sich der radikale Unterschied zwischen empirisch-induktiver Verallgemeinerung und Wesenserschauung als Anschauung des Allgemeinen zeigen:

4.2.1 Der Unterschied zwischen induktiver und eidetischer Verallgemeinerung

Die Behauptung, im gesamten Naturreich besitze allein der Mensch H6nde, besagt n6her betrachtet dreierlei:

- (a) Alle Menschen haben von Natur aus H6nde.
- (b) Kein anderes Lebewesen au6er dem Menschen hat H6nde.
- (c) Die Eigenschaft, H6nde zu haben, ist ein einzigartiges Merkmal des Menschen, d. h. der biologischen Spezies *homo sapiens*—mit Gaos’ (1992) Worten: „*del hombre*“.

Diese Verallgemeinerungen sind induktiv in dem Sinne, dass sie eine begriffliche Progression vom Besonderen zum Allgemeinen voraussetzen.¹⁸ Sie gehen von einer begrenzten Anzahl empirisch beobachtbarer F6lle aus, um die dort festgestellten Merkmale auf die Menge *aller* gleichen bzw. analogen F6lle pr6dikativ-inferentiell zu 6bertragen. Diese induktiven Verallgemeinerungen erfolgen also durch Pr6dikationen (keine Anschauungen), die die Bestimmungen, welche anhand der beobachteten F6lle festgestellt wurden, auch all jenen gleichen bzw. analogen F6llen zuschreiben, die aufgrund ihrer unermesslichen Vielzahl 6ber den Bereich des tats6chlich Erfahrbaren hinaus liegen. Bei Gaos’ Behauptungen sind diese mitbestimmten, unermesslich zahlreichen F6lle nicht nur alle Menschen, sondern auch alle Tiere, die es gibt und je gegeben hat und die nach (b)–(c) alle gleicherma6en handlos seien bzw. gewesen seien.

Eine Anschauung des Allgemeinen im Sinne von Husserls eidetischer Methode ist von Grund auf anders beschaffen. Sie steigt nicht vom Besonderen zum Allgemeinen auf, sondern von vage-empirischen zu pr6zise-apriorischen Allgemeinheiten,

¹⁸ Zu ihrem Wahrheitswert sei hier lediglich angemerkt, dass, wer Affen beobachtet, sehen kann, dass diese Tiere gleichartige Organe wie unsere menschlichen H6nde besitzen, also tats6chlich H6nde haben. Dazu geh6rt auch, dass es anatomische Unterschiede zwischen den H6nden verschiedener Affenarten gibt (vgl. hierzu Skinner et al. [2015], 395–399).

und das nicht prädikativ-inferentiell, sondern prädikativ-intuitiv. Das heißt, die eidetische Methode geht weder von empirischen Einzelfällen noch von Allaussagen der Form ‚Alle A sind B‘, auch nicht von vollwertigen Allgemeinbegriffen aus, die wissenschaftlich bestimmte Gegenstände bezeichnen (wie etwa ‚Mensch‘ im biologischen Sinne). Vielmehr nimmt die eidetische Methode ihren Ausgang von „Typen“ (Husserl 1939, 410). Typen sind Sinngebilde, d. h. gegenständlich erscheinende Sinneinheiten, die eine „sich aufdrängende Art der Allgemeinheit“ (Husserl 1939, 407) bilden, die wir aus dem Alltag kennen, weil wir schon vor jeglicher wissenschaftlichen Untersuchung „Gemeinsamkeiten von verschiedenen Gegenständen bemerken“ (Lohmar 2017, 168–169). Es handelt sich bei dieser Allgemeinheit um die empirisch gegebene Generalität unserer vorwissenschaftlichen, nur vage bestimmten Gegenstandstypen wie etwa ‚Hund‘, ‚Haus‘, ‚Urteil‘, ‚Hand‘ u. dgl. Diese Gegenstandstypen sind zwar nach Gattung und Art beschreibbar, doch sie sind keine Klassennamen. Vielmehr entwickeln sprachfähige Bewusstseinssubjekte Klassennamen, um sich auf erfahrungsgeschichtlich gebildete Typen zu beziehen. Kurz gesagt: Im Reden gebrauchen wir Klassennamen bzw. „Begriffe für Typen“ (Lohmar 2011, 130). Begriffe des alltäglich-vagen Sprachgebrauchs bezeichnen also noch nicht präzise bestimmte Allgemeinheiten, sondern nur Gruppen von uns bekannten Gegenständen, die für uns „in einer Ähnlichkeitsrelation stehen“ (Lohmar 2005, 85).

Wie lässt sich nun von hier aus eine eidetische Analyse beginnen? Von einem Typus ausgehend, wird die eidetische Analyse durch Beschreibung jener Sinnelemente des Ausgangstypus durchgeführt, die für ihn insofern entscheidend sind, als sie in der Phantasie nicht variiert bzw. als weggenommen vorgestellt werden können, ohne dass damit der Sinn des in Frage stehenden Typus verloren ginge. Eine solche Beschreibung lautet zum Beispiel: „Bewusstseinssubjekte, die über das Organ verfügen, das wir sowohl im Alltagsleben als auch in der Anatomie ‚Hand‘ nennen, können verschiedene Handlungen ausführen, die durch Greifen von Dingen erfolgen, wie z. B. Schlagwerkzeuge schwingen, Früchte ausquetschen oder schälen u. dgl.“. Diese kurze Deskription ist eidetisch ausgerichtet in dem Sinne, dass sie Sinnverhältnisse beschreibt, die mit apriorischer Allgemeinheit zum Typus ‚Hand‘ gehören. Der apriorische Charakter dieser Allgemeinheit wird ersichtlich, wenn man beachtet, dass zum Sinn des Gegenstandstypus ‚Hand‘ unabdingbar gehört, dass sie ein Organ ist, das aufgrund der bestimmten Beschaffenheit seiner Teilkomponenten—vor allem der spezifischen Gegenüberstellbarkeit von Daumen und Fingern—die vielfältige Funktion des Greifens ermöglicht. Das heißt, aufgrund dieser *zu jeder Zeit einsehbaren* Beschaffenheit ist *begrifflich undenkbar* und wäre *widersinnig* zu behaupten, dass es funktionelle Hände gebe, die keine Dinge in den Griff nehmen können.¹⁹ Kurzum: Die Funktion des Greifens gehört wesentlich, d.

¹⁹ Das bedeutet allerdings nicht, dass eine fehlgebildete bzw. behinderte Hand überhaupt keine Hand wäre. Eine fehlgebildete Hand ist natürlich eine Hand im Sinne eines Körperteils. Man achte jedoch darauf, dass die Bestimmung ‚fehlgebildet‘ jenen normal-vorbekannten Typus als Regelfall voraussetzt, der es uns erlaubt, von einer *Fehlbildung* zu reden. Das heißt, der Sinn sowohl einer normal-funktionellen als auch einer fehlgebildet-behinderten Hand setzt den Zusammenhang von *wesentlicher Möglichkeit und tatsächlicher Fähigkeit* bzw. *Unfähigkeit zum Greifen* voraus. Eine fehlgebildete Hand, die trotz ihrer Anomalie greifen kann, ist im Grunde eine Hand. Auch behinderte Hände sind zweifelsfrei als (nicht bzw. nicht ganz funktionelle) ‚Hände‘ zu bezeichnen. Diese Bezeichnung hat aber dennoch gerade im Hinblick auf schwere Fehlbildungen ihre Grenzen. Ein einzelner Finger etwa, der direkt aus dem Hand-,

h. mit allgemein-apriorischer Notwendigkeit zum Sinn einer Hand als solcher, und damit ist ebenso wesentlich eine Palette von Handlungsmöglichkeiten verbunden, die durch verschiedene Formen des Greifens ermöglicht werden.

Damit sind natürlich nicht alle wesentlichen Aspekte des Typus ‚Hand‘ beschrieben, sondern nur einige wenige Sinnelemente, die allgemein-apriori zu einer Hand als solcher gehören und die darüber hinaus auch zu anderen Organen anderer Tiere gehören können. Elefanten z. B. können auch mit ihrem Rüssel Dinge greifen. Dies widerspricht jedoch nicht dem hier vorgestellten eidetischen Beschreibungsansatz. Denn dessen Gegenstand ist nicht das Menschenspezifische und er geht auch nicht von der Annahme aus, Hände seien unvergleichbare Organe, deren gesamte Funktionsvielfalt ausschließlich dem Menschen vorbehalten sei. Ferner stellt dieser eidetische Beschreibungsansatz weder eine Ähnlichkeit zwischen Einzelgegenständen noch eine empirische Regelmäßigkeit fest, sondern eine allgemein-apriorische abstrakte Bestimmung, unter die unendlich viele mögliche Gegenstände fallen können. Eine *methodologisch* detaillierte Darstellung der verschiedenen *Schritte*, die dieser eidetischen Verallgemeinerung zugrunde liegen, würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen.²⁰ Es sei hier lediglich darauf hingewiesen, dass die eidetische Methode ein deskriptives Verfahren zur Herstellung anschaulicher Klarheit bei der Bildung von Begriffen ist. Ihr Ziel ist demnach, diese Klarheit in der Bestimmung rein begrifflicher Verhältnisse herbeizuführen. Dieses Ziel wird in der Phänomenologie dadurch verfolgt, dass wir uns zunächst von empirischen, uns vorbekannten Typen leiten lassen, die wir dann methodisch verarbeiten, um ihre zufälligen Aspekte fallen zu lassen und ihre wesensnotwendigen Aspekte herauszuheben. Von diesem begriffsanalytischen Verfahren ist in Gaos’ typischer Argumentationsweise, hier exemplifiziert in den Sätzen (a) bis (c), so gut wie nichts zu spüren.

Aus all dem wird deutlich, dass Gaos erstens die Methode der eidetischen Variation als eine Art induktiver Verallgemeinerung erkennt, und zweitens, dass das, was er unter ‚phänomenologischer Methode‘ versteht, weder Phänomenologie im husserlschen Sinne noch in sich wohldefiniert ist. Das besagt: Sie ist nicht klar formuliert hinsichtlich ihres Arbeitsfeldes, ihres Ausgangspunkts, ihrer Ziele und Schritte.²¹

Footnote 19 (continued)

Ellbogen- oder Schultergelenk herauswächst und keinen festen Griff ermöglicht, ist gar keine Hand—und zwar auch dann nicht, wenn wir erkennen, dass er eine Fehlbildung an einer der oberen Gliedmaßen eines Menschen ist, der aus Sicht der Anatomie als empirischer Wissenschaft zwei Hände haben sollte. Daher wäre es nicht sinnvoll, sondern *wider-sinnig*, einen solchen Finger als Exempel des hier angesprochenen Typus ‚Hand‘ anzusehen. Dies zeigt deutlich, dass der wesentliche Sinn dieses Typus durch phantasiemäßige Variation bestimmt werden kann. Bei der eidetischen Variationsmethode geht es eben darum, die wesentlichen Sinnaspekte eines Typus, der als Normalfall gilt, deskriptiv hervorzuheben, um seine begrifflichen Rechtsgründe und -grenzen „in der Anschauung aufzuspüren“ (Lohmar 2017, 169).

²⁰ Vgl. dazu Husserl (1939), 410–420. Eine streng systematische Darstellung von Ausgangspunkt, Schritten und Zielen der eidetischen Methode nach dem aktuellen Stand der Husserlforschung findet sich in meiner 2020 an der Universität zu Köln verteidigten Dissertation: *Anfang und Methode. Zur Verwandlung der Ersten Philosophie in eine Grundlagenwissenschaft bei Husserl*, Abschn. 7.2.1 bis 7.2.4.

²¹ Zu den Gründen dafür, dass Gaos trotzdem darauf bestand, seine Vorgehensweise als „phänomenologisch“ zu bezeichnen, siehe Ziri6n (2021), 91 ff.

4.3 Das akademische Erbe von Gaos' Lehre

Als Letztes soll das akademische Erbe von Gaos' Ansicht über Husserls Phänomenologie berücksichtigt werden. Die Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika hat der langjährigen Lehrtätigkeit von Gaos und seinen zahlreichen Übersetzungen sicherlich viel zu verdanken. Dies soll hier keineswegs bestritten werden. Er hatte zudem sein eigenes philosophisches Projekt, die von ihm so genannte „Philosophie der Philosophie“, über deren Recht und Wert hier nicht zu richten ist (vgl. dazu Díaz 2011, 60–66). Vielmehr ging es in diesem Aufsatz von Anfang an einzig um die von Gaos (1999, 74) selbst angekündigte „Kritik an der Phänomenologie [...] Husserls im Allgemeinen“. Denn dies war der einzige Gegenstand jener Diskussion, die hier zum Thema gemacht wurde. Hierzu sei schließlich bemerkt, dass Gaos' voreingenommene Interpretation der transzendentalen Phänomenologie nur schwerlich zur Entwicklung einer echt phänomenologischen Forschungstradition unter seinen Schülern hätte führen können. Vielmehr haben ihn seine Ansichten dazu geführt, Vorurteile gegen Husserls Phänomenologie zu verbreiten, die das Verständnis ihrer Bedeutung und Grenzen behindert haben. Diese Vorurteile, die ihrer Art nach in der Fachliteratur üblich sind, gelten in der neueren Husserlforschung als Fehlinterpretationen, die weitreichende theoretische Konsequenzen zur Folge hatten und haben.²² Nichtsdestoweniger muss die philosophiegeschichtliche Tatsache anerkannt werden, dass die Diskussion zwischen Gaos und Villoro die erste sich in den Nachkriegsjahren abspielende Rezeption des Begriffs der Lebenswelt im spanischen Kulturraum war, und dass sie Teil der umfassenden „phänomenologischen Bewegung“ (Spiegelberg 1965) ist, deren Entwicklung bis in die gegenwärtige lateinamerikanische Philosophie reicht (vgl. hierzu Ferrer et al. i. Ersch.).

Auch und besonders in Mexiko hat Gaos das Schicksal der Phänomenologie-Rezeption zweifellos geprägt. Ob dies zum Guten oder zum Schlechten geschah, ist allerdings eine offene Frage. Es ist jedenfalls bedenklich, dass viele spanischsprachige Forscher von ihm gelernt haben, die transzendente Phänomenologie als einen naiven Cartesianismus zu verkennen (vgl. Leyva 2018, 236), der—so eine ehemalige Schülerin von Gaos—„notwendig in eine Sackgasse hineinführt“ (Mues 1999, 6) und, wie Gaos (2003, 56) selbst einmal sagte, eine entartete Metaphysik unmenschlicher Konsequenzen bilde. Weiterhin ist auch folgende, von Fernando Salmerón²³ festgestellte historische Tatsache bemerkenswert: Über die Kritik an Husserls Phänomenologie hinaus habe Gaos' eigene „phänomenologische Methode“ keine philosophisch aussichtsreiche Alternative, vielmehr einen „enttäuschenden“ „geschlossenen Weg“ gebildet, weshalb sich seine Schüler gegen ihn „auflehnten“ (Salmerón 2006, 243, 244), indem sie sich zunehmend der sogenannten analytischen

²² Das Typische dieser Fehlinterpretationen hat im spanischen Sprachraum San Martín (2015), 45 ff., und (2010), 99 ff., eben am Beispiel von Gaos' Philosophie gezeigt.

²³ Salmerón, der bei Gaos promovierte (vgl. Ziri6n, 2003, 332 f.), leitete das größte Institut für Philosophie Lateinamerikas von 1966 bis 1978. Es ist das Institut für Philosophie an der Nationalen Autonomen Universität von Mexiko (UNAM), wo das Gaos-Archiv seinen akademischen Sitz hat und die gaosschen gesammelten Werke seit Ende der 70er Jahre ediert werden.

Philosophie britischen und nordamerikanischen Stils verschrieben (vgl. hierzu Leyva 2018, 239 f.; Valero 2012, 18 f.; San Martín 2010, 97 f.; Rossi 1970, 14, 16)—die in Gaos’ Augen aufgrund ihres „unsystematischen“ Charakters schlechterdings „beschämend“ war (Gaos 1967, 26, 30).

Schließlich lässt sich feststellen, dass die weitverbreitete Annahme, die spanischsprachige Phänomenologie stehe überwältigend in Gaos’ Schuld (vgl. Serrano 1997, 10), aus mehreren Gründen fragwürdig ist und daher in Grenzen gehalten werden sollte. Insbesondere müsste m. E. das *ideologische Erbe* Gaos’—d. h. die Menge der von ihm überlieferten Überzeugungen, die unter spanischsprachigen Forschern zu einem traditionell nachklingenden Gedankengut geworden sind—daraufhin untersucht werden, inwieweit es letztlich der spanischsprachigen phänomenologischen Forschung und ihrem Dialog mit anderen philosophischen Strömungen und wissenschaftlichen Disziplinen zuträglich oder abträglich ist.

5 Schluss

Die in diesem Beitrag thematisierte Diskussion kreist im Wesentlichen um die These, dass ‚alltägliche Lebenswelt‘ und ‚transzendentes Subjekt‘ widersprüchliche Begriffe sind, d. h., dass man nicht widerspruchsfrei vom einen zum anderen übergehen kann, weil sich die Annahme einer vorgegebenen Lebenswelt nicht mit der Durchführung der ‚welt-ausschaltenden‘ Epoché vereinbaren lässt, die dem Postulat des rein transzendentalen Subjekts (*ego cogito*) methodisch zugrunde liegt.

Auch wenn die Diskussion zwischen Gaos und Villoro weit davon entfernt ist, eine befriedigende Lösung dieses Problems und eine gründliche Erklärung des phänomenologischen Lebensweltbegriffs anzubieten, ist sie gleichwohl sehr relevant für die gegenwärtige Husserlforschung. Denn sie erinnert uns daran, dass die *Bestimmung der systematischen Verhältnisse zwischen transzendentaler Erkenntniskritik und Lebenswelttheorie* für Husserls Phänomenologie bisher nicht geleistet wurde und auch heute noch ein Forschungsdesiderat darstellt.²⁴

Zur Klärung dieser Verhältnisse bedarf es einer Analyse wissenschaftlicher Motivationen. Dazu müsste man m. E. von der Frage nach den Gründen ausgehen, die Husserls Interesse an einer Lebenswelttheorie im Rahmen seiner Absicht auf eine „Neubegründung der reinen Logik“ (Husserl 1975, 7) erweckt haben.²⁵ Im Mittelpunkt dieser Forschungsfrage steht der Begriff der transzendentalen Voraussetzung.

²⁴ Dies wurde intensiv diskutiert auf der internationalen Tagung „New Phenomenological Perspectives on the Crisis and the Lifeworld“, die im August 2018 an der Bergischen Universität Wuppertal stattfand. Die Veröffentlichung der Beiträge dieser Tagung ist für das Jahr 2022 in Form eines Sammelbands geplant, der im Verlag Peter Lang erscheinen soll. Weitere Überlegungen dazu, inwiefern der cartesianische Weg sich mit der Phänomenologie der Lebenswelt vereinbaren lässt, finden sich in Zhang (2021) und Perkins (2017).

²⁵ Denn Husserl geht ja bekanntlich von einer Erkenntniskritik, die mit Problemen der Begründung formal-logischer Prinzipien ansetzt (vgl. Husserl 1975), zu einer Erkenntniskritik über, die stark an Bewusstseinsleistungen der alltäglichen, vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt orientiert ist (vgl. Husserl 1976b). Zu dieser umfassenden Problematik siehe Dzwiza-Ohlsen (2019).

Eine solche Voraussetzung ist das, was in der Erfahrungsgeschichte eines Bewusstseinssubjekts vorgekommen sein muss, damit dieses Subjekt zu bestimmten Vorstellungen gelangen kann, die für die intersubjektive Operativität jeder Erkenntnis grundlegend sind, wie z. B. die *elementare Annahme*, dass die Mitmenschen meines Alltags das Gleiche wahrnehmen wie ich, wenn sie sich an meine Stelle versetzen. Die Frage, die Husserl dazu bewegt hat, eine phänomenologische Theorie der Lebenswelt zu entwickeln, liegt hierin beschlossen (vgl. Husserl 1974, 202). Sie lautet: Wie und aufgrund welcher Evidenzen konstituiert sich die Umwelt meines Bewusstseinslebens als ein Sinnhorizont, der bezüglich jener Art elementarer, scheinbar selbstverständlicher Annahmen immer schon vorausgesetzt ist? Das ist das Thema der transzendentalen Voraussetzungen, deren Untersuchung von der formalen Logik in die transzendente Phänomenologie und weiter in die Theorie der Lebenswelt führt (vgl. Husserl 1974, 277). Doch wie genau das geschieht, und ob im Einklang oder Widerspruch mit der universalen Epoché, ist bis heute umstritten und angesichts der aktuell wachsenden Forschungstendenz zum Dialog zwischen Phänomenologie und Sozialwissenschaften (vgl. Caminada 2019; Loidolt 2021; Stinkes 2019) klärungsbedürftiger als je zuvor.

Danksagung Hiermit danke ich den Forschern Dr. Guillermo Ferrer und Niklas Schmich, M.A., für die Erlaubnis, jene philosophischen Schriften als Forschungsmaterial zu verwenden, die sie im Rahmen des 2017–2020 an der Bergischen Universität Wuppertal durchgeführten DFG-Projekts „Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika“ zur Übersetzung und Veröffentlichung zusammengestellt haben. Außerdem möchte ich Prof. Dr. Matei Chihaiia und allen Mitgliedern des internationalen Forschungsnetzwerks „The Literary and Philosophical Legacy of the Spanish Exile in Mexico“ meinen Dank aussprechen für die lehrreiche Erfahrung des transdisziplinär-interkulturellen Dialogs. Nicht zuletzt danke ich auch dem/der anonymen Reviewer/in dieser Arbeit für die Hinweise zur Verbesserung des Textes.

Authors' contributions Not applicable.

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL. Not applicable.

Data availability Not applicable.

Code availability Not applicable.

Declaration

Conflict of interest On behalf of all authors, the corresponding author states that there is no conflict of interest.

Open Access This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the article's Creative Commons licence and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder. To view a copy of this licence, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

References

- Caminada, E. (2019). *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II. Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*. Cham: Springer.
- Díaz Álvarez, J. M. (2011). Presentación y actualidad de José Gaos. *Boletín De Estudios De Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 6, 55–66.
- Dzwiza-Ohlsen, E. (2019). *Die Horizonte der Lebenswelt: Sprachphilosophische Studien zu Husserls ‚erster Phänomenologie der Lebenswelt‘*. Paderborn: Fink.
- Ferrer, G., Pérez-Gatica, S. & Schmich, N. (i. Ersch.) (Hg.), *Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Gaos, J. (1954). Discurso de Filosofía. *Cuadernos Americanos*, 2, 77–95.
- Gaos, J. (1959). *Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Gaos, J. (1967). *De antropología e historiografía*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Gaos, J. (1987). *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. F. Salmerón (Hg.). Mexiko: UNAM.
- Gaos, J. (1992). *Obras completas XIII. Del hombre*. F. Salmerón (Hg.). Mexiko: UNAM.
- Gaos, J. (1996). *Obras Completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. F. Salmerón (Hg.). Mexiko: UNAM.
- Gaos, J. (1999). *Obras Completas X. De Husserl, Heidegger y Ortega*. A. Ziri6n Quijano (Hg.). Mexiko: UNAM.
- Gaos, J. (2003). *Obras completas III. Ideas de la filosofía 1938–1950*. A. Ziri6n Quijano (Hg.). Mexiko: UNAM.
- Gaos, J. (2008). *Filosofía de la filosofía*. A. Rossi (Hg.). Mexiko: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Gaos, J. (i. Ersch.). Husserls *Lebenswelt* (übers. von Niklas Schmich). In Ferrer et al. i. Ersch.
- Gaos, J., Paci, E., Wild, J. & Landgrebe, L. (1963). *Symposium sobre la noci6n husserliana de la Lebenswelt*. Mexiko: UNAM.
- Garrido, M. (2013). Ortega y Gasset's Heritage in Latin America. In S. Nuccetelli, O. Schutte, & O. Bueno (Hg.), *A companion to Latin American philosophy* (S. 142–155). Chichester: Blackwell.
- Geniusas, S. (2012). *The origins of the horizon in Husserl's phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. (Gesamtausgabe Bd. 17). F.-W. von Herrmann (Hg.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. L. Landgrebe (Hg.). Prag: Academia.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). S. Strasser (Hg.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII). R. Boehm (Hg.). Den Haag: Martinus Nijhof.
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten* (Hua XVII). P. Janssen (Hg.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (Hua XVIII). E. Holenstein (Hg.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1). K. Schuhmann (Hg.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). W. Biemel (Hg.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge* (1922–1937). *Mit ergänzenden Texten* (Hua XXVII). Th. Nenon und H. R. Sepp (Hg.). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Hua XXXV). B. Goossens (Hg.). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel. Teil 4: Die Freiburger Schüler* (Hua Dok III/4). K. Schuhmann (Hg.). Dordrecht: Springer.
- Kern, I. (1962). Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 24(2), 303–349.

- Landgrebe, L. (1961). Husserls Abschied vom Cartesianismus. *Philosophische Rundschau*, 9(2/3), 133–177.
- Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. Mexiko: Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica.
- Lohmar, D. (2005). Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation. *Phänomenologische Forschungen*, 65–91.
- Lohmar, D. (2011). Husserl und das unerhörte Neue—Funktion, Modifikation und Wandel des Typus in der Apperzeption. In Gondek, H.-D., Klass, T. & Tengelyi, L. (Hg.), *Phänomenologie der Sinnergebnisse* (S. 120–134). München: Wilhelm Fink.
- Lohmar, D. (2017). Logik und Erkenntnistheorie. In Luft, S. & Wehrle, M. (Hg.), *Husserl Handbuch. Leben—Werk—Wirkung* (S. 165–173). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Loidolt, S. (2021). Order, experience, and critique: The phenomenological method in political and legal theory. *Continental Philosophy Review*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09535-y>.
- Mues de Schrenk, L. (1999). Prólogo. In Gaos (1999), 5–33.
- Ortega y Gasset, J. (2019). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- Perkins, P. A. (2017). A critical taxonomy of the theories about the paths into the reduction. *Husserl Studies*, 33, 127–148.
- Romanell, P. (1970). Tributo a José Gaos. A. Rossi (Übers.). *Diánoia* 16/16, 288–292.
- Rossi, A. (1970). Una imagen de Gaos. *Revista de la Universidad de México*, 14–16.
- Rossi, A. (2008). Nota Editorial. In Gaos (2008), 10–11.
- Salmerón, F. (2006). *Gaos y la filosofía iberoamericana. Segunda parte*. Mexiko: El Colegio Nacional.
- San Martín, J. (2005) (Hg.). *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- San Martín, J. (2010). En la estela de Ortega y Gaos: Fenomenología y Antropología. *Boletín De Estudios De Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 5, 73–104.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Serrano de Haro, A. (1997). Prólogo. In Serrano de Haro, A. (Hg.), *La posibilidad de la fenomenología* (S. 9–10). Madrid: Universidad Complutense.
- Skinner, M. M., et al. (2015). Human-like hand use in *Australopithecus africanus*. *Science*, 347, 395–399.
- Spiegelberg, H. (1965). *The phenomenological movement. A historical introduction*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Stinkes, U. (2019). Phänomenologische Zugänge: Intersubjektivität und pädagogische Reflexion. In Dederich, M., Ellinger, S. & Laubenstein, D. (Hg.), *Sonderpädagogik als Erfahrungs- und Praxiswissenschaft: Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven* (S. 179–194). Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Valero Pie, A. (2012). Introducción. In Valero Pie, A. (Hg.), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos* (S. 10–19). Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (1999). A la comunicación del Dr José Gaos. In Gaos (1999), 387–388.
- Villoro, L. (2009). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Mexiko: UNAM.
- Zea, L. (1996). Prólogo. In Gaos (1996), 5–19.
- Zhang, J. (2021). Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology. *Human Studies*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1007/s10746-021-09573-8>.
- Zirión Quijano, A. (1995). The marginal notes of José Gaos in *Ideas I*. *Husserl Studies*, 12, 19–53.
- Zirión Quijano, A. (1998). Notes about the Phenomenology of José Gaos. In Tymieniecka, A.-T. (Hg.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. Analecta Husserliana* 54 (S. 331–344). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-011-5800-8_20.
- Zirión Quijano, A. (1999). Nota del coordinador de la edición. In Gaos (1999), 35–50.
- Zirión Quijano, A. (2003). *Historia de la fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora.
- Zirión Quijano, A. (2021). *El sentido de la filosofía. Obra reunida sobre José Gaos*. Mexiko: UNAM.