

Grundprobleme der Phänomenologie: Bedeutung, Bewusstsein, Zeit

1. Vorlesung vom 12. April 2005

Eine Vorlesung mit dem Titel *Die Grundprobleme der Phänomenologie* hat Martin Heidegger im Sommersemester 1927 vierstündig in Marburg gehalten (GA 24, Frankfurt/M.: Klostermann, 1975). (...) Heidegger war vor seiner Marburger Berufung (1922) so etwas Ähnliches wie Assistent bei Edmund Husserl gewesen. Und Husserl war der eigentliche Gründervater der Phänomenologie. So ließ sich von seinem Schüler erwarten, dass er auch die Marburger Studenten (und Studentinnen, Hannah Arendt war unter ihnen) in die nicht mehr ganz junge Bewegung einführen werde, in der er selbst seine ersten philosophischen Schritte gemacht hatte.

Marburg war die Hochburg des Neukantianismus; und Heidegger stand in kollegialer Nähe und Distanz zugleich zu Paul Natorp, ihrem führenden Kopf. Da Heideggers Vorlesungen von Aristoteles, Platon, dem Zeitbegriff oder der Logik (in einem sehr eigenen Sinne) handelten, nur nicht von Husserl und der Phänomenologie, wurde der dringende Wunsch an ihn herangetragen, sich endlich einmal zur Phänomenologie zu äußern. Und das beginnt er mit den Worten:

Wir wollen nicht historisch kennenlernen, was es mit der modernen Richtung in der Philosophie, genannt Phänomenologie, für eine Bewandnis hat. Wir handeln nicht von der Phänomenologie, sondern von dem, wovon sie selbst handelt (1).

Und dann hebt Heidegger ab zur Bestimmung von ‚Phänomenologie‘ „als das ausdrücklichere und radikalere Verständnis der Idee der wissenschaftlichen Philosophie, wie sie in ihrer Verwirklichung seit der Antike bis zu Hegel in immer neuen und in sich einheitlich zusammenhängenden Bestimmungen

angestrebt wurde“ (3). Phänomenologie wird also einerlei mit der „*Methode der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt*“ (l. c.), und die wird als Onto-logie: als disziplinierte Befragung des vielfältigen Sinns von Sein verstanden, so wie dieser Grundterminus der Metaphysik (= Ontologie) von der Antike bis zum Neukantianismus in wechselnden Positionen aufgefasst wurde.

Heideggers Vorlesung ist im Übrigen eindrucksvoll; und ich empfehle sie denen, die sich über die ‚vielfältigen Bedeutungen des indefiniten Verbalausdrucks *sein*‘ informieren wollen, zur Lektüre. Aber über die Bestimmung der Phänomenologie als einer historisch in Erscheinung getretenen philosophischen Richtung (und Methode) geht Heidegger hochmütig hinweg. Von der Phänomenologie haben seine Student[inn]en nichts erfahren.

Mein Anspruch ist bescheidener. Ich möchte Sie in drei Problemzusammenhänge der Phänomenologie einführen, die ich für grundlegend halte: Bedeutung (Semantik), Bewusstsein und Selbstbewusstsein und (eng damit zusammenhängend) Zeit (bzw. Zeitbewusstsein). Dabei brauchen wir zunächst einen Vorbegriff von ‚Phänomenologie‘, in deren begrifflichem Rahmen sich diese Probleme entwickeln.

Eigentlich verhält sich’s natürlich umgekehrt: Der Name kommt immer, *nachdem* das Kind geboren ist; und so verhält es sich ja auch mit Definitionen. Man definiert etwas, das schon verstanden ist, nicht geht die Definition einer Verständigung voraus, jedenfalls nicht, solange sie noch lebendig (im Fluss) und unabgeschlossen ist. Definition heißt auch: eine Begriffsbewegung zum Abschluss

zu bringen; und welche lebendige Forschung *beginnt* damit, ihren Laden geistig dicht zu machen? (Gadamer und die Psychologen, die verlangten, er solle von klar definierten Begriffen ausgehen...)

Andererseits braucht man natürlich, wenn man sich denkend oder forschend auf den Weg macht, eine Art Vorbegriff. Man muss das Ziel wenigstens in Gedanken antizipieren, auf das man zu geht, sonst hat der Aufbruch etwas Beliebiges und Ungesteuertes. Das ist eine Variante des berühmten ‚hermeneutischen Zirkels‘ in seiner klassischen Form: Das Verständnis (und die mit ihm verbundene Begriffsbildung) steht immer am Ende einer Verstehensbemühung. Andererseits muss man das zu erzielende Verständnis schon beim ersten Schritt irgendwie antizipieren, sonst tappt man <blindlings> im Dunkeln.

Nun haben wir's mit der Phänomenologie leichter: In vieler Hinsicht steht sie unseren heutigen Grundüberzeugung ganz nahe: Ich nenne drei Grundüberzeugungen: Transzendenz der Welt gegenüber dem Bewusstsein; Vorsprachlichkeit von Bewusstsein und Denken; Einsicht in die Präreflexivität des Selbstbewusstsein; Bruch mit dem cartesianisch-kantischen Instantaneismus des Bewusstseins, u. a.). Aber diese Aktualität hindert nicht, dass die Phänomenologie doch ein historisches Phänomen ist, das wir weitgehend überblicken können (‚weitgehend‘, weil von Husserl immer noch Sachen aus dem Nachlass erscheinen: Husserls Stenographien, Frau Malwine Husserl und der Papierkorb...).

Aber beginnen wir mit dem Frage nach der Wortbedeutung von ‚Phänomenologie‘. Zunächst ist auffällig und in der Literatur immer wieder signifikant befunden worden, dass sie ein durch und durch österreichisches (oder besser: kakanisches) Phänomen ist: Wie der Wiener Kreis brach es bald nach dem Ersten Weltkrieg und vollends im Dritten Reich auseinander <Erklären!> Ferner ist zu beachten, dass Franz Brentano, der Ahnherr der eigentlich Bewegung, den Ausdruck selten verwendet (und dann gleichbedeutend mit ‚deskriptive Psychologie‘ – darüber gleich mehr). Seine wichtigsten Schüler Alexius Meinong und Edmund Husserl benutzen ihn entweder gar nicht oder erst, nachdem ihre wichtigsten Einsichten/Publicationen längst vorliegen, die ohne den Ausdruck auskommen. Husserl hat erst nach seiner Wende im Jahr 1913 systematisch Gebrauch von dem neuen Titel gemacht, am auffälligsten in seinem zweiten (unvollendeten) Hauptwerk, den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, von denen zu Husserls Lebzeiten nur der erste Band erschienen ist; der zweite und dritte wurde von Marly Biemel erst 1952 und 1971 nach Husserls Nachlass und den Abschriften von Edith Stein und dem Typoskript von Martin Landgrebe publiziert). Freilich gibt es schon eine Vortragsreihe aus dem Jahr 1907, die den Titel „Die Idee der Phänomenologie“ trägt und damit den neuen Schulnamen eigens herausstellt. Aber erst das von Husserl (seit <dem transzendentalphilosophischen Wendejahr> 1913) herausgegebene *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (in dessen VIII. Band auch Heideggers *Sein und Zeit* zuerst erschien) macht den Ausdruck zu einem Schul- und Richtungsbegriff.

Die Begriffsgeschichte von ‚Phänomenologie‘ ist wenig aufschlussreich für die Bedeutung des Ausdrucks, die uns allein beschäftigt. Wenn Sie darüber etwas wissen wollen, erfahren Sie das Wichtigste im Artikel „Phänomenologie“ von Ritter/Gründers *Historischem Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 7, Sp. 486 ff.). Da gibt es viele gelehrte Auskünfte, und manchen von ihnen sind Sie selbst in Ihrem Philosophie-Studium (oder auf der Schule) schon begegnet. So wissen manche von Ihnen, dass Hegels erstes publiziertes Hauptwerk *Phänomenologie des Geistes* (1807) heißt und den Ausdruck übersetzt durch ‚Theorie/Aufweis der Erscheinungen des Geistes‘ (erklären...). Frühere Verwendungen finden sich bei J. H. Lambert, in dessen Hauptwerk *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764). Da meint ‚Phänomenologie‘ den 4. Teil einer allgemeinen Wissenschaftstheorie, „die Theorie des Scheins und seines Einflusses in die Richtigkeit und Unrichtigkeit der menschlichen Erkenntniß“ (2, 218). Der Begriff des Scheins entstammt ursprünglich der Optik und meint den trügerischen Schein, den etwa optische Täuschungen aufweisen. Nicht, als ob es ihn nicht gäbe oder er nicht geradewegs in die Sinne fiel; aber er muss auf seinen wahren Informationsgehalt methodisch erst durchdrungen werden, ist also für sich selbst ein trügerisches Mittel. Übrigens unterscheidet Lambert zwischen drei Varietäten, in denen so etwas wie Schein auftreten kann: außer in der Sinnlichkeit auch in der Psychologie (ich glaubte, der Himmel hinge voller Geigen; ich bin aber verliebt) und in der Moral (ich glaubte, etwas Gutes zu tun, und habe nur einer Laune meines Herzens nachgegeben).

Von ‚Phänomenologie‘ spricht auch Kant, und zwar in zweierlei Sinn. Den ersten übernimmt er fast genau von Lambert (mit dem er ja eine Zeitlang erwog, die *KrV* gemeinsam zu schreiben). Auch in der *KrV* gibt es ja eine Dialektik (also: eine Spiegelfechtereie) mit dem Schein, also mit eitlen Geltungsansprüchen (wie etwa dem der Substantialität <und Unsterblichkeit> eines angeblich nicht sinnlich apperzipierten und darum für nichtphysisch gehaltenen Selbst oder der theoretisch erwiesenen Existenz Gottes u. dgl.). Daneben – und das ist die zweite Bedeutung – findet sich der Terminus ‚Phänomenologie‘ im Sinne der Lehre von der Materie unter dem Aspekt des Beweglichen, sofern es einen Raum erfüllt und ein empirisches Element – und mit ihm *Existenz* (Nicht-antizipierbarkeit in Gedanken) – ins Spiel bringt, im vierten und letzten Abschnitt der *MAN* (von 1786; die vorangehenden Gliederungsabschnitte waren ‚Phoronomie‘ [= a priori einsichtige Bewegungslehre], ‚Dynamik‘ und ‚Mechanik‘ überschrieben; die Viergliederung ergibt sich aus der Anwendung der vier Kategorien Quantum, Qualität, Relation und Modalität).

Wir müssen aber die ‚deskriptive Psychologie‘ Franz Brentanos abwarten, um den Begriff in die Bedeutung eingesetzt zu finden, die uns in dieser Vorlesung interessiert. Das geschah erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Brentano unterscheidet, wie wir noch im Detail sehen werden, physische von psychischen Ereignissen. Diese sind evident („einsichtig“) gegeben (d. h. wir haben keinen Grund, an ihrer Wahrheit zu zweifeln), jene nicht (bei Urteilen über die [äußere] Welt haben wir immer Grund zu fürchten, dass wir uns getäuscht haben: Sonst hätte der erste konzentrierte Blick auf die Welt gleich die wahre Physik mit sich gebracht; das ist bei Urteilen über Bewusstseinsgehalte und

Bewusstseinszustände nicht vergleichbar der Fall: Subj.- vs. Objektgebrauch von ‚ich‘). Brentano stellt der genetischen eine deskriptive Psychologie entgegen, die eben auch den (1901, als Husserl ihn aufgriff) aufgegebenen Titel ‚Phänomenologie‘ trug. Die Phänomenologie kümmert sich um den ‚Inhalt‘ unserer Vorstellungen, nicht um ihre ‚Genese‘: die Erklärung ihres kausalen, innerweltlich-physiologischen Zustandekommens (über das wir heute noch nicht genug und vor allem nichts Gewisses wissen: Beispiel ‚uneinsichtige‘ Motivation, erlebt nicht Kausalmechanismus. Stichwort ‚Genese‘). Brentano beschreibt die Phänomenologie (oder beschreibende Psychologie, auch ‚Psychognosie‘ genannt) als „psychologische Mikroskopie“ (*Deskriptive Psychologie*, Hamburg: Meiner PhB 349, 1982, 155). Eine Vorlesung von 1888/89 hieß „Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie“ (IX). Sie liefert die Gehalte, durch die sich uns – und d. h. bei Brentano: ‚der inneren Erfahrung‘ (daher der auf Anhieb befremdliche Name seines Hauptwerks: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [dazu Husserl in *Ideen III = Husserliana V*, 155]) – die Welt sinnlich, denkend (= urteilend) und emotional darbietet (das sind, sagt Brentano, die drei ‚Teile‘ des Bewusstseins), nicht mehr und nicht weniger. ‚Nicht mehr‘ meint: Die Phänomenologie fügt nichts zu dem Befund der Gehalte hinzu, so wie sie sich ‚von ihnen selbst her‘ zeigen; auch ‚nicht weniger‘, denn sie unterschlägt auch keinen Aspekt, der sich dem Bewusstsein zeigt. (‚Adäquat‘ würde eine Präsentation heißen, die alle Merkmale des Gegenstände vollständig in Gehalten des Bewusstsein repräsentiert.) Freilich zeigt sie uns die Welt (bzw. als Psychologie: das Seelenleben) so, wie diese(s) sich unserem *Bewusstsein* darbietet. Damit gerät Bewusstsein in eine hervorgehobene Position: Von ihm muss mithin eine Kenntnis *sui generis* bestehen, die Brentano (ungeschickt) als ‚innere

Wahrnehmung' beschreibt, da es sich doch – *sensu stricto* – um gar keine eigentliche Wahrnehmung handeln kann. Brentano schreibt: „So gewiß es ist, dass kein Bewusstsein überhaupt ohne intentionale Beziehung ist, so gewiß ist es, dass es außer dem, worauf es primär gerichtet ist, sich selbst nebenher (,sekundär') zum Objekte hat. Es gehört dies wesentlich zur Natur jedes psychischen Aktes.“ Er illustriert das an dem Beispiel: „Das Empfinden der Farbe und das Mitempfinden dieses Empfindens gehen auf verschiedene Objekte“ (XV). Darüber – und über die besondere Bedeutung des Ausdrucks ‚Intentionalität‘ – werden wir uns gleich und beim nächsten Treffen noch zu verständigen haben.

<Herauswurf oder Vertreibung der Welt aus dem Bewusstsein: Verdauungsphilosophie>

Zweite Vorlesung vom 18. April 2005

Brentanos Schüler Husserl identifiziert dann ‚Phänomenologie‘ mit ‚beschreibender oder deskriptiver Psychologie‘, und zwar schon 1901 in den *Logischen Untersuchungen*, weit deutlicher in der stark umgearbeiteten Version von 1913 (*LU I*, Vorwort zur zweiten Auflage, X ff.; *II/1*, Einleitung, 1 ff.). Deskriptiv hieß bei Brentano – zur Erinnerung – diejenige Untersuchung des Seelenlebens, die die Phänomene so beschreibt, wie sie sich der ‚inneren Wahrnehmung‘ darbieten, nicht, wie sie aufgrund der Erforschung kausaler Mechanismen sich erklären (Brentano, *Deskriptive Psychologie*, 1). Denn die Phänomenologie zeigt die Gegenstände (die Gehalte) des Bewusstseins so auf, wie sie sich dem Bewusstsein *von sich selbst her* zeigen (also muss – als Voraussetzung – das Bewusstsein sich selbst durchsichtig sein). Und was sich von

sich selbst her zeigt, heißt evident (von ‚e-videns‘, was aus sich selbst heraus und ohne weiteres einleuchtet). Husserl bestimmt „Evidenz im weitesten Sinne“ als Selbsterscheinung, [...] Als-es-selbst-dastehen, als ein[...] Inne-sein[...] eines Sachverhalts selbst, eines Wertes selbst und dgl.“ (*Husserliana* I, 22). Und was sich nicht von sich selber her zeigt, also der Evidenz entbehrt, sind alle Informationen, die aus darüber hinaus gehender Erklärung oder fallibler Theorie fließen: eben aus der genetischen Erforschung ihrer kausalen Entstehungs- und Veränderungsbedingungen. Wir werden nachher sehen, dass dieser *parti pris* für die Deskription, ja für die anschauliche Präsentation mit einem Affekt gegen die genetische Psychologie verbunden ist, der sich auch bei den Gestalttheoretikern (Köhler, Wertheimer usw.) findet und für die Phänomenologie insgesamt charakteristisch ist (Stichwort ‚Antipsychologismus‘). Diesen Affekt teilt die Phänomenologie übrigens auch mit dem Neukantianismus und besonders mit Frege. Noch heute pflegen wir in der Philosophie scharf zu trennen zwischen ‚Genesis‘ und ‚Geltung‘. Das meint: Ob ein Urteil wahr oder falsch ist, hat nichts damit zu tun, wie es (psychologisch, hirnephysiologisch usw.) zustande gekommen ist. Auch falsche Urteile haben physische Basen. Die ganze Logik lässt sich – nach Freges und Husserls Überzeugung – nicht auf die Psychologie reduzieren bzw. aus der Kenntnis der psychischen Mechanismen verständlich machen, die de facto ablaufen, wenn wir gültige Schlüsse ziehen. Schon darum, weil die Psychologie den Begriff der ‚Gültigkeit‘ gar nicht erklären, sondern selbst nur voraussetzen kann.

Kommen wir aber – und zwar eindringender als bisher – zurück auf die Gründe für die Taufe eines philosophischen Verfahrens auf den Namen *Phänomenologie*.

Wir haben gesehen, dass der frühe Husserl, der seine schriftstellerische Karriere mit meta-mathematischen (*Philosophie der Arithmetik*) und meta-logisch-formalsemantischen Publikationen (*Logische Untersuchungen*) begonnen hatte, – dass Husserl den Ausdruck ‚Phänomenologie‘ anfangs ganz zurückhaltend gebraucht und dass das Jahr 1913 eine bedeutende Wende innerhalb seines Denkens markiert. In ihm erschien der erste Band seiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Der Titel bringt die so genannte Phänomenologie als ein Programm, ja wie eine Kampfansage an die übrige, die nicht phänomenologische Philosophie in Stellung. Diese Phase verknüpft sich mit einer idealistischen Tendenz, die die eher realistische Prägung der *Logischen Untersuchungen* ablöst. Im Verlauf seines weiteren Denkens wird diese idealistische Tendenz immer stärker, bis er seine Position in einem seiner Spätwerke, den *Cartesischen Meditationen* (entstanden zwischen 1929 und 1935), wieder als Abart eines ‚absoluten Idealismus‘ präsentiert. <Rede von der ‚Transzendenz in der Immanenz‘, die den teilweise bewusstseinsunabhängigen Gehalt – der ja in den *LU* ‚nicht als *reales* Bestandteil des Bewusstseins‘ galt – irgendwie realiter in das Gehalts-Bewusstsein einschnurzeln ließ. Beispiel: verbrannter oder abgesägter Baum, nicht verbrannt/zersägter Gehalt/Bedeutung>

Oft wird aus dem Schluss- und Zielpunkt einer Entwicklung deutlicher als aus ihren Anfängen, wohin die Reise geht. Es ist nämlich kein Zufall, dass Husserl eine Einladung an die Pariser Sorbonne (im Jahre 1929) zu Vorträgen über das Wesen der ‚transzendentalen Phänomenologie‘ zum Anlass dazu nimmt, deren Grundeinsicht an die alte cartesianische Evidenz des *cogito ergo sum*

anzuknüpfen. Danach sind wir eingeladen, einmal alles, woran sich sinnvollerweise zweifeln lässt, in Frage zu stellen, um zu sehen, ob irgend etwas diesen Zweifel übersteht. Sie kennen Descartes' Antwort: Das Ich, welches sich in Vorstellungen (die Descartes *cogitationes* nennt) auf die Welt bezieht, ist sich selbst mit völliger Gewissheit präsent <Diff. ‚Gewissheit‘ – ‚Evidenz‘: nur erstere impliziert Wahrheit>, während der Bestand der Welt selbst, zu der auch unser physischer Körper gehört, zunächst einmal ‚eingeklammert‘ wird. Die alten Skeptiker, in deren Tradition sich Descartes bewusst einreihet, nannten diese Einklammerung der Existenz-Unterstellung ‚ἰσοπῶς‘. Diesen Ausdruck greift Husserl (schon in den *Ideen* von 1913) mit großer Emphase auf. Er heißt eigentlich nur ‚Urteilsenthaltung‘. Wir können zwar nicht bezweifeln, dass uns eine Welt *erscheint*, aber wir beherrschen uns aus methodischen Gründen und verweigern ihr so lange die *Existenz-Setzung*, wie wir nicht aus zwingenden Gründen (oder aus schlagender Gewissheit) wissen, dass sie über ihr Uns-Erscheinen hinaus auch wirklich *ist*. Nun heißt ‚Erscheinung‘ auf Griechisch ‚φαινόμενον‘; und hier haben wir einen ersten Anhalt für Husserls Wortwahl: ‚Phänomenologisch‘ hieße diejenige philosophische Methode, die die Gegenstände – konkrete wie abstrakte – so betrachtet, wie sie sich dem Bewusstsein darbieten oder erscheinen. Ich will das nur noch an einem Zitat belegen, bevor wir in eine viertelstündige Pause gehen:

Hat der natürliche Mensch (darin das Ich, das letztlich zwar transzendental ist, aber davon nichts weiß) eine in naiver Absolutheit seiende Welt und Weltwissenschaft, so hat der seiner als transzendentales Ich bewusst gewordene transzendente Zuschauer die Welt nur als P h ä n o m e n, das sagt als cogitatum der jeweiligen cogitatio, als Erscheinendes der jeweiligen Erscheinungen, als bloßes Korrelat (*Pariser Vorträge*, in: *Husserliana* I, 1963 16).

In diesem Zitat bleibt einiges zu klären. Manchen freilich, die schon einige Erfahrungen mit der neuzeitlichen Philosophie-Geschichte gemacht haben, wird

das Gesagte eher trivial erschienen sein: Was soll denn sonst einem Bewusstsein dargeboten werden, wenn nicht ein Gegenstand als erscheinender? Wie sollte ich Kenntnis von etwas haben, das gar nicht erschiene? „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß.“ What’s the big idea?

Ehrlich gesagt: Diesen Trivialitätsverdacht kommt in jedem/jeder auf, der/die sich zuerst als Novize/Novizin an eine Lektüre von Husserls Schriften macht. (Ein anderer Eindruck ist das beamtenmäßig Akkurate und wegen der Überkomplexität des Gesagten schwer Verständliche. Der dritte ist der Verdruss über die mit dem Alter wachsende Ähnlichkeit von Husserls Sprache mit einem Wagner-Libretto. Es geht da gelegentlich um ‚innigst ureigenst Grundwesentliches‘, das einem schwer auf den Geist geht, auch wenn das ‚Hojotoho‘ und das ‚Wagalaweia‘ ausbleibt.) Aber alle drei Eindrücke überleben nicht die Erfahrung des tieferen Eindringens. Husserl war immerhin (zusammen mit seinem Lehrer Brentano und einigen von dessen weiteren Schülern, vor allem Alexius Meinong) der einzige deutsche Philosoph neben Frege, der sofort im angelsächsischen Ausland rezipiert und wegen seiner mathematisch-logischen Bildung und sachlichen (nicht zu verwechseln mit: schriftstellerischen) Klarheit geschätzt und diskutiert wurde, während weder der Neukantianismus (der allerdings typischerweise nicht dunkel war) noch Heidegger oder Jaspers in Großbritannien oder den USA irgend einen Erfolg hatten: Sie waren im Gegenteil verantwortlich für das Vorurteil, die deutsche Philosophie sei eine Sache von Wirrrköpfen und Dunkelmännern; und wer in Österreich oder Deutschland klare Ideen habe, der werde früher oder später ins angelsächsische Ausland auswandern (wie es ja auch geschehen ist; denken Sie an die Vertreter des Wiener

Kreises und an Wittgenstein). Und erinnern Sie sich: Husserl und die Phänomenologen waren (weitestgehend) Österreicher.

Hier ist vielleicht auch der Ort, ein Wort über die Atmosphäre einzuschieben, in die man eintritt, wenn man sich ernsthaft in eine Husserlsche Abhandlung vertieft. Es weht darin ein Geist von bitterem, ja von tödlichem Ernst, zugleich von Uneitelkeit, höchster Aufrichtigkeit und Redlichkeit (von Husserl würde jeder ein gebrauchtes Auto kaufen). Zwar schreibt Husserl mit großer Autorität – schließlich glaubt er an die Letztgründung der Wissenschaft –, aber das heißt nicht, dass er autoritär schriebe. Im Gegenteil ist für seine Haltung charakteristisch etwas Suchendes, Ringendes und Tastendes; immer wieder fordert er den Leser zum Mit- und Selbst-Denken, ja zum ständigen Überprüfen dessen auf, was er uns da mitteilt. Dazu kommt ein fast völliger Mangel an Humor oder Ironie – höchstens dann und wann geschieht ein Sarkasmus gegen die ‚Seichtigkeit‘ von Überzeugungen derer, die er angreift. Aber nie begegnen wir dem insultierenden und ehrbeschädigenden Schimpftön Fichtes, der Idealisten allgemein, Schopenhauers, Nietzsches oder Heideggers. Ich will Ihnen zum Beleg für Husserls manchmal um Worte ringenden, fast komischen Ernst die Schlusspassage aus seinem „Nachwort“ zu den *Ideen* vorlesen:

Nach alledem wird diese Schrift niemandem helfen können, der schon seiner Philosophie und seiner philosophischen Methode sicher ist, der also nie die Verzweiflung dessen kennengelernt hat, den das Unglück traf, in die Philosophie verliebt zu sein, und schon als studierender Anfänger im Wirrwarr der Philosophien vor die Wahl gestellt, dessen innward, daß er eigentlich keine Wahl habe. Da keine dieser Philosophien für eine echte Voraussetzungslosigkeit gesorgt hatte und keine aus dem Radikalismus der autonomen Selbstverantwortung entsprungen war, den die Philosophie fordert. Hat sich darin in der Gegenwart viel geändert? Wer glaubt, sich auf das fruchtbare Pathos der Erfahrung im üblichen Sinne oder auf die „gesicherten Erkenntnisse“ der exakten Wissenschaften oder auf experimentelle oder physiologische Psychologie oder auf die wie immer verbesserte Logik und Mathematik usw. berufen und darin philosophische Prämissen gewinnen zu können, kann nicht viel Empfänglichkeit für dieses Buch haben, zumal wenn er gar von der wissenschaftlichen Skepsis unserer Zeit ergriffen, aufgehört hat, das Ziel einer Philosophie als strenger Wissenschaft überhaupt gelten zu lassen. [Das schreibt – bedenken Sie – ein ausgewiesener Mathematiker und Logiker, der mit Frege im Briefwechsel stand!] Er kann nicht das intensive Interesse aufbringen und die große Mühe und Zeit für gut angewendet halten, die

das Nachverstehen eines solchen Anfangsweges fordert, wie ich ihn entworfen habe. Nur der selbst um den Anfang der Philosophie Ringende wird sich hierin anders verhalten, da er sich sagen muß: *tua res agitur* (*Husserliana* V, 162).

<Noch pathetischer spricht Schelling vom Gang des Philosophen zum Unendlichen: „Hier muß das Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es a l l e s zu lassen – nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur Ist, selbst G o t t , denn/ auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes“ (*Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hg. und komm. Von Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier: 1969, 17 f. Das ist große Philosophen-Rhetorik wie bei Husserl – aber doch viel pathetischer/romantischer. Husserl ist nüchterner, und sein philosophisches Grundproblem ist nicht ‚das Unendliche‘.>

Kehren wir von dieser langen Abschweifung zurück in den Kontext des vorletzten Zitats (→ 10). Auf Anhieb hatten wir es wenig spektakulär, sogar trivial gefunden. Aber Husserl schien dem Inhalt große Bedeutung beizumessen. Und darum hatten wir Erklärungsbedarf angemeldet. To begin with: Was hat die phänomenologische Einstellung mit Transzendentalität zu tun? Dieser Ausdruck (‚transzendental‘) hat, wie der Name nahelegt, eine scholastisch-mittelalterliche Geschichte, die uns hier nicht interessiert. Von Belang ist aber eine entscheidende Bedeutungs-Neubestimmung, die der Ausdruck 1781 durch Kant erfahren hat. <Danach ist *transzendental*, was sich nicht geradehin auf Gegenstände bezieht, sondern auf die Bedingungen, unter denen wir sie erkennen, sofern diese [Bedingungen] a priori gegeben sind: erklären!> An diese Erklärung schließt Husserl an, allerdings auf schlichtere Weise. So tragen z. B. die berühmten kantischen Formen a priori bei Husserl gar keinen Akzent, so viel auch bei

Husserl vom Apriori und von Strukturen die Rede ist. Sartre, der Husserlianer (der den Meister freilich nicht mehr als Lehrer, sondern nur als Buchautor rezipierte), drückt Husserls Intuition treffend so aus: ‚Es gibt keine Strukturen des Bewusstseins, sondern Bewusstsein von Strukturen‘ (Sartre 1991, 382). Strukturen gibt es natürlich, aber sie gehören nicht zum ‚inneren‘ Bestand des Bewusstseins, sondern zur ‚Transzendenz‘. Das Bewusstsein hat gar kein Innen, es ist leer und durchsichtig: ganz auf die Welt hin geöffnet, *von* der es ein Bewusstsein ist. (In Kürze spricht diese auf Husserl zurück gehende Überzeugung schon aus dem Titel von Sartres Hauptwerk: *L'être et le néant*.) Was für die Strukturen gilt, gilt auch für den Gehalt des Bewusstseins (also – in Husserls Sprache – das Phänomen, in dem – und durch das hindurch – die Welt sich dem Bewusstsein kenntlich macht). Sartre sagt: Es gibt Gehaltsbewusstsein, aber keinen Gehalt *im* Bewusstsein; nicht einmal ein Ich oder Subjekt gebe es im Bewusstsein; und so etwas angenommen zu haben, sei der Irrtum des Husserl nach 1913 (l. c.) – denn der frühe Husserl, der Verfasser der *Logischen Untersuchungen* (von 1900/01), war mit Sartre ganz einverstanden.

Damit haben wir aber nicht nur nicht aufgeklärt, was ‚transzendental‘ bei Husserl meint, sondern im Gegenteil neue Finsternisse aufgetürmt. Der Ausdruck ‚transzendental‘ ist bei Husserl – in einem ganz anderen Sinne als bei Kant – dem anderen ‚transzendent‘ entgegen gesetzt. Bei Kant meint ‚transzendent‘, was die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens überschreitet (‚trans-szendiert‘), worüber wir also keine gültigen Aussagen machen können. Nicht so bei Husserl: Da meint ‚Transzendenz‘ gerade die Welt, auf die wir uns mit unserem transzendentalen Bewusstsein beziehen, *von* der wir also Erkenntnis besitzen. Genauer: Für Kant ist

transzendent, worauf wir uns nur in Gedanken, nicht aber in sinnlichen Erfahrungen beziehen können (die Dinge an sich sind ja nicht etwa Undinge für den Geist, sondern nur keine möglichen Erfahrungsgegenstände; sehr wohl aber sind sie ‚Gedankendinge‘, gr. ‚Noumena‘; denken lassen sie sich also allemal; aber es lässt sich vieles denken, von dem wir kein *Erkenntnis* <erklären!> gewinnen können: Gott z. B.) . Für Husserl dagegen sind transzendent gerade die Objekte unserer sinnlichen (natürlich auch unserer denkenden) Intentionen. (Mein früherer Professor, bei dem ich Assistent war, pflegte diesen Gegensatz von *transzendent* und *transzendental* am Beispiel des Verhältnisses von *kriminal* und *kriminell* zu erläutern: Ein Kriminaler ist – hoffentlich – nicht selbst kriminell, sondern hinter Kriminellen her; so ist transzendental nicht transzendent, sondern auf Transzendenz gerichtet oder ‚auf T. aus‘. Man könnte auch sagen: transzendent ist, was *jenseits* der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens liegt, ‚transzendental‘ ist das, was unser Erkenntnisvermögen von *diesseits* der Grenzen her auf den Weg bringt. <Ähnlich, etwa bei Schelling, der Gegensatz von ‚ideal‘ und ‚ideell‘, ‚real‘ und ‚reell‘.>)

Diese terminologische Regelung hängt mit einer Grundvoraussetzung Husserls zusammen, die wir bei unserem Trivialitätsverdacht unterschlagen hatten. Husserl ist nämlich der Meinung, die auf den ersten Blick ebenso unscheinbar klingt, alles Bewusstsein sei ‚intentional‘ oder, wie er auch sagt, [be]stehe in einer ‚gegenständlichen Beziehung‘. Eigentlich, wie wir noch sehen werden, wenn wir auf das Grundproblem Bewusstsein innerhalb der Phänomenologie zu sprechen kommen, – eigentlich sagt Husserl gerade nicht, *alles* Bewusstsein sei gegenständlich oder intentional: Das war im Gegenteil die Ansicht seines Lehrers

Brentano, von der er sich absetzt. Brentano hatte gesagt, jede Vorstellung sei Vorstellung *von* etwas (nämlich von dieser Vorstellung Unterschiedenem; davon nahm er nur aus jene mit jeder Vorstellung-von-etwas mitlaufende Selbstvorstellung, die er ‚innere Wahrnehmung‘ nannte); und Urteile und Gefühle (worunter er – wie wir heute sagen – emotive Pro- und Kontra-Einstellungen versteht: Begehren und Verabscheuen, *plaisure and pain*, Lust und Unlust) bauten auf Vorstellungen auf, seien also indirekt auch allesamt auf etwas Transzendentes bezogen. Brentano sagt: „Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht [zunächst] vorgestellt wird“ (zit. *LU II/1*, 370). Keineswegs, widerspricht Husserl: Empfindungen etwa oder elementare Gefühle (Schmerz, Ekel, Zustände, wie Husserl sagt, des „Zumuteseins“) sind gerade dadurch ausgezeichnet, dass sie keinen Gegenstand haben bzw. von sich absondern (*LU II/1*, 369, 373 f., 381). <Erklären Qualia, Ned Block: *phenomenal consciousness vs. access consciousness*, ersteres z. B. Orgasmus oder Dampfhamme [jackhammer]; letzteres Quale-freie Blindsight: Shakers Modell.> Aber dass intentionale Erlebnisse, die Husserl auch ‚Akte‘ nennt (um sie von den nicht-intentionalen ‚Erlebnissen‘ – oder genauer: ‚Empfindungen‘ – abzugrenzen), nicht alles sind, dass es noch andere Arten von Bewusstsein gibt, hindert nicht, dass Intentionen doch das Wesentliche, das eigentliche Augenmerk der Phänomenologie ausmachen. Einfach darum, weil nur sie auf die Welt <außer dem Subjekt> bezogen (also informativ) sind und darum einen veridischen Charakter besitzen (Geltungsansprüche mit ihnen verbunden sind, richtig und falsch sich trennen usw.).

3. Vorlesung vom 25. April

Als René Descartes die Welt der vorgestellten Dinge in der skeptischen \textcircled{R} poX, einklammerte, um als einzig verbleibendes Unbezweifelbares das *cogito* zu finden, da hat er einen Fehler gemacht, sagt Husserl. Er hat nicht gesehen, dass ‚*cogito*‘ (‚ich stelle vor‘) ein unvollständiger Satz ist. Zu ergänzen ist: ‚*ego cogito cogitatum*‘ (*Husserliana* I, 13). Das klingt schon wieder <ganz> trivial. Denn Descartes hat das Vorgestellte, das *cogitatum* doch gar nicht vergessen; er hat es nur auf ein Phänomen reduziert und seine Existenz *aus methodischen Gründen* in Zweifel gezogen (später wird die Existenz der Welt ja durch Gottes Intervention wieder hergestellt). Und tut Husserl, wenigstens der späte, nicht das gleiche? Reduziert er die Welt nicht auf die Gehalte oder Phänomene, als die sie sich dem Bewusstsein erschließt?

So könnte es scheinen, und so ist es gerade nicht. Husserl will sich zwar wirklich auf die Gehalte konzentrieren, durch die hindurch die Welt sich dem Bewusstsein zeigt. Und er will wirklich von ihrer Existenz *absehen*, um sich auf den anschaulichen, auf den Evidenz-Charakter dieser Präsentation zu konzentrieren. Aber von etwas absehen heißt nicht: es bezweifeln oder gar abstreiten. In seinen philosophischen Anfängen war Husserl ein klarer Realist (wenn Realist sein meint: Die Existenz der Welt für unabhängig erklären von unseren Meinungen darüber). Die Welt hat seiner Überzeugung nach zwei Aspekte: 1. den realen (bewusstseinsunabhängigen) Gegenstand, 2. den Gehalt oder Sinn, unter dem sich der Gegenstand dem Bewusstsein enthüllt (Husserl spricht von diesem Mittelding auch als vom Gegenstand „im Wie seiner Gegebenheitsweise“ [*Ideen* I,

= *Husserliana* III, 1950, S. 234 o, 250.). Dazu kommt als dritter Mitspieler noch der auffassende Akt des Bewusstseins, der ein konkretes psychisches Ereignis ist und von der ‚Weltwissenschaft‘ Psychologie untersucht werden kann (nur ist das nicht das Interesse der Phänomenologie, die sich eben darum ‚rein‘ oder ‚transzendental‘ nennt; das bedeutet, dass psychische Akte als Gegenstände der Psychologie also eigentlich zur Gruppe 1. gehören: zu den innerweltlichen Gegenständen). (Vgl. *LU* II/1, 51; *Ideen* I, ?). Diese drei Elemente der voll ausbuchstabierten Struktur von Bewusstsein stehen nun keineswegs in einer Eins-zu-eins-Relation. Mehrere psychische Akte können sich verschieden auf einen und denselben Gegenstand richten, ohne dass sich sein Gehalt (oder seine Bedeutung) ändert. So kann ich denselben Briefkasten von links, unten oder schräg oben anschauen und sehe jeweils etwas Verschiedenes: sowohl gegenständlich als auf der Wahrnehmungsseite gibt es Veränderungen. Aber die Bedeutung, unter der der Gegenstand erschlossen wird, mithin der Inhalt der Intention, bleibt dieselbe (Husserl schließt daraus, wie wir sehen werden, auf seine/ihre ‚Idealität‘; die Bedeutung ‚Briefkasten‘ ist weder ein „reelles Bestandsstück“ der Welt noch unserer Psyche; vgl. auch *Ideen* I, 242, = § 97). (Was Husserl übrigens in solchen Zusammenhängen ‚ideell‘ nennt, nennen wir heute ‚abstrakt‘: Bedeutungen, sagen wir, sind abstrakte Gegenstände.) Mithin kann ein ‚identischer Inhalt‘ verschiedene Wahrnehmungen ‚erfüllen‘ (also wahr machen) (*LU* II/1, 51 f.). Ich kann den Briefkasten auch sehen, anfassen, hören, wenn ich an ihn klopfe. Ich kann wünschen, dass da bald einer kommt; mich an ihn erinnern oder ihn mir einbilden usw. (hier wechselt, was Husserl den jeweiligen ‚Aktcharakter‘ nennt). Umgekehrt kann eine und dieselbe sinnliche Wahrnehmung verschiedene Gehalte haben: z. B. mein Blick genau auf die Stelle

der Zimmerdecke, wo drei Flächen sich treffen: ‚Meine‘ ich den Winkel, die Stelle da oben, die Weiße oder die Spinne, die sich da gerade ihr Netz baut oder dies: dass es eine Kreuzspinne ist; oder ‚meine‘ ich, dass die Putzfrau tierlieb ist (usw.)? Meine ich gegebenenfalls ein dreiseitiges oder ein dreiwinkliges Dreieck? Oder ich kann mit verbundenen Augen an verschiedenen mir gereichten Zuckerstückchen lecken und immer denselben Empfindungscharakter dabei erleben. Meine ich, a sei kleiner als b, oder: b sei größer als a (dieselbe Sache, zwei Gedanken)? Wenn ich an Napoleon denke, meine ich den Sieger von Jena oder den Verlierer von Waterloo (dieselbe Sache in zwei verschiedenen Weisen des Gegebenseins). Usw. usw.

Wenn wir ganz stark vereinfachen, kommen wir also zu diesem Schema: 1. reeller Gegenstand, 2. der ideelle (oder abstrakte) Inhalt (oder Sinn), unter dem er sich dem Bewusstsein darbietet (das Wie seines Gegebenseins); 3. das *realiter* den Gegenstand erfassende und ihm einen Sinn verleihende (intentionale) Bewusstsein. Nur 2. kann gemeint sein, wenn Husserl die Phänomenologie auf die Theorie der Phänomene verpflichtet, so, dass von der Realität sowohl der Akte als auch der Gegenstände ‚abgesehen‘ werde.

Damit kann er sich von einer anderen Position abgrenzen, die ebenfalls annimmt, unser Bewusstsein sei auf Phänomene (und nur auf Phänomene) ausgerichtet: der so genannte Phänomenalismus des Bischofs Berkeley oder Alfred Ayers. Hier wird aus der richtigen Beobachtung, dass wir Gegenstände nur kennen, insofern wir sie mit unserem Bewusstsein auffassen, der falsche Schluss gezogen, es gebe eigentlich gar keine unabhängigen Gegenstände, sondern nur ihre

bewusstseinszugewandten Erscheinungen (Phänomene, Sinnesdaten), und die seien im Bewusstsein drin. Eine berühmte Formel besagt, die Welt sei (und sei nichts anderes als) unsere Vorstellung (Titel von Schopenhauers Hauptwerk). Der Phänomenalismus ist eine Abart des Idealismus und eine für die Wirklichkeit bestandsbedrohende Position: Durch ihr Erkenntwerden von einem Bewusstsein verschwindet sie als eine geistunabhängige Entität und *reduziert* sich auf die Bewusstseinserebnisse, in denen wir sie erfahren. Hier wird die Position 2. von Husserls Schema auf die Position 3. reduziert – und gleich noch die Behauptung angefügt, es *gebe* über den Gehalt (2.) hinaus gar keine realen oder transzendenten Gegenstände (3.). Der Gehalt – oder, wie Husserl ab 1913 sagt, das Noema – kollabiert in den Anziehungskräften des Aktes (der Noesis, wie Husserl sagt).

Und das ist gerade *nicht* der Sinn von Husserls Phänomenologie. Was er als Phänomenologe praktiziert, ist gerade umgekehrt, was man die Vertreibung oder Verstoßung (die Expulsion, der Rausschmiss) der Gegenstände aus dem Bewusstsein genannt hat¹ – im Gegensatz zu dem, was Sartre „philosophie digestive“ getauft hat: die Verdauung der Welt im (und vom) großen Magen des Bewusstseins. „Connaître, c’est manger des yeux.“ Aber tun wir einen Schritt nach dem anderen.

Zunächst meint Husserl, dass bewusste Akte *überhaupt nur dann* auftreten, wenn noch etwas anderes gegeben ist: nämlich ein Gegenstand im Wie seines Gegebenseins. Dagegen nimmt der Phänomenalismus an, Gegenstände *reduzierten* sich auf das Bewusstsein, das wir von ihnen haben. (Das ist der Sinn

¹ Gianfranco Soldati, „Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen philosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000), Heft 3, 314-340, hier: 330 ff. („Die Verstoßung der Gedanken aus dem Bewusstsein“).

der berühmten Formel des Bischofs Berkeley: *esse est percipi*. Damit fällt das Sein der Welt in das Bewusstsein des erkennenden Subjekts; was dann allein noch *ist*, ist ein Supersubjekt – von der Art des ‚absoluten Ichs‘ Fichtes.)

In seinen *Pariser Vorträgen* (der Vorstufe der *Cartesianischen Meditationen*) ist nicht Berkeley, sondern Descartes Husserls theoretischer Widersacher. Ihm gibt er zu bedenken:

Der Titel *ego cogito* muß um ein Glied erweitert werden: jedes cogito hat in sich als Vermeintes sein cogitatum (*Husserliana* I, 13).

Das wird an allen möglichen Intentionstypen illustriert. (Wir sprechen heute – nach dem Durchgang durch Austins und Searles Theorie der ‚Sprechakte‘ – von Modi: Intentionen können sein Wahrnehmungen, Gedanken, Wünsche, Hoffnungen, Begierden, Gefühle der Lust und Unlust, Urteile usw. Husserl nannte das ‚Aktcharaktere‘.) Die Hauswahrnehmung ist nicht vor allem und zunächst meine subjektive Wahrnehmung, es ist die Wahrnehmung dieses bestimmten Hauses, das ich für existent erkläre, wenn ich die Wahrnehmung durch einen Wahrnehmungsglauben bestätige (oder den Wahrnehmungsgehalt ‚setze‘, wie Husserl auch sagt). Den Gedanken übernimmt er von Brentano, der das Urteil als Anerkennung oder Verwerfung einer Proposition, einer ungeäußerten Meinung oder eines Gedankens bestimmt hatte (Brentano 1925, 63).

Brentanos Grundgedanken will ich kurz erläutern. Er nimmt das Urteil als Annehmen oder Ablehnen der Existenz eines Gegenstandes, der auch ein Sachverhalt sein darf <Unterschied erklären!>. Nehmen wir ein Beispiel: Urteile ich, Sokrates sei der erste große Moralphilosoph des Abendlandes, so erkenne ich dem ersten abendändisch-moralphilosophischen Sokrates die Existenz zu. Leugne

ich, dass Sokrates der erste europäische Moralphilosoph gewesen sei, so spreche ich einer Entität wie ‚der erste europäische Moralphilosophen namens Sokrates zu sein‘ die Existenz ab. Beide Urteile haben einen und denselben intentionalen Gegenstand, nämlich die phänomale Erscheinung des ersten europäischen Moralphilosophen namens Sokrates (Soldati 2000, 332).

Mit Husserls Theorie der setzenden bzw. nicht-setzenden Akte werden wir uns noch beschäftigen müssen. Hier genügt die Erinnerung an Husserls Abhängigkeit von Brentano. Aber außer anerkennend oder ablehnend kann ich mich auch auf vielerlei verschiedene Weise zu einem intentionalen Gegenstand verhalten: auf so viele Weisen, wie es ‚Aktcharaktere‘ gibt. Das Wichtige ist, dass sie alle nicht selbstgenügsam sind, sondern sich auf ihren Gegenstand hin überschreiten. Eine vage Erinnerung an das Haus ist eine vage Erinnerung an dieses *Haus*; ebenso ist jeder Wunsch ein Wunsch, der sich auf *etwas* richtet; jedes Urteil geht auf etwas *Beurteiltes* usw. Das nennt Husserl die wesentlich „gegenständliche Beziehung“ jedes Bewusstseins:

Die Grundeigenschaft der Bewusstseinsweisen, in denen ich als Ich lebe, ist die sogenannte Intentionalität, ist jeweiliges Bewussthaben von etwas. Zu diesem Was des Bewusstseins gehören auch die Seinsmodi wie daseiend, vermutlich seiend, nichtig seiend, aber auch die Modi des Schein-seiend, gut-, wert-seiend usw. Phänomenologische Erfahrung als Reflexion muß von allen konstruktiven Erfindungen ferngehalten und muß als echte genau so konkret, genau mit dem Sinnes- und Seinsgehalt genommen werden, in dem sie eben auftritt.

[Und jetzt kommt die Wendung gegen den Phänomenalismus in der Variante des Sensualismus, der die Welt auf die Menge der Sinnesdaten reduziert, durch die wir sie wahrnehmen:] Es ist eine konstruktive Erfindung des Sensualismus, wenn man das Bewusstsein als Komplex von Sinnesdaten deutet und eventuell dann hinterher Gestaltqualitäten heranzieht und sie für die Ganzheit sorgen lässt. Das ist schon in der weltlich-psychologischen Einstellung grundfalsch, und erst recht in der transzendentalen. Wenn phänomenologische Analyse in ihrem Fortgang unter dem Titel Empfindungsdaten auch etwas aufzuweisen hat, so ist es jedenfalls nicht ein Erstes in allen Fällen „äußerer Wahrnehmung“, sondern bei ehrlich rein anschaulicher Beschreibung ist das erste, das cogito, etwa die Hauswahrnehmung als solche, näher zu beschreiben nach gegenständlichem Sinn und nach Erscheinungsmodus. Und so für jede Bewusstseinsart („Pariser Vorträge“, in: *Husserliana* I, 13).

Es gibt viele Passagen in Husserls Werk, besonders im frühen, die die Phänomenologie in schroffe Opposition zum Phänomenalismus Berkeleys bringen. Eine findet sich im Nachwort zu den *Ideen* (zuerst 1930 in Husserls *Jahrbuch* veröffentlicht, 11. Bd., 549-570). Hier rühmt Husserl die transzendente Phänomenologie als den richtigen Mittelweg zwischen psychologischem Idealismus und Realismus. Ein Idealismus ist psychologisch, wenn er die Erkenntnisgegenstände in den erkennenden Geist hinein nimmt; der Realismus hingegen (den Husserl mit größerer Sympathie behandelt) lässt die Welt unabhängig sein von unseren psychischen Akten und Zuständen (*Husserliana* V, 154). In Wahrheit sollen wir von der Existenz der Welt ebenso wie von der des psychischen Ich abstrahieren (noch einmal: das heißt nicht: sie verneinen!), aber so, dass der Gehalt immer die Welt im Wie ihres Gegebenseins repräsentiert und prinzipiell kein Bewusstsein auftritt, ohne dass es auf ein *extra nos*, ein Außer-dem-Bewusstsein bezogen wäre. „Solange, sagt Husserl ziemlich heftig, „man nur die psychologische [Varietät von] Subjektivität kennt und sie absolut setzt und doch die Welt als ihr bloßes Korrelat erklären will, ist der Idealismus widersinnig, ist er psychologischer Idealismus – derjenige, den der ebenso widersinnige Realismus bekämpft“ (l. c.).

Zu diesem mittleren Kurs zwischen Idealismus und Realismus ist Husserl nicht von alleine gekommen. Er hat sie von Kasimir Twardowski, einem polnischen Brentano-Schüler, übernommen.² Twardowski hatte nämlich (1894) als erster den Nachweis geführt, dass Brentano letztlich nicht wirklich der eben geschilderten Position des Phänomenalismus entkommen sei, obwohl er es versucht habe.

² *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien: Hölder, 1894; Nachdruck München: Philosophia.

Brentano hatte nämlich die Intentionalität als ‚mentale Inexistenz des Gegenstandes‘ definiert und damit gemeint; dass der intentionale Gehalt *im* Geiste (gleichsam drinnen) existiere, nicht unabhängig von ihm. Damit ist der Gehalt also nicht wirklich aus dem Bewusstsein verstoßen. Identifiziert man nun obendrein den Gegenstand mit dem phänomenalen Gehalt (also – nach unserer Zählung – 1. mit 2.), so kommt man zu einer einseitigen Abhängigmachung des Gegenstands von der phänomenalen Wie-Beschaffenheit (Qualität) des subjektiven Erlebnisses. Wie uns eine Sache erscheint (das Phänomen), würde dann die Sache selbst bestimmen. (Das hört sich absurd an. Darum sollten wir präzisieren: Es gibt nach Brentano hinter den Phänomenen nicht noch so etwas wie die Sache selbst. Die ‚Sache selbst‘ ist nur die synthetische Verknüpfung ihrer Erscheinungen. 1. ist nur ein besonderes Arrangement von 2.)

Twardowski war mithin der erste, der hinter dem ‚immanenten‘ oder phänomenalen Gehalt eines mentalen Aktes (oder einer Intention) noch einen *intentionalen* Gehalt annahm (Twardowski 1894, 4). Jener, der phänomenale Gehalt, ist bewussteins-zugewandt oder bewussteins-abhängig; dieser, der intentionale Gehalt, geht über das Für-sich-Sein des Bewusstseins hinaus (so allerdings auch schon Brentano selbst 1924, 130). Der Gegenstand ist *als solcher* bewussteins-unabhängig oder bewussteins-abgewandt. Die Beziehung zwischen beiden, sagt Twardowski, ist *nicht intentionaler* Natur, sondern ‚abbildend‘ oder ‚repräsentierend‘: Der dem Bewusstsein erscheinende (und ihm immanente) Gehalt *repräsentiert* den geist-unabhängigen Gegenstand, der dem Bewusstsein transzendent bleibt (4). Dabei unterstellt Twardowski natürlich, dass Inhalt und Gegenstand sich unterscheiden. Um diesem Unterschied Respekt zu

erwiesen, muss er dann sagen, dass der vorgestellte Gegenstand im Inhalt der Vorstellung nicht 100%ig ‚widergespiegelt‘ werde. Man kann das so pointieren: Gerade die Tatsache, dass die Gehalte, die in unserem Bewusstsein ankommen, hinter dem Informationsreichtum des Gegenstandes zurückbleibt, gerade diese Tatsache überzeugt uns von der Unabhängigkeit der Gegenstände von den Gehalten unserer Intentionen (Sartre: „Wer Objekt sagt <bloß> wahrscheinlich.“) Offenbar muss Twardowski den Inhalt – wie schon Reinhold es tat – differenzieren in die Anteile des (nur teilweise) repräsentierten Gegenstandes – Reinhold sprach vom ‚bloßen Stoff‘ – und die bloß phänomenalen Anteile, über die sich das Bewusstsein Rechenschaft geben kann (Twardowski 1894, 67 ff.; vgl. Soldati 2000, 334). Hinsichtlich seiner Abbildfunktion des Gegenstandes wäre der Inhalt intentional; hinsichtlich seiner Bewusstseinszugewandtheit wäre er phänomenal.

Hinsichtlich der verbleibenden Subjektabhängigkeit des Gehalts (und mit ihm: des Gegenstandes) haben Frege und nach ihm die sprachanalytische Philosophie ein großes Wehgeschrei angestimmt. Der phänomenale Gehalt stehe in gar keinem Zusammenhang mit dem intentionalen: anders sei die Intersubjektivität der Bedeutung gefährdet. Frege ging so weit, den Gedanken (damit meint er den Gehalt propositionaler Einstellungen) so sehr aus der Sphäre des Bewusstseins zu verstoßen, dass er nunmehr einem ontologischen ‚dritten Reich‘ rein platonischer Entitäten angehöre. Die subjektiven (oder phänomenalen) Anteile des ‚Erfassens‘ von Gedanken – Frege nennt sie ‚Vorstellungen‘ – stehen in keinem systematischen Zusammenhang mit dem Gehalt des Gedankens selbst (vgl. Frege 1918: „Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung“; wiederabgedruckt in ders.,

Logische Untersuchungen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 30-53; Soldati 2000, 33 f.).

Gianfranco Soldati gesteht, dass er den Radikalismus von Freges und später Wittgensteins Angriff auf den Restsubjektivismus der Phänomenologie nie recht verstanden habe (zum Folgenden Soldati 2000, 336 f.). Warum soll man die realen subjektiven Erlebnisse, die bei der Bedeutungsbildung auftreten, gänzlich ignorieren? Und warum sollen Kommunikationspartner nicht denselben *Typ* von phänomenalem Gehalt vor ihrem geistigen Auge haben können? Soldati verweist auf Husserl, der die Auseinandersetzung zwischen Twardowski und Brentano so entscheidet: In der Kommunikation komme es weniger darauf an, die Aufmerksamkeit auf den phänomenalen Gehalt zu lenken. Viel mehr zähle der Gegenstand, auf den sich die Partner *vermittels* dieses Inhalts richten. Dazu ein Zitat aus der Ersten der *Logischen Untersuchungen* (§ 16):

Primär kommt es nicht auf die Vorstellung an; nicht darum handelt es sich, das Interesse auf sie, und was sie irgend betreffen mag, hinzulenken, sondern darauf, es auf den vorgestellten **G e g e n s t a n d**, als den **g e m e i n t e n** und somit **g e n a n n t e n**, hinzulenken, ihn als solchen für uns hinzustellen (*LU II/1*, 59).

In den *Logischen Untersuchungen* hat dann jeder intentionale Akt 1. eine intentionale Gegenständlichkeit (so drückt sich Husserl aus) und 2. eine phänomenale ‚Materie‘ (V. *LU II/1*, 426 ff.), durch die hindurch sich unser Geist auf den Gegenstand richtet (den Gegenstand im ‚Wie seines Gegebenseins‘). Danach ist es die Materie, die eine abstrakte Bedeutung instantiiert; damit bestimmt sie zugleich die Weise, *wie* sich der Geist auf einen Gegenstand bezieht (wie wir einen Gegenstand *meinen*). Es ist nach Husserl der Gegenstand, nicht die Materie, der den intentionalen Gehalt eines Akts bestimmt. Hören Sie nur einige Sätze wie die folgenden (aus dem § 14 der V. *LU*)

Die Welt ist nimmermehr Erlebnis des Denkenden. Erlebnis ist das die-Welt-Meinen, die Welt selbst/ ist der intendierte Gegenstand. Für diese Unterscheidung ist es [...] gleichgültig, wie man sich zu den Fragen stellt, was das objektive Sein, das wahre, wirkliche An-sich-sein der Welt oder eines beliebigen sonstigen Gegenstandes ausmacht, und wie man das objektive Sein als „Einheit“ zum subjektiven Gedacht-sein mit seiner „Mannigfaltigkeit“ bestimmt; desgleichen in welchem Sinne metaphysisch immanentes und transzendentes Sein gegenübergestellt werden dürfe usw. Es handelt sich hier vielmehr um eine Unterscheidung, die vor aller Metaphysik und an der Pforte der Erkenntnistheorie steht, also auch keine Fragen als beantwortet voraussetzt, die eben die Erkenntnistheorie allererst beantworten soll (LU II/1, 386 f.).

Damit ist auch klar, dass die Materie den innerweltlichen (oder transzendenten) Gegenstand nur *teilweise* repräsentiert und also mit ihm nicht zusammenfällt. Nicht alle Merkmale, die im Gegenstand versammelt sind, müssen (in der Materie) phänomenal gegeben/repräsentiert sein. Wir sahen eben: In diesem Informations-Überhang des Gegenstandes über die Weise seines Repräsentiertseins zeigt sich seine Objektivität oder Bewusstseins-Unabhängigkeit.

Der Siegeszug der analytischen Philosophie hat diese letzte subjektivistische Anhänglichkeit der Phänomenologie diskreditiert. An die Stelle des subjektiven, phänomenalen Gehalts trat der objektive, semantische Gehalt mentaler Akte. Dem phänomenalen Gehalt wird jeder Beitrag zur Bestimmung der Gegenständlichkeit bestritten. So Frege, so auf andere Weise auch Wittgenstein. Der NYU-Philosophieprofessor Paul Boghossian fasst diese Abkehr von Husserl und des Belangs phänomenaler Aspekte zur Bestimmung der Bedeutung von Akten so zusammen:

The claim is, of course, indisputable in connection with facts about actual use and qualitative phenomenon; it is a familiar and well-assimilated lesson of, precisely, Wittgenstein's *Investigations*, that neither of those species of fact could, either in isolation or in combination, capture what it is for a symbol to possess a meaning (Boghossian 1989, 508 [„The Rule Following Considerations“, in: *Mind* 98: 507-547]).

(Vorblick auf das Folgende geben: Ich werde die Skizze vom Grundgedanke der Phänomenologie in der nächsten Stunde abschließen und dann auf das erste im

Titel meiner Vorlesung herausgestellte Grundproblem der Phänomenologie eingehen: Bedeutung. Dazu bedarf es freilich eines Umwegs über Husserls logisch-semantischen *Anti-Psychologismus*. Zu Vorbereitung: *Pariser Vorträge, Prolegomena zur reinen Logik (LU I)*, I. *LU*, überschrieben „Ausdruck und Bedeutung“. Sartres ganz kurzer Text vom Januar 1939 über „Eine Grundidee Husserls: die Intentionalität“; in *Situations*, I, Paris: Gallimard, 1947, 29-32. Hinweis auf Derridas und Tugendhats sprachphilosophische Kritik an Husserl.)

4. Vorlesung vom 2. Mai 2005

Ich habe mir letztes Mal Mühe gegeben, den Trivialitätsverdacht von Husserls Bestimmung des (meisten) Bewusstseins als *intentional* auszuräumen. ‚Intentional‘ meint, von ‚Akten‘ (des Bewusstseins) gesagt: nicht selbstgenügsam, nicht in sich ruhend, sondern überhaupt nur auftretend, wenn noch etwas anderes gegeben ist: ein Gegenstand ‚da draußen‘ und ein Gehalt (oder Inhalt), durch den der Gegenstand sich dem Bewusstsein zeigt. Das Wie des Sich-dem-Bewusstsein-Zeigens nennt Husserl <auch> mit Frege den Gegenstand ‚im Wie seiner Gegebenheits-Weise‘. Der Gehalt ist also der Gegenstand im Wie seines Gegebenseins (also etwa: der Briefkasten von links unten, etwa von einem kleinen Kind, und von mir von oben und gerade davor gesehen; das Matterhorn von Zermatt oder Breuil gesehen; die Venus am Abend oder am Morgen gesehen; Iokaste als Mutter oder als Frau des Ödipus betrachtet; Napoleon als Sieger von Jena oder Verlierer von Waterloo, a als größer als b oder b als kleiner als a betrachtet, usw.).

Das Wichtige ist: Das Bewusstsein bedarf (außer im Falle elementarer Gefühle und Empfindungen: Schmerz, Unwohlsein) einer Ergänzung durch die Welt. Das gilt auch dann, wenn Husserl – aus rein methodischen Gründen – von deren Existenz absieht. (Das ist der Sinn der berühmten ‚phänomenologischen Reduktion‘: der Existenz-Einklammerung zugunsten einer genauen Beschreibung der Gehalte, der Repräsentate.) Bedarf das Bewusstsein einer solchen Ergänzung, dann ist es (wie Frege in anderem Kontext, nämlich von Begriffsausdrücken, sagt),

eine ‚ungesättigte Funktion‘. Husserl sagt, intentionale Akte seien so lange ‚leer‘, wie sie nicht von der Welt ‚anschaulich erfüllt‘ werden. <Erklären!>

Daraus macht sein Schüler Jean-Paul Sartre viel. Und aus seiner Übertreibung fällt ein besonders helles Licht auf das, was er „eine Grundidee Husserls“ nennt: die Intentionalität. Nur darum erlaube ich mir, <heute> einen Umweg über Sartre zu beschreiben, bevor ich zu Husserls Antipsychologismus und dann zum ersten angekündigten Grundproblem komme: zu Husserls Theorie der Bedeutung.

Um Husserls philosophische Innovation gegenüber Realismus und (psychologischem) Idealismus deutlich zu machen, setzt Sartre Husserls Grundbegriff (die Intentionalität) sarkastisch ab von einem vorherrschenden und konkurrierenden Modell: das Modell des Erkennens als eines großen Magens, in dem die erkannte Welt wie eine Speise verschwindet. Man sagt: „Er verschlang sie mit den Augen“ (*Situations I*, 29); und das ist eine verräterische Redeweise. Das Erkennen gleicht einer Spinne, die die Welt erst in ihr Netz zieht, mit ihrem weißen Speichel überzieht und dann langsam in sich hinein schlingt. Aber gegen diese „philosophie digestive“ steht die Tatsache – und Husserl werde nicht müde, das zu wiederholen –, dass z. B. dieser Baum da draußen steht. Zwar stimmt es, dass wir ihn *sehen* (und das ist das psychologische Faktum). Aber wir sehen ihn *nicht in uns*, sondern *da draußen*, am Straßenrand, von Wind und Wetter gebogen, von der Hitze gedörrt, 2 km vom Mittelmeer entfernt. Doch sei Husserl auch nicht einfach Realist. Der Realist lässt den Baum erst mal da draußen in der geborstenen Erde stehen und fragt sich, durch welche Kanäle oder Abbilder er sich alsdann, gleichsam in einem zweiten Schritt, unserem Bewusstsein mitteilt. Für Husserl fällt das Auftreten von Bewusstsein einfach zusammen mit seinem Bezogensein auf ein Außer-uns. So muss das Modell des Erkennens als Mit-den-

Augen-Essens ersetzt werden durch dasjenige von des Bewusstseins Zerplatzen oder Aufspringen auf etwas hin („s'éclater vers“, wie ein Krütchen-rühr-mich-nicht-an), wobei die heftige Metapher sagen will: Das Bewusstsein ist keine Blase, in der die Welt ruht; die Haut zerspringt vielmehr mitten in die Welt hinein.

Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi: si, par impossible, vous entriez „dans“ une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de „dedans“; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un „nous-mêmes“ le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase: „Toute conscience est conscience de quelque chose.“ (30 f.)

Das hört sich doch wortmächtiger an als Husserls Version. Aber ich glaube, Sartre trifft einen entscheidenden Punkt, wenn nicht den Nerv von Husserls ursprünglicher Einsicht, wie sie das Zitat resümiert: Das Bewusstsein ek-sistiert, d. h. (wörtlich übersetzt): es steht aus sich heraus, es ist in die Welt geworfen oder an die Transzendenz verausgabt, noch bevor es einen erkennenden Zugang zu sich selbst hat. (Für Sartre bedeutet das allerdings nicht, dass es [seiner] unbewusst wäre, sondern nur dies: dass sein Selbstbewusstsein *nicht* nach dem Modell des Objektbezugs oder der Intentionalität betrachtet werden kann. Das Bewusstsein ist sich selbst nicht transzendent. Als einziges Seiendes besitzt es ein *un-gegenständliches*, Sartre sagt: prä-reflexives Bewusstsein seiner selbst, nämlich ein solches, in dem es sich nicht zu einem Gegenstand wird, wie es der gekrümmte Baum am Straßenrand ist. – Dazu mehr, wenn wir das phänomenologische Grundproblem ‚Bewusstsein‘ behandeln.)

Das Aus-sich-heraus-Stehen in der Welt, wie es dem Bewusstsein wesentlich ist, beschränkt sich nicht aufs Erkennen. Husserl weist der Intentionalität vielerlei Modi zu, und Sartre gibt seinen Gedanken wieder äußerst treffend wieder:

La connaissance ou pure „représentation“ n'est qu'une des formes possibles de ma conscience, „de“ cet arbre; je puis aussi l'aimer, de craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme „intentionnalité“, se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. Haïr autrui, c'est une manière encore de s'éclater vers lui. C'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord/ la qualité objective de „haïssable“. Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions „subjectives“, haine, amour, crainte, sympathie, qui flottent dans la saumure [Mutterlauge] malodorante de l'Esprit, s'en arrachent; elle ne sont que des manières de découvrir le monde [also, in Husserls Sprache, die Gegenstände selbst, freilich im Wie ihres jeweiligen Gegebenseins]. Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, – et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté. Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes: effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés: si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la „vie intérieure“: en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme une enfant s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements [Verhätschelungen] de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons: c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes (31 f.).

Die verschiedenen Modi von Intention kennen wir. Husserl stellt sie darin alle auf eine Ebene, dass er sie – wie Sartre sich ausdrückt – auf ihren Gegenstand hin (bzw. auf ihren Inhalt) ‚zerbersten‘ oder an ihm ‚zerschellen‘ lässt. Der Gegenstand ist gleichsam eher da als mein Aufmerken auf den subjektiven Zustand, durch den ich ihn erfasse. Er geht ihm logisch oder der Sache nach voraus. Verliebt bin ich nicht (oder nicht normalerweise) *zuerst* in meinen subjektiven (psychischen) Zustand und frage mich dann: „Woher rührt denn dieser Zustand?“ und gehe dann (*zweitens*) zur Hypothese über, er könnte kausal durch Claras Liebreiz verursacht sein. Sondern die richtige phänomenologische Beschreibung sieht so aus: Dort ist ein unwiderstehlich liebenswürdiges Gesicht. Entsprechend bei anderen Deskriptionen: Hassen tue ich nicht das brodelnde Gefühl in meiner Brust, sondern den Vorgesetzten, der mich ständig mobbt und

demütigt; und wenn ich dem Obst- und Kräuterweiblein helfen will, dem die Äpfel auf die befahrene Straße kullern, so geht der Appell von dieser erbarmungswürdigen Szene aus, nicht von einer moralischen Reflexion in meinem Inneren. Das Intentionalobjekt kommt *primo*, nicht *secundo loco*. Es ist nicht das Ergebnis von oder nicht nachträglich zu einer Reflexion auf das denkende, wahrnehmende, hassende, moralisch geforderte usw. Subjekt (das sich ja, zwar nicht nach Husserl, aber nach Sartre, gar nicht gegenständlich, sondern ungegenständlich/prä-reflexiv miterfasst; den Ausdruck ‚ungegenständlich‘ hat Schleiermacher für genau die nicht-reflexive Weise eingeführt, in der das Bewusstsein mit sich selbst – nebenher, \textcircled{R} n parerg \hat{U} – bekannt ist).

Während Husserl, der als Realist begann und als absoluter Idealist endete, sich zurückhält hinsichtlich einer Qualifikation seiner Position als realistisch oder idealistisch – er will ja gerade diesem Gegensatz entrinnen –, ist Sartre da ganz unbedenklich. Er optiert für eine ‚phänomenologische Ontologie‘, worunter er – grob gesagt – dies versteht. ‚Ontologie‘ meint: *L'être et le néant* beginnt – Anspielung an den Titel von Prousts Roman – mit der Frage nach dem Sein („À la recherche de l'être“). Dabei zeigt sich der Ausdruck ‚Sein‘ als wenigstens zweideutig. Sein kann sein: Existenz (später bestimmt als ‚être en-soi‘), und Sein kann sein Subjektivität (später bestimmt als ‚être pour-soi‘). Sartre unterscheidet diese zwei (für ihn allein wichtigen) Bedeutungen von ‚sein‘ als ‚Seinstypen‘. Bei der ersten Bestimmung folgt er (der Sache nach) Kants berühmter These über das Sein (also: die Existenz), die da sagt, Sein sei „kein reales Prädikat“ (*KrV* A598). <Erklären!> Diesen Befund legt er dann so aus: Das Sein hat seinen Ideal- oder Erkenntnisgrund im *Être pour-soi*, aber das *pour-soi* hat seinen Real- oder

Seinsgrund (seine ontische Basis) im *Être en-soi* <Ausdrücke erklären!> Das erklärt dann, dass und warum das Sein des Für-sich bedarf, um zu *erscheinen* (also sich in ein ‚Phänomen‘ verwandeln); warum aber andererseits das Für-sich oder Bewusstsein ontisch einseitig von An-sich-Sein abhängt. Dem gibt Sartre folgende radikale Wendung: Das Für-sich ist gleichsam ein *néant d'être*, ein Nichts-an-[selbst-]Sein (also: des eigenständigen Seins beraubt), wenn es nicht vom *Être en-soi* gewesen wird (*est été* <erklären!>). Und daraus ergibt sich dann der besagte (ontische) Vorrang des An-sich-Seins vor dem Bewusstsein, wie er in Sartres Aufnahme von Husserls ‚Intentionalität‘ zum Ausdruck kommt. Eine Radikalisierung Husserls ist das insofern, als hier jeder Idealismus von Beginn an abgewiesen ist: Bewusstsein (im Sinne von Intentionalität) könnte überhaupt nicht aufkommen, wenn das nicht schon *ist*, wovon das Bewusstsein Bewusstsein ist. Das meint ja ‚Intentionalität‘: im Bezogensein-auf-etwas bestehen, also: gar kein eigenes Sein haben, sondern sein nur, insofern ein anderes ist, auf dem („sur fondement de quoi“) das Bewusstsein (ontisch) aufrucht und aus dem es sein Sein bezieht, das in der berühmten cartesischen Formel *cogito sum* neben dem *cogito* mit vorkommt und ebenso gewiss ist wie, dass ich Vorstellungen habe. Das ist, was Sartre (in Anspielung auf den berühmten Gottesbeweis des Anselm von Canterbury und Descartes‘) den ‚ontologischen Beweis des Bewusstseins‘ nennt: „Das Bewusstsein kommt auf (naît) als bezogen auf (und getragen durch, portée sur) ein Sein, das nicht es selbst ist“ (EN 15).

‚So viel zur Ontologie‘, werden Sie sagen, ‚aber wo bleibt die Phänomenologie?‘ <Nun,> Sartres Hauptwerk beginnt (ungefähr) mit den bekannten Worten: ‚Der neuesten Philosophie ist ein bedeutender Schritt vorwärts gelungen, indem sie

Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung aufhob zugunsten eines Monismus des Phänomens' (EN 11). Gemeint ist natürlich die Husserlsche Phänomenologie. „Monismus des Phänomens“ meint: Das Phänomen *is all there is to be*. Es verbirgt nicht ein Ding an sich im Sinne eines verschleierte oder unerkennbaren ‚Wesens‘ <erklären: quid est? Realis, quidditas, *was* eine Sache ist>. Das Wesen ist nichts als die synthetische Anordnung von erscheinenden Teilen, also von Unterphänomenen, die es manifestieren, so wie ein Gemälde nichts ist als das Gesamt von Leinwand, Firniss, Linien, Farbtupfern usw., eben die Totalität des Sinnenfälligen Das müssen Sie sich ganz schlicht vorstellen, im Sinne etwa von Goethes *Diwan*-Versen: „Das Wesen [eigentlich: die Inschrift] aber hat nichts hinter sich:/ Es ist es selbst, und muss dir alles sagen,/ Was hinterher mir redlichem Behagen/ Du gerne sagst: Ich sag'es! Ich!“ (*Segenspfänder*). In der *Natürlichen Tochter* konnte man lesen: „Was wär' Erscheinung, der das Wesen fehlt?/ Das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene?“ In Sartres Worten: Wenn der Dualismus von Wesen und Erscheinung zusammenbricht, muss ich nur noch auf Manifestes, auf Phänomenales, nicht mehr auf okkulte Qualitäten verweisen. Eine okkulte Qualität, die nie erscheint, ist etwa das Genie; oder die Tugend, die im Herzen ruht und sich nie äußert. Sartre sagt: Es gibt kein Genie, sondern nur diesen und jenen Vers, diese oder jene Entdeckung, diesen oder jenen Gedanken; keine Tugend, außer wenn sie sich in dieser oder jener Tat zeigt, ganz im Sinne des Erich Kästner-Worts: „Es gibt nichts Gutes,/ Außer man tut es.“ Das ist der neue Monismus des Phänomens. Dennoch: ‚Wer Objekt sagt, sagt unendlich/wahrscheinlich.‘ Es gibt im An-sich Sein einen Überhang von Sein übers Erscheinen (und damit auch übers Was-Sein oder Wesen, wenn ‚Wesen‘ meint, *was* eine Sache ist: die synthetische Einheit der Phänomene. Husserl sprach von ‚Abschattungen‘, deren sichtbares Gesamt nie den Informationsreichtum eines real existierenden Objekts erschöpft – woran wir

ein zusätzliches Kriterium für die Behauptung haben, dass sich ‚Objekt‘ nicht auf das (subjektive) Bewusstsein reduziert, das wir von ihm haben. Damit kommt ein *neuer Dualismus* auf: nicht mehr der (frühere) von Wesen und Erscheinungen, sondern der von Sein und Erscheinen (oder – wie Sartre mit einem Wortspiel sagt: von *Sein* des Phänomens und *Phänomen* des Seins <oder Seinsphänomen: der Art, wie Sein selbst erscheint, z. B: Im Ekel; Dualismus erklären!>). An diesem Dualismus scheitert der Idealismus, z. B. der des Bischofs Berkeley, der das Sein auf das Einem-Subjekt-Erscheinen reduziert. <Erklären: Erscheinen Einem, das selbst nicht ist, → □□□ke□□□□□□ inf. Regress.>

Dieser argumentative Schachzug hat gleich noch eine weitere Konsequenz, die wieder Licht auf Husserls Verständnis von ‚Bewusstsein‘ wirft. Bewusstsein sagt er (zu Beginn der V. LU) ist sich „adäquat“, bekannt, natürliche Objekte sind es prinzipiell nie. Das meint: Über den Gehalt und den Akt des Bewusstseins sind wir erschöpfend informiert – im Unterschied zum Objekt, das sich in mehr Abschattungen zerlegt, als unserem Bewusstsein bekannt werden kann: aus prinzipiellen Gründen (erinnern wir uns an Twardowski). Sartre legt diesen zentralen Punkt der Husserlschen Intentionstheorie so zurecht: Dass Bewusstsein sich selbst vollkommen durchsichtig ist (also in ihm der Überhang von Sein über Sich-Erscheinen nicht stattfindet), hängt damit zusammen, dass Bewusstsein mit sich nicht wie mit einem Gegenstand bekannt ist. Selbstbewusstsein heißt darum auch *ungegenständliches* Bewusstsein. Aller Gegenstand ist außerhalb seiner. Es ist ungegenständig im Sinne von ‚leer‘, ‚substanzlos‘. D. h.: die Adäquatheit des Selbstbewusstseins (oder, wie Husserl irreführend sagt, der ‚inneren Wahrnehmung‘) beruht darauf, dass es gleichsam wie durch mentales Glas durch sich hin durchschaut und nicht in die unübersehbare Menge von Abschattungen zerlegt, in denen sich Gegenstände zur Erscheinungen bringen. Oder noch einmal

anders: Dafür, dass wir dem Bewusstsein-von-sich unbedingt die Ungegenständlichkeit als Seinsart zuschreiben müssen, gibt es als zusätzliches Motiv den grundsätzlichen Unterschied zwischen Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein. Wir erkennen die Transzendenz eines Objekts auch daran, dass es immer mehr ist als die Reihe der subjektiven Erscheinungen, durch die es sich uns kenntlich machen. Das meinen Sartre und Husserl mit dem Satz: „Wer Objekt sagt, sagt bloß wahrscheinlich (*celui qui dit 'objet', dit probable*)“ [CC 51, 6.]). Die bloße Wahrscheinlichkeit des Objekt-Gewahrens hängt damit zusammen, dass mir immer auf der Objekt-Seite etwas fehlt, das ich durch jenen *passage à la limite ideal* ergänzen muß. Darum ist keine Objekt-Wahrnehmung adäquat (vollständig), geschweige apodiktisch (gewiss). Aber genau diese beiden Charakteristika gelten fürs Subjekt- (oder Selbst-) Bewusstsein: es ist sich apodiktisch und adäquat gegeben, wobei ‚adäquat‘ (noch einmal) heißt: im Nu in allen seinen Aspekten erschlossen.³ Allein darum schon könnte Selbstbewusstsein kein Objekt-Bewusstsein sein; und allein darum schon könnte das Subjekt keinen Inhalt haben (oder vielmehr: jeder Inhalt muss ihm *äußerlich* bleiben: auf der Gegenstands-Seite auf Distanz zu ihm, wie es dem Grundgedanken von der Verstoßung des Inhalts – und durch den Inhalt hindurch: des intendierten Gegenstandes – aus dem Bewusstsein entspricht). Sartre sagt gelegentlich: jedes Objekt sei „*un centre d'opacité pour la conscience*“: „*il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose*“ (EN 18). Nein, das Subjekt ist nicht durch Undurchdringlichkeit, sondern durch Durchsichtigkeit ausgezeichnet; es kann keinen seiner Aspekte ‚ignorieren‘ (l.c.): Es ist mit sich schlechterdings und vollständig vertraut. Wobei ‚mit sich‘ eben meint: nicht mit den Befunden der Gegenstands-Seite – und dazu zählt Sartre auch das ‚Ich‘ und

³ Freilich, diese Beschreibung muss eingeschränkt werden. Im ersten Jahrzehnt des 10. Jh.s entdeckt Husserl die ‚innere Zeit‘, die auch das Bewusstsein selbst systematisch entgegenwärtigt und in eine Reihe von Abschattungen auflöst. Später, z. B. in den *Cartesischen Meditationen*, sagt Husserl dann nur noch, das Cogito sei sich apodiktisch, aber er sagt nicht mehr, es sei sich adäquat gegeben (*Husserliana* I, 62).

alles ‚Psychische‘, so wie etwa die Psychoanalyse es untersucht. Dieses Bezogensein auf ein Außer-ihm nennt Sartre des Bewusstseins Transzendenz (Über-sich-Hinausgehen) oder eben – mit Husserl – Intentionalität. Die Pointe ist immer: dass Bewusstsein ein ontisch Unselbständiges ist, das einfach nicht auftreten würde, wenn nicht zugleich ein Gegenstand wäre, von dem es Bewusstsein ist. An diesem Gegenstand hängt es (ontisch) wie ein Parasit – auch wenn es dem Gegenstand zum Erscheinen-für-ein Bewusstsein verhilft. (Colin McGinn hat von dieser Sartreschen Konstruktion als von einer Extremform des Externalismus <errklären!> gesprochen: *Mental Content*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, 22 Anm.: „Sartre distinguishes the for-itself [consciousness], which is characterized by ‚nothingness‘, from the in-itself which consists essentially in substantial objects. The nothingness of intentional consciousness, as Sartre understands it, makes consciousness a radically different kind of ‚being‘ from the world of objects; in effect, he is an anti-substantialist about the mind. His view is, indeed, strongly analogous to relationalism about space, since he conceives mental states as nothing [n. b.] over and above intentional relations to things in the world. Sartre is probably the most extreme externalist in philosophy, and his anti-substantialism stems directly from his externalism: consciousness is characterized by Nothingness precisely because its essence is to be directed onto things in the world.“)

*

Nun haben wir folgenden Befund: das gesuchte trans-phänomenale Sein ist gefunden: es ist - so scheint's jedenfalls - das Sein der Subjektivität selbst.⁴ Wie kam das Subjekt in die Stellung des Platzhalters des subsistenten Seins? Dadurch, daß in ihm keine Dualität, kein Objekt-Subjekt-Gegensatz (19,₁), keine Paarigkeit ("La conscience de soi n'est pas couple"), keine Reflexivität angetroffen wird. So

⁴ Sie werden vielleicht fragen, mit welchem Recht ich die Ausdrücke 'Subjektivität' und 'Selbstbewusstsein' einfach *pêle-mêle* verwende, Ich tue das, weil Sartre selbst es so hält: "Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience" (EN 29).

kann von ihm der Satz des Bischofs Berkeley 'Sein ist relativ aufs Erkanntwerden' nicht gelten. Denn Selbstbewußtsein, sahen wir, ist kein Sich-selbst-Erkennen oder Wissen von sich (18,3). Also gibt es hier auch Sein-Sein-nicht-in-sich-, sondern in-einem-Anderen-Haben. Selbstbewußtsein ist irreflexiv; es trägt seine Seinsgewißheit unmittelbar in sich selbst. Wenn es bewußt ist, so ist dieses Bewußtsein auch immer. Wenn ich Bewußtsein davon habe, verliebt zu sein, so bin ich verliebt - unabhängig von einer Reflexion, die ich auf den Inhalt dieses Bewußtseins schicke. (Wäre dem Bewußtsein dagegen ein Objekt präsentiert, so würde die Erkenntnis nie adäquat sein können: denn wir wissen ja, daß, "wer Objekt sagt, wahrscheinlich sagt" <wegen der Abschattungs-Unendlichkeit aller Objekt-Präsentationen>; dagegen ist das Subjekt sich adäquat und apodiktisch präsentiert: also ungegenständlich.)

Bedeutet das nun auch - und damit wird die dritte und entscheidende dialektische Runde zwischen dem Sein und dem Für-sich eröffnet -, daß, wenn die Seinsgewissheit nur im Subjekt angetroffen wird, das Subjekt mit dem En-soi-Sein geradehin identifiziert werden kann? Und dass wir dasjenige Sein, das dem Erscheinen ontisch zuvorkommt, nun endgültig im Selbstbewußtsein angetroffen haben?

Keineswegs, antwortet Sartre. Und diese Antwort ist nach dem vorangehenden nicht gerade leicht nachzuvollziehen. Da wir nur noch wenig Zeit haben, kann ich höchstens noch eine Schneise ins Dickicht des dritten Arguments schlagen. Zunächst wollen wir hören, was es besagt: Das Subjekt ist zwar der Ort, in dem die Transphänomenalität des Seins zur Gewißheit wird; nicht aber ist das Subjekt selbst = das En-soi. Sein innere Leere macht vielmehr, daß es ontisch vom En-soi abhängt (also ontisch unselbständig ist) - was nicht ausschließt, daß es transzendental eine (aufs En-soi) irreduzible Größe, ein eigener Seins-Typs, eben der des être pour-soi, ist.

Wie ist das denkbar? Nun, dadurch, daß die vielbeschworene Selbstdurchsichtigkeit des Selbstbewusstseins dadurch erkaufte ist, dass das Selbstbewusstsein an ihm selbst oder durch sich selbst keinen Inhalt hat: es ist völlig substanzlos oder leer (wie übrigens auch das kantische 'Ich denke'; es hat nicht einmal eine Husserlsche $y \square \square$ [vgl. EN 26]). Aller Inhalt muß ihm von außen gegeben werden. Das gilt auch für seine Kenntnis vom Sein. Würde das Sein buchstäblich ins Bewußtsein eindringen, so würde sich, wie Sartre mit einer drastischen Metapher (in TE 23,2) sagt, dessen Transparenz trüben, wie wenn eine undurchsichtige ("opaque") Klinge in es hineinführe und in ihm einen inneren Gegensatz aufrichtete, auf dessen Fehlen gerade seine einseitige Reinheit beruht. Außerdem gilt die Voraussetzung, daß Sein und Wesen heterogen sind: sie haben gar nichts miteinander gemein. Bewußtsein ist aber ein reines Sich-selbst-Erscheinen, eben: ein Für-sich-Sein. Descartes, sagt Sartre, ist nicht sorgsam genug mit der Evidenz-Erfahrung des Cogito umgegangen: er hat aus ihm eine Substanz oder ein Ding ('substantia' oder 'res cogitans') gemacht: er hat es verdinglicht. Das Selbstbewußtsein ist aber ein 'Absolutum' dadurch, daß es aus der Beziehung zu nichts verständlich wird (es ist nicht-relativ, das meint ja: absolut). Ich zitiere Sartre:

Aussi est-ce un absolu non-substantiel. L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu (23).

Zum Selbstbewußtsein gehört also neben der Seinsgewißheit auch die Selbstdurchsichtigkeit. Die macht ihm nun auch bewußt, daß es leer, substanzlos, äußerlich auf das Sein bezogen, aber nicht selbst seiend ist. Es ist - gegenüber dem Seienden im emphatischen Sinn - das nicht Seiende, das néant. Das Bewußtsein durchschaut sich als relatives Nichts, und eben damit kann es den ontischen Primat ans Sein abtreten. Es kann aus diesem Verzicht sogar seine Erkenntnis-Struktur verständlich machen: denn was, selbst ohne Inhalt, seinen Inhalt anderswoher beziehen muß, das existiert als Intentionalität. Und so kann des Bewußtseins ontische Abhängigkeit vom Sein bei gleichzeitiger transzendentaler Selbständigkeit jetzt abschließend so erklärt werden: das Bewußtsein entsteht als auf ein Sein intentional bezogen (und von ihm getragen: portée sur), das nicht es selbst ist (28 u.). Sagen, daß das Bewußtsein also ontisch vom Sein dependiert, heißt nicht sagen, daß es aus dem Gedanken des Seins verständlich würde: Transzendental gesprochen, "ist nichts Ursache des Bewußtseins". Und wenn man zugibt, daß es nicht Ursache seines Seins ist (sondern von diesem ontisch abhängt), dann ist es doch allemal "cause de sa propre manière d'être" (22, Anm.). Wir können es also vorläufig bestimmen als ein - verglichen mit dem eigentlich Seienden - Nicht-Seiendes, das zwar nichts zu seinem sein kann, aber zurechnungsfähig ist für alles, was es dem Sein in der Folge widerfahren läßt (und als was es das Sein interpretiert: das hermeneutische Monopol liegt beim Bewußtsein).

Der 'ontologische Beweis' des Bewußtsein hieße besser: *mè-ontologischer Beweis*'. Er schließt ja auf die ontische Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein aufgrund von des Bewußtseins 'absoluter Leere' und Substanzlosigkeit⁵. Ist das Bewußtsein substanzlos, aber intentional auf ein subsistentes Sein bezogen, dann kann durch Schlüsse ex negativo (oder per contrarium) dessen Seins-Charakteristikum 1. mit 'Substantialität' oder Selbständigkeit angegeben werden (EN 32: "il [l'être-en-soi] est son propre support"). 2. eignet dem En-soi Identität oder Einfältigkeit ("Le principe d'identité [...] est aussi un principe régional synthétique de l'être" [33]): das Sein ist, was es ist, es fällt mit sich selbst zusammen, es ist vollkommen von sich selbst erfüllt, es gibt in ihm keinerlei Leere oder Binnendifferenzierung. Da alle Bestimmung aus Negation entsteht, gilt³, daß das An-sich-Sein unbestimmt oder bestimmungsindifferent ist: "Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être" (34). 4. ist das En-soi durch Aktualität ausgezeichnet: "[L'être en-soi] ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire" (34): es ist wirklich ("en acte") und kontingent, wobei 'kontingent' meint: nicht durch eine Potenz oder einen Grund mit einer Art 'Notwendigkeit' geadelt. Kurz: das An-sich-Seiende ist dem Bewußtsein in allen Merkmalen kontradiktorisch entgegengesetzt: es ist von sich erfüllt, reine Position/Positivität, reines fugenloses Zusammenfallen-mit-sich-

⁵In *TE* hatte Sartre geschrieben: "En un sens [le champ transcendantal] c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui [...]" (74).

selbst, lautere Unbewußtheit und Bestimmungsunabhängigkeit. So bedarf es zu seinem Subsistieren nicht des Bewußtseins; im Gegenteil wäre - das besagt ja der 'ontologische Beweis' - das Bewußtsein nicht ohne das En-soi, 'auf das es gerichtet und von dem es getragen ist'. Das bedeutet aber nicht, daß das Sein-an-sich ohne die Zutat des Bewußtseins an den Status des 'Seinsphänomens' gelangte, daß die (Heideggersche) Erschlossenheit ihm von anderswärtsher zukäme als von seiten des Bewußtseins. Da aber das Bewußtsein - als in jeder Hinsicht dem Sein entgegengesetzt - nichtig ist, richtet sich nun alle Aufmerksamkeit auf eine nähere Bestimmung dieses seines 'me-ontologischen' Status.

*

Ich wende mich jetzt dem ersten der angekündigten Grundprobleme der (Husserlschen) Phänomenologie zu: ihrer Bedeutungstheorie. Errichtet über einer Art Bollwerk von Anti-Psychologismus. Ich werde zuerst ein paar Informationen über Husserls erstes Hauptwerk Danach werde ich Tugendhats Kritik am selben Werk vorstellen und diese Kritik mit Husserls Waffen ihrerseits auf ihre Triftigkeit hin prüfen.

Zunächst eine allgemeine Charakterisierung des Werks: Die *Logischen Untersuchungen* (zit.: *LU*) sind zuerst in den Jahren 1900 (der erste Band) und 1901 (der dickere zweite Band) erschienen und 1913, zum Teil erheblich, umgearbeitet worden. Der Text dieser Zweitaufgabe ist 1980 dreibändig bei Niemeyer als Studien-paperback-Ausgabe seitenidentisch nachgedruckt worden. Der kürzlich verstorbene Jacques Derrida hat im Jahre 1967 der Bedeutungstheorie dieses Werks eine eigene Abhandlung gewidmet: *La voix et le phénomène*. Darin urteilt er:

Les Recherches logiques (1900-1901) ont ouvert un chemin dans lequel, on le sait, toute la phénoménologie s'est enfoncée. Jusqu'à la 4^e édition (1928), aucun déplacement fondamental, aucune remise en question décisive. Des remaniements, certes, et un puissant travail d'explicitation (*La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* [zit.: *VPI*], Paris 1967, 2^e1979, 1).

Ob die Überarbeitungen, die Husserl im Vorwort zur zweiten Auflage umständlich rechtfertigt und erläutert (LU I, XI ff.), wirklich keine entscheidende In-Frage-Stellung bringen, müssen wir jetzt offenlassen. Immerhin war im gleichen Jahr, in dem die Zweitaufgabe der *Logischen Untersuchungen* erschien, im ersten Band des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* auch das erste Buch *der Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* erschienen, mit denen die Phänomenologie als eine eigene, positive, nicht mehr kritisch gegen bestehende philosophische Strömungen abgegrenzte philosophische Methode vorgestellt wird. Über das Verhältnis der beiden Werke äußert sich Husserl etwa wie folgt: Die *LU* setzen ein mit einer Widerlegung des sogenannten Psychologismus. Im zweiten Band wird, anknüpfend an die Neubegründung der Logik auch die Bedeutungs- und Erkenntnistheorie neubegründet. Das erfolgt in einer "systematisch verbundenen Kette von Untersuchungen" (LU I, XI). Die *LU* sind nicht eigentlich ein Buch oder ein Werk aus einem Guß ("im literarischen Sinne"), sondern "ein beständiges Emporsteigen von einem niederen zu einem höheren Niveau" (l.c., XII), "und zwar so, daß in der letzten [der sechsten] Untersuchung im wesentlichen die Stufe der 'Ideen' erreicht ist" (l.c.). Diese letzte, die sechste Logische Untersuchung, 'die in phänomenologischer Beziehung wichtigste' (XVI), hat Husserl denn auch, im Lichte der Ideen, am einschneidendsten überarbeitet und zum Teil neu geschrieben. Ebenfalls die "Einleitung" zum 2. Bande, den konkret durchgeführten *Logischen Untersuchungen* selbst <weil der 1. Band ja eine Ouverture, „Prolegomena“ überschrieben, ist>.

Die *Logischen Untersuchungen* sind ein disparates Werk. Zwar fehlt nicht der rote Faden. Wer aber den 1. Band, überschrieben "Prolegomena zur reinen Logik" gelesen hat, wird sich nicht unbedingt darauf gefaßt machen, im folgenden Zwei-

ten Bande mit "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis" konfrontiert zu werden. Nur mit ihnen befassen sich aber sowohl Derrida wie auch Tugendhat.

Ich will Ihnen zunächst eine Grundidee von den "Prolegomena zur reinen Logik" geben. Es handelt sich tatsächlich nur um Prolegomena, und niemand muß fürchten oder darf hoffen, hier werde ihm ein philosophisches Buch über die Logik wie etwa Quines *Methods of Logic* oder Benson Mates' *Elementary Logic* in die Hand gedrückt. Husserl stellt erkenntnistheoretische Fragen an die Logik, und zwar solche, mit denen er sich in revolutionärer Radikalität von der Praxis der tradierten Erkenntnistheorie lossagt. 'Erkenntnistheorie' im Sinne etwa Kants oder Reinholds meinte: mentale Operationen wie etwa das logische Schließen aus gewissen seelischen 'Vermögen' abzuleiten. Die damals stark aufblühende und sich wichtig nehmende Psychologie wollte dies Vermögen (Kant sprach von Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft, Einbildungskraft, Vernunft, Begehrungsvermögen usw., sein Schüler Reinhold gar ganz allgemein vom Vorstellungsvermögen) - ich sage, die Psychologie der Zeit wollte die Leistungen dieser Vermögen aus Naturgesetzen, letztlich der biologisch-somatischen Konstitution des Menschenwesens aufklären. Nun ist unbestreitbar jede logische Gedankenoperation auch ein psychologisches Ereignis mit Spuren im Großhirn und mit einem Ablauf in der Zeit. Warum sollte man denn die Logik also nicht aus Naturgesetzen des Denkens ableiten?

Ein erster Einwand könnte sein: die reine Logik betrifft die Gesetze des richtigen Denkens: 'Richtig' ist aber ein normativer Begriff, er kann nicht aus Naturgesetzen des faktischen Denkablaufs gewonnen werden - denn faktisch läuft ja so allerlei im Kopf ab, und allerlei logischer Murks ist psychologisch nicht minder ableitbar

als logische Korrektheit. Was aber logische Gültigkeit meint, das muß der Psychologie immer schon voraussetzen, also bewegt er sich im Zirkel (LU I, 57/8).

Mit diesem Einwand werden die Psychologen aber fertig. „Sie antworten: der notwendige Verstandesgebrauch [von dem etwa Kant redet] ist eben auch ein Verstandesgebrauch und gehört mit dem Verstande selbst in die Psychologie. Das Denken, wie es sein soll, ist ein bloßer Spezialfall des Denkens, wie es ist“ (54). Davidson würde das Verhältnis von Psychologie und Logik als ‚Supervenienz‘ charakterisieren. Damit ist gemeint, dass die Logik zwar nicht auf die Psychologie reduziert werden kann, aber doch streng von ihr abhängt.⁶ Das Verhältnis von Logik und Psychologie ähnelt dem von Wahrheit und Syntax: Wenn wir zugeben, dass nie ein wahrer Satz den Wohlgeformtheitsbedingungen widersprechen könnte, welche die Syntax formuliert, liefert uns doch die Syntax allein noch kein Kriterium zur Auswahl der Menge aller wahren Sätze aus der der wohlgeformten.⁷

So können wir entsprechend sagen: Alles hat subjektive Ursprünge, z. B. ist die logische Korrektheit bezeugt und fundiert in einem subjektiven Evidenzgefühl, in einem innerlich erfahrenen Denkwang: ‚2 + 2 muss ich zu 4 addieren; will ich 5 herausbekommen, so stellt sich in mir ein geistiger Krampf ein, ich kann nicht

⁶ Mental Events (in: Essays on Actions and Events, Oxford 1980,⁴1986,V214,2): "Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events alike in all physical respects but differing in some mental respect, or that an object cannot alter in some mental respect without altering in some physical respect. Dependence or supervenience of this kind does not entail reducibility through law or definition: if it did, we could reduce moral properties to descriptive, and this there is good reason to *believe* cannot be done; and we might be able to reduce truth in a formal system to syntactical properties, and this we *know* cannot in general be done." Vgl. die entsprechende Formulierung in The Material Mind, l.c., 253,2. Vgl. 253/4: "If a certain psychological concept applies to one event and not to another, there must be a difference describable in physical terms. But it does not follow that/ there is a single physically describable difference that distinguishes any two events that differ in a given psychological respect."

⁷ Das Beispiel ist aus Mental Events, l.c., 214: "Think of the physical vocabulary as the entire vocabulary of some language *L* with resources adequate to express a certain amount of mathematics, and its own syntax. *L'* is *L* augmented with the truth predicate 'true-in-*L*', which is 'mental'. In *L* (and hence *L'*) it is possible to pick out, with a definite description or open sentence, each sentence in the extension of the truth predicate, but if *L* is consistent there exists no predicate of syntax (of the 'physical' vocabulary), no matter how complex, that applies to all and only the true sentences of *L*."

anders als überhaupt (und dann korrekt) oder gar nicht denken.' Das nannte Fichte ein System von Vorstellungen, die vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind. Was soll man dagegen einwenden? Verhält es sich nicht wirklich ungefähr so? Wo wäre die „Lücke in der Beweisführung der Psychologen“ (§ 20, S. 58 ff.)? Hat nicht etwa Ernst Tugendhat ganz ähnlich wie die Psychologen argumentiert, wenn er die Philosophie vom apriorischen Wissen trennt und auf eine Ebene mit den Tatsachenwissenschaften stellt? Diese letzte Frage wollen wir auf später vertagen, denn es könnte sein, dass der Regelnbegriff in einem anderen – in einem grundsätzlich anderen – Sinne ‚empirisch‘ ist, als es die Gesetze der empirischen Psychologie als einer Erfahrungswissenschaft annehmen.

Husserls Einwand ist grundsätzlicher als der der traditionellen – auch der neukanianischen – Antipsychologen. Er besteht im wesentlichen aus zwei Teil-Einwürfen. 1. sind die psychologischen ‚Gesetze‘ unexakt wie alle naturwissenschaftlichen Gesetze. Es sind nur ungefähre Regeln, die auf Induktion und Hypothesenbildung beruhen. Die Logik ist aber frei von allen empirischen Vagheiten; „die logischen ‚Prinzipien‘, die Gesetze der Syllogistik, die Gesetze der mannigfaltigen sonstigen Schlußarten, wie der Gleichheitsschluß, der BERNOULLISCHE Schluß von n auf $n + 1$, die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsschlüsse usw., sind von absoluter / Exaktheit; jede Interpretation, die ihnen empirische Unbestimmtheiten unterlegen wollte, würde ihren wahren Sinn von Grund auf ändern. Sie sind offenbar echte Gesetze und nicht ‚bloß empirische‘, d. i. ungefähre Regeln“ (61/2).

Der 2. Einwand ist noch stärker: Kein Naturgesetz (z. B. ein solches der naturwissenschaftlich betriebenen Psychologie) ist *a priori* erkennbar. Naturgesetze werden aus Einzeltatsachen auf dem Wege der Induktion abgeleitet.

Die Induktion begründet aber nicht die Geltung des Gesetzes, sondern nur die mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit dieser Geltung; einsichtig gerechtfertigt ist die Wahrscheinlichkeit und nicht das Gesetz. Folglich müßten auch die logischen Gesetze, und zwar ausnahmslos, den Rang bloßer Wahrscheinlichkeiten haben. Demgegenüber scheint nichts offenkundiger, als daß die ‚rein logischen‘ Gesetze insgesamt a priori gültig sind. Nicht durch Induktion, sondern durch apodiktische Evidenz finden sie Begründung und Rechtfertigung. Einseitig gerechtfertigt sind nicht bloße Wahrscheinlichkeiten ihrer Geltung, sondern ihre Geltung oder Wahrheit selbst (62).

Verschüchtert, wie wir Philosophen im allgemeinen vom großen Siegeszug der sogenannten exakten Naturwissenschaften sind, denken wir zu wenig gründlich nach über den Gewissheitscharakter naturwissenschaftlicher Resultate. Schon der empiristische Skeptiker David Hume hatte ihnen die Objektivität aberkannt, eben *weil* sie aus der (nach seiner Ansicht einzigen) Erkenntnisquelle, nämlich der einzelnen und punktuellen Sinneserfahrung, fließen und nur durch die Einbildungskraft zusammengewoben werden. Um in Gesetzen sich auszufällen, müssen kühne Hypothesen entworfen werden, die die Lücke zwischen mehrfach gleichförmig wiederholten Erfahrungen („Experimenten“) und den Allsätzen zu schließen haben, zu denen die Wissenschaft sich antizipierend vorhastet. Aber diese Allsätze formulieren gar keine Gesetze, sondern nur empirisch induzierte Regeln; also, sagt Husserl, sind die Naturwissenschaften gar nicht exakt und können es auch nie sein. Während es absurd ist anzunehmen, die logischen Gesetze, so wie sie sich uns aufdrängen, seien vielleicht „nur ‚Annäherungen‘ an die wahrhaft gültigen, uns aber unerreichbaren Denkgesetze“ (63), ist diese Annahme ernstlich und mit Recht für die zu Unrecht so genannten Naturgesetze zu erwägen. Husserl sagt dazu:

Solche Möglichkeiten werden bei den Naturgesetzen ernstlich und mit Recht erwogen. Obschon das Gravitationsgesetz durch die umfassendsten Induktionen und Verifikationen empfohlen ist, faßt es heutzutage doch kein Naturforscher als absolut gültiges Gesetz auf. Man probiert es gelegentlich mit neuen Gravitationsformeln, man wies z. B. nach, daß WEBERS Grundgesetz der elektrischen Erscheinungen ganz wohl auch als Grundgesetz der Schwere fungieren könnte. Der unterscheidende Faktor der beiderseitigen Formeln bedingt eben Unterschiede in den berechneten Werten, welche die Sphäre der unvermeidlichen Beobachtungsfehler nicht überschreiten. Derartiger Faktoren sind aber unendlich viele denkbar; daher wissen wir *a priori*, daß unendlich viele Gesetze dasselbe leisten können und leisten müssen, wie das (nur durch besondere Einfachheit empfohlene) Gravitationsgesetz NEWTONS; wir wissen, daß schon die Suche nach dem einzig wahren Gesetz bei der nie und nimmer zu beseitigenden Ungenauigkeit der Beobachtungen töricht wäre. Dies ist die Sachlage in den exakten Tatsachenwissenschaften. Keineswegs aber in der Logik. Was dort berechnete Möglichkeit war, verkehrt sich hier zu offener Absurdität. Wir haben ja Einsicht nicht in die bloße Wahrscheinlichkeit, sondern in die Wahrheit

der logischen Gesetze. Wir sehen die Prinzipien der BERNOULLISCHEN Induktion, der Wahrscheinlichkeitsschlüsse, der allgemeinen Arithmetik u. dgl. ein, d. h. wir erfassen in ihnen die Wahrheit selbst; somit verliert die Rede von Ungenauigkeitssphären, von bloßen Annäherungen u. dgl. ihren möglichen Sinn. Ist aber, was die psychologische Begründung der Logik als Konsequenz verlangt, absurd, so ist sie selbst absurd (63).

Da haben S i e zugleich eine kleine Probe von der Klarheit und vom polemischen Schwung, mit denen der frühe Husserl seine Grundeinsicht den Psychologen, Skeptikern und Empiristen ins Gesicht schleudert. Der Fortgang des Buches besteht wesentlich darin, sie an allen möglichen Einzelheiten und in Frontstellung gegen alle möglichen Ausprägungen des Psychologismus immer wieder in Kleinarbeit zu verteidigen. Am Ende des Buchs hat man den Eindruck, der Psychologismus sei keine philosophische Möglichkeit - und darin kommen übrigens auch die Husserl-Schüler Tugendhat und Derrida überein. Wenn sie relativierende Einwände gegen den idealistischen Objektivismus des frühen (eigentlich: nicht nur des frühen) Husserl anmelden, so tun sie das sorgsam nicht in dem Sinne, in dem Husserl im 7. Kapitel (110 ff.) den „Psychologismus als skeptischen Relativismus“ zur Schnecke gemacht hatte.

Um ein Mißverständnis zu zerstreuen, an das sich der sogenannte gesunde Menschenverstand (der aber oft ganz schön krank ist) gewöhnlich anhängt: Husserl leugnet nirgends, daß den logischen Grundoperationen kausal, wenn Sie wollen: biologisch oder neurophysiologisch dingfest zu machende Determinanten zugrunde liegen. Deren Erforschung ist von hohem Wert, aber er berührt nirgends die dem Logiker allein belangvolle Geltungs-Dimension. Ein Urteil ist nicht darum wahr, weil es kausal von diesem oder jenem Mechanismus hervorgebracht wurde (ein Computer kann das inzwischen so gut wie oder vielmehr: besser als ein Menschenhirn). "Mein Urteilen", sagt Husserl, "daß $2 \cdot 2 = 4$ ist, ist sicherlich kausal bestimmt, nicht aber die Wahrheit: $2 \cdot 2 = 4$ " (119). Insofern findet hier ein *hysteron próteron* statt (208 f.), wie es Husserl vor allem den Denkökonomen Avenarius und Mach vorwirft, die darwinistische Methoden in die Philosophie

einführen wollte (Robert Musils Doktorarbeit⁸ ist mit ihnen befasst) und die faktische Ausbildung der Struktur der logischen Operation zurückführten auf Mechanismen der Kraftersparnis oder der größten Vorteilhaftigkeit für die Organisation des psychischen Haushalts. Vor aller Denkökonomik, hält ihnen Husserl entgegen, mussten sie das Ideal schon kennen:

Wir müssen wissen, was die Wissenschaft idealiter erstrebt, was gesetzliche Zusammenhänge, was Grundgesetze und abgeleitete Gesetze u. dgl. idealiter sind und leisten, ehe wir die denkökonomische Funktion ihrer Erkenntnis erörtern und abschätzen können. Allerdings haben wir gewisse vage Begriffe von diesen Ideen schon vor ihrer wissenschaftlichen Erforschung, und so mag denn auch von Denkökonomie die Rede sein vor dem Ausbau einer Wissenschaft der reinen Logik. Aber die wesentliche Sachlage wird dadurch nicht geändert, an sich geht die reine Logik aller Denkökonomik vorher, und es bleibt Widersinn, jene auf diese zu gründen (209).

⁸ *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs* [und Studien zur Technik und Psychotechnik], Neudruck Reinbek: Rowohlt 1980.