

## IV. Die Phänomenologie als Methode der Bewusstseinserschließung

Wie in den letzten beiden Kapiteln deutlich wurde, präjudiziert die gewählte Wissenschaftsmethode in erheblichem Maße, ob und wie die Erschließung eines regionalontologischen Forschungsfeldes tatsächlich geleistet werden kann oder nicht.<sup>1</sup> So führt Dennetts Versuch, das Bewusstsein und das Selbst ausschließlich aus der Dritten-Person-Perspektive zu erforschen, zu vielschichtigen Aporien, deren methodologisches Hauptmerkmal Husserl unter anderem folgendermaßen charakterisiert hat:

»Wenn dann aber eine Psychologie betrieben werden soll und das Psychische nur eins mit dem Physischen räumlich-objektiven wird, da haben wir das Unbehagliche, daß alles Subjektive, das auch hier um der reinen Objektivität (willen) zur Ausschaltung kommen muß, doch offenbar in irgendwelche psychischen Subjektbereiche hineingehören muß und wir nun im voraus in Unklarheit sind, wie Subjektives objektiv werden soll durch Ausschaltung von Subjektivem, das doch selbst wieder seine Stelle in eben solchem Objektivem haben muss, im Bereich nämlich irgendwelcher Psyche.«<sup>2</sup>

Nun findet sich bei Dennett keine wirklich tiefergehende Rechtfertigung, warum Bewusstsein und Selbst lediglich aus der Dritten-Person-Perspektive einer Erforschung zugänglich sein sollen. Zwar verweist er darauf, dass Wissenschaft angeblich nur aus der Dritten-Person-Perspektive betrieben werden könne, aber er unterläuft dies-

---

<sup>1</sup> Auf die Tragweite des Verhältnisses von Gegenstand und Methode macht meines Erachtens Gerhard Arlt zu Recht aufmerksam, wenn er ausführt: »Das zunächst sich eher bescheiden ausnehmende Verhältnis von Gegenstand und Methode entfaltet bei eingehender Analyse einen Problemhorizont, der von der Subjekt-Objekt-Relation (z. B. der Wissenschaftler und die Versuchsperson) bis hin zur Beziehung von Subjektivität und Wissenschaft, von natürlicher Lebenspraxis und Wissenschaft, kurz: Leben und Reflexion reicht«. Gerhard Arlt (1985): *Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl*. Würzburg, 4.

<sup>2</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1968): *Phänomenologische Psychologie*. Bd. IX. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag, 148–149.

bezüglich bereits den einfachen Sachverhalt, dass die von den Naturwissenschaften untersuchten Gegenstände jeweils *für ein Bewusstsein* da sind und Bewusstseinsleistungen an deren Konstitution zweifellos eine Beteiligung eingehen, ohne dass mit dieser Feststellung bereits festgelegt würde, worin diese konstitutive Bewusstseinsleistung genau besteht. Ein Einwand könnte hier lauten, dass Dennett doch verschiedene Einstellungen unterscheidet, bei denen die Bewusstseinsperspektive des Beobachters eine zentrale und sicherlich weiter ausformulierbare Rolle spielt. Dieses Argument gilt jedoch gerade nicht für die physikalische Einstellung (*physical stance*), die von Dennett letztendlich als bewusstseinsunabhängige und vollständig determinierte Realität aufgefasst wird.<sup>3</sup>

Insbesondere David Carr hat in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass Husserls Entwicklung der Phänomenologie, auch im Durchgang durch deren verschiedene Phasen, undenkbar ist ohne eine immerwährende Bezugnahme auf die Erste-Person-Perspektive, wodurch das Bewusstsein und das Selbst erst in den jeweiligen essentiellen Qualitäten zugänglich werden können.<sup>4</sup> Dass nur aufgrund der Einnahme einer solchen Perspektive Bewusstseins-eigenschaften stringent untersucht und bestimmt werden können, deutete sich bereits in Dennetts Bewusstseinstheorie gewissermaßen *ex negativo* an, weil der Versuch, Bewusstseinstatsachen mit Hilfe neurologisch-funktionaler Korrelate zu erklären, immer schon auf eine zumindest implizite Bekanntschaft mit Bewusstseinstatsachen aus der Ersten-Person-Perspektive rekurrieren musste. Bereits dieses Ergebnis legt nahe, dass die Bewusstseinsforschung ein genuines Interesse daran haben sollte, eine methodologische Fundierung einer wissenschaftlichen Erschließung der Ersten-Person-Perspektive zu leisten, wenn sie ihren Gegenstand nicht von vorneherein verfehlen möchte. Hieraus ergibt sich der sinnvolle Anknüpfungspunkt an die Husserlsche Phänomenologie, weil insbesondere Husserl (a) die Autonomie mentaler Phänomene verteidigt und (b) verschiedene und in sich differenzierte Methoden zu deren Erschließung entwickelt hat und (c) auf dieser Grundlage Bewusstsein und Ich zu bestimmen sucht.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Thompson (2000), 216.

<sup>4</sup> Vgl. Carr, David (1999): *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. New York, Oxford. 74–76.

<sup>5</sup> Vgl. Marbach, Eduard (1988): *How to Study Consciousness Phenomenologically or Quite a Lot Comes to Mind*. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 19, No. 3. 252–268. Hier 252.

Dabei geht es im Rahmen dieser Arbeit, wie bereits in der Einleitung ausgeführt wurde, um eine systematische und nicht primär chronologische Bezugnahme auf die Husserlsche Phänomenologie, so dass sowohl geltungstheoretische Fragen und Kritikpunkte nach der Durchführbarkeit der phänomenologischen Methodologie als auch nach der konkreten Gegenstandsbestimmung von Bewusstsein und Ich im Vordergrund stehen. Husserls methodologische Überlegungen bilden diesbezüglich den Themenschwerpunkt des vorliegenden Kapitels, wohingegen das Bewusstsein und Ich im nächsten Kapitel das Zentrum des Interesses darstellen.

Erst eine solche Untersuchung kann erweisen, welche philosophische Relevanz die Phänomenologie Husserlscher Prägung für die Problemstellungen der zeitgenössischen Philosophie des Geistes und Kognitionspsychologie überhaupt haben kann, die im Hinblick auf Dennetts Bewusstseinstheorie bereits erörtert wurden. Insbesondere im Abschlusskapitel in der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie werden diese Gesichtspunkte einer erneuten Bewertung zu unterziehen sein.

#### IV.1 Das Verhältnis von universeller Epoché und natürlicher Einstellung

Die phänomenologische Reduktion wird von Husserl erstmalig 1907 vorgestellt und wurde einer größeren Öffentlichkeit 1913 in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* zugänglich gemacht. In diesem Werk, das als ein wichtiger Entwicklungsschritt in Husserls Schaffen charakterisiert werden kann, ist das Verfahren der Reduktion weiter präzisiert worden, das auch in den späteren, posthum veröffentlichten Schriften immer wieder von Husserl thematisiert und bearbeitet wurde.<sup>6</sup> Eingeführt wird die phänomenologische Reduktion in den *Ideen I* durch das Mittel der Entgegensetzung. Husserl charakterisiert dabei zunächst die Welt so, wie sie seiner Ansicht nach in der natürlichen Einstellung vom Menschen aufgefasst wird. So wird die

---

<sup>6</sup> Ernst Marbach (1996) unterscheidet drei ›Wegtypen‹ der phänomenologischen Epoché und Reduktion (cartesianischer, ontologischer und intentional-psychologischer Weg), die Husserl im Laufe seiner philosophischen Entwicklung ausgearbeitet hat. Wir werden uns im Rahmen dieser Arbeit vornehmlich mit dem ›cartesianischen Weg‹ beschäftigen. In: Bernet (1996), 62–72.

Welt als Daseiende vorgefunden und als solche auch hingenommen, was nicht bedeutet, dass nicht auch Zweifel oder Negationen gegenüber der Interpretation einer Gegenstandsauffassung im Vollzug dieser Weltauffassung auftreten. Aber diese Modi des Zweifels oder Negierens werden in diesem Zustand nicht universell im Sinne eines fundamental skeptischen Programms auf die dem auffassenden Bewusstsein gegebenen Inhalte appliziert.<sup>7</sup> Wie Husserl ausführte:

»Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der *Generalthesis der natürlichen Einstellung*. ›Die‹ Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort ›anders‹ als ich vermeinte, das oder jenes ist *aus ihr* unter den Titeln ›Schein‹, ›Halluzination‹ u. dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die – im Sinne der Generalthesis – immer daseiende Welt ist.«<sup>8</sup>

Ausgehend von diesem thetischen Standpunkt soll es nun zu einem radikalen Einstellungswechsel der Blickrichtung kommen. Um diesen Einstellungswechsel weiter zu verdeutlichen, verweist Husserl zunächst auf eine gewisse Ähnlichkeit mit Descartes' universellem

---

<sup>7</sup> Mit Karl Mertens lassen sich diesbezüglich verschiedene Formen der Skepsis unterscheiden. So verweist der oben beschriebene Zweifel in der natürlichen Weltauffassung beispielsweise lediglich auf die Tatsache, dass unsere Erkenntnisse korrekturbedürftig sein können, im Gegensatz zu einer partiellen Skepsis, die ganze Wissensregionen in ihrem Ausweisbarkeitsanspruch bezweifelt. Von der zudem oben eingeführten absolut universellen Skepsis differenziert Mertens außerdem die ›relative universelle Skepsis‹, die seiner Meinung nach widerspruchsfrei formulierbar ist, weil sie auf Konsistenz und Widerspruchsfreiheit verzichte. Doch worin soll nach Mertens der Sinn eines solchen Verzichtes liegen? Seine Antwort lautet in »... der Radikalisierung des kritischen Geschäfts gegenüber jeglichem Dogmatismus«. Karl Mertens (1996): *Zwischen Letztbegründung und Skeptizismus. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. München. 61–76 (Zitat 67). Mertens übersieht jedoch, dass bereits die Bedenken des relativ universellen Skeptikers, um überhaupt verstehbar zu sein, bestimmten logischen Kategorien wie dem Satz vom ausgeschlossen Widerspruch und Konsistenzforderungen genügen müssen. Jede Form von skeptischer Erwägung, wie z. B. dass Wahrheit unerkennbar ist, ist eben ohne positive Annahmen undurchführbar (der Skeptiker hält es für möglich, dass Wahrheit unerkennbar ist). Mertens Behauptung, dass die Äußerungen des relativen Skeptikers überhaupt nicht den Charakter von Behauptungen haben und deshalb weder überprüft noch bestritten werden können (66–67), aber gleichzeitig für den Nicht-Skeptiker eine heuristische Funktion haben sollen, ist aus diesem Grunde haltlos. Wenn den skeptischen Bedenken definitiv kein Wahrheitswert zukommen könnte, dann wären auch die Bedenken des Skeptikers nicht falsch, sondern sinnlos, da es sich der Form nach bei diesen Bedenken eben um Behauptungssätze handelt, denen Mertens aber abspricht, überhaupt einen wahrheitsfähigen Inhalt zum Ausdruck zu bringen.

<sup>8</sup> Id/I § 30, 53.

Zweifelsversuch. So seien wir nämlich in der Lage, aus vollkommener Freiheit jegliche Formen von Gewissheiten, an denen wir in der natürlichen Einstellung aus Überzeugung festhalten, aufgrund dieses Einstellungswechsels in Frage zu stellen.<sup>9</sup> In den *Ideen I* macht Husserl jedoch ebenfalls unmissverständlich klar, dass es wesentliche Unterschiede zum Cartesianischen Zweifelsversuch gibt, denn:

»Bei Descartes prävaliert diese[r] so sehr, dass man sagen kann, sein universeller Zweifelsversuch sei eigentlich ein Versuch universeller Negation.«<sup>10</sup>

Worin soll nun aber der Unterschied zu Descartes' Vorgehen bestehen, wenn Husserl doch ausdrücklich an dessen Methodologie anknüpft? Die Differenz zeigt sich an dem Umgang mit der Generalthesis, denn diese soll nicht einfach einer Negation unterzogen werden, da ein solches Vorgehen auch nicht zur Freiheit des Einstellungswechsels nach Husserl gehören würde, sondern es wird eine Urteilsenthaltung angestrebt, welche die in der natürlichen Einstellung vorhandenen Thesen nicht aufhebt, sondern lediglich in ihrem unmittelbaren Geltungscharakter außer Kraft setzt. Dieses Vorgehen nennt Husserl auch universelle Epoché,<sup>11</sup> welche von ihm an die Stelle des universellen Zweifels gesetzt wird. Ist in dieser Hinsicht die Epoché von der universell verfahrenen skeptischen Negation Descartes klar abgegrenzt, so stellt sich trotzdem die Frage, worin denn nun ihre positive Leistung eigentlich bestehen soll. Betrachten wir diesbezüglich erneut den in der natürlichen Einstellung waltenden unmittelbaren Geltungscharakter der Generalthesis. Aufgrund der vollzogenen Epoché kommt es nicht nur zur Inhibierung der thetischen Weltvollzüge, sondern der naive Glaubensvollzug wird als solcher zugänglich, das heißt, er wird *als Glaubensvollzug* in einem reflexiven Akt selber bestimmbar.<sup>12</sup>

Dies deutet jedoch bereits an, dass nun Bewusstseinserebnisse überhaupt sichtbar werden, die im Bewusstseinsstrom aufgrund des reflexiv gewendeten Blicks einer phänomenologischen Untersuchung unterzogen werden können.

---

<sup>9</sup> Vgl. ebenda, §31, 54.

<sup>10</sup> Vgl. ebenda, §31, 55.

<sup>11</sup> ἐποχή = das Zurückhalten. In: Gemoll (1991), 323.

<sup>12</sup> Vgl. Ströcker, Elisabeth (1987): *Das Problem der Epoché in der Philosophie Husserls*. In: Ströcker (1987), 35–53. Hier 43.

»... Wir gehen in diesen Studien soweit als es nötig ist, die Einsicht zu vollziehen auf die wir es abgesehen haben, nämlich die Einsicht, daß *Bewusstsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologischen Ausschaltungen nicht betroffen wird.*«<sup>13</sup>

Wird die Geltung der Generalthese durch den Vollzug der Epoché ausgeschaltet, so bleibt unter dieser Voraussetzung nach Husserl gerade nicht *nichts* übrig, sondern die Welt-Wahrnehmung als solche, die jetzt allerdings in ihrem mundanen Objektivitätsanspruch als eine bloße Erscheinungswelt zu charakterisieren wäre. Das Ich als Subjekt des Wahrnehmens und das gesamte psychische Leben wäre somit von dieser »Ausschaltung« der raumzeitlichen Welt nicht betroffen.<sup>14</sup> Dabei darf das methodische Vorgehen der Epoché bzw. der phänomenologischen Reduktion nicht mit dem Vorgehen einer reinen Psychologie, die das Eigenwesen der Psychologie selber zum Thema macht, verwechselt werden, die letztendlich in der mundanen Einstellung verbleibt und eine Seinsregion neben anderen erforscht.<sup>15</sup> Denn selbst eine solche Psychologie kann nach Husserl nur in der Phänomenologie ihre letztgültige Fundierung erhalten,<sup>16</sup> weshalb er auch von dem transzendentalen Bewusstsein spricht, das durch die Operation der transzendentalen Epoché erst gewonnen würde.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Id/I. §33, 59.

<sup>14</sup> Vgl. Husserl Edmund (1959): *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Bd. VIII. Hrsg. v. Rudolf Boehm. The Hague. 72–73.

<sup>15</sup> Zu dieser Unterscheidung, auf die wir noch zurückkommen werden, führt Husserl aus: »Die konsequente psychologisch-phänomenologische Reduktion mit ihrer Epoché hinsichtlich der seienden Welt ist für den Psychologen, der als solcher in der Positivität verbleibt, ein bloßes Mittel, um auf Grund der ihm fortgeltenden, für ihn immerfort seienden Welt das Seelische der Menschen und Tiere auf ihr reines Eigenwesen zu reduzieren. Eben dadurch charakterisiert sich diese phänomenologische Reduktion vom transzendentalen Standpunkt als eine uneigentliche, transzendental unechte ... Ich habe also als transzendentaler Phänomenologe nicht mein *ego* als Seele, ein Wort, das schon in seinem Sinne seiende oder mögliche Welt voraussetzt, sondern dasjenige transzendental reine *ego*, in dem auch diese Seele mit ihrem transzendentalen Sinn sich aus verborgenen Bewusstseinsleistungen den Sinn und die Geltung verschafft, die sie für mich hat.« Vgl. Husserl Edmund: *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Versuch einer zweiten Bearbeitung*. In: Hua IX, 273–274.

<sup>16</sup> Hermann Drüe fasst diesen Gesichtspunkt folgendermaßen zusammen: »Eine Kritik der Psychologie aber, die im Besitz von Erkenntnissen über die transzendente Problematik ist, kann zu den transzendentalen Problemen ihrer Disziplinen vorstoßen, und sich die Sicht auf das in der positiven Einstellung verborgen bleibende Fundieren und Leisten der Subjektivität eröffnen.« Vgl. Drüe, Hermann (1963): *Edmund Husserls System der Phänomenologischen Psychologie*. Berlin. 225.

<sup>17</sup> Vgl. Id/1, §33, 59.

Bevor wir nun den weiteren Gang der phänomenologischen Reduktion betrachten, ist es notwendig, erste Bedenken und Gesichtspunkte zu betrachten, die in der Forschung gegen Husserls Epoché vorgebracht worden sind. Dies erscheint umso dringlicher, wenn man erneut bedenkt, dass schwerwiegende Begründungsdefizite im methodischen Vorgehen, ähnlich wie in Dennetts Fall, dazu führen können, dass der zu untersuchende Gegenstand bzw. das gesamte Forschungsfeld von vorneherein verfehlt wird.<sup>18</sup>

Eine bereits anfänglich wirksame Aporie in Husserls Überlegungen zur Epoché sieht beispielsweise Pieper darin, dass zur Charakterisierung der phänomenologischen Urteilsenthaltung der Rückgriff auf die natürliche Einstellung zur Welt (Generalthesis) notwendig sei, obwohl sie eigentlich erst nach dem Vollzug der Urteilsenthaltung in das phänomenologische Blickfeld rücken würde.<sup>19</sup> Nun fordert Husserl den Leser in der Tat zu Beginn seiner Ausführungen über die Epoché dazu auf, die nachfolgenden Betrachtungen in der natürlichen Einstellung zu beginnen, was auch für das Vorgehen des Autors selber gelten soll.<sup>20</sup> Ist nun dieser Vorschlag ohne Selbstwiderspruch durchführbar, wenn man zugesteht, dass alles Sprechen über die Epoché bereits ihren Vollzug bzw. die Einklammerung der natürlichen Einstellung voraussetzt? Versteht man Husserl so, dass er von sich selber behauptet, in der natürlichen Einstellung zu verbleiben, während er die raumzeitlichen Gegebenheiten als sol-

---

<sup>18</sup> Die Rede von »schwerwiegenden Begründungsdefiziten« des methodischen Vorgehens kann Verschiedenes bedeuten. So ist es durchaus möglich, dass ein methodisches Vorgehen nachgewiesen werden kann, ohne dass der sie Vollziehende die Methode selber zureichend begründet hätte. Höhle weist beispielsweise nach, dass Hegels methodisches Vorgehen in der ›Logik‹ von ihm (a) nicht zureichend begründet wird, was aber weder bedeutet (b), dass die Methode nicht zu begründen wäre, noch dass (c) die Handhabung der Methode selber notwendig defizitär sein muss. Diese qualitativen Unterschiede und deren Beziehungen zueinander sollten bei der Untersuchung einer Methode unterschieden werden, wenn man deren tatsächliche Leistungsfähigkeit prüfen möchte. Vgl. Höhle, Vittorio (1988): *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg, 170–183.

<sup>19</sup> Vgl. Pieper, Hans Joachim (1993): *»Anschauung« als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Hamburg, 28.

<sup>20</sup> Husserl, Edmund: Id/1, §27, 48. Dort heißt es: »Wir beginnen unsere Betrachtung als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend ›in natürlicher Einstellung‹. Was das besagt, machen wir uns in einfachen Meditationen klar, die wir am besten in der Ichrede durchführen«.

che aus einer zweifellos reflexiven Perspektive beschreibt, dann ist die Konstatierung eines Widerspruchs unvermeidbar.

Meines Erachtens lässt sich Husserls Bemerkung jedoch auch so verstehen, dass er dazu auffordert, sich mit Hilfe des transzendenten Verfahrens die Situation der natürlichen Einstellung reflexiv zu erschließen, wobei von dem Leser vermutet werden kann, dass er sich, anders als Husserl, zu Beginn der Reduktion noch in der natürlichen Einstellung befindet. Dies würde bedeuten, dass der Leser, ausgehend von der natürlichen Einstellung, die sich dann durch die reflexive Wendung modifiziert, bis zur Epoché vorstoßen kann. Husserl bewegt sich hingegen als Autor bereits im Horizont des erst noch zu erschließenden Feldes, aber so, dass er in der reflexiven Wendung dasjenige begrifflich herausarbeitet, was die natürliche Einstellung als solche charakterisiert.<sup>21</sup> Inhaltlich beginnt Husserl also ebenfalls mit der Generalthesis, obwohl er sie der Form nach bereits verlassen hat, indem er sie phänomenologisch beschreibt. Diesbezüglich unterscheidet Husserl in den *Ideen I* auch zwei Reflexionstypen nämlich Typ A, der zur Freilegung des Sachfeldes dient und Typ B,

---

<sup>21</sup> In seiner höchst eigenwilligen Interpretation der Epoché behauptet Rudolf Boehm, dass in der natürlichen Einstellung das Subjekt bezogen auf die Existenz der Welt gar nicht urteilend Stellung beziehen würde. So analysiert er Aussagesätze der Art wie: ›Der Himmel ist blau‹ und meint, dass diese in der natürlichen Einstellung als Ausrufe der Art ›Blauer Himmel‹ zu verstehen seien. Auch Boehm kann allerdings nicht leugnen, dass Aussagesätze des ersten Typus tatsächlich auch lebensweltlich formuliert werden, ist aber davon überzeugt, dass erstere in der natürlichen Einstellung auf Ausrufe des letzteren Typus reduziert werden können (dabei leugnet er auch implizite Existenzsetzungen). Nun behauptet Husserl gar nicht, dass die Generalthesis in der natürlichen Einstellung explizit (und damit reflexiv) gesetzt wird, sondern zeigt, dass beispielsweise die Negation einer scheinbar existierenden Tatsache wie: ›Was ich sah, war gar keine Katze, sondern ein Hund‹ eben voraussetzt, dass im alltäglichen Umgang mit den raumzeitlichen Dingen deren Existenz unausdrücklich (durchaus auch nichtsprachlich) vorausgesetzt wird. Andernfalls bliebe auch unklar, warum wir in der natürlichen Einstellung beständig so handeln, als ob wir die Existenz der raumzeitlichen Welt und der in ihr anzutreffenden Gegenstände präsupponieren. Somit ist Boehms Übersetzungsthese der beiden oben aufgeführten Sprachtypen ineinander ohne Bedeutungsverlust in der natürlichen Einstellung offenbar unhaltbar, wobei er außerdem übersieht, dass nach Husserl auch hochentwickelte mundane Wissenschaften wie die Physik oder Biologie sich noch in der natürlichen Einstellung befinden. Besonders in dieser Hinsicht zeigt sich jedoch die Problematik der von Boehm vorgeschlagenen Übersetzbarkeit ohne Bedeutungsveränderung. Vgl. Rudolf Boehm (1981): *Die konstitutive Leistung der Epoché*. In: Boehm (1981), 67–80. Hier 68–71.



der das neu gewonnene Sachfeld bearbeitet.<sup>22</sup> Somit kann Husserl ein deutliches Bewusstsein von der Tatsache unterstellt werden, dass er bei der Beschreibung der natürlichen Einstellung, die genauso wie die phänomenologische Beschreibung des reinen Bewusstseins zur Herausarbeitung des neuen Sachfeldes dient, die Verfasstheit des natürlichen Lebens bereits überschritten hat. Bestreitet man nun kognitiven Akten höherer Ordnung, wie der reflexiven Bestimmung der Generalthesis, nicht von vorneherein die Möglichkeit einer adäquaten Gegenstandserfassung, so bleibt unklar, warum Husserls Vorgehen bis zu diesem Punkt eine schwer auflösbare Aporie beinhalten soll. Auch wenn die Epoché bereits vollzogen ist, lässt sich der Anspruch der nun »eingeklammerten« Generalthesis immer noch in der jetzt dezidiert vollzogenen reflexiven Einstellung, denn eine solche ist die Epoché, feststellen und rekonstruieren und aus dieser Perspektive auch die Kontrastierung zu den in der Epoché erschlossenen Bewusstseinserelebnissen gewinnen. Damit ist die Frage nach einer möglichen Aporie des Husserlschen Vorgehens zu Beginn der phänomenologischen Reduktion jedoch noch nicht ausreichend beantwortet. So nimmt Pieper eine weitere Spezifizierung seines Aporienvorwurfs mit dem folgenden Zirkularitätseinwand vor:

»Die Leistung der epoché, nämlich die Fixierung der Generalthesis der natürlichen Einstellung als Bewusstseinssetzung zum Zwecke ihrer Inhibition, setzt einen Verzicht auf den Mitvollzug der Seinssetzung, in dem die epoché ja maßgeblich bestehen soll, immer schon voraus.«<sup>23</sup>

Dieser Zirkularitätsvorwurf beruht offenbar nicht mehr so sehr auf der Frage, ob Husserl seine Bestimmungen zur natürlichen Einstellung noch in der letzteren vornimmt oder nicht, sondern auf der Feststellung, dass sich im Hinblick auf die Gesamtleistung der Epoché mindestens zwei Komponenten differenzieren lassen nämlich ⟨a⟩ = »die inhaltliche Fixierung der Generalthesis« und ⟨b⟩ = »die Inhibition der Generalthesis« (universelle Epoché). Die Zirkularität ergibt sich nach Pieper daraus, dass ⟨a⟩ überhaupt erst ⟨b⟩ hervorbringt, aber gleichzeitig ⟨b⟩ voraussetzt, und es sich somit um einen vitiösen Zirkel zu handeln scheint.

Wir hatten oben bereits darauf hingewiesen, dass die Epoché

---

<sup>22</sup> Vgl. Hoffmann, Gisbert (2001): *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. München. 70. Die Hinweise auf diese zwei Reflexionstypen finden sich in Id/1,§63. 121.

<sup>23</sup> Pieper (1993), 31.

auch als ein reflexives Vorgehen zu betrachten ist, wobei Reflexivität zunächst ganz allgemein als ein selbstbezügliches Vorgehen des denkenden Bewusstseins charakterisiert werden kann. Was bedeutet dies konkret für das methodische Vorgehen der Epoché? Der Begriff ⟨a⟩ also ›die inhaltliche Fixierung der Generalthese‹ wird von Husserl zusätzlich so charakterisiert, dass diese nur aufgrund der Enthaltung von der natürlichen Einstellung gewonnen werden kann (dies ist die in ⟨b⟩ formulierte Zusatzbestimmung). Nennen wir dies in Anlehnung an die zeitgenössische transzendentalpragmatische Terminologie die pragmatische (reflexive) Bestimmung des Begriffs ⟨a⟩.<sup>24</sup> Dass es sich bei ⟨a⟩ um eine ›inhaltliche Fixierung der Generalthese‹ handelt, gehört hingegen zum semantischen Kernbestand, also der expliziten semantischen Definition von ⟨a⟩. Weiter ist es wichtig festzuhalten, dass die pragmatische Bestimmung von ⟨a⟩ keine diesem Begriff kontingente oder akzidentielle Eigenschaft spezifiziert, sondern eine notwendige Denkvoraussetzung dieses Begriffs sichtbar werden lässt. Dies bedeutet somit, dass die semantische Spezifizierung von ⟨a⟩ nur möglich ist, wenn ⟨b⟩ ebenfalls (pragmatisch) implizit mitgesetzt ist. Für den Zirkelvorwurf ist diese Rekonstruktion von entscheidender Bedeutung. Um einen vitiösen Zirkel würde es sich nur dann handeln, wenn die pragmatische Bestimmung (hier ⟨b⟩)

<sup>24</sup> Der Terminus ›pragmatisch‹ wird in diesem Zusammenhang nicht in dem ausdrücklichen Sinne verwendet, wie er in der Sprechakttheorie entwickelt worden ist. Vielmehr bedeutet ›pragmatische Bestimmung des Begriffs‹ in unserem Kontext eine notwendige Voraussetzung eines beliebigen Begriffes oder Satzes, der für den Erkennenden auf der Inhaltsebene (semantische Bestimmung des Begriffs) gegeben ist. Vgl. Hösle (1988), 198. Die in dieser Hinsicht bestehenden pragmatischen Voraussetzungen eines semantisch gegebenen Begriffes oder Satzes werden reflexiv erschlossen, wenn man beispielsweise darauf rekurriert, dass der Behauptungssatz: ›Es gibt keine Wahrheit‹ immer schon notwendig voraussetzt, dass es Wahrheit gibt. Handelt es sich um ein widersprüchliches (antinomisches) Verhältnis der beiden Ebenen wie in diesem Fall, dann lässt sich der Widerspruch wiederum semantisch explizieren und erkennen, dass der entsprechende Satz notwendig falsch ist. Letzteres folgt aus der Tatsache, dass dieser Satz auf den verschiedenen Reflexionsebenen einen oszillierenden Wahrheitswert hat, was bedeutet, dass seine unterschiedenen Glieder zusammengenommen eine Kontradiktion ergeben. Dies im Gegensatz zu Wandschneider (1995) der aus meiner Sicht hier nicht ausreichend zwischen dialektischen und pragmatisch-reflexiven Widersprüchen unterscheidet. Nur im ersteren Fall scheint es überhaupt sinnvoll zu sein, von Scheinantinomien zu sprechen, weil eine dialektische Weiterentwicklung von Kategorien möglich erscheint. Für das vorliegende Beispiel gilt dies hingegen gerade nicht. Vgl. Wandschneider, Dieter (1995): *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels »Wissenschaft der Logik«*. Stuttgart. 47

die aus dem semantischen Gehalt von  $\langle a \rangle$  abgeleitet wird, wiederum als Begründung für  $\langle a \rangle$  verwendet würde, ohne dass ein notwendiger Zusammenhang zwischen  $\langle a \rangle$  und  $\langle b \rangle$  aufgewiesen werden könnte. Betrachten wir zur Verdeutlichung folgenden *circulus vitiosus*:  $\langle f \rangle = \langle \text{Der Pontifex } (x) \text{ der katholischen Kirche ist infallibel} \rangle$ , weil  $\langle g \rangle = \langle \text{alles was } x \text{ sagt und denkt, der Wahrheit entspricht} \rangle$  und umgekehrt die Wahrheit von  $\langle g \rangle$  aus  $\langle f \rangle$  abgeleitet wird. Pieper übersieht nun, dass für die Gesamtleistung der Epoché diesbezüglich gerade keine Strukturanalogie zum obigen Beispiel behauptet werden kann. Die Begriffe bzw. Sachverhalte  $\langle a \rangle$  und  $\langle b \rangle$  verhalten sich zueinander gerade nicht so wie die Implikationen einer zirkelhaften Deduktion ( $\langle a \rangle \rightarrow \langle b \rangle \rightarrow \langle a \rangle$ ), sondern der gegenseitige notwendige Verweisungsscharakter erschließt sich erst in der Einsicht, dass die Erkenntnis der Generalthese die universelle Urteilsenthaltung reflexiv notwendig voraussetzt. Die reflexive Leistung der Epoché impliziert dabei wiederum die inhaltliche Fixierung der Generalthese, so dass in der Tat eine reflexive Zirkularität sichtbar wird, die aber jetzt den Charakter einer sich selbst begründenden Struktur aufweist.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Hans Albert (1991<sup>5</sup>) sieht in seinem *Traktat über kritische Vernunft* das Problem, dass die Forderung, dass jede Erkenntnis zu begründen sei, immer weiter fortgesetzt werden kann und letztendlich zu einer Situation mit drei Alternativen führen würde, nämlich dem Münchhausen-Trilemma, bei dem man nur die Wahl hat zwischen:

- »1. einem *infiniten Regress*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert;
2. einem logische *Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt und schließlich:
3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde.«  
(15)

Für Albert als Vertreter des kritischen Rationalismus erfüllt jede Form von Selbstbegründung dabei offenbar vorrangig das 3. Kriterium, stellt somit einen Begründungsabbruch dar (S. 16). Die reflexive Selbstbezüglichkeit begrifflicher Strukturen und des Denkens insgesamt wird von ihm diesbezüglich gar nicht erst diskutiert (dies wäre dann die Frage nach einem qualifizierten Begründungszirkel), woran jedoch eine sinnvolle Kritik der Selbst- und Letztbegründungsproblematik sich anschließen müsste. Anknüpfend an Popper ist für Albert dabei jegliche Erkenntnis als Prinzip kritischer Prüfung unter Verzicht auf Dogmatismen *notwendigerweise* fallibel, ohne dass ihm diesbezüglich aufzufallen scheint, damit ein absolutes und somit aus seiner Sicht unhintergebares Erkenntnisprinzip formuliert zu haben, das er ja gleichzeitig mit eben diesem

Wie ist in diesem Zusammenhang der Begriff der Selbstbegründung zu deuten? In dem obigen Beispiel des vitiösen Zirkels wird die zu begründende Eigenschaft in ⟨f⟩ durch ⟨g⟩ vorgenommen, ohne jedoch als solche akzeptabel zu sein, da die Wahrheit von ⟨g⟩ selber einfach durch die behauptete (aber eben nicht begründete) Geltung von ⟨f⟩ thetisch gesetzt wird, also begründungsbedürftig bleibt. Beim reflexiven Vorgang der Epoché handelt es sich hingegen um die Gewinnung der Generalthese, die ihrem semantischen Inhalt nach von dem reflexiven Akt der Urteilsenthaltung deutlich unterschieden ist. Erst im reflexiven Denkkakt, der diese sich wechselseitig implizierende Doppelstruktur in das Bewusstsein hebt, ergibt sich die wesensmäßige (gesetzliche) Einheit der beiden differenzierten aber sich notwendig implizierenden Komponenten (⟨a⟩, ⟨b⟩) als Gesamtleistung (hier als ⟨d⟩ bezeichnet) der Epoché.<sup>26</sup> Dass die Einheit der Doppel-

---

Prinzip ausschließen möchte. Somit präsupponiert Albert eine Infallibilität seines Fallibilismusprinzips, woraus die Falschheit (im absoluten Sinne) des letzteren unmittelbar folgt. Dies alleine erweist bereits die Notwendigkeit für die Philosophie, sich mit selbstbezüglich-reflexiven Strukturen eingehender zu beschäftigen. Vgl. Albert, Hans (1991<sup>5</sup>): *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen.

<sup>26</sup> Die obigen Gesichtspunkten weisen vielfältige Ähnlichkeiten insbesondere zu Hösles (1994<sup>2</sup>) Durchführung und Analyse der Letztbegründung beispielsweise in *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (142–179) auf, allerdings besteht ein wesentlicher formaler Unterschied bereits darin, dass die Selbstbegründungsleistung der Epoché nicht über einen negativen, also apagogischen Beweis erreicht wird, sondern im reflexiven Durchdringen der oben aufgeführten Doppelstruktur ihre zureichende Selbstbegründung findet. Der Letztbegründungsbeweis rekurriert diesbezüglich auf der notwendigen (pragmatischen) Wahrheitsvoraussetzung, die performativ eingegangen wird, wenn man bestreitet, dass es Wahrheit gibt. Husserl ist sich über die Leistungsfähigkeit des apagogischen Beweises dabei vollständig im Klaren. In den *Logischen Untersuchungen* macht er von dieser Gedankenform selber ausgiebig Gebrauch, um den Psychologismus und Skeptizismus in der Logik zurückzuweisen (Vgl. Bd. 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, besonders im siebten Kapitel). Dies ändert jedoch nichts daran, dass auch der Letztbegründungsbeweis in seiner negativen Selbstbezüglichkeit vom denkenden Subjekt in seiner reflexiven Doppelstruktur denkend durchschaut werden muss (wie auch jede formale Deduktion, selbst wenn sie nicht ausdrücklich reflexiven Charakter hat). Diese Tatsache kann dann mit Husserl auch als Evidenz oder Intuition bezeichnet werden. Nun kann das methodische Vorgehen der universellen Epoché sicherlich, anders als bei der Letztbegründung, zunächst von außen ohne unmittelbaren Selbstwiderspruch bestritten werden. Wird jedoch die Urteilsenthaltung tatsächlich angewandt, dann ist jeder Reflexionsschritt nachvollziehbar und im Sinne der oben aufgezeigten reflexiven Doppelstruktur auch in sich selbst begründet. Analog kann ich die Möglichkeit des mathematischen Vorgehens bestreiten, wenn ich mich weigere, eine mathematische Operation zu vollziehen. Das Bestreiten der Mathematik ist eben selber kein mathematischer Vorgang. Führe ich jedoch einen mathematischen Vorgang bewusst

struktur nicht einfach als propositionaler Gehalt thetisch gesetzt, sondern reflexiv in der anschauenden Urteilsenthaltung im Hinblick auf die Generalthese aufgewiesen wird, ermöglicht diesbezüglich die restlose Durchschaubarkeit der vorliegenden Gesamtstruktur als eine in sich selbst begründete Wesenserkenntnis.<sup>27</sup>

Dass die hier aufgezeigte Struktur für den Erkenntnisvorgang nicht so ungewöhnlich ist, wie es möglicherweise bei einer ersten Betrachtung erscheint, soll an einem Beispiel zum Verhältnis von Teil und Ganzem, das Husserl in den *Logischen Untersuchungen* untersucht hat, aufgezeigt werden, bei dem der Begriff der Fundierung eine wesentliche Rolle spielt. Die beiden folgenden von Husserl aufgestellten Sätze beinhalten diesbezüglich rein formal-ontologische Bestimmungen, die von material ontologischen Bestimmungen abgegrenzt werden müssen:<sup>28</sup>

»1. Satz – *Bedarf ein a als solches der Fundierung durch ein m, so bedarf ebensolcher Fundierung auch jedes Ganze welches ein a, aber nicht ein m zum Teile hat.*

Der Satz ist axiomatisch einleuchtend. Kann ein *a* nicht sein außer ergänzt durch *m*, so kann auch ein Ganzes von *a*, das kein *m* in sich faßt, die Ergänzungsbedürftigkeit des *a* nicht stillen, und es muß sie nun selber teilen ...

2. Satz – *Ein Ganzes, welches ein unselbständiges Moment ohne die von ihm geforderte Ergänzung als Teil einschließt, ist ebenfalls unselbständig,*

---

aus, dann erscheint es für mich unsinnig, die Existenz des mathematischen Vorgehens zu bestreiten. Die Wirklichkeit der Mathematik ist eben in diesem Fall selbstevident und dies (in dieser Situation) zu bestreiten, führt dann ebenfalls zu einem Selbstwiderspruch. So ist es auch im Fall der universellen Epoché, nur dass, anders als in der Mathematik, es sich bei der Grundlegung der universellen Epoché nicht um eine axiomatische Setzung, sondern eben um eine reflexiv gewonnene Struktur handelt.

<sup>27</sup> Dass es sich bei der Verwendung des Begriffs *Wesenserkenntnis* in diesem Zusammenhang nicht um eine Verwechslung der phänomenologischen mit der eidetischen Reduktion handelt, verdeutlicht folgende Bemerkung von H. Drüe: »... in phänomenologisch reduzierter Einstellung können die jeweilig gewünschten Phänomene sowohl dem Fundus der invarianten Wesensgesetzlichkeiten eidetischer Wissenschaften entnommen werden als sich auch an allen möglichen singulären, individuellen Weltvorkommnisse halten.« In: H. Drüe (1963), 221. Daraus folgt jedoch, dass der Aktvollzug der universellen Epoché auch im Hinblick auf die diesem Vollzug immanenten Wesensgesetzlichkeiten getätigt werden kann, so dass die phänomenologische und eidetische Reduktion hier in einer besonderen Weise zusammenfallen (was deren hierarchisierter Abstufung in ihrer Bedeutung für die Phänomenologie nicht zuwider läuft).

<sup>28</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1993<sup>6</sup>): *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen. III, § 11–12, 251–256.

*und ist es relativ zu jedem übergeordneten selbständigen Ganzen, in welchem jenes unselbständige Moment mitenthaltend ist.»<sup>29</sup>*

Für unsere Zwecke ist hier zunächst die unterschiedliche Blickrichtung (Intensionalität) wichtig, mit der das Verhältnis Teil/Ganzes von Husserl in den beiden Sätzen bestimmt wird. Im ersten Satz wird ein *a* eingeführt, das eine Fundierung mittels eines *m* bedarf, woran deutlich wird, dass es sich bei *a* um einen Teil und nicht um ein Ganzes handelt, weil ein Teil als Teil nicht ohne ein Ganzes, dessen Teil er ist, existieren kann. Dieser Bestimmung widerspricht auch nicht, wie Husserl ausführt, dass es neben den unselbständigen Teilen auch selbständige gibt, die ohne das Ganze, dessen Teile sie sind, weiter existieren können. Gemeint ist, dass ein solches Teil, wenn es nicht mehr in der oder den entsprechenden Relationen – eben *als Teil* – fundiert ist, eben nicht mehr ein Teil sein kann, sondern selber als Ganzes zu betrachten ist.<sup>30</sup> Ist das so bestimmte *a* nun ein unselbständiges Teil bezogen auf ein Ganzes *x*, das zwar *a* aber nicht ebenso *m* zum Teil hat, so bedeutet die Unfundiertheit von *x* nichts anderes, als dass es selber als Teil eines umfassenderen Ganzen zu betrachten ist.

Dies kommt auch in dem zweiten Satz zum Ausdruck, der vom Begriff des Ganzen ausgeht, das hier jedoch als unselbständig gesetzt wird in dem gleichen Sinne, wie das *x* des ersten Satzes (das Ganze von *a* ohne ebenfalls *m* zu umfassen) unfundiert ist. Die Unselbständigkeit des Ganzen bedeutet dabei die Unselbständigkeit relativ zu einem selbständigen und somit übergeordneten Ganzen, dessen Teil es ist, womit der Begriff des prägnanten Ganzen im 2. Satz ex negativo erreicht wird. Der letztere wird von Husserl mit Hilfe des Fundierungsbegriffs wie folgt positiv bestimmt:

»Unter einem *Ganzen* verstehen wir einen Inbegriff von Inhalten, welche *durch eine einheitliche Fundierung*, und zwar ohne Sukkurs weiterer Inhalte umspannt werden. Die Inhalte eines solchen Inbegriffs nennen wir Teile. Die Rede von der *Einheitlichkeit der Fundierung* soll besagen, daß *jeder Inhalt mit jedem, sei es direkt oder indirekt, durch Fundierung zusammenhängt.*«<sup>31</sup>

Für unseren Zusammenhang ist es an dieser Stelle nicht notwendig, den Fundierungsbegriff weiter zu spezifizieren bzw. zu rekonstruieren.

---

<sup>29</sup> Vgl. ebenda, III, §14, 262. Die griechischen Buchstaben aus dem Originalzitat sind hier durch *a* und *m* ersetzt worden.

<sup>30</sup> Vgl. ebenda, III, §11, 253.

<sup>31</sup> Vgl. ebenda, III, §21, 275–276.

ren, zumal dies auch in den Bereich unterschiedlicher material-ontologischer Bestimmungen führen würde, die im nächsten Kapitel im Hinblick auf den Bewusstseinsbegriff noch eine Rolle spielen werden.<sup>32</sup>

Was an dem formal-ontologischen Beispiel der Verhältnisbestimmung von Teil und Ganzem für unseren Zusammenhang somit deutlich wird, ist erneut die Struktur sich gegenseitig bedingender Begriffsverhältnisse, die erst in der denkenden Betrachtung reflexiv entfaltet werden.<sup>33</sup> Es handelt sich diesbezüglich nicht um beliebige Nominaldefinitionen oder Setzungen, weil bereits das definitorische Explizieren und Differenzieren wie beim Verhältnis zwischen Teil und Ganzem die Einheit beider (in dem kategorialen Begriff der Fundierung) voraussetzt.<sup>34</sup> Deshalb kann Husserl schließlich resümieren:

---

<sup>32</sup> Für eine weiterführende Analyse und Rekonstruktion des Fundierungsbegriffs siehe Alfons Süßbauer (1995): *Intentionalität, Sachverhalt Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl*. Freiburg, München. 30–47. Süßbauer geht davon aus, dass die Gesetzmäßigkeiten, welche Husserl bezüglich des Fundierungsbegriffs im Blick habe, ausschließlich materiale (synthetische) Gesetze *a priori* seien und keine formalen analytischen Gesetzmäßigkeiten wie die korrelativen Begriffe ›Vater‹ oder ›Herrscher‹. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass, wenn beispielsweise Napoleon ein Herrscher ist, er auch Untertanen haben muss. Süßbauer argumentiert nun, dass Napoleon auch existieren könne ohne Untertanen und ein Vater (zum Beispiel Joseph) auch ohne seinen Sohn und somit eine Fundierungsdefinition, die analytische Notwendigkeiten als existentielle Abhängigkeiten mit einschließt, zu weit gefasst sei. (Vgl. LU II/1, § 11, 253). Dem ist sachlich auch gegenüber Husserl zu entgegnen, dass selbstverständlich die faktische Existenz Napoleons nicht aufgehoben ist, wenn er zu seinen Lebzeiten keine Untertanen gehabt hätte. Aber seine Existenz *als Herrscher* ist eben auch real faktisch davon abhängig, ob er Untertanen hat oder nicht. Dies zeigt aber bereits, dass selbstverständlich auch rein begriffliche Strukturen in eine Fundierungsbeziehung des Faktisch-Existierenden mit eingehen, auch wenn sie den Fundierungsbegriff möglicherweise unterbestimmen. Aber wie Süßbauer selber ausführt, ist Husserls Unterscheidung zwischen analytischen und materialen Gesetzen *a priori* alles andere als eindeutig bestimmt. Eindeutig ist jedoch, und das ist für unsere obige Diskussion entscheidend, dass der Begriff des Fundierungsganzen nach Husserl in reinen Gesetzen gründet und deshalb als kategorialer Begriff zu bezeichnen ist. Vgl. LU II/1, III, § 23, 284.

<sup>33</sup> Zu dem Verhältnis von Teil und Ganzem führt Renatus Ziegler meines Erachtens zu Recht aus: »Die aufeinander bezogene Struktur solcher Begriffsinhalte (Gesetze) ist kein Mangel oder gar eine unüberwindliche Schwierigkeit, sondern eine charakteristische Eigenschaft rein logischer Grundgesetze, die auf die Notwendigkeit des Vollzugs einer aktuellen Denkerfahrung oder Denkanschauung hinweist, die diesen besonderen Zug aufdeckt«. Vgl. Renatus Ziegler (1995): *Selbstreflexion. Studien zur Selbstbeziehbarkeit im Denken und Erkennen*. Dornach 92.

<sup>34</sup> Husserl scheint hingegen in den *Logischen Untersuchungen* davon auszugehen, dass

»Wir haben alle Begriffsbildungen auf die reine Wesenssphäre bezogen, die Fundierungsgesetze standen unter reinen Wesensgesetzen, die Teile waren im ganzen wesentlich eins, auf Grund apriorischer Zusammenhänge der den Teilen und Momenten entsprechenden Ideen.«<sup>35</sup>

Was das Beispiel einer anfänglichen Verhältnisbestimmung von Teil und Ganzem wie im Fall der universellen Epoché verdeutlicht, ist somit erneut der selbstbegründende Charakter begrifflicher Grundgesetze, die reflexiv gewonnen werden können. Dass es sich diesbezüglich nicht um eine Immunisierungsstrategie handelt, zeigt sich daran, dass die jeweiligen begrifflichen Ausführungen selbsttätig nachvollzogen werden können und die jeweiligen Bestimmungen in dieser Hinsicht auch einer kritischen Erörterung zugänglich sind. Ein kritisch urteilender Nachvollzug bedeutet hingegen aber nicht, dass *per definitionem* jeder zu prüfende Inhalt grundsätzlich fallibel sein müsste. Erweist sich ein Inhalt für das Denken als reflexiv-notwendig (im oben geschilderten Sinne), dann ist der Satz vom zureichenden Grund erfüllt und es kann sich deshalb in einem solchen Falle auch nicht um einen vitiösen Zirkel handeln.

Ein weiterer Einwand gegen das nachvollziehbare Verlassen der natürlichen Einstellung besteht in der Behauptung, dass innerhalb des natürlichen Lebens weder ein *Motiv* noch eine *ermöglichende Bedingung* für die Bewusstseinsumkehr angegeben werden könne, was, wenn es tatsächlich zutrifft, sicherlich als fundamentales Begründungsdefizit der Phänomenologie angesehen werden müsste.<sup>36</sup>

---

man den vorausgesetzten Begriff des Ganzen dadurch entbehren könne, wenn man ihn beispielsweise durch das Zusammenbestehen der Inhalte, die man als Teile bezeichne, substituieren würde (LU II/1, III, § 21, 275). Hierzu muss man bemerken, dass eine solche Substitution für nominaldefinitorische Zwecke sicherlich möglich ist. Der *Begriff* des Ganzen lässt sich jedoch strenggenommen durch gar keinen anderen Begriff substituieren. Das Zusammenbestehen von Inhalten, die man als Teile bezeichnet, implizieren selbstverständlich in reflexiver Notwendigkeit den Begriff des Ganzen. Auch der Versuch, das Ganze mittels des Fundierungsbegriffs zu definieren, trifft nur dann den Kern der Sache, wenn man sich darüber im Klaren ist, dass der Fundierungsbegriff eine spezifische Komponente des Ganzheitsbegriffs beinhaltet, und seine Explizierung zur reflexiven Erhellung der Ganzheitsbedeutung etwas Wichtiges beitragen kann. Will man jedoch den Ganzheitsbegriff aus dem Fundierungsbegriff einseitig deduzieren, so setzt man ihn bereits unreflektiert voraus und würde somit eine *petitio principii* begehen.

<sup>35</sup> LU II/1, III, § 25, 290.

<sup>36</sup> Bereits Fink weist auf die fehlende mögliche Bedingung hin, aus der natürlichen Einstellung zur phänomenologischen Reduktion zu gelangen: »Jede, wenn auch noch so skizzenhafte Erörterung der phänomenologischen Reduktion sieht sich vor die schier



Betrachten wir zunächst die Frage nach der Möglichkeit der Bewusstseinsumkehr in der natürlichen Einstellung: Wie wir bereits gesehen hatten, ist die Epoché als eine spezifische Reflexionsform anzusehen, die Husserl, trotz aller Unterschiede zu Descartes, in Anlehnung an dessen universellen Zweifelsversuch entwickelt hat. Nun hatten wir bereits darauf hingewiesen, dass nach Husserl auch in der natürlichen Einstellung reflexive Bewusstseinsakte (skeptische Erwägungen bezüglich einzelner Geltungsansprüche beispielsweise in den positiven Wissenschaften) vollzogen werden.<sup>37</sup> Dies bedeutet jedoch, dass der Form nach Merkmale von Reflexivität sowohl in der natürlichen Einstellung als auch für das phänomenologische Vorgehen spezifiziert werden können. Mag auch die universale Epoché ein wesentlich andersartiges Forschungsfeld als das der mundanen Einstellung zugänglichen Wissenschaftsfelder eröffnen, so deutet sich bereits mit diesem Sachverhalt an, wie der Übergang von der natürlichen Einstellung zur Epoché zumindest logisch möglich ist. Die von Husserl universell auf alles Gegebene angewandte Urteilsenthaltung ist eine qualitative und quantitative Steigerung eines Reflexionsmodus, der den Übergang zu den reinen Bewusstseinsenerlebnissen aus der natürlichen Einstellung gewährleistet. Die drohende antinomische Entgegensetzung zwischen beiden Einstellungen wird somit durch den

---

auswegslose Schwierigkeit gestellt, von ihr wie von einer ständig möglichen und im menschlichen Horizont von vorneherein liegenden Erkenntnishandlung reden zu müssen, während sie keineswegs eine Möglichkeit unseres *menschlichen* Daseins darstellt.« Vgl. Fink, Eugen (1966): *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik*. In: Fink (1966), 79–156. Hier 110. Bei solchen Formulierungen, die zur Verteidigung Husserls geschrieben wurden, muss man Pieper in der Tat Recht geben, dass sie zu unhaltbaren Aporien führen. Ist der von Fink gebrauchte Modaloperator (es ist unmöglich, dass ...) ernst gemeint und finden sich zunächst alle Menschen in der natürlichen Einstellung vor, dann ist es a priori ausgeschlossen, dass jemals die transzendente Reduktion vollzogen wurde, noch jemals vollzogen werden wird. Eine plausible Rekonstruktion der Husserlschen Vorgehensweise wird somit eine alternative Interpretation zu Finks Formulierungen und ähnlichen bei Husserl liefern müssen.

<sup>37</sup> Nicht das Element reflexiver Kritik fehlt in der natürlichen Einstellung, sondern die Überwindung desjenigen, was Husserl auch »transzendente Naivität« nennt und zu einer anderen Qualität von Reflexivität in der Phänomenologie gesteigert werden muss. In dieser Hinsicht heißt es in der *Ersten Philosophie*: »Indessen, weder diese allgemeine Logik noch ein etwa mit ihrer Hilfe herzustellendes System noch so vollkommener besonderer Wissenschaften der Art, die wir schon haben, kann unser Absehen sein. Denn an dieser Art hängt ... eine prinzipielle Unvollkommenheit, nämlich jene transzendente Naivität, deren Überwindung den radikalen Sinn dessen, was wir als Philosophie anstreben bestimmt.« Vgl. Hua VIII, 38.

Hinweis auf reflexive und protoreflexive Elemente in der natürlichen Einstellung gebannt. Die Frage nach einem leitenden Motiv in der natürlichen Einstellung im Hinblick auf die Bewusstseinsumkehr lenkt den Blick hingegen auf ein materiales Element, das den Übergang zur Epoché verständlich machen könnte. In den *Ideen I* gibt es diesbezüglich einen Hinweis, der allerdings erneut eher in den Bereich der ermöglichenden Bedingungen zu gehören scheint, wenn es heißt:

»Diese Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit und steht gegenüber allen der Thesis zu koordinierenden und in der Einheit des ›Zugleich‹ mit ihr unverträglichen *Denkstellungen*, wie überhaupt allen Stellungnahmen im eigentlichen Wortsinne.«<sup>38</sup>

Dass die Epoché als reflexiver Akt nur als freiheitliche Umwertung der Generalthese verstanden werden kann, unterstreicht zwar die Möglichkeit zur Bewusstseinsumkehr, aber weil Husserl keine weiteren Bedingungen spezifiziert, die seinen hier verwandten Freiheitsbegriff weiter zugänglich machen würden, kann dieser zur eigentlichen Frage nach dem Motiv in der natürlichen Einstellung nichts beitragen. In seinen späteren Vorlesungen zur *Ersten Philosophie* thematisiert Husserl hingegen ausdrücklich die Frage nach dem Anfang und der Motivation zur Philosophie und macht deutlich, dass der Wille zur eigentlichen, gemeint ist letztbegründeten, Wahrheit das Motiv für die transzendente Wissenschaft darstellen würde. Auch hier ist es letztendlich ein ursprünglicher freiheitlicher Entschluss, der erst den radikalen Einstellungswechsel in die phänomenologische Reduktion ermöglicht. Aber es gibt hier offenbar einen notwendigen Vorlauf, den Husserl wie folgt darstellt:

»Das liegt daran, daß jene gewisse Naivität der Erkenntnisliebe und Erkenntnisschöpfung ein notwendig Erstes ist und daß sie eine ihr selbst verborgene, eine bestenfalls dunkel gefühlte, aber nicht verstandene Unvollkommenheit mit sich führt. Diese enthüllt zuerst der *Skeptizismus*, und darin liegt, sie tritt als solche zuerst zutage, wenn das Erkenntnissubjekt sein Augenmerk auch auf die Beziehung der Erkenntnisgegenstände und erkannten Wahrheiten auf den Erkennenden zu richten und nun in die bekannten sogenannten erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten hineingerät ... So erwächst erst die Notwendigkeit eines neuen, universalen und absoluten Radikalismus, der alle Naivität und prinzipiell aufs Korn nimmt und durch ihre Überwindung letzte Wahrheit und ... eigentliche Wahrheit ... gewinnen will.«<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Id/I, § 31, S. 55.

<sup>39</sup> Hua VIII, 19–20.

Zwar ist die Bewusstseinsumkehr zur Epoché immer noch auf den Vollzug eines freien Reflexionsaktes angewiesen. Aber Husserl vermag in dem obigen Zitat durchaus eine Entwicklungslogik anzudeuten, die als Bedingungsgefüge für die Urteilsenthaltung fungiert. So hat die in der natürlichen Einstellung bereits anzutreffende Erkenntnisliebe an sich selber eine Unvollkommenheit (dunkel gefühlt), die in der reflexiven Fortentwicklung verschiedene Stadien durchläuft, wie zum Beispiel den Skeptizismus, und schließlich auf die leistenden Akte der erkennenden Subjektivität stößt.<sup>40</sup> Eine gewisse Ähnlichkeit zur Hegelschen Vorgehensweise in der *Phänomenologie des Geistes* wird diesbezüglich deutlich,<sup>41</sup> auch wenn die Epoché selbstverständlich in ihrem Vorgehen von der dialektischen Methode abgegrenzt werden muss.<sup>42</sup> Die obigen Ausführungen implizieren nun, dass auch bereits in der natürlichen Einstellung ein erkenntniskritisches Motiv wirksam ist, wobei es verfehlt wäre anzunehmen, dass dies (a) den neuartigen Charakter der Phänomenologie zurücknehmen würde oder, dass (b) auf dieser Grundlage die Position des natürlichen Lebens nur eine abstrakte Hypostasierung darstellt, um die phänomenologische Einstellung besonders abzugrenzen.<sup>43</sup> Selbst wenn man bereit ist, in der natürlichen Einstellung erkenntniskriti-

---

<sup>40</sup> Vergleiche zu diesem Punkt auch Eduard Marbach (1996): In: Bernet (1996), 56–84. Hier 60–62.

<sup>41</sup> So, wenn Hegel in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* ausführt: »Das natürliche Bewusstsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifel verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so dass am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern es ist die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit nur der nicht realisierte Begriff ist.« Vgl. Hegel, G. W. F. (1989<sup>2</sup>), 72.

<sup>42</sup> Weitergehende Ausführungen zur dialektischen Methodik in dessen Zentrum offenbar sowohl (a) semantisch-pragmatische Differenzen stehen (Hölsle (1988), 198–210.) als auch (b) antinomische Strukturen (T. Kesselring (1984)) finden sich bei Dieter Wandschneider (1995).

<sup>43</sup> Pieper (1993) wendet sowohl (a) als auch (b) gegen eine Rekonstruktion der Husserlschen Epoché ein, die versucht, den Übergang von der natürlichen Einstellung zur phänomenologischen Reduktion verständlich zu machen. 29.

sche Motive anzuerkennen, wie dies Husserl zumindest in den *Vorlesungen zur Ersten Philosophie* getan hat, und wie es auch logisch unumgänglich notwendig erscheint, um den Übergang zur Epoché verständlich machen zu können, ist dies trotzdem kompatibel mit der Auffassung, dass in der universellen Anwendung der Epoché eine radikale Bewusstseinsumkehr stattfindet, die in einer Diskontinuität zu der natürlichen Einstellung besteht. Folgendes Beispiel mag dies verdeutlichen: So kann man durchaus anerkennen, dass bereits in mythischen Erzählungen wie den Homerischen Epen oder in Hesiods *Theogonie* rationalisierende Elemente enthalten sind,<sup>44</sup> obwohl beispielsweise die Formulierung der aristotelischen Syllogismen als einschneidender Bruch mit dem ehemals mythischen Denken betrachtet werden muss.

Dass nun Husserl die phänomenologische Einstellung mit Hilfe der Kontrastierung zum natürlichen Leben deutlich herauszustellen sucht, in dem bereits ein erkenntniskritisches Motiv in der oben beschriebenen Art wirksam ist, bedeutet ebenfalls nicht, dass die Position der natürlichen Einstellung lediglich eine abstrakte Hypostasierung darstellt. Dies wäre nur dann zutreffend, wenn Husserl nachgewiesen werden könnte, dass (i) die Haltung der natürlichen Einstellung und das Vorhandensein eines erkenntniskritischen Motivs sich wechselseitig ausschließen oder, dass (ii) er die Generalthesis prinzipiell falsch bestimmt hat. Dass (i) unzutreffend ist, wurde bereits oben eingehend erläutert. Dass Husserl (ii) die Generalthesis prinzipiell falsch bestimmt hätte, müsste hingegen von seinen Kritikern gesondert nachgewiesen werden.<sup>45</sup> Allerdings lässt sich positiv festhalten, dass Husserls Auffassung von der in der natürlichen Einstellung wirkenden Generalthesis eine hohe Plausibilität zugesprochen werden kann, wenn er diesbezüglich ausführt:

»Das jeweils Wahrgenommene, klar oder dunkel Vergegenwärtigte, kurz alles aus der natürlichen Welt erfahrungsmäßig und vor jedem Denken Bewusste, trägt in seiner Gesamtheit und nach allen artikulierten Abgehobenheiten den

---

<sup>44</sup> Vgl. Nestle, Wilhelm (1975): *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart, 17–18.

<sup>45</sup> Diesbezüglich hatten wir uns bereits mit Boehms Interpretation und Kritik der natürlichen Einstellung auseinandergesetzt, der letztendlich den in (ii) formulierten Standpunkt behauptet. Allerdings erwies sich seine sprachanalytische Untersuchung der natürlichen Einstellung als wenig überzeugend und ebenso wie Pieper übersieht er, dass die Haltung der natürlichen Einstellung bereits partielle reflexive Elemente enthalten kann.

Charakter ›da‹, ›vorhanden‹, ein Charakter, auf den sich wesensmäßig gründen läßt ein ausdrückliches (prädikatives) mit ihm einiges Existenzurteil.«<sup>46</sup>

Betrachten wir zur Verdeutlichung dieser These etwas holzschnittartig eine zur Orientierung im Raum notwendige basale Fähigkeit. So ist es zur erfolgreichen lebensweltlichen Raum-Orientierung erforderlich, einerseits zwischen den Relationen relativ statischer Plätze und andererseits beweglichen Objekten zueinander unterscheiden zu können. Das heißt, dass es ein (relativ) statisches System räumlicher Beziehungen bzw. Plätze gibt und ein eher dynamisches System selbstbeweglicher oder transportabler Entitäten und dass die Fähigkeit zur lebensweltlich-räumlichen Orientierung unter anderem darauf angewiesen ist, beide miteinander in Harmonie zu bringen.<sup>47</sup> Ist es nun entwicklungspsychologisch denkbar, dass Säuglinge und Kleinkinder diese Fähigkeit erlernen, ohne dass sie zumindest grundsätzlich die sie umgebende Welt als daseiend im Husserlschen Sinne empfinden und dementsprechend handeln? Eine solche Möglichkeit kann wohl bereits lern- und verhaltenspsychologisch ausgeschlossen werden. Mag auch die Existenz partieller Gegebenheiten in Zweifel gezogen werden (ist dieser Gegenstand als bedrohlich einzuschätzen oder nicht), so wird der Wirklichkeitscharakter der umgebenden Welt sicherlich nicht universell negiert oder einer Epoché unterzogen.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Id/I, §31. S. 53.

<sup>47</sup> Bermúdez fasst diesen Punkt wie folgt zusammen: »Spatial thought depends on a grasp of the fact that spatial relations between places will stay constant even though the spatial relations between objects vary, because a significant component of it uses those constant spatial relations as a means of mapping and keeping track of the changing spatial relations.« In: José Luis Bermúdez (2000), *The Paradox of Self-Consciousness* Cambridge, Massachusetts, London. 195. Dass dieser lebensweltlich erschlossene Raum-begriff nur über eine zureichende Spezifizierung des Systems somatischer Propriozeptionen zureichend begründet werden kann, wird von Bermúdez ausführlich begründet (besonders 131–162). In seinen phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution betont Husserl den gleichen Gesichtspunkt: »Alles räumliche Sein erscheint notwendig so, daß es näher oder ferner erscheint, als oben oder unten, als rechts oder links. Das gilt hinsichtlich aller Punkte der erscheinenden Körperlichkeit, die nun in Relationen zueinander ihre Unterschiede hinsichtlich dieser Nähe dieses Oben und Unten usw. haben ... Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt«. In: Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Bd. IV. Hrsg. v. Marly Biemel. Haag, 158.

<sup>48</sup> Aufgrund seiner vielfältigen Untersuchungen im Rahmen der Entwicklungspsychologie unterscheidet Piaget mindestens vier Stufen der Intelligenzentwicklung. Kesselring charakterisiert diesbezüglich die erste Stufe wie folgt: »Vorschulkinder können

Erweist sich so die Methode der Phänomenologie bis zu diesem Punkt als in sich schlüssig und nachvollziehbar, so tritt jetzt zwangsläufig die Frage auf, worin den nach dem Außerkraftsetzen der Generalthesis, die positive Leistung der Epoché eigentlich bestehen soll, oder wie Husserl es selber ausdrückt:

»Was kann denn übrig bleiben, wenn die ganze Welt, eingerechnet uns selbst mit allem cogitare, ausgeschaltet ist?«<sup>49</sup>

In formaler Hinsicht bemerkt Husserl diesbezüglich, dass die Universalität der Epoché einer Einschränkung zu unterziehen sei, weil andernfalls kein Wissenschaftsgebiet für unmodifizierte Urteile mehr übrig bleiben würde. Diese Beschränkung wird jedoch keinesfalls willkürlich vollzogen, sondern verbleibt in ihren inhaltlichen Bezugnahmen im Rahmen der oben beschriebenen begrifflichen Komponente ⟨b⟩ der begrifflichen Doppelstruktur, nämlich der Inhibierung der Generalthesis selber. Was aufgrund dieser Beschränkung gewonnen wird, ist nach Husserl eine neue und bisher nicht als Forschungsfeld abgegrenzte Seinsregion, in der unter anderem die ›reinen Erlebnisse‹ und das ›reine Bewusstsein‹ zugänglich werden, wobei letzteres auch als transzendentes Bewusstsein bezeichnet werden kann.<sup>50</sup> Bezogen auf die methodisch-notwendige positive Erschließung dieses neuen ontologischen Feldes spricht Husserl auch von *phänomenologischer Reduktion* bzw. auch *Reduktionen*.<sup>51</sup> Hus-

---

noch nicht logisch denken, was mit den Schwierigkeiten zusammenhängt, die sie im Umgang mit Beziehungen verschiedener Art haben. Im Alter von 3 Jahren sind sie beispielsweise nicht imstande, zwischen Einzelem und Allgemeinem, zwischen Individuum und Art, zwischen Teil und Ganzem oder zwischen Element und Klasse zu unterscheiden. So differenzierte eine von Piagets Töchtern mit gut 3 Jahren noch nicht deutlich zwischen der Stadt Lausanne und dem Haus ihrer Großmutter, das in ihren Augen den ganzen Ort repräsentierte.« Vgl. Thomas Kesselring (1999<sup>2</sup>): *Jean Piaget*. München 1999. 117. Da zum Vollzug der universellen Epoché die oben angegebenen formalontologischen Begriffe vorausgesetzt werden (wer zwischen Allgemeinem und Einzelnen nicht unterscheiden kann, ist auch nicht in der Lage, eine *universelle* Epoché auszuführen), ist es ausgeschlossen, dass Kinder in der Lage sein könnten, im Vorschulalter die Existenz der Welt und ihrer Gegenstände universell zu negieren oder zu inhibieren.

<sup>49</sup> Id/I, § 33, S. 57.

<sup>50</sup> Vgl. ebenda, 58–59.

<sup>51</sup> Vgl. Id/I, § 33, 59. Diese Interpretationsrichtung findet sich auch bei Janssen (1986) wenn er diesbezüglich ausführt »... der negativen Enthaltung der »Epoché« in Betreff alles »Transzendenten« ... entspricht positiv ein Zum-Vorschein-Gelangen von absoluten Selbstgegebenheiten in der phänomenologischen Reduktion. Epoché und Reduktion sind die beiden zusammengehörigen Seiten der einen methodischen Grundoperation

serl selber nimmt in dieser Hinsicht keine klare Abgrenzung zwischen der Epoché und dem Reduktionsbegriff vor,<sup>52</sup> jedoch lässt sich der methodische Übergang von der Urteilsenthaltung (bezüglich der Generalthese) hin zur Erschließung des Bewusstseins mit diesen beiden Bezeichnungen charakterisieren, wenn dabei deutlich bleibt, dass es sich um eine kontinuierliche Gesamtleistung handelt.

#### IV.2 Einige Vorüberlegungen zur Erschließung des reinen Bewusstseins: Immanente und transzendente Wahrnehmungen

Bevor Husserl die phänomenologische Reduktion in dem von uns oben bestimmten Sinne in den *Ideen I* weiter durchführt, um das Feld und die reinen Strukturen des Bewusstseins phänomenologisch erschließen zu können, ist er bestrebt, aufgrund transzendentaler Vorbetrachtungen überhaupt erst die Möglichkeit einer durch die Epoché abgegrenzten Seinsregion als Forschungsfeld aufzuzeigen.<sup>53</sup> Dies bedeutet jedoch, dass das Bewusstsein und Bewusstseinsenerlebnisse selber thematisch werden und somit erste vorläufige inhaltliche Spezifikationen in das methodische Vorgehen mit einbezogen sind, die auch ontologische Bestimmungen enthalten. So beginnt Husserl mit einer Analyse des cogito, den einzelnen Bewusstseinsenerlebnissen. Bewusstsein wird in diesem Zusammenhang als Bewusstsein von etwas

---

der Phänomenologie.« Vgl. Janssen, Paul (1986): Einleitung. In: Husserl (IP). IX-XLII. Hier XXX.

<sup>52</sup> Auf diese Uneinheitlichkeit macht Pieper (1993) meines Erachtens zu Recht aufmerksam. 32.

<sup>53</sup> Dass Husserl nach der Entfaltung der Epoché und dem Hinweis auf das »reine Bewusstsein« erneut Vorüberlegungen zur Gesamtthematik des Bewusstseins einschaltet, ist methodisch sicherlich nicht unbedenklich. Wenn die phänomenologische Reduktion als selbstbegründende Methode zur Bewusstseinsforschung etabliert werden soll, dann kann sie im strengen Sinne von Vorüberlegungen nicht abhängig sein. Zu diesem Punkt ist deshalb meines Erachtens folgendes zu bemerken: Erstens liegt es nahe, die Vorüberlegungen eher als didaktischen Einschub zu bewerten, in dem bereits wesentliche Grundlagen erläutert werden, die auch nach dem Vollzug der phänomenologischen Reduktion aufgewiesen werden können, so in der Explication von Noesis und Noema. Wenn an manchen Stellen der Eindruck erweckt wird, dass diese Vorüberlegungen konstitutiv für die phänomenologische Reduktion seien, dann nur insofern, als diese Vorüberlegungen als eidetische Reduktionen zu bewerten sind und von hier aus der Zugang zum reinen Bewusstsein erkenntnispsychologisch leichter fällt. Wir werden auf den Zusammenhang dieser beiden Reduktionstypen im Text noch näher eingehen.

bestimmt, womit er in einem wesentlichen Punkt an Brentanos Intentionalitätsbegriff anknüpft, den wir im zweiten Kapitel näher beleuchtet hatten. Zu den Bewusstseinerlebnissen führt er aus, dass sie sich in ihrem konkreten Zusammenhang ihrem Wesen gemäß im Erlebnisstrom zusammenschließen, und aufgrund einer reflexiven Blickwendung in ihrer jeweiligen Eigenart betrachtet werden können.<sup>54</sup> Cogitationes sind als Wahrnehmungserlebnisse diesbezüglich strikt vom Wahrgenommenen (cogitatum) im Hinblick auf seine materielle Dinghaftigkeit abgegrenzt, was nicht bedeutet, dass uns zum Beispiel ein wahrgenommener Tisch nicht selber im Wahrnehmungsakt präsentational gegeben wäre:

»Nun kann ein Wahrgenommenes selbst sehr wohl Bewusstseinerlebnis sein, aber es ist evident, dass so etwas wie ein materielles Ding, z. B. dieses im Wahrnehmungserlebnis gegebene Papier, prinzipiell kein Erlebnis ist, sondern ein Sein von total verschiedener Seinsart.«<sup>55</sup>

Obwohl Husserl somit darauf insistiert, dass die *res materialis* von prinzipiell anderer Seinsart ist, als ein Bewusstseinerlebnis selbst, bedeutet dies somit gerade nicht, dass Husserl einen cartesianischen Repräsentationalismus vertritt. Um dies zu verdeutlichen, soll letzterer erneut ins Zentrum der Betrachtung gestellt werden, bevor wir Husserls abgrenzende Kriterien zwischen materieller Dinghaftigkeit und Bewusstseinerlebnissen weiter betrachten.

Wie wir zu Beginn des letzten Kapitels erörtert hatten, existiert für Descartes keine direkte Wahrnehmung der Außenwelt, weil die Sinneswahrnehmungen zunächst mit Hilfe der Nervenfasern, die in ihren Bewegungen von Descartes als Zeichensystem interpretiert werden, der *res cogitans* übermittelt werden müssen. Auch Brentano ist in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* noch von diesem Gedankengang beeinflusst, wenn er leugnet, dass an der Stelle eines verletzten Körpergliedes ontologisch tatsächlich eine Schmerzempfindung zu verorten sei. Denn psychische Phänomene sind nach Brentano eben nur der inneren Wahrnehmung zugänglich,<sup>56</sup> und was durch äußere Wahrnehmungen wie Farbe und Töne erfahren wird, sind bloße Phänomene, denen keine Existenz im strengen Sinne zugesprochen werden kann.<sup>57</sup> In welche Schwierigkeiten dieser Reprä-

<sup>54</sup> Vgl. Id/I, §35, 62.

<sup>55</sup> Ebenda, 62.

<sup>56</sup> Brentano, Franz (1973), 119–20.

<sup>57</sup> Vgl. ebenda, 132.



sentationsbegriff führt, wurde im letzten Kapitel bei Dennetts Analyse des von ihm so genannten Cartesianischen Materialismus deutlich. Wie er eindrucksvoll demonstriert, lässt sich im Gehirn kein Ort spezifizieren, wo dem menschlichen Geist die scheinbar repräsentierten Objekte bzw. Gegenstände vermittelt werden. Anstatt den Cartesianischen Repräsentationsbegriff aufzugeben, hält es Dennett jedoch für notwendig, die Idee eines einheitlichen Bewusstseins und Selbst in Frage zu stellen, also eine Variante des eliminativen Materialismus zu vertreten. Dass dieses Vorgehen zu Aporien führt, wurde unter anderem auch daran deutlich, dass Dennett repräsentierende Mechanismen und Repräsentationsinhalte miteinander vermischt und verwechselt. Dies bedeutet jedoch, dass selbst Dennetts Multiples-Entwurfsmodell des Bewusstseins noch dem Cartesianischen Materialismus verhaftet bleibt, wenn er davon spricht, dass manche der im Gehirn zirkulierenden Informationen bewusst werden und andere nicht. Ein unmittelbares präsentationales Wahrnehmungsbewusstsein, zum Beispiel von diesem vor mir liegenden Stein, kann es unter dieser Voraussetzung selbstverständlich nicht geben. Gemäß diesem Ansatz ist es nur konsequent, dass Dennett darum bemüht ist, den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmungsurteil zu unterminieren, also einen unmittelbar zugänglichen Wahrnehmungsinhalt kategorisch auszuschließen versucht.

Bereits in der Beilage zu den Paragraphen 11 und 20 der fünften *Logischen Untersuchungen* setzt sich Husserl kritisch mit der Bild- und Zeichentheorie der Wahrnehmung auseinander, wobei Husserl die an der Bildtheorie der Wahrnehmung geübte Kritik ausdrücklich auch auf entsprechende Zeichentheorien angewendet wissen will. Wie Bernhard Rang aufgezeigt hat, sind Husserls Ausführungen zur Zeichentheorie der Wahrnehmung in erster Linie eine Auseinandersetzung mit der Helmholtzschen Sinnesphysiologie.<sup>58</sup> Dies ist insofern für unseren Zusammenhang nicht nur von historischem sondern auch systematischem Interesse, als Helmholtz in seiner Wahrnehmungstheorie, ähnlich wie Dennett, die Auffassung vertritt, dass eine Wahrnehmung im psychologischen Sinne bereits vom Denken bzw. dem Verstand beeinflusst ist und somit als Urteil betrachtet werden muss. Entscheidend ist diesbezüglich Helmholtz' Dualismus von *Empfindung* und *Wahrnehmung*. Betrachten wir zur

---

<sup>58</sup> Bernhard Rang (1990): *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt am Main. 184–212.

Veranschaulichung dieser Differenz den Vorgang des Wiedererkennens von Körperfarben. Das Wiedererkennen konstanter Farbgebungen an Körpern geschieht nach Helmholtz so, dass die durch das Auge transferierten Lichtempfindungen der bewussten Wahrnehmung als Zeichen für äußere Dinge und Vorgänge dienen, deren Deutung von einem Lernprozess abhängig ist.<sup>59</sup> Eine Isomorphie zwischen der physikalisch gedeuteten Empfindung und der darauf basierenden Wahrnehmung soll aus folgendem Grund nicht gegeben sein:

»[da] wir auf unserer Sinnesempfindungen nur so leicht und genau aufmerksam werden, als wir sie für die Erkenntnis äusserer Objekte verwerthen können, dass wir dagegen von allen denjenigen Theilen der Sinnesempfindung zu abstrahieren gewöhnt sind, welche keine Bedeutung für äussere Objekte haben.«<sup>60</sup>

Der bewussten Wahrnehmung ist somit nach Helmholtz die Sinnesempfindung aufgrund reiner unbewusst ablaufender Kausalitätsmechanismen vorgeordnet.

Husserl sieht nun den grundlegenden Irrtum der Bild- bzw. Zeichentheorie der Wahrnehmung darin begründet, dass von dessen Vertretern das Ding  $x$  in einem »Draußen« in seiner Dinghaftigkeit selbst gesetzt wird, wohingegen im Bewusstsein ein Stellvertreter (Repräsentant), nämlich in diesem Fall ein Bild von  $x$ , vorhanden sein soll. Was jedoch bei dieser Setzung übersehen wird, ist, dass die Bildhaftigkeit des Bildes nicht einfach als innerer Charakter eines Objektes angesehen werden kann, sondern erst aufgrund einer besonderen Apperzeptionsweise eines erkennenden Subjekts ein Bild *als Bild* überhaupt erkannt wird. Bei der Verwendungsform eines Objekts als bildhafter Stellvertreter eines anderen Objekts ergibt sich jedoch ein notwendiger Verweisungscharakter, den Husserl folgendermaßen beschreibt:

»Die reflektive und beziehende Rede, welche Bildobjekt und Bildsujet einander gegenüber setzt, weist aber nicht auf zweierlei erscheinende Objekte in dem imaginativen Akte selbst hin, sondern auf mögliche und in neuen Akten sich vollziehende Erkenntniszusammenhänge, in welchen die bildliche Intention sich erfüllen und somit die Synthesis zwischen Bild und vergegenwärtigter Sache sich realisieren würde.«<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Vgl. ebenda, 187.

<sup>60</sup> Helmholtz, Hermann von (1867): *Handbuch der Physiologischen Optik*. Leipzig 431.

<sup>61</sup> LU II/1, V, §21,422–423.

Für die Bild- und Zeichentheorie der Wahrnehmung bedeutet dies, dass für ein Bewusstsein, das per definitionem nur über Bilder oder Zeichen der Wirklichkeit verfügt, aber nicht über einen direkten Zugang zur Wirklichkeit selbst, die behauptete Ähnlichkeits- bzw. semantische Informationsrelation zwischen Repräsentat, also dem mentalen Abbildungsergebnis, und Repräsentandum, dem abzubildenden Gegenstand, grundsätzlich ungeklärt bleiben muss.<sup>62</sup>

Daraus lässt sich bezogen auf den Kontext dieser Arbeit auch die Schlussfolgerung ziehen, dass die Setzung unbewusster Empfindungen wie bei Helmholtz oder die Annahme von im Gehirn zirkulierenden, editorisch permanent aufgearbeiteten Repräsentationen der Außenwelt wie bei Dennett, von denen einige bewusst werden und andere nicht, zu Aporien führen muss. Denn die jeweils angenommenen physischen Zustände und Kausalmechanismen, die in mentalen Repräsentationen terminieren sollen, sind nach dieser Auffassung ebenfalls nur aufgrund entsprechender Repräsentate zugänglich. Auch für die letzteren gilt somit, dass sie eine Ähnlichkeitsrelation zum Repräsentandum (physisches Objekt, Sinnesreize, Gehirnmechanismen etc.) behaupten müssen, die sie selber nicht mehr erweisen können. Tatsächlich wird jedoch in den entsprechenden Theorien die Existenz der Außenwelt einfach faktisch gesetzt, in scharfer Abgrenzung zu den Repräsentaten des Bewusstseins, was gemäß der eigenen Prämissen ein inkonsequenter Gedankengang ist, weil sämtliche Erkenntnisse der positiven Wissenschaften ebenfalls Ergebnisse mannigfaltiger Bewusstseinsprozesse darstellen.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Zur angenommenen Ähnlichkeitsrelation zwischen Bild und Sache heißt es diesbezüglich bei Husserl: »Aber für das Bewusstsein, das vorausgesetztmaßen nur das Bild hat, ist dieses Faktum schlechterdings nichts; es kann also nicht dazu dienen, das Wesen der vorstellenden, näher der abbildlichen Beziehung auf das ihr äußerliche Objekt (das Bildsujet) zu klären«. LU II/1, V, §21, 422.

<sup>63</sup> Besonders deutlich wird die oben beschriebene Aporie für die Kognitionswissenschaften bei Metzinger, der die Frage stellt, wie die internen Strukturen eines physischen Systems es ermöglichen, mit Hilfe von Informationsverarbeitung und mentaler Repräsentation Wissen über sich selbst und die Welt zu erlangen. Für das von ihm favorisierte mentale Modell zur Klärung dieser Frage gilt: »Sie repräsentieren ihre Gegenstände durch Isomorphismen zweiter oder höherer Ordnung. Das soll heißen, dass das Repräsentat einen Teil der relationalen Struktur des Repräsentandums durch seine *eigene* relationale Struktur intern noch einmal darstellt. Also besitzen mentale Modelle keine Wahrheitswerte oder Referenzobjekte, sie erzeugen ein nichtdiskursives *Wissen durch Ähnlichkeit*.« Vgl. Metzinger, Thomas (1994): *Schimpansen, Spiegelbilder, Selbstmodelle und Subjekte*. In: Krämer. 41–70. Hier 46. Da unser Wissen von der Welt und uns selbst gemäß dieser Theorie nur im Sinne der oben beschriebenen höherstufigen

Wie Husserl in dem obigen Zitat zudem verdeutlicht, setzt die Rede vom Bild- bzw. Zeichencharakter der Wahrnehmung voraus, dass zumindest *prinzipiell* die durch das Bild oder Zeichen repräsentierte Sache in der Wahrnehmung präsentational zugänglich sein muss, sich also die imaginativen oder signifikativen Intentionen<sup>64</sup> im Zugang zur vergegenwärtigten Sache selbst erfüllen können. Leugnet man die Möglichkeit einer solchen Selbstvergegenwärtigung des materiellen Gegenstandes, dann führt dies zu weiteren Widersprüchen mit dem Bild- bzw. Signifikatbegriff:

»Setzt darnach die Auffassung als Bild schon ein dem Bewusstsein intentional gegebenes Objekt voraus, so würde es offenbar auf einen unendlichen Regreß führen, dieses selbst immer wieder durch ein Bild konstituiert sein zu lassen, also hinsichtlich einer schlichten Wahrnehmung ernstlich von einem ihr einwohnenden ›Wahrnehmungsbild‹ zu sprechen ›mittels‹ dessen sie sich auf die ›Sache selbst‹ beziehe.«<sup>65</sup>

Wie Rang betont hat, erwähnt Husserl in seiner ersten Kritik am Bild- und Zeichenbegriff zwar die präsentationale Selbstgegebenheit des Gegenstandes in der Wahrnehmung als notwendige Bedingung für ein Bild- und Zeichenbewusstsein, ohne jedoch die Zeichentheorie in einer deskriptiven Analyse des Wahrnehmungsbewusstseins

---

Repräsentationen möglich ist, kommt es unmittelbar zu einem Selbstwiderspruch, weil Wahrheitswerte und Referenzobjekte zumindest ontologisch einem solchen System nicht zugänglich sind. Weil jedoch das Wissen auch von dieser kognitionswissenschaftlichen Theorie ein Ergebnis höherstufiger Repräsentationen eines mentalen Modells ist, entspricht diesem Modell selber eben auch kein positiver Wahrheitswert bzw. ein eindeutiges Referenzobjekt. Erneut erweist sich somit auch bei dieser Theorie die Gültigkeit der von Husserl vorgebrachten Kritik gegen ein universelles Abbildungs- bzw. zeichentheoretisches Modell des Bewusstseins.

<sup>64</sup> Wie Husserl selber ausführt, versteht er unter *signifikativen* oder *signitiven* Akten den Akt der Bedeutungsintention bzw. des Bedeutens oder des bedeutenden Aktes. Zur Erfüllung eines solchen Aktes kommt es dann, wenn es zur Deckung eines signitiven mit einem intuitiven Akt kommt, sich also eine bestimmte Bedeutungsintention in einer Anschauung erfüllt. So heißt es bei Husserl: »Es ist eine primitive phänomenologische Tatsache, daß Akte der Signifikation ... und Intuition in dieses eigenartige Verhältnis treten können. Und wo sie es tun, wo gegebenenfalls ein Akt der Bedeutungsintention sich in einer Anschauung erfüllt, da sagen wir auch, es werde ›der Gegenstand der Anschauung durch seinen Begriff erkannt‹ oder es ›finde der betreffende Name auf den erscheinenden Gegenstand seine Anwendung.‹ Husserl, Edmund (1993<sup>6</sup>): *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. II. Teil. Tübingen. 33–34.

<sup>65</sup> LU II/1, V, §21. 423.

zu fundieren.<sup>66</sup> Im 14. Paragraphen der Sechsten Logischen Untersuchung nimmt Husserl hingegen nicht nur letzteres vor, sondern analysiert auch das Zeichenbewusstsein als konstitutives Element des Wahrnehmungsbewusstseins. Um letzteres im Hinblick auf die res materialis genauer analysieren zu können, spricht Husserl auch von der *Abschattung* des Gegenstandes, ein Begriff, der für Husserls Theorie der Dingwahrnehmung von überragender Bedeutung ist. In den *Logischen Untersuchungen* verdeutlicht Husserl diesen Gesichtspunkt an dem Beispiel einer roten Kugel, die zwar in ihren homogenen Färbungen wahrgenommen wird, sich aber in der »subjektiven Farbempfindung« abschwächen würde.<sup>67</sup> Dieser Punkt bezieht sich auf die Tatsache, dass Farbqualia an Gegenständen unter natürlichen Umständen niemals als sinnliche Füllen des Raums alleine auftreten, sondern unter jeweils verschiedenen Beleuchtungsbedingungen, also im Verhältnis zu Licht und Schatten. Diesbezüglich ist es jedoch gerade ein phänomenologisch bedeutsames Faktum, dass, trotz der permanent schwankenden Beleuchtungsbedingungen am Tage, die wahrgenommenen Gegenstände mit ihren Farbeigenschaften ziemlich konstant bleiben.<sup>68</sup> Husserl ist nun gerade anders als beispielsweise Locke, von dem ursprünglich das obige Kugelbeispiel stammt,<sup>69</sup> nicht der Auffassung, dass bei der oben beschriebenen Wahrnehmung in erster Linie die Abschattungsmanigfaltigkeit der Kugel wahrgenommen wird, sondern eben die Eigenfarbe der Kugel selbst,

---

<sup>66</sup> Vgl. Rang (1995), 204–205.

<sup>67</sup> Vgl. LU II/1 V, §2, S. 349.

<sup>68</sup> Wie Evan Thompson zeigt, spricht bereits diese Tatsache gegen den naturalistischen Versuch, die Eigenfarbe von Gegenständen mit den jeweiligen Wellenlängen des Lichts zu identifizieren, dass diese Objekte reflektieren bzw. emittieren. So führt er in der Auseinandersetzung mit eben dieser Behauptung Armstrongs aus: »Nonetheless, care must be taken in interpreting his claim that ›the colour of a surface is determined by the ... actual nature of the lightwaves currently emitted at the surface‹. If the claim here is that perceived colour is determined by locally reflected lightwaves, then the claim is false. As we saw ..., particularly in our discussion of global computation and lightness, the composition of the light from an area in a scene does not specify the perceived colour of the area. Contrary to the received Newtonian view, there is no one-to-one correspondence between perceived colour and the spectral distribution of light ... Moreover, that perceived colour is approximately constant indicates the falsity of the claim that the perceived colour of a surface continually changes in the illumination« In: Thompson, Evan (1995): *Colour Vision. A Study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception*. London, New York 112.

<sup>69</sup> Vgl. Locke, John (1981), II, IX, Abschnitt 8. 162–163.

nämlich das »objektiv als gleichmäßig gesehene [...] Rot«. <sup>70</sup> Dabei gilt sowohl für die Eigenfarbe, wie auch alle anderen Eigenschaften des Objekts, als auch für den Gegenstand selber, dass die Modi der Abschattungsmannigfaltigkeit alles andere als beliebig sind:

*»In Wesensnotwendigkeit gehört zu einem System »allseitigen«, kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewusstsein vom selben Ding ein vielfältiges System kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten darstellen bzw. abschatten.«<sup>71</sup>*

Erst in diesem systematischen Verhältnis von Umständen und kausalen Bedingungsgefügen, die Husserl hier als System von Abschattungsmannigfaltigkeiten charakterisiert, ist ein einheitliches Erfahrungsbewusstsein des abgeschatteten Dinges und seiner Eigenschaften möglich. <sup>72</sup> Für die Selbstgebung der materiellen Dinghaftigkeit in der äußeren Wahrnehmung (Exterozeption) sind diese Feststellungen von großer Bedeutung, wie Husserl in §14 der *Sechsten Logischen Untersuchung* ausführt, da der jeweilige Gegenstand niemals vollständig so gegeben ist, wie er selber als abgeschatteter ist. Der Begriff der Abschattung, der sich für Husserl auf die gesamte Erscheinungsweise des Gegenstandes bezieht, beinhaltet eben auch, dass das materielle Objekt (Festkörper) nicht von allen Seiten gleichzeitig wahrgenommen werden kann, dass perspektivische Verzerrungen auftreten usw. Diesbezüglich kann Husserl nun umgekehrt das Zeichenbewusstsein auch als wesentliches Moment der »äußeren« bzw. transzendenten Wahrnehmung bestimmen, wenn er ausführt:

»... die Bestandstücke der unsichtigen Rückseite, des Innern usw. sind zwar in mehr oder minder bestimmter Weise mitgemeint, sie sind durch das primär Erscheinende symbolisch angedeutet, aber selbst fallen sie gar nicht in den anschaulichen (perzeptiven oder imaginativen) Gehalt der Wahrnehmung.«<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> LU II/1, V §, 2. 349.

<sup>71</sup> Id/I, 74–75.

<sup>72</sup> In den *Ideen II* führt Husserl diesbezüglich aus: »Das Ding sieht bei wechselnder Beleuchtung, also mit Beziehung auf ein anderes Leuchtendes immer wieder anders aus, und das nicht beliebig sondern bestimmt. Es bestehen hier offenbar funktionelle Zusammenhänge, welche die schematischen Modifikationen auf der einen Seite zu solchen auf der anderen in Beziehung setzen.« In: Hua IV, §15, 41.

<sup>73</sup> LU II/2, §14, VI, 56.

Der signitive Akt im Wahrnehmungsbewusstsein verweist somit auf Inhalte, die in der aktualen Wahrnehmung gar nicht vorhanden sind, wie beispielsweise die Rückseite des Hauses, die zwar mitgemeint ist, wenn über das gesamte Haus gesprochen wird (zum Beispiel bei einem Kaufvertragsabschluss), aber für *S* präsentational lediglich ein Teil der Vorderfront des Hauses selbstgegeben ist.<sup>74</sup> Um Missverständnissen vorzubeugen, sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich darauf verwiesen, dass bei Husserl mit dem Begriff des Zeichenbewusstseins primär der Akt des Bedeutens bzw. das noematische Korrelat gemeint ist, das ohne aktuelle Deckungseinheit mit dem intuitiven Wahrnehmungsinhalt eine Bedeutungsintention (leere symbolische Vorstellung) bleibt. Husserl insistiert darauf, dass es gerade nicht der sprachliche Ausdruck ist, bzw. ein rein syntaktisches Zeichen, auf den der signitive Akt reduziert oder zurückgeführt werden könne. Gerade die Leistung der Identifizierung eines Gegenstandes verdeutlicht, dass es nicht der bloße Name oder ein rein syntaktisches Zeichen sein kann, was im Akt des Wiedererkennens oder einer erstmaligen Identifizierung die Zuordnung ermöglicht. Vielmehr ist die Deckungsgleichheit der intendierten Bedeutung mit der Anschauung notwendig, die auch dem Namen erst seine Bedeutung verleiht.<sup>75</sup> Im Hinblick auf die Aktseite ergibt dies auch die Unterscheidung zwischen *bedeutungsverleihenden* und *bedeutungserfüllenden* Akten, wobei diese, wie ausgeführt, in der Wahrnehmung fundiert sind.

In den *Ideen I* fasst Husserl seine Überlegungen zur Dingwahrnehmung dann so zusammen, dass diese sich in Wesensnotwendigkeit durch eine Form der Inadäquatheit auszeichnet, eine Auffassung, die sich bereits in den Ausführungen über die Abschattungsmanig-

---

<sup>74</sup> Bernet (1996) hat gegen diese Formulierung der signitiven Wahrnehmungsbewusstseins unter anderem geltend gemacht, dass die uneigentliche Erscheinung der bloß mitgemeinten Dingaspekte nicht als zeichenhafte Repräsentation zu bestimmen sei, weil (a) Empfindungen keine Zeichen im Sinne physischer Objekte sind und (b) nicht wie sprachliche Zeichen als konventionelle Stellvertreter des Wahrnehmungsgegenstandes fungieren. In: Bernet (1996), 112–113. Diese Gesichtspunkte sind sicherlich korrekt, und müssen im Zusammenhang mit Husserls Ausführungen zum signitiven Wahrnehmungsbewusstsein berücksichtigt werden, um Missverständnisse zu vermeiden.

<sup>75</sup> So heißt es zusammenfassend bei Husserl: »Fürs zweite ist evident, dass es im Prozeß der Erfüllung die Bedeutungsintention des Ausdrucks ist, die sich ›erfüllt‹ und dabei mit der Anschauung zur ›Deckung‹ kommt, und dass somit die Erkenntnis als das Ergebnis des Deckungsprozesses diese Deckungseinheit selbst ist.« Vgl. LU/ II/2. VI, §9, 37–38.

faltigkeit und Selbstgegebenheit der *res materialis* andeutet. So heißt es diesbezüglich:

»Ein Ding ist notwendig in bloßen ›Erscheinungsweisen‹ gegeben, notwendig ist dabei ein Kern von ›wirklich Dargestelltem‹ auffassungsmäßig umgeben von einem Horizont uneigentlicher ›Mitgegebenheit‹ und mehr oder minder vager Unbestimmtheit.«<sup>76</sup>

Obwohl Husserl darauf insistiert, dass auch in der äußeren Wahrnehmung ein Kerngehalt dinglicher Gegebenheit präsentational direkt zugänglich ist, so gilt doch für die Korrelation von Ding und Dingwahrnehmung, dass das erstere in seiner räumlichen Grundstruktur kein immanenter Bestandteil des Bewusstseins ist und ein Gegenstand (Festkörper) nur in einer prinzipiell unabschließbaren Abschattungsmanigfaltigkeit eine Vergegenwärtigung erfahren kann. Aber bedeutet dies nicht, dass die Unterscheidung zwischen immanenter (reeller) und transzendenter Wahrnehmung zu einem Kantischen Ding-an-sich führt, das für das erkennende Bewusstsein prinzipiell unzugänglich sein müsste? Dass der Gegenstand keine absolute Transzendenz außerhalb des Bewusstseins behaupten kann, ergibt sich bereits aus der Überlegung, dass die Region materieller Dinghaftigkeit in einem solchen Fall überhaupt nicht erkennbar wäre.<sup>77</sup> Auch der materielle Gegenstand muss dem Bewusstsein gegeben sein, aber er ist dies nach Husserl, wie ausgeführt, lediglich als intentionale Einheit mannigfaltiger Abschattungen. Darunter lassen sich nun aus der Perspektive der Bewusstseinsakte die Empfindungsdaten verstehen, die sich zu Empfindungsfeldern zusammenschließen.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Vgl. Id/I, §44, 80.

<sup>77</sup> Hartmut Tietjen fasst dies folgendermaßen zusammen: »Der Gegenstand transzendiert das Bewusstsein als reelles. Aber diese Transzendenz ist nicht die des naiv-natürlichen Denkens. Der Gegenstand kann keine Transzendenz ›außerhalb‹ des Bewusstseins sein; denn dann würde er gar nicht bewusst, nicht für jemanden sein ...« Vgl. Tietjen, Hartmut (1980): *Fichte und Husserl. Letztbegründung; Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*. Frankfurt am Main. 214.

<sup>78</sup> Bereits der Ausdruck ›Empfindungsfeld‹ verdeutlicht, dass für Husserl die Sinnesdaten jeweils in bestimmten, gesetzlich geregelten Verbindungen und Assoziationen auftreten und somit ein »Empfindungsatomismus« bei Husserl ausgeschlossen erscheint. Vgl. Lee, Enyo (2002): *Leib-Seele-Probleme im Rahmen der Phänomenologie ausgehend von Edmund Husserl*. Würzburg, 63–83. Ob und in welcher Hinsicht es sich beim späten Husserl hierbei um vorintentionale Empfindungskomplexe handelt, die sich außerhalb der Wahrnehmung befinden, ist in der Literatur umstritten. Vgl. Bernet (1996) 125. Dies wird im nächsten Kapitel im Hinblick auf gestaltpsychologische Überlegungen noch zu überprüfen sein. Trifft diese Annahme jedoch tatsächlich zu, dann



»... die ferner ... in der konkreten Einheit der Wahrnehmung durch »Auffassungen« beseelt sind, und in dieser Beseelung die »darstellende Funktion« üben, bzw. in eins mit ihr ausmachen, was wir »Erscheinen von« Farbe, Gestalt usw. nennen.«<sup>79</sup>

Was zeichnet nun gegenüber den transzendenten Perzeptionen die immanenten Wahrnehmungen aus? Dazu führt Husserl aus:

»Unter immanent gerichteten Akten, allgemeiner gefasst unter *immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zu deren Wesen es gehört, dass ihre intentionale Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören, wie sie selbst.* Das trifft also z. B. überall zu, wo ein Akt auf einen Akt (eine cogitatio auf eine cogitatio) desselben Ich bezogen ist, oder ebenso ein Akt auf ein sinnliches Gefühlsdatum desselben Ich usw. Das Bewusstsein und sein Objekt bilden eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit.«<sup>80</sup>

Die immanente Wahrnehmung zeichnet sich somit gerade dadurch aus, dass die Perzeptionen und das Perzipierte eine Einheit bilden, weil beides Erlebnisse sind, die zum selben Erlebnisstrom gehören. Dies bezeichnet Husserl auch als *reelle Beschlossenheit* der immanent zugänglichen Wahrnehmungen, was seiner Auffassung nach folgende Distinktion rechtfertigt:

---

wäre dies wohl zumindest ein partieller Rückgang zum Dualismus von Empfindung und Wahrnehmung im Helmholtz'schen Sinne. Einer solchen Auffassung ist mit Merleau-Ponty jedoch entgegenzuhalten: »Aber Empfindung und Bilder, die angeblich Anfang und Ende aller Erkenntnis sind, treten in Wahrheit je schon in einem Sinnhorizont auf, die Bedeutsamkeit des Wahrgenommenen, anstatt aus Assoziationen resultieren, liegt in Wahrheit jeder Assoziation schon zugrunde, handle es sich um die Synopsis einer gegenwärtigen Gestalt oder um die Erinnerung einstiger Erfahrungen.« Vgl. Maurice Merleau-Ponty (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin. 35. Selbst wenn man mit Husserl annimmt, dass es eine im Gegenwartsbewusstsein passiv auftretende Synthesis gibt, bedeutet dies noch nicht (a), dass eine solche Synthesis ohne bewusste Wahrnehmung stattfinden kann, noch (b) dass höherstufige Gegenstandskonstitutionen und Denkleistungen sich ausschließlich durch die sinnlichen Erfahrungen fundieren und auf sie zurückführen lassen, was Husserl auch in *Erfahrung und Urteil* gar nicht behauptet hat. Einen Baum als Baum zu erkennen, erfordert die Bildung entsprechender Begriffe, um ihn von seiner sich für das Bewusstsein ständig verändernden Umgebung abzugrenzen. Vgl. Husserl Edmund: (1972): *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, III, 1, 383. Dabei ist es auch denkbar, dass umgekehrt manche Spielarten der passiven Synthesis auf ursprünglich aktiven synthetischen Denkleistungen basieren, die (i) entweder vorbewusst oder (ii) zu einem früheren Zeitpunkt den Bedeutungshorizont konstituiert haben, in denen die scheinbar rein passiven assoziierten Sinnesdaten sich zusammenschließen.

<sup>79</sup> Id/I: §41, 75.

<sup>80</sup> Ebenda, §38, 68.

»So heißt das Ding selbst und schlechthin transzendent. Darin bekundet sich eben die prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweisen, die kardinalste, die es überhaupt gibt, die zwischen *Bewusstsein und Realität*.«<sup>81</sup>

Mit dieser Distinktion deutet sich bereits an, dass die reelle Beschlossenheit der eigenen Bewusstseinsleistungen von der Realität der Dingwelt so strikt differenziert wird, dass die erste Seinsweise noch nicht einmal als eine Spezialform der letzteren angesehen werden kann. Terminologisch grenzt Husserl dann beide Seinsarten so voneinander ab, dass dem transzendenten Gegenstand ein »bloß phänomenales Sein« zugesprochen wird, im Gegensatz zum absoluten Sein der immanent gegebenen Präsentate.<sup>82</sup>

Doch woraus schließt Husserl, dass den reinen Bewusstseinsperzeptionen mit Recht das Prädikat »absolut« zugesprochen werden kann? In der Auseinandersetzung mit Dennetts eliminativ-materialistischer Bewusstseinstheorie bestand ein wesentlicher Gesichtspunkt in der kontrovers diskutierten Frage, ob es möglich sei, Bewusstseinerlebnisse als bloße Erscheinungen zu behandeln, deren Realitätsgehalt man beispielweise im Hinblick auf bestimmte Ergebnisse der experimentellen Psychologie auch bezweifeln könne. Searle äußert diesbezüglich, wie ausgeführt, die These, dass die kategoriale Unterscheidung von *Erscheinung* und *Realität* in Bezug auf die Existenz von Bewusstseinstatsachen nicht zum tragen käme, weil die Bewusstseinercheinung mit ihrem Realitätsgehalt, anders als bei anderen Erscheinungen, kongruent sei.<sup>83</sup> Diese Auffassung konnte indirekt bestätigt werden, aufgrund der Analyse von Dennetts Theorie des »Selbst als narratives Konstrukt«, wo aufgezeigt wurde, dass Dennetts Auffassung (Bewusstsein und Selbst sind reine Abstraktionen ohne Realitätsgehalt) zu einer *reduction ad absurdum* führt, in dem Sinne, dass, wenn alle Bewusstseinerlebnisse lediglich einen fiktionalen Status haben, dies auch für alle weiteren Entitäten der Welt gilt, weil auch diese immer nur als Ergebnisse bzw. Produkte von Bewusstseinsprozessen gegeben sind, was besonders auch Husserls Überlegungen zu Bewusstseinsakten und deren Korrelationen (*cogitatio-cogitatum*) verdeutlichen. Allerdings folgt aus diesen Ausführungen noch keinesfalls die Notwendigkeit, dass man Bewusstseinsakten oder intentionalen Erlebnissen den Status des »Absolu-

---

<sup>81</sup> Ebenda, §42, 77.

<sup>82</sup> Vgl. ebenda, §44, 80.

<sup>83</sup> Searle, John: (1992), 121–122.

ten« zusprechen muss, sondern es bedarf mindestens eines Zusatzargumentes, um den Sprung von der *Realität* des Bewusstseins und dessen Eigenschaften hin zu dessen *Absolutheit* zu rechtfertigen. Folgende Aussage scheint Husserl in den *Ideen I* als die benötigte Fundierung seines transzendentalen Idealismus anzusehen:

»Ein Gefühlserlebnis schattet sich nicht ab. Blicke ich darauf hin, so habe ich ein Absolutes, es hat keine Seiten, die sich bald so, bald so darstellen könnten. Denkend kann ich Wahres und Falsches darüber denken, aber das, was im schauenden Blick dasteht, ist absolut da mit seinen Qualitäten seiner Intensität usw.«<sup>84</sup>

Nun ist es doch einigermaßen erstaunlich, dass Husserl einem Gefühlserlebnis, das als reelles Bewusstseinsselement der Zeit unterliegt (Protention und Retention in der Husserlschen Terminologie, worauf wir im nächsten Kapitel noch dezidiert eingehen werden), das Prädikat ›absolut‹ zuspricht, obwohl der Zeit unterliegende Entitäten traditionell diese Zuschreibung eben gerade nicht erhalten haben und das mit gutem Grund, wenn man bedenkt, dass auch ein zeitlich verlaufender Prozess nach einem Grund oder einer Ursache eben seiner Zeitigung verlangt, und hierin ein Element des Über- bzw. Außerzeitlichen verstanden wurde.<sup>85</sup>

Um jedoch zu verstehen, wie Husserl zur Bestimmung des Gefühlserlebnisses bzw. aller Erlebnisse als ›Absoluta‹ kommt, ist die folgende, bereits in der Auseinandersetzung mit Dennett zitierte Passage aus den *Ideen I* zur immanenten Wahrnehmung entscheidend:

»Jede immanente Wahrnehmung verbürgt notwendig die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfasst, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist, d. h. die Einsicht, dass es nicht sei, ist prinzipiell unmöglich.«<sup>86</sup>

Offenbar folgert Husserl (i) aus der abschattungsfrei gegebenen immanenten Wahrnehmung, also deren epistemisch absoluten (vollkommenen) Gegebenheit im Bewusstsein, dass (ii) ihr Sein auch ontologisch als ein Absolutes aufzufassen ist. Dass es sich bei dieser

---

<sup>84</sup> Id/I, §44, 81.

<sup>85</sup> Für Leibniz ergibt sich beispielsweise dieser Gedanke aus dem Vorrang der Essenzen vor deren möglicher Existenz, die auch den Menschen (wie jede Entität) in seinen Attributen und Eigenschaften im Geiste Gottes vor der Erschaffung der Welt bestimmen. Zeitliche Phänomene (die Zeit selber hat nach Leibniz gerade keine absolute Realität) folgen somit nur aus den inneren, also essentiellen Bestimmungen der Dinge. Vgl. Michael-Thomas Liske, (1993), 55–61.

<sup>86</sup> Id/I, §46, 85.

Spezifizierung der immanenten Wahrnehmung um ein wichtiges epistemisches Prinzip handelt, mit dem der Unterschied zwischen Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsurteil (basierend auf dem ersteren) verdeutlicht werden kann, wurde im letzten Kapitel ebenfalls behandelt. Doch selbst wenn man die besondere epistemische Relation der immanenten Perzepte zum urteilenden Subjekt akzeptiert, was noch ausführlich zu untersuchen sein wird, folgt daraus eben noch nicht, wie Roman Ingarden mit Recht betont hat, dass die besondere epistemische Relation zu dem Schluss berechtigt, dass es sich bei den beiden Wahrnehmungstypen auch um differente ontologische Existenzmodi der wahrgenommenen Gegenstände im Sinne von ›absolut‹ und ›real‹ handelt.<sup>87</sup> Zwar kann Husserl mit Recht geltend machen, dass (a) die mit Hilfe der Sinnesorgane wahrgenommenen äußeren Gegenstände niemals vollständig gegeben sind (Abschattungsreihen), und dass (b) alle realen Dingenheiten ein sinngebendes Bewusstsein voraussetzen;<sup>88</sup> aber all diese Differenzierungen sind offenbar Ergebnisse von Denkprozessen und Begriffsapplikationen, mit deren Hilfe wir sowohl die Gegenstände der Außenwelt als auch das Wesen des Bewusstseins bestimmen. Auch das Bewusstsein und seine Erlebnisse setzen somit logische Kategorien, wie beispielsweise Husserls Ausführungen zum Teil und zum Ganzen usw., voraus. Dass solche Kategorien und Urteile nur dem den-

<sup>87</sup> So führt Ingarden diesbezüglich aus: »And, in consequence of this, Husserl, quite justly, writes in the title of sect. 46 of *Ideas I: Zweifellosigkeit der immanenten, Zweifelhafteit der transzendenten Wahrnehmung*.« ... This proposition in itself does not entail, however, any essential *difference in the very mode of existence* of what is given in these perceptions.« Vgl. Roman Ingarden (1975): *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. Translated from the Polish by Arnór Hannibalsson Ph. D. Den Haag, 47.

<sup>88</sup> Vgl. Husserl, Edmund, *Id/I*, §55, 106. Es ist im Hinblick auf diesen Paragraphen irritierend, wenn Husserl dort ausführt, dass eine absolute Realität genau so zu betrachten sei wie ein rundes Viereck. Für Husserl folgt dies quasi definitorisch, weil seiner Auffassung nach nur räumlichen Entitäten das Prädikat ›real‹ zukommen kann. Aber verbergen sich hinter dieser Position nicht letztendlich Rudimente eines empiristisch orientierten Positivismus? Warum sollen reine Wesensbegriffe und Bewusstseinsleistungen nicht ebenfalls den Status realer Entitäten haben, auch wenn sie in anderen Komponenten disjunkt sind und daher unterschiedlichen regionalontologischen Bereichen zugerechnet werden müssen? Meines Erachtens fehlt in Husserls Philosophie eine systematische Rechtfertigung des Realitätsbegriffs, was eine erstaunliche Parallele zu der doch sonst so unterschiedlichen Philosophie von Dennett beinhaltet. Vgl. diesbezüglich Dennetts Ausführungen zum Realitätsbegriff im Hinblick auf Konkreta versus Abstrakta im II. Kapitel dieser Arbeit.

kenden Bewusstsein gegeben sind, bedeutet diesbezüglich nicht, dass sie lediglich subjektiv gelten oder sich in ihrem Sinn für das jeweils denkende Subjekt erschöpfen.<sup>89</sup> Dass das Denken und die dadurch gewonnenen Begriffe und Gesetze durch Bewusstseinsakte im Bewusstsein in Erscheinung treten, steht zu dieser Aussage keinesfalls im Widerspruch. Die im Bewusstseinsstrom bloß dahinfließenden und sofort im Bewusstsein herabsinkenden Erscheinungen transzendiert das Denken mit Hilfe der Begriffe (Wesen bzw. Essenzen) und macht die Erscheinungen einer Wesensanalyse zugänglich. Dass dieses Vorgehen auch für die immanenten Perzeptionen möglich und notwendig ist, um über rein demonstrativ-indexikalische Erkenntnisse und Aussagen (»Dieses-da«) hinauszukommen, wird selbstverständlich auch von Husserl akzeptiert,<sup>90</sup> so dass er die wesensbestimmende und fundierende Funktion des Denkens mit Hilfe der Begriffe keinesfalls leugnet. Daraus folgt jedoch, dass die Tatsache, dass das Denken und die Begriffe nur aufgrund von Bewusstseinsleistungen epistemisch zugänglich sind, nicht geeignet ist, in irgendeiner Form die Absolutheit des Bewusstseins und seiner Akte (reelle Erlebnisse) zu bestätigen. Vielmehr liegt es nahe, aufgrund des bisher Gesagten zu vermuten, dass eine absolute Struktur, wenn eine solche über-

---

<sup>89</sup> Nun könnte man den Eindruck gewinnen, dass Husserls Position dieser Auffassung diametral entgegengesetzt ist, vertritt er doch in den *Logischen Untersuchungen* die Auffassung, dass die ideale Bedeutungseinheit aufgrund des *Aktcharakters des Bedeutens* aufgeklärt werden muss. Vgl. LU, II/1, II, 106). Wie Rang (1990), 153–160 jedoch aufgezeigt hat, verwendet Husserl in den *Logischen Untersuchungen* zwei verschiedene Aktbegriffe, deren Unterscheidung den obigen Eindruck korrigiert. So bedeutet »Bewusstseinsakt« für Husserl zunächst ein konkretes Bewusstseins Erlebnis, das sich im zeitlichen Strom der Erlebnisse lokalisieren lässt (individuelle Identität des Aktes.) Bezogen auf den zweiten Aktbegriff betont Husserl hingegen, dass auch zwei individuelle Bewusstseins Erlebnisse eine Wesensidentität beinhalten können, wenn zum Beispiel ein beurteilter Sachverhalt in jeder Hinsicht in zwei Urteilen dieselben Implikationen hat (denselben Wahrheitswert). Die Bedingung ist hier, dass Urteilsqualität und Urteils-materie jeweils kongruieren. Vgl. LU II/I, V, §21, 417–419.

<sup>90</sup> Vgl. diesbezüglich Marbach, Eduard (1974): *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag, 44–53. Husserl knüpft offenbar an dem zweiten Aktbegriff der *Logischen Untersuchungen* an, wenn er beispielsweise in *Die Idee der Phänomenologie* ausführt: »Ich habe eine Einzelanschauung, oder mehrere Einzelanschauungen von Rot, ich halte die reine Immanenz fest, ich Sorge für phänomenologische Reduktion. Ich scheid ab, was das Rot sonst bedeutet, als was es da transzendent apperzipiert sein mag ..., und nun vollziehe ich rein schauend den Sinn des Gedankens Rot überhaupt in specie, etwa aus dem und jenem herausgeschauten *identische Allgemeine*.« Vgl. Husserl, Edmund (1986). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. u. eingeleitet v. Paul Janssen. Text nach Husserlia Band II. Hamburg. Hier die IV. Vorlesung, 56–57.

haupt konsistent formulierbar sein soll, Subjektivität (Bewusstsein) und Objektivität (Natur) umfassen muss und in der Entfaltung logischer Kategorien besteht, die in der absoluten Idee (Begriff) kulminieren.<sup>91</sup> Dass das Denken und die Begriffe überhaupt erst das Bewusstsein und dessen Erlebnisse bestimmen und fundieren, wie auch das Sein der Natur, macht somit hinreichend deutlich, dass Husserls Behauptung vom absoluten Charakter des Bewusstseins nicht begründet, sondern einfach nur thetisch gesetzt ist.<sup>92</sup> Husserls Rede von den Gegenständen der Außenwelt als »bloße Realität« kann somit im Kontext unserer Erörterung lediglich bedeuteten, dass der radikal skeptische Zweifel gegenüber der Existenz solcher Entitäten, anders als im Fall der reinen Wahrnehmungsimmanenz, nicht zweifelsfrei zurückgewiesen werden kann, woraus jedoch selber keine Rechtfertigung für den transzendentalen Idealismus entspringt. Vielmehr ist der radikale Außenweltskeptizismus zwar eine denkmögliche, also logisch konsistente Hypothese, aber ohne weitere Fundierung in der Wahrnehmung oder in begrifflichen Erwägungen, wie zum Beispiel in notwendigen Denk voraussetzungen, handelt es sich eben noch nicht einmal um eine gut begründete Vermutung.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Dies ist die Position Hegels, die dieser insbesondere in der Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling entwickelt hat. Vgl. zur weiteren Präzisierung der Struktur des Absoluten: Vittorio Hösle (1988), 39–59.

<sup>92</sup> Was meines Erachtens Husserls Bestimmung des absoluten Charakters des Bewusstseins noch weiter unterminiert, ist seine Unklarheit gegenüber dem Status des reinen Ich. Akzeptiert man nämlich letzteres, was Husserl bereits in den *Ideen* tut und von den Bewusstseinsenerlebnissen und der Bewusstseins Ganzheit absondert (vgl. Marbach (1974), 16), dann stellt sich doch die Frage, ob nicht das »reine Ich« der geeignete Kandidat für die gesuchte absolute Struktur sein könnte.

<sup>93</sup> Diese Aussage mag zunächst überraschen, doch ergibt sie sich meines Erachtens aus phänomenologischen Erwägungen zur Wirklichkeitskonstitution. Um zum Beispiel zu einem berechtigten Wahrnehmungsurteil zu kommen, muss, wie bereits in Auseinandersetzung mit Dennetts Urteilstheorie ausgeführt wurde, den begrifflichen Erwägungen auch ein zu spezifizierender Wahrnehmungsinhalt entsprechen. Für rein apriorische Urteile (begriffliche Urteile) die sich beispielsweise auf rein ontologische Wesensgesetze beziehen, gilt gleichermaßen, dass sich in der rein gedanklichen Durchdringung des begrifflichen Verhältnisses ein reflexiv Wahrnehmbliches (der Begriffsinhalt) erschließen muss, wie dies zum Verhältnis von Teil und Ganzem ausgeführt wurde. Für den radikalen Skeptizismus, der die Existenz der Außenwelt leugnet, findet sich jedoch weder in der Hinwendung zur Außenwelt noch in den rein begrifflichen Erwägungen ein Hinweis auf die Wahrheit dieser von ihm behaupteten Aussage, so dass es sich deshalb um eine nicht-fundierte Hypothese handelt. Dass die Außenwelt und ihre Gegenstände auch eine bewusstseinsunabhängige Existenz haben, legt hingegen die phänomenale Erfahrung selber nahe, da ich (a) nicht in der Lage bin, einen meinem

Dies bedeutet jedoch, dass die Epoché bzw. die phänomenologische Reduktion als Methode der Bewusstseinsforschung nur dann zu einem unausweichlichen Solipsismus führt, wie es Husserl häufig vorgeworfen wurde, wenn sie aufgrund ontologischer Zusatzannahmen zum transzendentalen Idealismus erweitert wird.<sup>94</sup> Lediglich unter dieser Voraussetzung wird die Welt zum bloßen Phänomen, deren Wiedererlangung auf dem Standpunkt der absoluten Bewusstseinsimmanenz zu einem unlösbaren Rätsel wird.<sup>95</sup> Nun hatten wir

---

Bewusstsein erschlossenen Gegenstand beliebig intentional zu verändern (ich kann nicht wahrgenommene Stühle plötzlich in Kühe verwandeln) und (b) man in der Regel zu den Gegenständen auch immer wieder zurückkehren kann d.h. sie verschwinden nicht beliebig, sondern sind in ebenfalls erfahrungsmäßig nachvollziehbaren Kausalverhältnissen zugänglich. Damit soll nicht behauptet werden, dass (a) und (b) apodiktisch die Existenz der Außenwelt beweisen. Aber sie bilden im Gegensatz zum radikalen Skeptizismus zumindest eine phänomenale Grundlage für das Vorhandensein der Außenwelt.

<sup>94</sup> Marbach sieht das drohende Problem des Solipsismus in der transzendentalen Phänomenologie letztendlich durch den folgenden Gesichtspunkt gegeben: »Das konstituierende Bewusstsein ist als absolut selbstgegebenes zunächst ›einzelnes‹ wenn auch nie als empirisches eines einzelnen Menschen gefasstes, und so ist eben auch, was an Wesenseinsichten gewonnen wird, nicht in Beziehung auf eine mögliche Mehrheit von konstituierendem Bewusstsein zu verstehen. Also ist mit Fug von einem ›transzendentalen Solipsismus‹ in der ersten Durchführung der transzendentalen Phänomenologie der Konstitution zu reden.« In: Marbach (1974), 58. Dieses Argument ist irreführend, denn das Problem scheint mir nicht zu sein, dass die Wesensgesetzlichkeiten des Bewusstseins von einem »absolut einzelnen« gewonnen werden und deshalb nicht auf eine Mehrheit von konstituierendem Bewusstsein übertragen werden können. Denn handelt es sich um zureichend gewonnene, allgemeine Wesensgesetze (notwendige Strukturen), so wären sie per definitionem auch auf alle anderen Bewusstseine übertragbar, da es sich sonst eben nicht um ein ideales Wesensgesetz handeln würde (wann ein solches Wesensgesetz tatsächlich zureichend erkannt ist, beinhaltet diesbezüglich noch einmal ein Spezialproblem). Das Problem ist vielmehr, dass in Husserls transzendentalem Idealismus unklar bleibt, wie man überhaupt zu anderen Bewusstseinssubjekten (und der Außenwelt) gelangen kann, was beispielsweise Iso Kern als ein wesentliches Defizit des sogenannten Cartesianischen Weges der transzendentalen Reduktion gedeutet hat. Vgl. Kern, Iso (1962): *Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*, In: *Tijdschrift voor Filosofie* 24. 303–349. Hier 314.

<sup>95</sup> In der Husserl-Forschung besteht die Tendenz, dass Problem des Solipsismus in dem Cartesianischen Weg (a) zur transzendentalen Subjektivität verorten, so bei Kern (1962), 314, der dies auf das Problem der Intersubjektivität zuspizt, oder auch bei Marbach (1996), 66. In: Bernet (1996). Nun ist nicht zu leugnen, dass Husserl insbesondere in seinen späteren Schriften verschiedene Wege zur Erlangung der transzendentalen Einstellung charakterisiert hat, wie den ontologischen (b) oder auch den psychologisch-deskriptiven (c) Weg. Aber sowohl für (b) (Vgl. Husserl Edmund (1959): *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. v. R. Boehm. Bd. VII.

allerdings in diesem Abschnitt bereits erörtert, dass auch Husserl darauf insistiert, dass der transzendente Gegenstand zumindest in gewisser Hinsicht präsentational zugänglich sein muss. Somit ist trotz seines von ihm favorisierten transzendentalen Idealismus in seiner Phänomenologie nicht das durchgehend apodiktische Urteil vorherrschend, dass es sich bei der *res materialis* um eine Einheit handelt, die nur als bloße Sinneinheit des intentionalen Bewusstseins gegeben ist und zwar in dem Sinne, dass wenn  $x$  als singulärer materieller Gegenstand von  $S$ , nämlich dem absoluten Bewusstsein, nicht mehr apperzipiert wird, das Sein von  $x$  als aufgehoben gelten muss.<sup>96</sup> Es stellt sich somit die Frage, ob nicht die Methode der Epoché als

---

S. 226–227) als auch für (c) (IX, 247–255) gilt, dass, solange Husserl an der Idee einer transzendentalphilosophischen Letztbegründung im Sinne einer Ersten Philosophie festgehalten hat, beide Wege aus transzendental-philosophischer Perspektive naiv zu nennen sind, solange sie das Sein der Welt voraussetzen und nicht erkennen, dass in der absoluten Subjektivität »Sinn und Seinsgeltung der Welt entspringt« (Hua IX, 250). Wie ich oben zu zeigen versuchte, ist es jedoch genau die letztere Anschauung, die bei Husserl das Solipsismusproblem virulent werden lässt und mit dem »Cartesianischen Weg« eng verbunden ist, ob nun die Begriffe »immanent« versus »transzendent« gebraucht werden oder nicht. Dass (a), (b) und (c) für Husserl seit den 20er Jahren gleichrangige Wege zur transzendentalen Subjektivität sind, wie Boehm behauptet (Boehm (1959), Einleitung des Herausgebers In: Hua VII. XXXVII) kann deshalb in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht erhalten werden. Vielmehr sind im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie (b) und (c) von (a) abhängig, obwohl selbstverständlich (a) in den jeweiligen Ausformulierungen selber verschiedene Wandlungen durchlaufen hat. Aber selbst in *Formale und transzendente Logik*, wo der ontologische Weg sehr deutlich in den Vordergrund rückt, bleibt es selbst in dieser Schrift das transzendente Ego, das alles Objektive konstituiert (§96, S. 245). Vgl. Husserl, Edmund (1992): *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Text nach Husserliana XVII. Hrsg. v. Elisabeth Ströcker.

<sup>96</sup> Dass es in den *Ideen I* diese Tendenz jedoch durchaus ebenfalls gibt, verdeutlicht folgendes Zitat: »Nicht ist die reale Wirklichkeit »umgedeutet« oder gar geleugnet, sondern eine widersinnige Deutung derselben, die also ihrem *eigenen*, einsichtigen geklärten Sinne widerspricht, ist beseitigt ... Der Widersinn erwächst erst, wenn man philosophiert und, über den Sinn der Welt letzte Auskunft suchend, gar nicht merkt, daß die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen »Sinn« hat, der absolutes Bewusstsein als Feld der Sinnggebung voraussetzt.« Id/ §55, S. 107. Wüstenberg geht davon aus, dass alles Objektive *in jeder Hinsicht* sein Vorhandensein der transzendentalen Subjektivität verdankt. Vgl. Wüstenberg, Klaus (1982): *Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes*. Aachen. 76. Auch hier besteht das Problem, das er das Erscheinen des Gegenstandes im Bewusstsein mit dessen Erzeugung durch letzteres verwechselt. Deshalb steht auch nicht die Annahme eines an sich seienden Dinges mit der Fundierungsleistung des Bewusstseins in Konflikt, sondern lediglich das Postulat seiner prinzipiellen Unerkennbarkeit.



Forschungsinstrument zur Erschließung des Bewusstseins verwandt werden kann, ohne gleichzeitig die Prämissen, die zum transzendenten Idealismus führen, zu teilen. Oder anders ausgedrückt: Folgt aus der universell angewandten Epoché bereits analytisch, dass das Bewusstsein als absolute Seinsweise, im Gegensatz zur Realität der transzendenten Dingwelt, betrachtet werden muss?

Wie bereits eingehend erläutert wurde, besteht das methodische Vorgehen der Epoché zunächst in der Inhibierung der Generalthesis, also in die Einklammerung des Glaubensvollzugs gegenüber den uns zugänglichen Weltvollzügen. Dies lenkt den Blick forschungsmethodologisch auf das Feld des reinen Bewusstseins, das durch die reflexive Umwendung in seiner Erlebnisstruktur unmittelbar zugänglich wird und dadurch einer Wesensanalyse offen steht. Wenn es nun tatsächlich gelingt, aufgrund der Methode der phänomenologischen Reduktion, das Bewusstsein in seiner Struktur und Gesetzmäßigkeit zu erschließen, dann folgt daraus jedoch nicht, dass für die Erforschung der *res materialis* die epistemisch relevante Einklammerung der Glaubensvollzüge zur ontologischen Hypothese berechtigt, dass die in diesen Glaubensvollzügen thetisch gesetzte Dingwelt ausschließlich als bloßes Bewusstseinsphänomen zu betrachten ist. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das Sein des Bewusstseins und seine Aktvollzüge tatsächlich das Prädikat »absolut« zu Recht beanspruchen könnten, weil dann auch alle anderen Seinsmodi (reale oder auch ideale) von diesem Absoluten sowohl *epistemisch* als auch *ontologisch* abhängen würden und die Realität immer als unselbständiger Teil der absoluten Aktvollzüge angesehen werden müsste.<sup>97</sup> Da jedoch das Denken mit Hilfe von Begriffen das Bewusstsein und die Natur gleichermaßen spezifiziert, jedoch nicht ihrem ontologischen

---

<sup>97</sup> Diese Möglichkeit wird von Höhle (1994) übersehen, wenn er ausführt: »Die Position Fichtes und Husserls, die von dem einzelnen Bewusstsein ausgeht, hat darüber hinaus mit dem schwierigen Problem des Solipsismus zu kämpfen; und die Vermutung ist nicht unbegründet, daß dieses Problem unlösbar ist, wenn man sich einmal auf den Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz gestellt hat«. 207. Für die Position des transzendenten Idealismus muss Höhle bezogen auf das Problem des Solipsismus sicherlich Recht gegeben werden. Aber dieser folgt gerade nicht aus dem Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz allein, sondern nur dann, wenn der absolute Charakter des Bewusstseins und/oder des Ich behauptet wird. Besagt der Ausdruck »Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz« hingegen lediglich, dass die Perzepte der inneren Wahrnehmung in der oben beschriebenen, ausgezeichneten Weise unmittelbar zugänglich sind, dann mündet diese Position sicher nicht im Solipsismus, sondern wäre auch mit dem Objektiven Idealismus oder Cartesianischen Dualismus kompatibel.

Gehalt nach erzeugt, besteht kein hinreichender Grund zu dieser Auffassung. Betrachtet man die universelle Epoché bzw. phänomenologische Reduktion somit als rein epistemisches Forschungsinstrument, dann gibt es deshalb auch kein grundsätzliches Hindernis, warum man nicht nach der Inhibierung der naiven Glaubensvollzüge in einer höherstufigen Reflexion die Konstitution der verschiedenen Weltbezüge bzw. Gegenstände in ihren berechtigten oder unberechtigten Geltungsansprüchen analysieren und feststellen kann. Dieses Vorgehen lässt sich diesbezüglich auch als phänomenologische Wesenserkenntnis der verschiedenen Modi der Wirklichkeit charakterisieren.

Diese Abwandlung des phänomenologischen Vorgehens zur Vermeidung der bei Husserl in den *Ideen I* auftretenden Aporien (Solipsismus, Weltverlust usw.) bedeutet hingegen nicht, dass Husserls Grundeinsicht, dass Bewusstseinsvollzüge für Erkenntnisprozesse aller Art berücksichtigt werden müssen, nicht beachtet zu werden braucht. Ganz im Gegenteil wurde bereits im ersten Kapitel über den Physikalismus am Beispiel des Phänomens der ›Wärme‹ näher ausgeführt, dass dieser Forschungsgegenstand immer auch als Bewusstseinsphänomen untersucht werden muss, will man beispielsweise spezielle Formen naturalistischer Fehlurteile vermeiden. Doch ist diese Einsicht, wie gezeigt, weit davon entfernt, die Superiorität des transzendentalen Idealismus zu rechtfertigen.

Betrachtet man Husserls Ausführungen zur immanenten und transzendenten Wahrnehmungen bis zu diesem Punkt, dann wird deutlich, dass die Phänomenologie als Methode der Bewusstseinsforschung davon abhängt, den Status der immanent zugänglichen Perzepte in ihrer epistemologischen Zugänglichkeit zu rechtfertigen. Dass in Dennetts naturalistischer Bewusstseinstheorie gerade auch der besondere epistemische Charakter von Perzeptionen (Qualia) angegriffen wird, den Husserl behauptet, steht diesbezüglich in einem direkten strukturlogischen Zusammenhang, ist doch die transzendente Bewusstseinsphänomenologie ein dezidiert anti-naturalistisches Projekt. Hatte ich gegen Dennett im letzten Kapitel insbesondere in dem Abschnitt zur Unmittelbarkeit von Qualia die reflexive Zugänglichkeit zu phänomenalen Inhalten geltend gemacht, was nicht mit deren vollständiger Transparenz verwechselt werden darf, so wird dieser Themenkomplex im Hinblick auf die immanenten Wahrnehmung erneut virulent.

### IV.3 Die reflexive Erschließbarkeit bewusstseinsimmanenter Wahrnehmungen

Wie Hoffmann betont hat, begreift Husserl im 2. Abschnitt der *Ideen I* die Reflexion aus der Perspektive der cogitatio.<sup>98</sup> So heißt es in §38:

»Im cogito lebend, haben wir die cogitatio selbst nicht bewusst als intentionales Objekt; aber jederzeit kann sie dazu werden. Zu ihrem Wesen gehört die prinzipielle Möglichkeit einer ›reflektiven‹ *Blickwendung* und natürlich in Form einer neuen cogitatio, die sich in der Weise einer schlichterfassenden auf sie richtet. Mit anderen Worten, jede kann zum Gegenstand einer sog. ›inneren Wahrnehmung‹ werden ...«<sup>99</sup>

Dass immanente Wahrnehmungen sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie zu demselben Erlebnisstrom des Bewusstseins gehören, wurde bereits erörtert. Reflexion und cogitatio bilden diesbezüglich eine Einheit, die in ihrer Strukturlogik mehrfach bestimmt ist. So sind sie jeweils im gleichen Bewusstseinsstrom aufeinander bezogen, wobei die reflexio unselbständig ist und keine weiteren Erlebnisse zwischen der Reflexion und dem Reflexionsinhalt zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem vermitteln.<sup>100</sup> Dies im Gegensatz beispielsweise zur Erinnerung an eine frühere Wahrnehmung, in der die Erinnerungsleistung und die erinnerte cogitatio auch als eine Einheit zu betrachten sind, die jedoch durch dazwischenliegende, die zeitliche Distanz überbrückende Erlebnisse, vermittelt wird.<sup>101</sup> Im dritten Abschnitt der *Ideen I* kommt es hingegen zu einer wesentlichen Akzentverschiebung, wenn Husserl der Reflexion jetzt den Charakter einer Bewusstseinsmodifikation zuspricht.<sup>102</sup>

Für unseren Zusammenhang ist diese Feststellung von großer Wichtigkeit, da hierbei erneut das Problem virulent wird, das wir in Auseinandersetzung mit Dennetts Bewusstseinstheorie erörtert hatten, wie sich das reflexive Urteil in seiner bewusstseinsmodifizierenden Form auf den immanent zugänglichen Wahrnehmungsinhalt auswirkt. Husserl ist nun offenbar der Auffassung, dass jede Reflexion bereits insofern als Modifikation betrachtet werden muss, als sie

---

<sup>98</sup> Vgl. Hoffmann (2001), 60.

<sup>99</sup> Id/I, §38, 67.

<sup>100</sup> Vgl. Id/I, §38, 68.

<sup>101</sup> Vgl. Hoffmann (2001), 66–67.

<sup>102</sup> Vgl. Id/I, §78, S. 148.

aus Einstellungsänderungen hervorgeht, die das Erlebnisdatum in den Modus einer transformierten Bewusstseinsleistung verwandeln. Dass diesbezüglich das veränderte Erlebnisdatum die Selbstgegebenheit des ursprünglichen Erlebnisses aus Husserls Sicht nicht konterkariert, wird durch folgende Äußerung unterstrichen:

»Umgekehrt werden wir von jedem Erlebnis aus, das schon als solche Modifikation charakterisiert, und dann immer *in sich selbst* als das charakterisiert ist, zurückgeführt auf gewisse Urerlebnisse, auf »*Impressionen*«, die die *absolut originären* Erlebnisse im phänomenologischen Sinne darstellen.«<sup>103</sup>

Dass dieser Gesichtspunkt von Husserl wohl erwogen ist, hatten seine Ausführungen zur Repräsentationstheorie der Wahrnehmung gezeigt. Eine Repräsentationstheorie, die eine unmittelbare Zugänglichkeit dessen, was sie repräsentiert, *prinzipiell* negiert, verstrickt sich letztendlich in den Widerspruch, das Repräsentandum als ein unerreichbares *Ding an sich* vorzustellen, von dem das Bewusstsein eigentlich kein Wissen haben kann und somit auch über kein Repräsentat des Repräsentandums verfügen dürfte. Ähnliches gilt offensichtlich für das Verhältnis von *reflexio* und *cogito*: Wenn der Bewusstseinsinhalt (*cogito*), auf oder über den reflektiert wird, *prinzipiell* so verändert würde, dass er *an sich* unerkennbar wäre, dann würde auch die Rede von der *reflexio* ihres Sinnes enthoben, da es dann keinen zugänglichen Inhalt geben würde, auf den sich der reflexive Akt richten könnte.<sup>104</sup> Dabei gilt sicherlich, dass die Art der reflexiven Erschließung auch von der Qualität des zugrundeliegenden Erlebnisdatums mit abhängt, auf die sich der reflexive Akt bezieht. Handelt es sich beispielsweise um eine Rotvorstellung (Erin-

---

<sup>103</sup> Ebenda: S. 149.

<sup>104</sup> Dieser Punkt gilt in etwas abgewandelter Form auch für den Fall der Behauptung, dass die Reflexion nur als vergegenwärtigender Akt möglich ist, dem die innere Wahrnehmung niemals unmittelbar präsentational zugänglich sein kann. Unter dieser Voraussetzung wäre die Annahme innerer Wahrnehmungen phänomenologisch unabweisbar, weil jede ausdrückliche Reflexion dann immer »zu spät« kommen würde. Auf ein unmittelbares Erleben der *cogito* könnte man sich ja dann nicht mehr rechtmäßig berufen, weil jede begriffliche Fixierung nur als reflexive Erinnerungsleistung möglich wäre und somit die ursprüngliche innere Wahrnehmung im reflexiven Erkenntnisakt nicht mehr vorliegt. Sie bliebe letztlich unerkennbar und müsste aus dem vergegenwärtigten Inhalt der Reflexion rekonstruiert werden. Da jedoch eine solche Rekonstruktion keinen phänomenologisch ausweisbaren Zugriff auf die Transformation bzw. die ursprüngliche Verfasstheit der ehemaligen inneren Wahrnehmungen hätte, würde die innere Wahrnehmung somit zu einem *Ding an sich*, dessen Annahme einer Antinomie gleichkäme.

nerung), die als solche bereits begrifflich durch einen bedeutungsverleihenden Akt spezifiziert wurde, dann wird die Wiedererinnerung, die sich auf das Erlebnisdatum bezieht und an letzterem keinen neuen begrifflichen Aspekt heraushebt, diesen strukturell nicht wesentlich verändern, wobei diese Wiedererinnerung im Hinblick auf den früheren Gehalt der Erinnerung selbstverständlich fallibel ist. Anders stellt sich dieser Prozess dar, wenn die Elemente eines konkreten, präsentational zugänglichen Wahrnehmungsinhaltes so fokussiert werden, dass beispielsweise einmal eine Vase und das andere Mal zwei Gesichter mit den jeweils fixierten Wahrnehmungselementen kompatibel sind (wie beim Vexierbild) und dieser Prozess selber reflexiv beobachtet wird.

Wie im nächsten Kapitel in Anlehnung an Gurwitsch noch ausführlich zu erörtern sein wird, vertritt Husserl die Auffassung, dass die immanent gegebene Empfindung als reeller Bewusstseinsinhalt und der sich auf sie beziehende Auffassungssinn separiert werden können. Dieser Dualismus ist insbesondere auch aus gestaltpsychologischer Sicht unberechtigt. Unter der vorausgreifenden Annahme, dass dieser Kritikpunkt an Husserl korrekt ist, kann die unmittelbare Gegebenheit immanenter Wahrnehmungen somit lediglich bedeuten, dass diese durch eine Auffassungsleistung des erkennenden Subjekt *vermittelt* werden und als Produkt einer solchen Erkenntnisleistung eben auch *unmittelbaren* Charakter haben. Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung gelangt auch Manfred Sommer in seiner Untersuchung *Husserl und der frühe Positivismus*. Dort heißt es:

»Husserls Vorschrift, von aller Auffassung zu abstrahieren, stützt sich auf die Gültigkeit der Rechnung: Intentional verfasstes Bewusstsein minus objektivierende Apperzeption ergibt reine Reflexion. Doch diese Gleichung geht nicht auf. Selbst wenn wir wüssten, wie diese Subtraktion auszuführen ist, würde das evidente Stückchen Bewusstsein, das wir zu fassen bekämen, im selben Augenblick aus seiner Unmittelbarkeit herausbrechen.«<sup>105</sup>

Husserl selber gibt ein Beispiel, das auf die Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung insbesondere im Hinblick auf Emotionen verweist. So betrachtet er den Fall der Freude über einen fruchtbar ablaufenden theoretischen Gedankengang und stellt fest, dass, wenn man den reflexiven Blick auf die Freude selber lenkt, diese sich unter

---

<sup>105</sup> Vgl. Sommer, Manfred (1985): *Husserl und der frühe Positivismus*. Frankfurt am Main. 203.

dem Blick so modifiziert, dass sie abklingt.<sup>106</sup> Sommer ist somit Recht zu geben, dass dort, wo ein urteilendes *Wissen-von* anfängt, nicht eine unvermittelte Unmittelbarkeit anzutreffen ist.<sup>107</sup> Trotzdem lässt sich geltend machen, dass in der Applizierung eines Begriffs auf einen präsenten roten Empfindungsinhalt, das Produkt der Vermittlung für das auffassende Bewusstsein (diese rote Farbempfindung) auch unmittelbaren Charakter hat und in dieser Hinsicht evident sein kann, was jedoch mit der vollständigen Transparenz des Gegebenen nicht verwechselt werden darf. So hebt der Begriff Strukturen des dem Bewusstsein Gegebenen hervor und vernachlässigt gleichzeitig andere Elemente, die im Bewusstseins hintergrund verbleiben. Dies gilt auch für die immanenten Wahrnehmungen, insofern sie als *intentional erfasste* Gegebenheiten des Bewusstseins spezifiziert werden.

Wir werden auf diese Punkte im nächsten Kapitel noch ausführlich eingehen. Wichtig ist für den vorliegenden Zusammenhang, dass sich nach Husserl die Reflexion,<sup>108</sup> wenn sie nicht eine andere Reflexion fokussiert, sich letztendlich (a) auf unreflektiert bewusste Erlebnisse bezieht, und zudem (b) diese Reflexionen selber wiederum auf der zweiten Stufe unreflektiert sind.<sup>109</sup> Diese Feststellung Husserls ist deshalb von großer Wichtigkeit, weil dies (i) einerseits Fragen nach der Zweifellosigkeit der immanenten Wahrnehmung aufwirft, wie auch andererseits (ii) nach der reflexiven Selbsterkenntnis des selbstbewussten Subjekts. Denn impliziert (b) nicht, dass die Erkenntnis aktual reflexiver Subjektleistungen prinzipiell unmöglich ist? Beginnen wir mit dem ersten Problemkomplex. In der *Ersten Philosophie* unterscheidet Husserl zwischen verschiedenen Formen von Evidenzen. So lebt jeder Mensch zunächst, wie in der Erörterung zur Generalthese ausgeführt wurde, mit einer Fülle von »evidenten Erfahrungen«, was so viel besagt, dass zum Beispiel die mannigfaltigen Gegenstände der Außenwelt in ihrem Sein nicht in Zweifel ge-

---

<sup>106</sup> Id/I, §77, 146.

<sup>107</sup> Vgl. Sommer (1985), 203.

<sup>108</sup> Hoffmann (2001), verdeutlicht diesbezüglich, dass Husserls Reflexionsbegriff in den beiden Abschnitten nicht völlig kohärent ist. So beispielsweise, wenn Husserl im dritten Abschnitt definiert, dass unter den Begriff der Reflexion auch alle immanenten Erfahrungen fallen. 76–77. Hier kann sicherlich zu Recht gefragt werden, ob beispielsweise die einfache Erinnerung, die sicherlich eine innere Erfahrung ist, tatsächlich als Reflexion aufgefasst werden kann.

<sup>109</sup> Vgl. Id/I, §78, 150.

zogen werden, wobei es sich jedoch diesbezüglich mehr um eine *gefühlte* als um eine *gerechtfertigte* Evidenz handelt. Letztere wird dabei von Husserl folgendermaßen charakterisiert:

»Meine Erkenntnis soll aber auch eine in jeder Hinsicht *evidente* sein: auch in jeder möglichen Hinsicht, die jetzt oder normalerweise nicht für mich aktuelle Hinsicht ist; das Erkannte soll nicht ihm wesentlich zugehörige Bestimmungen haben, die außerhalb der Blickrichtung meiner sonst vollkommen Evidenz liegen und vermöge ihrer Unbekanntheit verfängliche Unklarheiten, Rätsel, Zweifel mit sich führen.«<sup>110</sup>

Eine Evidenz, die dieser Charakterisierung entspricht, bezeichnet Husserl als »adäquate Evidenz«. Dass es in aktueller Hinsicht nichts mehr gibt, das außerhalb einer solchen Evidenz liegt, bedeutet, dass die Erkenntnisintention mit dem Erkannten im Sinne einer vollständigen Selbstgegebenheit des letzteren zur Deckungseinheit kommt. Doch woher weiß ich, dass es sich bei einer vorliegenden Evidenz *x* tatsächlich um eine adäquate Evidenz handelt? Die Antwort ist:

»Daß sie das ist, erkennen wir also jedenfalls nur in einer zweiten, eben der *reflektiven Evidenz*, die selber wieder eine adäquate sein muss.«<sup>111</sup>

Wie Husserl selber einräumt, scheint die Folge dieser Auffassung eine prinzipiell unabschließbare perpetuierende Iteration zur Erreichung der adäquaten Evidenz zu sein. Richtet sich beispielsweise ein reflexiver Akt zweiter Ordnung *y* auf einen reflexiven Akt erster Ordnung *x*, um die Adäquatheit des letzteren festzustellen, so ist *y*, wie wir oben paraphrasiert hatten, nach Husserl selber nur ein naiver Erlebnisvollzug, weil er in seiner reflektierenden Funktion nicht auf sich selber gerichtet ist. Die Konsequenz dieses Gedankenganges ist von nicht zu überschätzender Wichtigkeit. Auch für die apodiktische Evidenz, die als Unmöglichkeit des Nichtseins oder Zweifelhaftheits des Evidenten von Husserl definiert wird, gilt zumindest in der *Erssten Philosophie*, dass sie ebenfalls in adäquater Evidenz gegeben sein muss, damit sie als apodiktische überhaupt erfasst werden kann.<sup>112</sup> Das bedeutet jedoch, dass das Problem der perpetuierenden Iteration auch diesen zweiten Evidenztypus betrifft. Zwar differenziert Husserl insbesondere in seiner Spätphilosophie die adäquate und apodiktische Evidenz in der Weise, dass die Eigenschaft der Apodiktizität

---

<sup>110</sup> Hua VIII, S. 31.

<sup>111</sup> Ebenda, 33.

<sup>112</sup> Vgl. ebenda, 35.

möglicherweise auch an inadäquaten Evidenzen auftreten könne<sup>113</sup>, aber trotzdem ist Husserl immer noch der Ansicht, dass die Apodiktizität einer Erkenntnis durch eine zusätzliche kritische Reflexion eine Bestätigung erfahren muss. So heißt es diesbezüglich in den *Cartesischen Meditationen*:

»Eine apodiktische Evidenz hat die ausgezeichnete Eigenheit, dass sie nicht bloß überhaupt Seinsgewissheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt; dass sie also im voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt. Dabei ist die Evidenz jener kritischen Reflexion, also auch die vom Sein dieser Unausdenkbarkeit des Nichtsseins (des) in evidenter Gewissheit Vorliegenden, abermals von dieser apodiktischen Dignität, und so in jeder kritischen Reflexion höherer Stufe.«<sup>114</sup>

Zwar charakterisiert Husserl in dem obigen Zitat die apodiktische Evidenz so, dass *im Voraus* jeder Zweifel am evidenten Sachverhalt als gegenstandslos erscheint. Diese Apodiktizität soll sich jedoch ebenfalls erst in einer kritischen Reflexion höherer Stufe enthüllen, womit erneut Objekt- und Metaebene bzw. verschiedene Ordnungsstufen der Reflexivität zur Gewährleistung der apodiktischen Evidenz unterschieden werden. Dies bedeutet jedoch, dass, genau wie im Fall der adäquaten Evidenz, die Apodiktizität der kritischen Reflexion, welche die Zweifellosigkeit der apodiktischen Evidenz verbürgen soll, nicht abschließend aufgewiesen werden kann. Dies führt aufgrund der prinzipiell unabschließbaren Iteration dieser Gedankenfigur zum Problem des infiniten Regresses, was zur Konsequenz

---

<sup>113</sup> Vgl. ebenda, 35. Rosen (1977) vertritt die Auffassung, dass Adäquation und Apodiktizität als disjunkte Evidenztypen aufzufassen seien, wobei erstere als Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung und letztere als Evidenzart der Wesenschau (kategoriale Gegenstände) zu interpretieren seien. Vgl. Rosen, Klaus (1977): *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*. Meisenheim am Glan. 130. Zieht man in Betracht, wie wichtig für Husserl zumindest noch in den *Ideen I* die Apodiktizität der immanenten Wahrnehmung ist, muss diese strikte Disjunktion beider Evidenztypen zumindest als fraglich erscheinen. Denn es sind ja nicht nur die kategorialen Gegenstände, die nach Husserl (in der Wesenschau) zweifellos erfassbar sein sollen, sondern gerade auch die Wahrnehmungserlebnisse in ihrer reellen Erschlossenheit für das Bewusstsein. Selbst wenn man die von Rosen vorgeschlagene Differenzierung der Evidenztypen prinzipiell anerkennt, müssten folglich mögliche Überschneidungen bzw. Zusammenhänge zwischen beiden Evidenztypen gesondert untersucht werden.

<sup>114</sup> Vgl. Husserl; Edmund (1963<sup>2</sup>): *Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. u. eingeleitet v. Prof. Dr. S. Strasser. Husserliana Bd. I. Den Haag. § 6, 56.



hat, dass Husserls Anspruch der apodiktischen Evidenz, die doch ein wesentliches Fundament für die Wissenschaft vom Bewusstsein bilden sollte, aufgegeben werden müsste, wenn der obige Gedankengang korrekt ist. Daraus würde ebenfalls folgen, dass, wenn die Erlangung apodiktischer Evidenz prinzipiell unerreichbar bleiben müsste, dann offenbar auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden könnte, dass es apodiktische Evidenz als fundierte Erkenntnisleistung überhaupt gar nicht gibt. Nun ist es doch einigermaßen erstaunlich, dass Husserl in seinen späteren Schriften bereit ist, die Erreichbarkeit einer apodiktischen Evidenz aufzugeben, wenn man bedenkt, dass unter obiger Voraussetzung die Begründung seiner eigenen früheren philosophischen Bestrebungen in das unerreichbare Unendliche verlegt wird.

Im Gegensatz hierzu findet sich noch in den *Ideen I* eine Auseinandersetzung über die »Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung« mit Watt, der geltend gemacht hatte, wie Husserl referiert, dass das naive Erleben zwar bewusst, aber eben nicht reflektiert sei und dass man deshalb auch nicht behaupten könne, dass es sich bei jenem um absolute (apodiktische) Zustände handelt, weil die nachfolgende Reflexion einen Zustand fixiert, der sich dem Wissen entziehe.<sup>115</sup> Es ist bemerkenswert, dass die hier referierte Position eine Strukturanalogie zu Husserls Auffassung von der apodiktischen Evidenz in der *Ersten Philosophie* aufweist: Ein unreflektiertes Erlebnis ist möglicherweise adäquat evident, aber ob dies der Fall ist oder nicht, entzieht sich letztendlich, aufgrund der Iterierbarkeit reflexiver Akte, dem apodiktischen Wissen. Husserls bereits im letzten Kapitel zitierter Einwand gegen Watt lautet diesbezüglich in extenso:

Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen, setzt voraus, dass die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos ... *habe*, dass sie die gegenständliche Beziehung nicht ändere, dass das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüße.

Ferner: In den Argumentationen ist beständig die Rede von der Reflexion als von einer Tatsache, und von dem, was sie verschulden oder verschulden könnte; damit natürlich auch die Rede von den »ungewussten« unreflektierten Erlebnissen, wieder als Tatsachen, nämlich als denjenigen, woraus die reflektierten erwachsen. Also beständig wird ein *Wissen* von unreflektierten

---

<sup>115</sup> Vgl. Id/I, §79, 151–152.

Erlebnissen, darunter von unreflektierten Reflexionen vorausgesetzt, während zugleich die Möglichkeit solchen Wissens in Frage gestellt wird.<sup>116</sup>

Betrachten wir zunächst Husserls ersten Gedankengang. Sein Argument hat die Struktur eines indirekten Beweises, denn er möchte aufzeigen, dass der im Hauptsatz aus der Ersten-Person-Perspektive verwandte Performator ›Ich *bezweifle*‹ mit dem Inhalt des Objektsatzes: ›Dass die Reflexion Erkenntnisbedeutung hat‹ zu einem unmittelbaren Widerspruch (Widersinn) führt. Husserl verdeutlicht diesen Widerspruch, indem er auf die impliziten Voraussetzungen rekurriert, die im Hauptsatz angelegt sind, nämlich dass das Bezweifeln selber etwas *Unbezweifelbares* voraussetzt, in unserem Fall den unmittelbaren Bezug auf den bezweifelte Inhalt des Objektsatzes. Diese Form des auftretenden Widerspruchs hatten wir bereits im Hinblick auf die Epoché thematisiert und diesbezüglich zwischen der semantischen Aussageebene und den pragmatischen Voraussetzungen unterschieden, um die besondere Form des hier vorliegenden Widerspruchs zu charakterisieren. Zu bezweifeln, dass die Reflexion einen reflektierten Inhalt zweifelsfrei und wirklich erfassen kann, würde, konsequent zu Ende gedacht, zur Selbstaufhebung des Zweifels führen, da der Zweifel eben selber einen direkten Zugang zum bezweifelte Inhalt behaupten muß.<sup>117</sup>

Entgegen dieser Auffassung ist Hoffmann jedoch der Meinung, dass es zwischen den beiden Sätzen gerade nicht zu einem Widerspruch kommt, weil dies nur dann der Fall wäre, wenn die Reflexion im Hauptsatz und Objektsatz identisch ist. Dies sei nun aber gerade nicht der Fall:

»Denn der Satz: ›ich *bezweifle*‹ wird gar nicht aufgrund einer ausdrücklichen Reflexion gesprochen, sondern ist der Ausdruck unmittelbaren impliziten Selbstbewusstseins, während im Objektsatz die Reflexion als selbständige, dau-

---

<sup>116</sup> Vgl. Id/I, §79. 155.

<sup>117</sup> Zweifel an dem Sachverhalt *x* zu formulieren bedeutet somit, dass es sich um einen begründeten Zweifel handeln muss, der einen direkten Bezug auf die bezweifelte Komponente oder Relation des Sachverhaltes (intern oder extern) anzunehmen hat und damit auch den unmittelbaren Bezug zum Sachverhalt selber voraussetzt. Wird ein solcher Bezug selber wiederum bezweifelt, dann handelt es sich um einen grundlosen Zweifel, so dass nun berechtigte Zweifel an dem grundlosen Zweifeln selber angemeldet werden können. Um den Regress bzw. den Widersinn des Zweifels zu vermeiden, muss somit gerade ein reflexiver Zugang zum bezweifelte Gegenstand vorausgesetzt werden, weil nur so ein Grund des Zweifels spezifiziert werden kann.

erhafte Bewusstseinsleistung gemeint ist mit eindeutigem Objekt, auf das ich mich aufmerksam und achtend richte.«<sup>118</sup>

Da der Sprecher sich im Akt des Zweifelns nicht auf die Implikationen des performativen Aktes selber richtet, sondern auf den semantischen Gehalt des Objektsatzes, ist zunächst der *fokussierte* Inhalt in beiden Sätzen identisch. Allerdings ist Hoffmann sicherlich zuzustimmen, dass die Bewusstseinsmodi, die den beiden Sätzen korrespondieren, different sind. Der imaginäre Sprecher reflektiert zwar offenbar im Vollzug seines Zweifelns auf die Bedeutung der Reflexivität, aber zumindest nicht explizit auf die Art und Weise wie er reflektiert, nämlich im Modus des Zweifelns mit all den damit implizit zusammenhängenden logischen Präsuppositionen.

Aber folgt bereits aus dieser Beobachtung, dass der von Husserl behauptete Widerspruch tatsächlich nicht vorliegt? Nehmen wir einmal an, dass *S* in der Lösung einer Differenzialgleichung einen nachweisbaren Fehler gemacht hat. *S* rechnet die Aufgabe noch einmal nach und findet daraufhin in einem Teilabschnitt der Aufgabe den Fehler. Die Vermutung liegt nahe, dass dem zunächst nicht durchschauten Fehler der Teilaufgabe ein anderer Bewusstseinsmodus entsprochen hat als in der nachfolgenden korrekten Rechnung.

Es lassen sich somit verschiedene Bewusstseinsmodi von *S* spezifizieren, die als Bewusstseinskorrelat einen inhaltlich identischen Teilaspekt der Aufgabe aufweisen. Würde man nun behaupten wollen, dass die Aufgabe gar nicht falsch gerechnet wurde, weil der fehlerhaften Operation ein anderer Bewusstseinsmodus entsprach, als in der korrekt vollzogenen? Um noch genauer zu erkennen, was dies bedeuten würde, postulieren wir für unser Gedankenexperiment zusätzlich, dass in dem fehlerhaften Teil die Additionsoperation einmal falsch vollzogen wurde. Zu behaupten, dass die Aufgabe deshalb nicht falsch sei, weil der fehlerhaften und der nicht fehlerhaften Additionsoperationen differente Bewusstseinsmodi entsprechen, wäre offensichtlich widersinnig. Ganz analog macht es keinen Sinn, den obigen von Husserl festgestellten Widerspruch mit der Begründung zu negieren, dass im Fall des Hauptsatzes nur eine unausdrückliche (nicht reflektierte) Reflexion gesetzt wird, hingegen im Objektsatz eine dauerhafte Bewusstseinsleistung mit eindeutigem Objekt gemeint sei. Entscheidend für den auftretenden oder eben auch nicht

---

<sup>118</sup> Vgl. Hoffmann, Gisbert (2001), 81.

auftretenden Widerspruch sind nicht die von Hoffmann veranschlagten Bewusstseinsmodi als vielmehr die inhaltlichen Strukturen und Implikationen in den beiden Sätzen, die sich semantisch-begrifflich explizieren lassen. Diesbezüglich liegt dann trotz differenter Bewusstseinsmodi eine Identität des Reflexionsbegriffes auf der *korrelativen Gegenstandseite* vor, was jedoch im vorliegend analysierten Fall der möglichen Selbstbeobachtung, aufgrund kontradiktorischer Implikationen der Teilaussagen im Verhältnis zueinander, zu einem Widerspruch in der Gesamtaussage führt.

Deshalb ist Husserl auch zuzustimmen, dass die Bezweifelung der Erkenntnisbedeutung der Reflexion gerade voraussetzt, was sie zu negieren sucht, nämlich dass die Reflexion zu einer adäquaten Gegenstandserfassung in der Lage ist, ohne dass das zunächst unreflektierte Erlebnis durch den Übergang zum reflektierten Erlebnis sein *Wesen* eingebüßt hat.<sup>119</sup> Im zweiten Teil des oben zitierten Abschnitts führt Husserl diesen Gedankengang insofern weiter aus, als er auf das unberechtigte Changieren zwischen reflektierten und unreflektierten Erlebnissen hinweist, insbesondere dann, wenn von letzteren ein mögliches Wissen in Abrede gestellt wird. Denn einerseits wird naiv auf diese unreflektierten Erlebnisse Bezug genommen, als wären sie beobachtbare (reflektierte) Tatsachen des Bewusstseinslebens und andererseits wird gerade ein explizites Wissen dieser unmittelbaren Erlebnisse aufgrund der modifizierenden Reflexion abgelehnt.<sup>120</sup> Dies bedeutet jedoch, dass die verobjektivierende Reflexion zumindest partiell gleichzeitig mit der reflektierten inne-

---

<sup>119</sup> Mit Bedacht verweist Husserl darauf, dass das reflektierte Erlebnisdatum\* (EU\*) insbesondere das Wesen des unreflektierten Erlebnisdatums (EUn), auf das es sich richtet, nicht verändert. Keinesfalls behauptet er, dass beide numerisch identisch sind, was bereits das unterschiedliche zeitliche Auftreten von EUn und EU\* ausschließt. Denn auch wenn beide Bewusstseinsakte nämlich cogito und reflexio zumindest partiell gleichzeitig auftreten, so ist doch EUn in seinem erstmaligen zeitlichen Auftreten noch vor EU\* zu verorten.

<sup>120</sup> Der Skeptiker könnte geneigt sein, an dieser Stelle einzuwenden, dass er ja gar nicht behauptet, etwas Konkretes von den unreflektierten Erlebnissen zu wissen, und er sich deshalb auch nicht auf sie wie auf eine Tatsache bezieht, sondern lediglich Vermutungen anstellt, dass die Reflexion aufgrund ihrer Modifikation solche möglichen Erlebnisse nur verzerrt oder gar nicht darzustellen in der Lage ist. Demgegenüber ist zu sagen, dass auch bereits ein negativer Bezug auf »mögliche unreflektierte Erlebnisse« von denen man prinzipiell nichts Wissen können soll, reflexiv selbstwidersprüchlich ist, weil auch der negative Bezug bereits ein Wissen impliziert, nämlich angeblich über den in Frage kommenden Bereich der unreflektierten Erlebnisse prinzipiell nichts wissen zu können. Mit Hegel kann man vielmehr die Frage gegenüber dieser Position so formulieren, »wa-

ren Wahrnehmung auftreten muss, wenn die letztere in ihrem Erscheinen unmittelbar gegenwärtig von der Reflexion erfasst werden soll. Dass es grundsätzlich möglich ist, dass zwei Erlebnisse gleichzeitig stattfinden, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass, während man beispielsweise eine Blumenwiese betrachtet, zugleich Erinnerungen an andere Begebenheiten bewusst sein können. Eine genaue phänomenologische Aufklärung dieses Verhältnisses, insbesondere auch im Hinblick auf die *cogitatio* und *reflexio*, erfordert jedoch eine dezidierte Analyse der zeitlichen Verfasstheit des Bewusstseins, die im nächsten Kapitel vorgenommen wird.

Die Konklusion von Husserls indirekter Beweisführung führt somit zu dem apodiktischen Ergebnis, dass man die Möglichkeit adäquater reflexiver Erfassung von unreflektierten Erlebnissen nicht konsistent bezweifeln kann. Nach Husserls späteren Überlegungen aus der *Ersten Philosophie* könnte man jedoch die Apodiktizität dieses Ergebnisses selber wieder nur unter der Voraussetzung einer zweiten reflektiven Evidenz gewährleisten, was bedeutet, dass Husserls Ergebnis der obigen indirekten Beweisführung möglicherweise adäquat, aber vor der zweiten reflektiven Evidenz nicht apodiktisch zu nennen wäre. Da dieses Prozedere jedoch zu einem infiniten Regress führt, wie gezeigt wurde, hätte dies die Bedeutung, dass im Hinblick auf die angeblich höherstufige reflektive Evidenz von der Apodiktizität des Husserlschen Gedankenganges nicht mehr die Rede sein könnte. Diese Schlussfolgerung ist jedoch einigermaßen verblüffend, wenn man erneut den Gedankengang fokussiert, als dessen Ergebnis die Unbezweifelbarkeit der Möglichkeit adäquater reflexiver Erfassung unreflektierter Erlebnisse stand. Die erneute Forderung an dieses Ergebnis im Sinne einer reflektiven Evidenz zu stellen, sich kritisch zu vergewissern, ob man nicht doch die Erkenntnisbedeutung der Reflexion bezweifeln könne, ist widersinnig, weil ja genau diese Möglichkeit in dem Gedankengang bereits ausgeschlossen wurde. Selbstverständlich ist auch die iterative Performance des Zweifels möglich wie ›Ich bezweifle, dass es nicht möglich ist zu bezweifeln, dass ...‹, aber erkenntniskritisch fügt dieser reflexive Zweifel zweiter Ordnung nichts mehr hinzu, was nicht auch bereits für den ersten gilt, nämlich dass man es mit einem unbezweifelbaren Sachverhalt zu tun hat. Es handelt sich somit um eine leere Reflexion, die zwar

---

rum nicht umgekehrt ein Misstrauen in dies Misstrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selber ist.« Vgl. Hegel (1970), 69.

formal von der ersten unterschieden werden kann, aber keinen *wesentlichen* neuen Inhalt zu generieren vermag. Um die Apodiktizität des Ergebnisses zu erkennen, ist es nämlich gerade nicht notwendig, auf das Ergebnis und dann wieder auf das Erkennen des Ergebnisses usw. ad infinitum zu rekurrieren, sondern es reicht aus, die Undenkbarkeit der Behauptung ›Ich bezweifele, dass die Reflexion Erkenntnisbedeutung hat‹ aufgrund der begrifflichen Implikationen der Aussage im *aktualen kritischen* Gedankengang nachzuvollziehen.

Wie in dem obigen Zitat aus den *Cartesianischen Meditationen* deutlich wurde, stellt Husserl an die apodiktische Evidenz die Anforderung, dass sie nicht nur Seinsgewissheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte beinhaltet, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt, so dass im Voraus jeder mögliche Zweifel als gegenstandslos ausgeschlossen werden soll.<sup>121</sup> Genau dies leistet jedoch bereits eine reflexive Erkenntnis, wie der indirekte Beweis gegen die Möglichkeit der Selbstbeobachtung immanenter Wahrnehmungen in den *Ideen I*, so dass man gegen Husserls Ausführungen in der *Ersten Philosophie* einwenden muss, dass die apodiktischen und reflektiven Evidenzen nicht unendlich iteriert zu werden brauchen, sondern in den von Husserl angegebenen Qualitäten koinzidieren. Wie an dem formalontologischen Verhältnis von Teil und Ganzem aufgezeigt wurde, ist die kritische Reflexion insofern immer schon ein immanenter Bestandteil einer apodiktischen Evidenz, als eine notwendige Begriffsrelation sich gerade dadurch auszeichnet, dass der Versuch, ihre Notwendigkeit zu negieren, zu einem unmittelbaren Selbstwiderspruch im Denken führt, wie wenn man behauptet, dass ein Teil ohne ein es fundierendes Ganzes sein könne.<sup>122</sup>

Aber wie verhält sich diese Einsicht zu Husserls Feststellung, dass der reflektierende Akt anders als das reflektierte Erlebnis nicht selber wiederum reflektiert ist? Verhindert diese Tatsache nicht gerade das Zusammenfallen von apodiktischer und reflektiver (kritischer) Evidenz? Dies kann verneint werden. Denn die apodiktisch-

---

<sup>121</sup> Vgl. Hua I, §6, 56.

<sup>122</sup> Dass es sich bei dem Verhältnis von Teil und Ganzem um keine definitorische Setzung handelt, wurde bereits näher expliziert. Ebenfalls ist das Verhältnis von Teil und Ganzem nicht zu verwechseln mit analytischen Sätzen a priori, weil nicht einfach ein bereits gesetzter Begriffsinhalt noch einmal ausgesagt wird (der Junggeselle ist unverheiratet), sondern von einem Begriff (Teil) reflexiv auf einen mit ihm notwendig verbundenen anderen Begriff (das Ganze) geschlossen wird.

reflektive Evidenz entfaltet sich in den obigen Beispielen gerade an den reflektierten Inhalten und bedarf keiner weiteren Stützung durch einen zusätzlich reflektierten Akt, der sich strenggenommen auch auf einen anderen Inhalt beziehen würde. Nicht der Akt des Reflektierens verbürgt die Notwendigkeit des von ihm reflektierten Inhalts, sondern nur die notwendige (unbezweifelbare) Struktur des Inhalts selber, die aufgrund des reflektierenden Aktes für das erkennende Subjekt lediglich sichtbar gemacht wird.

Die mit (i) anfänglich aufgeworfene Frage nach der Zweifellosgigkeit immanenter Wahrnehmungen lässt sich somit dahingehend beantworten, dass zumindest *prinzipiell* die Möglichkeit der apodiktischen Erschließbarkeit bewusstseinsimmanenter Wahrnehmungen durch reflexive Bewusstseinsakte gewährleistet ist. Wie wichtig dieses Ergebnis auch für die zeitgenössische Bewusstseinsforschung ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass Dennett, wie eingehend analysiert, nicht nur die apodiktisch evidente Gegebenheit phänomenaler Eigenschaften des Bewusstseins leugnet, sondern darüber hinaus auch die Existenz von Qualia grundsätzlich zu negieren sucht. Letztere Möglichkeit kann bereits durch dieses Ergebnis ausgeschlossen werden. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die positive Qualifizierung der Methode bereits die tatsächliche Apodiktizität aller durch diese Methode erzielten Ergebnisse determiniert. Die Erschließung der Bewusstseinsstrukturen ist ein mühseliger Vorgang, bei dem selbstverständlich *in concreto* vielfältige Fehler auftreten können. Auch wurde im Hinblick auf Sommers Einwand zur Unmittelbarkeit der immanenten Wahrnehmung eingeräumt, dass diese lediglich als Produkt eines Vermittlungsprozesses unmittelbar evidente Momente aufweisen und diesbezüglich keine durchgehende Transparenz behauptet zu werden braucht. Zudem muss im Einzelfall der modifizierende Charakter der Reflexion im Hinblick auf den jeweiligen Typus des zu beschreibenden Bewusstseinsereignisses genau untersucht werden. Aber es lässt sich trotzdem verständlich machen, dass sowohl der methodologische Anfangspunkt phänomenologischer Bewusstseinsforschung als auch dessen Ziel in der Erlangung solcher apodiktischen Erkenntnisse besteht, und nicht nur als »regulative Idee« zu betrachten ist.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Mertens (1993) glaubt, dass Husserls Forderung für eine endgültige apodiktische Strukturbestimmung transzendentaler Subjektivität zum Scheitern verurteilt sei, weil das Verhältnis von reflektiertem und reflektierendem Ich, die behauptete apodiktische

Die zusätzlich im Spannungsverhältnis zwischen reflektierten und unreflektierten Erlebnissen aufgetretene Frage (ii) nach der reflexiven Selbsterkenntnis des selbstbewussten Subjekts kann hingegen erst im nächsten Kapitel eingehender analysiert werden. Denn es ist zunächst notwendig, Husserls Spezifizierung von Bewusstsein und Ich genauer zu untersuchen, um daran anschließend beispielsweise Cramers Vorwurf genauer prüfen zu können, ob Husserls Bewusstseinsbestimmung nicht einen vitiösen Zirkel aufweise.<sup>124</sup>

Trotzdem soll bereits an dieser Stelle der wichtige, von Hoffmann in der Auseinandersetzung mit Husserl eingeführte und bereits von Shoemaker bekannte Begriff des ›Mit-bewusstseins‹ näher beleuchtet werden, weil dieser Begriff eine weitere Spezifizierung unreflektierter Erlebnisse ermöglicht, und darüber hinaus eine wesentliche Grundlage für die Frage nach der reflexiven Selbsterkenntnis im nächsten Kapitel abgeben wird. So verweist Hoffmann darauf, dass Husserl implizit zwei Reflexionsarten verwendet, die er jedoch nicht dezidiert unterscheidet, nämlich die *ausdrückliche* und *unausdrückliche Reflexion*. Erstere haben wir bereits analysiert; sie ist identisch mit reflektierten Erlebnissen und beinhaltet die verobjektivierende Erfassung eines Gegenstandes. Die unausdrückliche Reflexion wird hingegen in Husserls folgender Beschreibung charakterisiert:

»Wenn ich ein Urteil fälle, etwa feststelle, daß durch zwei Punkte eine Gerade bestimmt ist, erlebe ich dieses feststellende Erleben oder Tun, in gewisser Weise bin ich mir dessen bewusst, bin aber urteilend nicht darauf gerichtet. Aber ganz

---

Erkenntnis nicht erlaube. 228–230. Auf die Gründe werde ich im nächsten Kapitel noch ausführlich eingehen. Stattdessen möchte er an der apodiktischen Evidenz in seiner funktionalen Bestimmung als Konzept der Bewährung festhalten 231. Es reicht jedoch nicht, apodiktische Evidenz in eine sich nie erfüllende Zukunft zu verlegen, weil dann auch unklar bleibt, mit welchem Recht man an diesem Bewährungskonzept überhaupt festhalten soll. Nicht umsonst wird im eliminativen Materialismus nicht nur die apodiktische Zugänglichkeit der eigenen Subjektivität geleugnet, sondern auch eine gänzlich »bewährungsbedürftige Phänomenologie« eben wegen angeblicher mangelnder Evidenzen und wissenschaftlicher Erschließbarkeit abgelehnt. Beruft man sich diesbezüglich jedoch auf eine »regulative Idee«, so kann dies ebenfalls nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Boden der Begründung verlassen und durch ein bloßes Postulat substituiert worden ist.

<sup>124</sup> Vgl. Cramer, Konrad (1974): »Erlebnis«. *Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*. In: *Hegel Studien. Beiheft 11. Stuttgarter Hegel – Tage 1970*. Hrsg. v. Hans-Georg Gadamer. Bonn. 537–604.



selbstverständlich, kann ich rückschauend darauf achten und eben darum auch die reflektive Aussage machen«. <sup>125</sup>

Die Akte der feststellenden Tätigkeit werden somit während dieses Prozesses wahrgenommen, obwohl sie, anders als die Bestimmung der Gerade durch zwei Punkte, nicht explizit gegenständlich erfasst werden. Diese unausdrückliche Reflexion nennt Hoffmann Mit-Bewusstsein, das sich unter anderem dadurch auszeichne, dass sie von der cogitatio kaum zu unterscheiden sei und sich mit dem Gewahren und Konstatieren der Erlebnisse begnüge. <sup>126</sup> Gemäß diesem Gedankengang kann ein unreflektiertes Erlebnis dennoch mit-bewusst sein, was den Übergang zum reflektierten Erlebnis wesentlich verständlicher macht. Selbst wenn man beispielsweise darauf insistiert, dass das unreflektierte Ich von dem reflektierten unterschieden werden muss aufgrund des gegenständlichen Status des letzteren, deutet sich hier bereits an, dass dieser Übergang selber phänomenologisch beobachtbar ist und sich deshalb dem kritischen Bewusstsein auch nicht zu entziehen braucht. Legt man zugrunde, dass Reflexivität im gegenständlich erfassenden Sinne immer die bewusste Applikation von Begriffen involviert, würde reflexive Selbsterkenntnis somit besagen, die vorerkannte aber zumindest teilweise mit-bewusste Erlebnisphäre, von der das Ich ein besonderer Teil ist, reflexiv zu erschließen. Doch bevor der Themenbereich des Bewusstseins und Selbst unter phänomenologischer Perspektive im nächsten Kapitel eingehend untersucht werden soll, betrachten wir zunächst im folgenden Abschnitt die eidetische Reduktion als weiteren unverzichtbaren Bestandteil der phänomenologischen Forschungsmethode bzw. phänomenologischen Reduktion, mit der die reinen Bewusstseinsstrukturen erst zureichend untersucht werden können.

### IV.4 Die eidetische Reduktion als Methode der Wesenserschließung

Was die phänomenologische Reduktion bzw. Epoché als transzendentes methodisches Forschungsinstrument zunächst zu leisten vermag aufgrund ihres rückbezüglichen Vorgehens, ist die Erschließung des Bewusstseins bzw. dessen Leistungen und Eigenschaften. Dass und

---

<sup>125</sup> Hua IX, 29.

<sup>126</sup> Hoffmann (2001), 112.

warum der Begriff ›transzendental‹ in dem von uns verwendeten Sinne keinen transzendentalen Idealismus im Sinne Husserls nahe legt, wurde im vorigen Abschnitt bereits ausgeführt und näher begründet. Nichtsdestotrotz ist der Begriff ›transzendental‹ auch insofern weiterhin gerechtfertigt, als er darauf verweist, dass notwendige Bedingungen der Bewusstseins- und Gegenstandskonstitution mit Hilfe der Epoché überhaupt erst epistemisch zugänglich gemacht werden können, und deshalb auch für ontologische Erwägungen von entscheidender Bedeutung sind.<sup>127</sup>

Dabei ist die phänomenologische Reduktion in der obigen Darstellung bereits methodologisch einem naturalistischen Forschungsprojekt des Bewusstseins wie Dennetts Heterophänomenologie diametral entgegengesetzt. So unter anderem deshalb, weil die Erste-Person-Perspektive ausdrücklich als notwendige Bedingung und Ausgangspunkt der Bewusstseinsforschung anerkannt wird und ein reiner Externalismus zur Bewusstseinserschließung aufgrund der leistenden Akte des Bewusstseins als logisch unzureichend zurückgewiesen werden kann. Aber die Epoché reicht alleine nicht aus, um die Eigenständigkeit des Bewusstseins und seiner Attribute einer

---

<sup>127</sup> Mohanty (1985a) differenziert in seinem Essay *Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism* meines Erachtens zu recht zwei grundlegende Motive, die in der Husserlschen Phänomenologie als »transzendental« bezeichnet werden können. Erstens (a) einen Essentialismus, der in der Tradition von Platon bis Leibniz steht und die empirische Kontingenz des faktischen Daseins mit der essentiellen Notwendigkeit von allgemeinen Wesensbegriffen (Spezies) kontrastiert und (b) zweitens die transzendente Subjektivität als Quelle von Begriffen wie Notwendigkeit und Kontingenz. Zudem spezifiziert Mohanty (b) noch dahingehend, dass er den Bedeutungsbegriff gegen einen platonisch verstandenen Essentialismus aufwertet (202) und ersteren neben der transzendentalen Subjektivität auch in den konkreten Erfahrungen und historischen Strukturen fundiert sieht (211). Lassen sich die von Mohanty betonten Stränge transzendentaler Ansätze bei Husserl keinesfalls leugnen, so übersieht er jedoch, dass eine vollständige Aufgabe des Husserlschen Essentialismus, so wie er es vorschlägt, wohl kaum auf die Frage antworten könnte, warum man die menschliche Subjektivität nicht gänzlich als soziobiologisches Produkt auffassen sollte. Historisiert man lebensweltliche Strukturen und Bedeutungen vollständig, und eliminiert die Eigenständigkeit von Wesensbegriffen, dann ist eben nicht mehr recht einsehbar, warum letztere nicht als vollständige kausale Resultate von Naturprozessen aufzufassen sind. Wie bei Dennett wäre die *Intentionale Einstellung* lediglich ein abkürzendes Prognoseinstrument von Vorgängen, die *ontologisch gesehen* auch vollständig in der *Physikalischen Einstellung* erfassbar wären. Dass dies auch für den späten Husserl der Krisisschrift eine unakzeptable Auffassung ist, muss hier wohl kaum weiter ausgeführt werden. In: Mohanty (1985), 191–212.

wissenschaftlichen Erschließung zugänglich zu machen. Husserl selber nennt dies bezüglich unmissverständlich den Grund:

»Es liegt an der Eigentümlichkeit des Bewusstseins überhaupt, ein nach verschiedenen Dimensionen verlaufendes Fluktuieren zu sein, so daß von einer begrifflich exakten Fixierung irgendwelcher eidetischen Konkreta und aller sie unmittelbar konstituierenden Momente keine Rede sein kann.«<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Id/I, §75, 139. Mohanty (1985a) ist bestrebt, Husserls Essentialismus so umzudeuten, dass auf die traditionelle aristotelische Differenz von essentiellen und akzidentiel- len Eigenschaften im Hinblick auf empirische Konkreta verzichtet werden soll. So heißt es: »The second, i. e., a strictly phenomenological theory of essence, takes up *all* the contents of an individual into its essence, the totality of which is, in Husserl's language, a *concretum*.« 198. Leider verzichtet Mohanty bei seinem Vorschlag auf eine Erörterung der oben zitierten Aussage Husserls. Wenn alle Eigenschaften eines Dinges  $x$  essentielle Eigenschaften sind, wie soll man dann ein unendlich fluktuierendes  $x$ , von einem anderen unendlichen fluktuierenden Gegenstand  $y$  überhaupt abgrenzen? Ohne die Spezifizierung von essentiellen Komponenten von Gegenständen bleibt (a) unklar, wie beispielsweise aus der visuell zugänglichen Abschattungsmanigfaltigkeit prinzipiell wahrgenommene Gegenstände eruiert werden können und (b) wie diese von ihren jeweiligen Erscheinungsweisen abzugrenzen sind wie zum Beispiel im Fall perspektivischer Verzerrungen. Mohanty begründet seine Revision des Essentialismus unter Berufung auf Quines berühmtes Argument, dass ein Prädikat notwendig wahr ist unter der Perspektive einer bestimmten Beschreibung und kontingent unter einer anderen. So gibt Quine (1977) in *Word and Object* diesbezüglich folgendes Beispiel: Ein Mathematiker  $x$  ist notwendig rational und nicht notwendig zweibeinig. Für einen beliebigen Fahrradfahrer  $x$  gilt offenbar das Gegenteil. Handelt es sich nun bei  $x$  zufällig um ein und dasselbe Individuum, so folgt aus jedem Prädikat auch seine gegensätzliche Bestimmung, woraus sich der Widerspruch konstruieren lässt:  $V(x) (x \in \text{notwendig } p \wedge x \in \neg \text{notwendig } p) [p = \text{ist rational}]$  und analog lässt sich derselbe Widerspruch für  $d = \text{ist zweibeinig}$ , konstruieren. 110. Wie Liske (1985) ausführt, entspringt Quines Ablehnung der quantifizierten Modallogik, die als Konsequenz für Quine den aristotelischen Essentialismus zur Folge hat, aus dessen Überbetonung der Extensionalität und der vollständigen Eliminierung der Intensionalität 37–39. Für das obige Beispiel lässt sich dies folgendermaßen zeigen. Spezifiziert man ganz allgemein das Individuum  $S$  (Mensch), so gelten für diesen Begriff oder diese Menge, wenn der Umfang betont werden soll, notwendige Eigenschaften, die auch für  $M$  (Mathematiker) und  $F$  (Fahrradfahrer) gelten, aber eben nicht umgekehrt. Notwendige Eigenschaften wie  $p$  von  $M$  und  $d$  von  $F$  sind eben nicht notwendigerweise Weise notwendige Elemente (Eigenschaften) von  $S$ . Sicherlich ist ein Individuum, wenn es zufällig auch Mathematiker ist, in seiner Eigenschaft als Mathematiker rational, aber als Individuum ist  $S$ , wenn er nicht gerade als Mathematiker tätig ist, eben unter Umständen zumindest für gewisse Zeiten auch nicht rational. Daraus folgt, dass der obige Widerspruch nur deshalb zustande kommt, weil  $S$ ,  $M$  und  $F$  lediglich als extensional gleichwertige Klassen aufgefasst und ihre intensionalen Differenzen vernachlässigt werden. Beachtet man letztere, dann zeigt sich, dass die Substitution *salva veritate* hier unzulässig ist, weil es sich gar nicht um denselben Begriff (Menge, bzw. Klasse) handelt. Zudem stehen  $S$ ,  $M$  und  $F$  gerade nicht in einem beliebigen Verhältnis zueinander, sondern die notwendigen Eigenschaften eines Men-

Der Grund hierfür ist bei näherer Betrachtung unmittelbar nachvollziehbar. So sind einfache indexikalische Aussagen der Art ›Dieses da‹, zum Beispiel im Hinblick auf einen visuell zugänglichen Gegenstand, nicht geeignet, die Eigenart eines Gegenstandes oder eines regional-ontologischen Bereichs irgendwie hinreichend zu spezifizieren.<sup>129</sup> Vielmehr bedarf es gerechtfertigter Aussagen bzw. Erkenntnisse, um Gegenstände, Gesetze und Relationen zu bestimmen und in umfassendere Zusammenhänge einzuordnen, was als unverzichtbares Charakteristikum wissenschaftlicher Tätigkeit betrachtet werden muss.

Was dies bedeutet, veranschaulicht Husserl an dem Gegensatz von Tatsachen und Wesen bzw. Eidos.<sup>130</sup> Die reine Faktizität des individuellen Soseins zeichnet sich seiner Auffassung nach dadurch aus, dass dieses auch hätte anders sein können, also sein Dasein in diesem Sinne auch ›zufällig‹ zu nennen ist. Beispielsweise spricht nichts unmittelbar dagegen, dass die Naturgesetze auch andersartige Strukturen aufweisen könnten als die gegenwärtigen. Aber diese Form der Zufälligkeit der Faktizität ist zugleich bezogen auf apriorische Notwendigkeiten, die hingeordnet sind auf Wesensallgemeinheiten.<sup>131</sup> Diese bestimmt Husserl wie folgt:

»Ein reines Eidos, eine Wesensallgemeinheit ist z. B. die Artung Rot oder die Gattung Farbe; aber nur wenn sie gefasst sind als reine Allgemeinheiten, also frei von allen Voraussetzungen irgendwelchen tatsächlichen Daseins, irgendeines faktischen Rot, bzw. irgend einer farbigen tatsächlichen Wirklichkeit.«<sup>132</sup>

Für den Begriff des Wesens bzw. des Eidos gilt nun nach Husserl, dass dieser ebenfalls in gewisser Hinsicht als ›Gegenstand‹ gegeben sein muss, wenn man etwas von ihm präzisieren möchte.<sup>133</sup> Doch ver-

---

schen (ist ein Lebewesen etc.) gelten auch für *M* und *F*. In all diesen Fällen ist somit die Spezifizierung essentieller Eigenschaften notwendig und nicht von beliebigen Definitionen abhängig, sondern besitzt jeweils ein denknwendiges *fundamentum in re*. Auch für die Mathematik, die nach Quine gänzlich extensional aufzufassen sein soll, kann Liske (42–49) zeigen, dass verschiedene mengentheoretische Begründungen von Zahlen, aus denen teilweise Verschiedenes folgt, in wesentlichen Elementen kongruieren müssen wie beispielsweise, dass die reine Zahl 9 größer ist als 7 und somit erneut essentielle Gemeinsamkeiten denknwendig aufweisen.

<sup>129</sup> Vgl. Id/I, § 2, 9.

<sup>130</sup> εδοῦν = Form, Gestalt, Urbild, Idee, Begriff. In: GEMOLL (1991).

<sup>131</sup> Vgl. Id/I, § 2, 9.

<sup>132</sup> EU, § 89, 425.

<sup>133</sup> Stegmüller (1980) verweist auf die folgenschwere Identifizierung der Ideen mit all-

weist er bereits in den *Logischen Untersuchungen* darauf, dass man strikt zwischen ›individuellen Einzelheiten‹ unterscheiden müsse, wie es die sinnlich gegebenen Gegenstände seien und ›spezifischen Einzelheiten‹ wie der Zahl 2 oder Begriffen und Sätzen, die in den Bereich der reinen Logik gehören.<sup>134</sup> Deshalb insistiert er darauf, dass es, analog zur sinnenfälligen Anschauung eines materiellen Gegenstandes, auch eine Wesensanschauung eines reinen (nichtsinnlichen) Wesens gibt.<sup>135</sup>

Welche Implikationen ergeben sich, wenn Husserl den jeweiligen Eidé Gegenstandscharakter zuspricht? Dazu führt Husserl aus:

›*Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen*‹<sup>136</sup>

Offenbar ist diese Aussage im Hinblick auf die obigen Ausführungen nur dann sinnvoll, wenn Husserl die Begriffe ›Tatsachen‹ und ›Gegenstände‹ nicht synonym verwendet. Ein Urteil kann sich auf einen

---

gemeinen Wesenheiten. Diese Gleichsetzung hält er für irreführend, unter anderem auch deshalb, weil »ideale ... Objekte, wenn man sie überhaupt annimmt ebensolche Individualitäten wie die realen (sind)«. Stegmüller, Wolfgang *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem Einst und Jetzt*. Darmstadt. 58. Stegmüllers systematischer Punkt ist sicherlich nicht zu leugnen, aber für eine idealistische Position sind beide Aussagen keinesfalls kontradiktorisch. So ist ein Wesen bzw. Begriff, wenn man (a) dessen Umfang (als Menge oder Klasse) betrachtet, eine »Allgemeinheit« in dem Sinne, dass sich vielfältige Gegenstände oder Elemente unter ihn subsumieren lassen. Fokussiert man hingegen (b) lediglich seine inhaltlichen Bestimmungen (Intensionen), dann ist er als individueller Gegenstand gegeben. Dass hingegen in der platonisch-aristotelischen Tradition die Wesensallgemeinheit häufig betont wurde, ist hingegen nicht weiter verwunderlich, weil diese Eigenschaft ideeller Entitäten eben ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zu sinnlich gegebenen Konkreta impliziert. Vgl. diesbezüglich auch die folgende, im Haupttext aufgeführte Unterscheidung Husserls zwischen ›individuellen Einzelheiten‹ und ›speziellen Einzelheiten.‹

<sup>134</sup> Vgl. LU, II/1, II, §2, 110. Husserl verweist darauf, dass, wenn man in der Bedeutung von der reinen Zahl 2 zu zwei einzelnen konkreten Objekten wechselt, sich eben der zugrunde liegende Gedanke geändert habe. (S. 110) Dies lässt sich folgendermaßen beweisen: So ist der Satz ›(9 > 7)‹ (9 ist notwendig größer als 7) wahr, weil die Bezeichnung ›9‹ auf eine reine Zahl verweist. In dem dem Satz ›(Die Zahl der Planeten > 7)‹ spezifiziert zwar der Ausdruck ›Die Zahl der Planeten‹ das Objekt (die Zahl 9) eindeutig, aber dass die Anzahl der Planeten größer als 7 ist, stellt ein empirisches Faktum da, und ist deshalb kontingent und gerade nicht notwendig. Aus diesem Grunde ist die Substitution *salva veritate* mit der reinen Zahl 9 nicht möglich und Husserls obige Unterscheidung offenbar gerechtfertigt.

<sup>135</sup> Vgl. Id/I, §3, 11.

<sup>136</sup> Vgl. ebenda, §4, 13.

Gegenstand beziehen, ohne zugleich auf eine Tatsache bezogen sein zu müssen. Dies ist deshalb möglich, weil die Referenz von Tatsachenurteilen nach Husserl auf real Gegebenes gerichtet ist, wobei ›reak‹ von ihm so definiert wird, dass es sich auf raum-zeitlich individuierte Beschaffenheiten des Gegebenen beschränkt. Ideale Verstandesgegenständlichkeiten wie Wesen nennt Husserl hingegen irreal.<sup>137</sup> Die Essenzen bzw. Wesen bestimmt Husserl darüber hinaus ähnlich wie Leibniz als ideale Möglichkeiten.<sup>138</sup> Rein sachlich gesehen, ist der von Husserl eingeführte Begriff der Irrealität somit eine analytische Konsequenz aus seiner Realitätsdefinition.<sup>139</sup>

Macht man hingegen geltend, dass ganz allgemein der durch Anschauung erfüllbare Gegenstandsbezug das entscheidende Kriterium zur Verwendung des Realitätsbegriffes ist, dann lässt sich, unter Berücksichtigung von Husserls obigen Unterscheidungen, auch den idealen Entitäten ein reales Sein zusprechen. Diesbezüglich ist es dann notwendig, zwischen Realität als raumzeitlich individuierten Phänomenen und der Realität idealer Wesen zu unterscheiden.

Diese Erweiterung des Realitätsbegriffs ist zudem noch dadurch gerechtfertigt, dass eine gänzlich andersartige Position, bezogen auf die Existenz oder Nicht-Existenz idealer Entitäten, also zwischen Platonismus und Nominalismus, wenig plausibel erscheint. Die Verwendung des Begriffs ›Platonismus‹ soll diesbezüglich nicht präjudi-

<sup>137</sup> Vgl. EU, §65, 317–320.

<sup>138</sup> Vgl. Id/I, §135, 280. »Was hier beiderseits Möglichkeit (eidetische Existenz) heißt, ist also absolut notwendige Möglichkeit, absolut festes Glied in einem absolut festen Gefüge eines eidetischen Systems«. Bezogen auf Leibniz betont Rutherford (1998<sup>2</sup>) in *Leibniz And The Rational Order of Nature*, dass die Frage nach der jeweiligen Realität der Essenzen für Leibniz von einem Beweis ihrer Möglichkeit (also der Widerspruchsfreiheit der Möglichkeit) abhängt. So heißt es in Leibniz' *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. »Das Wesen ist im Grunde nichts anderes als die Möglichkeit dessen, was man setzt. Was man als möglich annimmt, ist in der Definition ausgedrückt. Diese Definition ist aber nur eine Nominale, wenn sie nicht zu gleicher Zeit die Möglichkeit ausdrückt.« In: Leibniz, G. W. (1996), III, iii, 15. Ob und inwiefern Husserls eidetische Reduktion die Möglichkeit von Essenzen gewährleisten kann, wird im Zusammenhang mit dem Nominalismus und Husserls eidetischer Variation noch weiter ausgeführt.

<sup>139</sup> Auch in Husserls *Formale und transzendente Logik* zeigt sich, dass die Irrealität idealer Gegenstände einfach eine definitorische Konsequenz aus seiner Realitätsdefinition ist. So führt er dort zum Auftreten logischer Gebilde in der menschlichen Psyche aus: »Sie sind eben keine realen, keine Raumgegenstände, sondern irrealen Geistesgebilde, deren eigentümliches Wesen die räumliche Extension, ursprüngliche Örtlichkeit und Beweglichkeit ausschließt«. In: FTL, §57, S. 163.

zieren, ob Platon tatsächlich eindeutig die Auffassung vertreten hat, dass ideale Entitäten wie Ideen tatsächlich existieren oder nicht, konsistent zu erfassen sind oder nicht. Vielmehr verwende ich die Begriffe ›Nominalismus‹ und ›Platonismus‹ in Anlehnung an Stegmüller, der sie mit der Bemerkung einführt, dass sich die Frage, ob man es ganz grundsätzlich mit einer platonischen oder nominalistischen Position zu tun hat, dadurch entscheidet, ob zur jeweils explizit vertretenen Ontologie nur konkrete Objekte zugelassen sind oder eben auch in der Sprache des Logischen Empirismus »abstrakte« Entitäten wie Klassen, Relationen Eigenschaften usw. Gemeint ist folgendes: Wie im zweiten Kapitel ausgeführt wurde, unterscheidet Dennett im Hinblick auf die ontologischen Implikationen seiner verschiedenen Vorhersagestrategien in Anlehnung an Reichenbach ebenfalls zwischen Konkreta und Abstrakta. Allerdings verwendet er Abstrakta ausdrücklich nur als abkürzende Prognoseinstrumente, was bedeutet, dass diesen keine Realität im starken Sinne zugesprochen werden kann (existiert nur im Beobachter). Formal lässt sich dies so charakterisieren, dass ein offener Satz mit der freien Variable › $x$ ‹ auf rein semantischer Ebene noch keine Entscheidung darüber zulässt, ob, um bei einem Beispiel Dennetts zu bleiben, einem generellen Prädikatsausdruck der Art › $x$  ist ein intentionales System‹ nun Existenz im starken Sinne zugesprochen werden kann oder nicht. Der Existenz- ( $\exists$ ) oder Allquantor ( $\forall$ ) bindet hingegen die Gegenstandsvariable › $x$ ‹ in der Art, dass der Satz  $(\forall x)(x \in F) [F = \text{Intentionales System}]$  nach Dennett falsch sein muss, weil der in seiner Ontologie explizit zugrunde gelegte Wertebereich von Gegenständen eben keine ›Abstracta‹ vorsieht.<sup>140</sup>

In dieser allgemeinen Form ist die grundlegende Distinktion zwischen Nominalismus und Platonismus somit als vollständige Disjunktion aufzufassen. Entweder ist eine philosophische Position im

---

<sup>140</sup> Vgl. Stegmüller (1980), 51. Stegmüller insistiert darauf, dass nur in der gebundenen Variable zum Ausdruck kommt, was der jeweilige Benutzer in seiner Sprache tatsächlich ontologisch voraussetzt. 51. Dazu ist zu sagen, dass die Formalisierung von Sprachen als Instrument zur Klärung impliziter ontologischer Voraussetzungen sicherlich hilfreich sein kann; aber zur eindeutigen philosophischen Geltungsfrage, ob beispielsweise ein intentionales System real ist oder nicht, kann selbstverständlich die Formalisierung selber *inhaltlich* nichts beitragen. Diese bleibt vielmehr beständig rückgebunden an das inhaltliche Denken, wenn die logischen Zeichen überhaupt eine Bedeutungsdimension aufweisen sollen.

Prinzip nominalistisch oder platonistisch, was sich, rein deskriptiv gesehen, daran ablesen lässt, ob der explizit zugrunde gelegte Wertebereich ebenfalls ›Abstracta‹, also die von Husserl als ideale Möglichkeiten bestimmten Wesenheiten, als konkrete Gegenstände zulässt oder nicht, womit selbstverständlich noch keinesfalls entschieden ist, ob ein dezidierter (also expliziter) Platonismus oder Nominalismus überhaupt widerspruchsfrei formuliert werden kann. Allerdings schließt diese vollständige Disjunktion, wie im Fall des Platonismus, keinesfalls weitergehende Differenzierungen realer bzw. idealer Entitäten aus.<sup>141</sup>

Diese Überlegungen verdeutlichen aber auch, dass Husserls Rede von der Wesensschau bzw. kategorialen Anschauung berechtigt sein muss, wenn man den »Gegenstandscharakter« logischer bzw. eidetischer Entitäten anerkennt. Denn dies besagt zunächst nur soviel, dass ein Begriff bzw. eine ideale Entität, die nicht sinnlich wahrnehmbar ist, trotzdem dem denkenden Bewusstsein gegeben sein muss, wenn man überhaupt etwas von ihr aussagen kann. Wie insbesondere auch zum Ende dieses Kapitels an Husserls Methode der *eidetische Variation* deutlich werden wird, ist der Begriff der ›Wesensschau‹ diesbezüglich alles andere als ein unnachvollziehbarer, irrationaler Akt. In den *Logischen Untersuchungen* bezieht sich Husserl zunächst auf den Begriff der Identität, um die von ihm behauptete, notwendig vorausgesetzte Gegebenheit allgemeiner Gegenstände zu verdeutlichen:

---

<sup>141</sup> Dass diese Differenzierungen letztendlich zu komplexen und sehr grundlegenden ontologischen Aussagen und philosophischen Systembildungen führen, ist bereits an Husserls Unterscheidung von (a) Bewusstseinsenerlebnis, (b) materieller Dinghaftigkeit und (c) idealer Entität deutlich geworden. Nicht kompatibel mit den obigen Ausführungen sind hingegen bestimmte Komponenten von Poppers (1984) Drei-Welten-Theorie. So unterscheidet er in (164–165) zwischen physikalischen Zuständen (Welt 1), der Welt unserer psychischen Erlebnisse (Welt 2) und der Welt 3 des Intelligiblen, also Ideen, Wahrheiten usw. und insistiert trotzdem darauf, dass die Welt 3 ein Erzeugnis des Menschen sei (im noemantischen Sinne). Weiter glaubt er, dass die natürlichen Zahlen ein reines menschliches Artefakt seien, aber es trotzdem mehr Zahlen geben würde, als der Mensch jemals benennen und Maschinen verarbeiten könnten. Dies ist jedoch unmöglich. Wenn die natürlichen Zahlen ein reines Menschenwerk sein sollen, dann können noch nicht gedachte (erzeugte) Zahlen nicht im strengen Sinne existieren, weil sie ja eben noch nicht erzeugt wurden. Popper versucht diesbezüglich zu vereinen, was zumindest nicht vollständig zu vereinen ist, nämlich den Nominalismus und den Platonismus. In: Popper, Karl R. (1984<sup>4</sup>): *Zur Theorie des Objektiven Geistes*. In: Popper (1984), 158–197.



»Im übrigen kann man sich an jedem Beispiele durch Augenschein überzeugen, daß eine Spezies in der Erkenntnis wirklich zum Gegenstande wird, und daß in Beziehung auf sie Urteile von denselben logischen Formen möglich sind, wie in Beziehung auf individuelle Gegenstände ... Logische Vorstellungen, einheitliche Bedeutungen überhaupt sind, sagten wir, ideale Gegenstände, mögen sie selbst nun Allgemeines oder Individuelles vorstellen. Z. B. *die Stadt Berlin* als der identische Sinn im wiederholten Reden und Meinen; oder die direkte Vorstellung des pythagoreischen Lehrsatzes ...«<sup>142</sup>

Für Husserl ist ›Identität‹ diesbezüglich undefinierbar, obwohl dieser Begriff zur eindeutigen Spezifizierung von Gegenständen, Eigenschaften und Attributen notwendig vorausgesetzt wird. Allerdings lässt sich im Gegensatz dazu der Begriff der ›Gleichheit‹ definitorisch einführen. So wird Gleichheit von Husserl als das Verhältnis der Gegenstände bestimmt, die unter derselben Spezies bzw. denselben allgemeinen Gegenstand zu subsumieren sind, aber bereits immer eine ideale Einheit (Identität) voraussetzen.<sup>143</sup> Im Hinblick auf den Empirismus (Nominalismus) insistiert er deshalb darauf, dass es eben gerade nicht möglich sei, die Annahme idealer Entitäten dadurch zu umgehen, dass man lediglich auf die Extensionalität (Umfang) konkreter Gegenstände rekurriere und glaubt, hierdurch auf erstere verzichten zu können.

#### IV.4.1 Prinzipielle Einwände gegen den Wesensbegriff

Nun stellt sich die Frage, ob man nicht wie der späte Wittgenstein die einheitliche ideale Bedeutung genereller Terme wie das ›Rotsein‹ bzw. ›die Klasse alles Rotseidenden‹ einfach aufgeben könnte zugunsten des Begriffs der Familienähnlichkeit. Gemeint ist, dass nach Auffassung des späten Wittgenstein Begriffe im konkreten Sprachgebrauch keine scharfen Grenzen aufweisen und deshalb auch nicht aufgrund eindeutiger Definitionen bestimmbar sind. Die Frage, was allen Vorgängen gemeinsam ist, die wir zum Beispiele ›Spiele‹ nennen, lässt sich unter dieser Voraussetzung auch nicht beantworten und wird von ihm durch den Hinweis auf ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten und Verwandtschaften ersetzt.<sup>144</sup>

<sup>142</sup> LU II/1, §2, 111.

<sup>143</sup> Vgl. ebenda, §3, 112–113.

<sup>144</sup> Vgl Wittgenstein Ludwig (1990) *Philosophischen Untersuchungen*. In: Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt am Main. S. 277–279. 66–68.

Mit dieser Auffassung eng verbunden, ist Wittgensteins grundlegender sprachphilosophischer Ansatz, dass die Bedeutung von Wörtern oder Sätzen gänzlich von ihrem Gebrauch bzw. der Funktion innerhalb der Sprache abhängt.<sup>145</sup> Um demnach die Bedeutung eines Ausdrucks wie »jetzt weiß ich weiter« zu verstehen, ist es notwendig, sich die Umstände bzw. das Sprachspiel zu vergegenwärtigen, in dem man einen solchen Satz zu gebrauchen lernte.<sup>146</sup> Nehmen wir einmal an, dass die entsprechenden Umstände der korrekten Regelbefolgung des Satzes *A* »jetzt weiß ich weiter« sich tatsächlich lediglich durch Ähnlichkeitsbeziehungen charakterisieren ließen. Man könnte somit verschiedene Sprachspielsituationen  $Sp_1, Sp_2, \dots, Sp_n$  spezifizieren, die sich allein dadurch auszeichnen, dass sie in der besagten Ähnlichkeitsrelation zu *A* stehen. Wie Husserl bezogen auf die Ähnlichkeitsrelation ausführt, ist es offenbar für den Nominalisten nicht möglich, beispielweise die Elemente *a, b, c* zu bestimmen, die diese Relation exakt explizieren würden, weil dies ja bedeutete, wiederum Einheitsmomente anzugeben, welche die entsprechende Gleichheit (Identität) in der Ähnlichkeit zwischen den Sprachspielsituationen festzulegen imstande wären. Also müsste der Nominalist Elemente für  $Sp_1, Sp_1 \dots, Sp_n$  bestimmen, die zwar deren Ähnlichkeit, aber eben nicht deren Gleichheit festlegen würde. Dass dies zu unhaltbaren Konsequenzen führt, macht Husserl folgendermaßen deutlich:

»Die Ähnlichkeiten selbst werden verglichen und bilden Gattungen und Arten, wie ihre absoluten Glieder. Wir müssten also wieder auf die Ähnlichkeit dieser Ähnlichkeiten zurückgehen und so *in infinitum*.«<sup>147</sup>

Abgesehen von Wittgensteins Konzeption der Familienähnlichkeit sollen an dieser Stelle drei weitere grundlegende Einwände gegen Husserls Auffassung von der ›Gegenständlichkeit‹ idealer Spezies bzw. Eidé stellvertretend für viele andere Gegenargumente geprüft werden:

So (a), dass selbst wenn das Konzept der Familienähnlichkeit sich als widersprüchlich erwiesen hat, die Identifizierung auch von rein logischen Sachverhalten in nichts anderem besteht als in der

<sup>145</sup> Vgl. Skorupski, John (2000<sup>3</sup>): *Meaning, use, verification*. In: Hale (2000), 29–59. Hier 30.

<sup>146</sup> Vgl. Wittgenstein, Ludwig (1990), S. 333, 179.

<sup>147</sup> LU II/1, II, §4, S. 116.

exakten Anwendung (Regelbefolgung) einer logischen Funktion, dass also die Behauptung, dass Bedeutungen, Spezies oder Wesen eine Art transempirisches Faktum (Gegebenes) darstellen, unhaltbar ist.

Zudem (b) kann der Nominalist, wie bereits oben angedeutet, versuchen zu bestreiten, dass eine allgemeine Aussage wie ›Alle Menschen sind sterblich‹ oder das Vorkommen eines abstrakt singulären Terms wie ›Menschsein‹ bereits eine Spezies oder ideale Bedeutung von ›Menschsein‹ voraussetzt. Er interpretiert bzw. übersetzt letzteren Term vielmehr als konkreten generellen Term ›Mensch‹, also als synkategorematischen Prädikatsausdruck, der nur innerhalb eines bestimmten Kontextes sinnvoll ist und für sich selbst gar keine Bedeutung haben soll. Wie Stegmüller ausführt, konstruiert der Nominalist deshalb einen Prädikatsausdruck zunächst als offenen Satz ›*x* ist ein Mensch‹, der erst aufgrund der Quantifizierung Bedeutung erhält, wobei der vorausgesetzte Wertbereich quantifizierter Sätze wiederum nur Konkreta enthalten darf.<sup>148</sup>

Ein weiteres Gegenargument (c) mit dem sich Husserl in den *Logischen Untersuchungen* selber ausführlich beschäftigt hat, besteht in der Auffassung, dass Allgemeinbegriffe das Ergebnis psychischer Abstraktionsprozesse seien, so dass ein abstrakt allgemeiner Term wie ›Rotsein‹ lediglich (i) das Produkt eines psychischen Prozesses ist und (ii) auch nur im Bewusstsein als reeller Inhalt existiert. Dass (a), (b) und (c) in ihren Behauptungen und Aussagen diesbezüglich teilweise miteinander kongruieren, ist, weil es sich im wesentlichen um nominalistische Positionen im oben definierte Sinne handelt, wenig überraschend.

Betrachten wir zunächst den Gegeneinwand (a). Gemäß dieser Anschauung gibt es eine strenge Dichotomie zwischen Fakten (sinnenfällige Wirklichkeit) und reinen apriorischen Bedeutungen zum Beispiel von logischen Junktoren wie ›und‹, ›oder‹ usw. Diesen entsprechen *an sich* keinerlei transempirische Entitäten, sondern sie erschöpfen sich in der Anwendung bestimmter regelgeleiteter Normen. Die Begründung lautet hier unter anderem bei Wittgenstein, dass es eben keine Objekte gibt, denen intrinsisch Bedeutung zukommt. Gemeint ist, dass (1) es keine Bedeutung gibt, die nicht erst

---

<sup>148</sup> Vgl. Stegmüller (1980), 49–50.

verliehen worden wäre und (2) dass eine solche Entität zu kennen (zum Beispiel ein Zeichen) und ihre Bedeutung zu wissen, zusammenfallen würde, was Wittgenstein als Möglichkeit ablehnt.<sup>149</sup> Trotzdem stellt sich diesbezüglich die Frage, wenn man obige Behauptung akzeptiert, wie denn nun Wörter ihre Bedeutung erhalten. Eine mögliche Antwort in der zeitgenössischen sprachanalytischen Philosophie lautet diesbezüglich, dass man einen entsprechenden Begriff für das Wort oder den entsprechenden Sachverhalt besitzen muss. Begriffe sind aber gemäß diesem Ansatz keine ›Wesen‹ bzw. ideale Entitäten, sondern sie erfüllen lediglich ›kognitive Rollen‹. Das heißt, dass sie bestimmte *epistemische Normen* erfüllen müssen, nämlich einen Grund *x* zu spezifizieren, warum man beispielsweise glauben soll, dass *p*. Skorupski formuliert als Beispiel folgende normative Proposition:

(P<sub>1</sub>) Das Auftreten einer visuellen Erfahrung eines gelben Objekts im visuellen Feld rechtfertigt, unter der Bedingung, dass es keine widersprechenden Informationen gibt, das Urteil, dass dort etwas Gelbes ist.<sup>150</sup>

Für Skorupski zeichnet sich P<sub>1</sub> dadurch aus, dass es ein Beispiel einer einfachen normativen Reaktion ist, die zur Epistemologie des reflektierten Untersuchens und der kritischen Konvergenz gehört. Er kontrastiert dieses Vorgehen mit einer semantischen Theorie von Begriffen, die kognitive Rollen erfüllen und P<sub>1</sub> lediglich als konventionell stipulierte Regel deuten.<sup>151</sup> Wie auch immer der genaue epistemische Status dieses Satzes zu bewerten ist, handelt es sich jedoch offenbar nicht um einen analytischen oder synthetischen Satz a priori. Doch auch hier lässt sich ein entsprechendes Beispiel finden. Betrachten wir die logische Konstante ›und‹. Da diese nach (1) und (2) keine intrinsische Bedeutung hat, ist es auch hier notwendig, die Bedeutung von ›und‹ entweder als normative Reaktion zu interpretieren oder eben als konventionelle Stipulation, bei der man festgelegt, dass folgende Schlüsse als Grundregeln (im Beispiel Konjunktionseinführung und Beseitigung) eines Kalküls wahr sind:

---

<sup>149</sup> Vgl. Skorupski, John (2000<sup>3</sup>), 39.

<sup>150</sup> Vgl. ebenda, 52.

<sup>151</sup> Vgl. ebenda, 50.

(P<sub>2</sub>) A und B ⊢ A; A und B ⊢ B; A, B ⊢ A und B<sup>152</sup> (⊢ = lässt sich ... schließen)<sup>153</sup>

Auch hier wird man nun analog argumentieren, dass, wenn man die Faktizität transempirischer Entitäten konsistent ablehnen möchte, dieser epistemischen Norm im Bereich der Logik ebenfalls keine ideale Entität entspricht.<sup>154</sup>

Betrachten wir zunächst die (a) im Wesentlichen zugrunde liegende Auffassung, dass es keine Objekte gibt, denen Bedeutung intrinsisch zukommt. Dies bedeutet dann, dass (1) Objekten Bedeutung erst verliehen werden muss und (2) dass das Wissen um eine solche Entität und ihre Bedeutung nicht zusammenfallen können. Im Hin-

---

<sup>152</sup> Paul Boghossian (2000) argumentiert in seinem Essay *Analyticity*, dass eine logische Konstante wie ›und‹ zwar erst dadurch seine Bedeutung erhalte, indem man stipuliert, dass beispielsweise die Schlüsse in P<sub>2</sub> wahr sind, möchte aber trotzdem daran festhalten, dass alles, was nach dieser Stipulation an logischen Schlüssen folgt, ein fundamentum in re hat. S. Vgl. Boghossian, Paul (2000): *Analyticity*. In Hale (2000), 331–368. Hier 350–351. Dies ist jedoch nicht recht einsehbar. Wenn es völlig beliebig ist (also eine Konvention oder eine dezisionistischer Willensakt), ob man die Ableitungen in P<sub>2</sub> mit dem Wahrheitswert ›wahr‹ versieht oder nicht, dann mögen alle weiteren logischen Ableitungen streng notwendig folgen, aber eben nur unter der konventionellen oder dezisionistischen Voraussetzung, dass die Schlüsse in P<sub>2</sub> wahr sind. Die angebliche Faktizität aller weiteren Schlüsse bleibt somit abhängig von dezidiert nichtfaktischen Bedingungen, was ontologisch gesehen bedeutet, dass es sich um Fakten handeln muss, die Konventionen oder Dezisionen geschaffen haben, aber eben deshalb auch völlig anders sein könnten. Boghossians Versuch, hier eine Analogie mit dem stipulierten Metermaß herzustellen, ist deswegen ungerechtfertigt, weil die Extension des Raums selber eben keine konventionelle Setzung ist, von der jedoch jede Setzung einer entsprechenden Maßeinheit abhängig ist. Nur deshalb können sich Ergebnisse von Raummessungen mit einem vorher festgelegten Maß darauf berufen, Faktisches zu eruieren.

<sup>153</sup> Die vollständige Form der Symbolisierung der Grundregeln des Konjunktors (Einführung und Beseitigung) kann hier aus Platzgründen nicht vorgenommen werden. Vgl. diesbezüglich Essler / Martinez: *Grundzüge der Logik*. Bd. 1. *Das logische Schließen*. Frankfurt am Main. 87–100. Doch auch in dieser Darstellung werden beispielsweise der modus ponens und der adjunktive Syllogismus selbstverständlich zunächst mit den Mitteln der Alltagssprache eingeführt und im weiteren Verlauf als Grundregeln des Kalküls explizit formal dargestellt. Dies zeigt jedoch einmal mehr, dass der reinen Formalisierbarkeit des wahrheitserhaltenden Schlusses die entsprechend inhaltliche Erfassung der logischen Konstanten und ihrer möglichen Schlüsse vorausgehen muss.

<sup>154</sup> Vgl. Peursen, Cornelis A. van (1972): *Phenomenology and Analytical Philosophy*. Pittsburgh. Peursen macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass im Sinne des logischen Positivismus Philosophie niemals eine höhere Realität beschreibt, sondern insofern normativ ist, als sie bestimmte Regeln für einen logischen und klaren Gebrauch der Sprache in den Vordergrund stellt. 67.

blick auf Husserls Auseinandersetzung mit der Repräsentations- und Zeichentheorie wurde bereits festgestellt, dass der obige Gedankengang offenbar auf einen infiniten Regress hinausläuft. Wenn einem Zeichen Bedeutung zugesprochen wird, dann muss es zumindest eine semantische Informationsrelation zwischen der Bedeutung und dem Zeichen geben. Ist die Bedeutung, die dem Zeichen Bedeutung verleiht, diesbezüglich erneut ein Zeichen (oder ein Bild) dem irgendwann einmal Bedeutung verliehen wurde, was nach (1) notwendig der Fall ist, dann führt dies zum infiniten Regress. Demnach kann das Vorhandensein der Bedeutung unter Voraussetzung von (1) und (2) gerade nicht aufgeklärt werden. Vorausgesetzt werden muss vielmehr eine präsentational unmittelbar zugängliche Bedeutung, die weder Bild noch Zeichencharakter hat. Dies leistet jedoch gerade der Begriff bzw. das Wesen oder das Eidos. Auch die Auffassung, die Rolle begrifflicher Entitäten nur als Norm zu deuten, hilft diesbezüglich nicht weiter. Skorupskis Theorie der normativen Reaktion, die er in  $P_1$  spezifiziert, erklärt gerade nicht, wie es überhaupt möglich ist, einer visuellen Erfahrung einen allgemeinen Begriff zuzuordnen, und was es bedeutet, dass es keine widersprechenden Informationen gibt. Er setzt Bedeutungen und den gesamten Rechtfertigungsdiskurs als gegeben voraus und behauptet gleichzeitig, dass ihnen ontologisch nichts entspricht. Der Begriff ›normative Reaktion‹ verschleiert diesbezüglich, dass solchen Reaktionen jeweils schon die entsprechenden Begriffe zugrunde liegen müssen, damit die Reaktionen überhaupt normativ im Sinne Skorupskis genannt werden können. Doch dies bedeutet offenbar, dass diese entweder auf (i) psychische Vorkommnisse oder (ii) gegebene Konventionen zurückgeführt werden müssen, also auf empirische Faktizitäten, weil sie immerhin die (normativen) Reaktionen von Individuen bestimmen sollen. Dies würde jedoch heißen, dass der Unterschied zwischen Norm und Faktum, der für Skorupski so wichtig ist, nicht aufrechterhalten werden kann.

Da wir uns mit (i) bei der Erörterung der Frage (c) beschäftigen werden, bleibt somit bezogen auf (a) lediglich die Frage zu klären, ob beispielsweise  $P_2$  nicht tatsächlich widerspruchsfrei als stipulierte Konvention (ii) gedeutet werden könnte. Diesbezüglich ist es aufschlussreich, was Husserl in den *Logischen Untersuchungen* zum Verständnis von sogenannten »herausgerissenen Synkategoremata« (›gleich‹, ›wie‹, ›und‹ und ›oder‹) ausführt, also Bedeutungen, die erst in einem größeren Zusammenhang eine Bedeutungserfüllung gewinnen können:

»Wollen wir uns die Bedeutung des Wortes *und* klarmachen, so müssen wir irgendeinen Kollektionsakt wirklich vollziehen und in dem so zu eigentlicher Vorstellung kommenden Inbegriff eine Bedeutung der Form *a und b* zur Erfüllung bringen.«.<sup>155</sup>

Dies verdeutlicht jedoch, dass die Bedeutung der Konjunktion ›und‹ bereits *vor* dem  $P_2$  zugeschriebenen Wahrheitswert ›wahr‹ denkend erfasst worden sein muss, um überhaupt mögliche wahre Schlüsse in Verbindung mit der Konjunktion ›und‹ formulieren zu können. Nicht die stipulierte Zuschreibung des Wahrheitswertes ›wahr‹ zu  $P_2$  verleiht somit der Konjunktion Bedeutung, sondern die begriffliche Erfassung der Bedeutung ›und‹ in ihrer gleichzeitigen Einheit und Spezifizierung wie den verschiedenen Schlüssen von  $P_2$ . Dabei kann die Frage, ob es sich bei den Schlüssen um wahrheitserhaltende handelt oder nicht, der begrifflich-logischen Explikation der Konjunktion selbstverständlich nicht äußerlich sein, sondern ist Teil ihrer Bedeutungsexplikation.

Dieses Argument ermöglicht einen nahtlosen Übergang zum nächsten Einwand (b). Denn es ist ja nach Stegmüllers Rekonstruktion gerade ein Hauptargument des Nominalisten, dass einem syntagmatischen Prädikatsausdruck wie ›*x* ist ein Mensch‹ überhaupt keine Bedeutung entspricht. Für die Konjunktion ›und‹ als logische Konstante gilt zudem nach nominalistischer Anschauung, dass sie als Teil eines rein syntaktischen Systems (für  $P_2$  das entsprechende Kalkül) aufgefasst werden kann. Solange sich ein solches System als uninterpretiertes formales Zeichensystem darstellen lässt, ist die Annahme von idealen Gegenständen deshalb unnötig. Der Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, dass man gewöhnlich auch ›Zeichen‹, ›Wörter‹, ›Sätze‹ usw. als ideale Entitäten deutet, weil man beispielweise in der Umgangssprache von *demselben* Wort spricht (und den Inhalt meint), das bei verschiedenen Anlässen gesprochen wird, könne der Nominalist nach Stegmüller dadurch begegnen, dass er die verwendeten Zeichen der Syntax lediglich als konkrete Inschrift betrachtet. Gemeint ist offenbar nicht, dass beispielweise Zeichen auf dem Papier oder anderen Medien lediglich als farbliche Gebilde oder Kleckse interpretiert werden, sondern dass ein Zeichen wie ›=‹ eben nicht als Identität, sondern lediglich als Ausdrucksähnlich-

---

<sup>155</sup> LU II/1, IV, §9, 314.

keit etwa von  $x$  und  $y$  zu deuten ist, die mit Hilfe eines synkategoriematischen Prädikats näher spezifiziert wird.<sup>156</sup>

Zu (b) lässt sich zunächst bemerken, dass die Behauptung des Nominalisten, dass ein offener Satz der Art  $\langle x \text{ ist ein Mensch} \rangle$  als synkategoriematischer Prädikatsausdruck zu deuten sei, für die Frage nach den eigentlichen ontologischen Fragen zunächst unwesentlich ist. Denn wie Husserl zu den Synkategorimatika bemerkt:

»... so läßt sich überhaupt jedes Unselbständige, und zwar auch in direkter Weise, zum Gegenstand einer selbständigen Bedeutung machen, z. B. Röte, Figur, Gleichheit, Größe, Einheit, Sein.«<sup>157</sup>

Bereits die Deutung der  $\langle \text{Röte} \rangle$  als Klassennamen für eine ideale Entität, die alle roten Elemente umfasst, verdeutlicht diesen Gesichtspunkt. Dass auch der Nominalist Wesen oder Begriffe voraussetzen muss, zeigt nun folgendes Beispiel: (1)  $\forall x \forall y (x \neq y \wedge x \in R \wedge y \in R)$ .  $\langle R \rangle$  steht hier für den Prädikatsausdruck  $\langle \text{rot} \rangle$  und der Satz besagt, dass es zwei Gegenstände gibt, die rot und nicht miteinander identisch sind. Beide haben jedoch die identische Eigenschaft rot zu sein. Könnte man dies nun unter der nominalistischen Voraussetzung wissen, dass nur Konkreta Existenz zugesprochen werden darf? Offenbar nicht, denn vollkommen identische Roterscheinungen (in all ihren Eigenschaften) sind ausgeschlossen. Die behauptete Identität setzt im gegenseitigen Vergleich die Applikation des den beiden Erscheinungen gemeinsam unterliegenden Begriffs des  $\langle \text{Rotseins} \rangle$  voraus. Doch warum sollte es nicht möglich sein, so ein weiterer Einwand, die begriffliche Einheit des Prädikatsausdruck  $R$  (der für den Nominalisten ja nur eine Abkürzung darstellt) durch empirisch fixierte sinnliche Rotelemente der Art  $r_1, r_2, \dots, r_n$  zu erklären, die allen Roterscheinungen zugrunde liegen müssen? Die Antwort ist, dass man analog weitere Rotelemente  $r_1^*, r_2^*, \dots, r_n^*$  bestimmen könnte, die zu den fixierten in einer so engen Ähnlichkeitsbeziehung stehen, dass man sie im Vergleich ebenfalls als rot bezeichnen würde. Die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Elementen der beiden Reihen kann nun nicht dadurch erklärt werden, dass man das beiden Gemeinsame erneut als  $r_1, r_2, \dots, r_n$  festlegt, da ja gerade gilt, dass  $r_1 \neq r_1^*$  usw. Also setzt die Komparation und begriffliche Bestimmung beider Elemente als rote Konkreta voraus, dass das einheitliche

<sup>156</sup> Vgl. Stegmüller (1980), 84–85.

<sup>157</sup> LU II/1, IV, § 8, 313.



Moment nicht in den sinnlichen Rotelementen selber, sondern in einem dritten, nichtsinnlichen (abstrakten, bzw. rein eidetischen) gemeinsamen Moment zu suchen ist, weil andernfalls ein infinites Regress erneut unvermeidlich wäre.

Der grundsätzlich gleiche Einwand trifft auch den nominalistischen Versuch, ein Zeichen wie  $\succ\langle$  in einem syntaktischen System nicht als Identität, sondern als Ausdruckähnlichkeit zweier Variablen  $\succ x\langle$  und  $\succ y\langle$  zu deuten. Versucht man die Ausdruckähnlichkeit zu explizieren, kann man begrifflich eben nicht mehr auf den Einheits- bzw. Identitätsbegriff verzichten. Zudem ist Stegmüllers Definition eines syntaktischen Systems als eines uninterpretierten formalen Zeichensystems in dieser Ausschließlichkeit nicht ohne Schwierigkeiten. Wie wir bereits im Hinblick auf Dennetts Maschinentheorie des Geistes im letzten Kapitel ausgeführt hatten, müssen physische Vorkommnisse zum Beispiel auf einem Blatt oder einem Bildschirm sowohl als Zeichen interpretiert werden, als auch ihre regelgeleitete Manipulation innerhalb des formalen Systems bekannt sein, um überhaupt als formales Zeichensystem fungieren zu können. Das heißt jedoch, dass auch ein zunächst rein syntaktisches System als solches eine spezifische Bedeutungsdimension hat, die der Interpret erkennen muss, wenn er beispielsweise Zahlen nicht als rein physikalische Farbansammlung oder Verzerrungen eines Kunstwerkes deuten soll.<sup>158</sup> Auch wenn die Trennung von Syntax und Semantik in der Linguistik sicherlich pragmatisch gerechtfertigt ist, kann erstere von der letzteren somit nicht vollständig losgelöst werden. Dass der Versuch, solche Bedeutungszuschreibungen rein behavioristisch zu deuten, zu vielfältigen und unhaltbaren Aporien führt, wurde insbesondere im II. Kapitel zur Heterophänomenologie ausgeführt und muss daher nicht erneut expliziert werden.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Vgl. Fischer (2003), 39.

<sup>159</sup> Für Stegmüller (1980) selber, der in der Grundlegung der Logik und Mathematik den Konstruktivismus gegenüber dem Nominalismus bevorzugt, scheidet der strenge Platonismus letztendlich an antinomischen Strukturen wie der Russellschen Mengenantinomie. Analog zu Tarskis Typentheorie möchte auch Stegmüller das Antinomienproblem dadurch lösen, dass er sämtliche imprädikativen Begriffsbildungen durch ein Verbot letzterer ausschließen möchte. 100–101. Wie jedoch P. Várdu (1979) gezeigt hat, liegt dem Verbot der imprädikativen Begriffsbildung selber eine Antinomie zugrunde. Der Satz  $\succ$ Selbstbezug ist verboten $\langle$  gilt offenbar auch von diesem Satz. Doch ist dies der Fall, dann entspricht er gerade dem, was er verneinen möchte, was jedoch bedeutet, dass er selbstbezüglich ist. Wird der Selbstbezug jedoch verneint, dann doch wohl nur deshalb, weil eben das Imprädikationsverbot gilt. Auch dies setzt jedoch den verbotenen

Bleibt somit der letzte Gegeneinwand (c) zu betrachten, der besagt, dass die sogenannten ›Wesen‹ bzw. idealen Entitäten nichts weiter als psychische Vorkommnisse bzw. Produkte sind. Wie Husserl in den *Logischen Untersuchungen* in extenso gezeigt hat, führt (c) letztendlich zu einem skeptischen Relativismus, der gegen die Möglichkeiten der eigenen Theorie verstößt.<sup>160</sup> Husserls grundlegender Einwand lässt sich folgendermaßen charakterisieren: Der Psychologismus betrachtet logische Gesetze, Begriffe, mathematischen Entitäten usw. alle als subjektive Produkte menschlicher Denktätigkeit oder, allgemeiner formuliert, als Ergebnis der entsprechenden anthropologischen Konstitution. Dies bedeutet jedoch, dass bei einer anderen Konstitution auch gänzlich andere logische Denkgesetze herrschen könnten. Ein Urteilsinhalt *A* könnte somit bei einer Konstitution wahr und bei einer anderen falsch sein. Dies muss dann jedoch ebenfalls für die Theorie des Psychologismus (TP) selber gelten. Verändert sich aufgrund evolutionärer Faktoren somit die menschliche Konstitution, dann ist es nicht ausgeschlossen, dass in der Zukunft TP als falsch erkannt wird, womit aus der Annahme von TP in der Selbstanwendung auch dessen mögliche Falschheit folgt, was widersprüchlich ist. Damit der Nominalist jedoch TP überhaupt apodiktisch behaupten kann, muss er bereits logische Gesetze wie den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch  $\neg(p \wedge \neg p)$  als wahr akzeptieren, weil seine Theorie sonst eben auch unmittelbar falsch sein könnte, was der TP-Proponent wohl kaum einräumen wird. Damit sind die logischen Gesetze aber offenbar nicht das subjektive Produkt, sondern die notwendige Voraussetzung, um überhaupt eine Theorie wie TP formulieren zu können.<sup>161</sup> Auch aus diesem Gedankengang lässt sich die Falschheit von TP deshalb unmittelbar einsehen.

Zu den Einwänden lässt sich zusammenfassend festhalten, dass sie Husserls Anspruch, eine phänomenologisch-eidetische Philoso-

---

Selbstbezug erneut voraus. Vgl. Várđy, P. (1979): *Some Remarks on the Relationship between Russell's Vicious-Circle Principle and Russell's Paradox*. In: *Dialectica* 33, 3–19. Bezüglich weiterer Probleme des Verbots imprädikativer Begriffsbildung vgl. Kesselring (1984), 98–112. Renatus Ziegler (1995) zeigt auf, dass Antinomien durchaus nicht die Schlussfolgerung nahe legen, dass der Begriffsrealismus falsch ist, sondern dass mangelnde Unterscheidungen in der Begriffsbildung, zum Beispiel zwischen Menge und Gesamtheit, überhaupt erst Antinomien generieren. 150–159.

<sup>160</sup> Vgl. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. *Prolegomena zur reinen Logik*. §32, 110.

<sup>161</sup> Vgl. ebenda, §36, 37, 116–123.

phie und dabei insbesondere auch eine Wesenswissenschaft vom Bewusstsein systematisch zu fundieren, nicht ernsthaft in Frage stellen können. Der Wesensbegriff bzw. Essentialismus scheint zwar in den Hauptströmungen der zeitgenössischen Philosophie nicht nur umstritten zu sein, sondern sogar weitestgehend als überwunden zu gelten, doch zeigt sich in der genaueren Analyse, dass für eine systematisch-phänomenologisch verfahrenende Wissenschaft die jeweilige Annahme und Explikation der fundierenden Begriffe bzw. Eidé unverzichtbar bleibt. Dies eröffnet vor allen Dingen auch für die Bewusstseinsforschung die Möglichkeit, das Bewusstsein nicht nur über den Umweg der Dritten-Person-Perspektive wie bei Dennett zu erforschen, sondern in Verbindung mit der Epoché Bewusstsein aus der Ersten-Person-Perspektive tatsächlich ernst zu nehmen und einer systematischen Untersuchung zu unterziehen, die, anders als der Physikalismus, den Gegenstand nicht sofort aus naturalistischen Gründen verfehlt. Dass dies bereits ein genuines Problem der physikalistischen Ontologie darstellt, war diesbezüglich bereits das Ergebnis des ersten Kapitels und ließ sich bei Dennetts Bewusstseinstheorie weiter nachweisen. Da dem Wesensbegriff eine so große Rolle zukommt, ist es deshalb wichtig, dass Husserl mit der Methode der eidetischen Variation die Erschließung des Wesensbegriffs weiter systematisiert und zugänglich gemacht hat. Dieses Verfahren wird nun in einigen Punkten vorgestellt und erörtert werden.

### IV.4.2 Die eidetische Variation

Wie bereits ausgeführt wurde, bestimmt Husserl den Wesensbegriff bzw. das Eidos in der Tradition von Leibniz auch als ideale Möglichkeit. Diese Feststellung ist für die methodische Gewinnung der allgemeinen Begriffe von großer Wichtigkeit. Denn dies bedeutet für Husserl gleichzeitig, dass das empirisch Gegebene, das ohne solche idealen Entitäten gar nicht begrifflich erkannt werden kann, von seinen kontingenten Strukturen befreit werden muss, um zu den eigentlichen Wesensgesetzen des jeweiligen regionalontologischen Feldes vorzustoßen.<sup>162</sup> Eine Analogie in der Beziehung zwischen Geometrie und Physik verdeutlicht, was gemeint ist. Husserl führt in der *Krisis*-Schrift aus, dass die Entwicklung der neuzeitlichen Phy-

<sup>162</sup> Vgl. EU, §87, 410.

sik bei Galilei an die Entwicklung der reinen Geometrie als Raumwissenschaft gebunden ist.<sup>163</sup> Die idealen Relationen, Formen bzw. Objekte, die in der Geometrie systematisch untersucht werden, haben zunächst keinen Bezug zu realen Objekten des physikalischen Raumes,<sup>164</sup> aber sie bestimmen a priori notwendige Bedingungen für die denkbaren Möglichkeiten physikalischer Körper und Vorgänge.<sup>165</sup>

Um nun zu solchen reinen Wesensgesetzen vordringen zu können, kann als Ausgangspunkt ein konkret sinnfällig Gegebenes (aber auch eine Phantasiegestalt) gewählt werden, das in freier Phantasie umzugestalten ist. Dazu Husserl:

»Es sollen dabei immer neue ähnliche Bilder als Nachbilder, als Phantasiebilder gewonnen werden, die sämtlich konkrete Ähnlichkeiten des Urbildes sind.«<sup>166</sup>

Der mögliche Gegeneinwand, dass es sich bei diesem Vorgehen um einen Zirkel handelt, weil bereits vorausgesetzt wird, was erst aufgrund des Verfahrens eruiert werden soll, ist bereits in den Ausführungen zur Epoché eingehend behandelt worden. Unterschieden wurden dort verschiedene Zirkel, wobei die Zirkelstruktur reflexiv-erschlossener Begriffe insbesondere aufgrund ihres unhintergebar notwendigen Voraussetzungscharakters gegenüber vitiösen Zirkeln ausgezeichnet werden konnte. Wie Rosen ausführt, beschäftigt sich die eidetische Variation zudem nicht mehr mit der prinzipiellen Frage, ob die Verwendung des Wesensbegriffes überhaupt gerechtfertigt ist. Dies leistet bereits die Husserlsche Auseinandersetzung mit dem Nominalismus und soll durch die Methode der eidetischen Variation nicht noch einmal geklärt werden. Vielmehr wird der anschauliche Zugang zu den idealen Entitäten weiter verdeutlicht, der, wie bereits ausgeführt wurde, in der Wesensschau als evident erfülltes Gegenstandsbewusstsein von Husserl bestimmt wird.<sup>167</sup> Zur Invarianz des allgemeinen Gegenstandes in der Wesensschau heißt es deshalb:

---

<sup>163</sup> Husserl, Edmund: (1982<sup>2</sup>): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. u. eingeleitet v. Elisabeth Ströcker. Hamburg. 22–24.

<sup>164</sup> Vgl. Marbach, Eduard (1988), 256. Dass die Begriffe der Geometrie wie ›Punkt‹, ›Linie‹, ›Ebene‹ scharf von deren Anwendung und physikalischen Deutung (was ist ein Punkt im physikalischen Raum) unterschieden werden müssen, war ebenfalls die Auffassung im Logischen Empirismus. Vgl. Peursen (1972), 64.

<sup>165</sup> Vgl. EU § 90, 427.

<sup>166</sup> Ebenda, § 87; S. 410.

<sup>167</sup> Vgl. Rosen (1977), 127. Rosen spricht diesbezüglich nicht davon, dass der anschauliche Zugang zu den Allgemeinheiten durch die eidetische Variation weiter verdeutlicht,

»Sie hebt sich in der Übung willkürlicher Variationen, und während uns das Differierende der Variation gleichgültig ist, als ein absolut identischer Gehalt, ein invariables Was heraus, nach dem sich alle Varianten decken: ein *allgemeines Wesen*«. <sup>168</sup>

Sehen wir einmal davon ab, dass im Rahmen dieser Arbeit der Wesensbegriff hier im Sinne der transzendentalphilosophischen Perspektive, aufbauend auf der Epoché, entwickelt wird, so ergibt sich, aufgrund der Ausführungen zur eidetischen Variation für eine phänomenologisch orientierte Psychologie, <sup>169</sup> die Bewusstseinsphänomene auch unter essentiellen Gesichtspunkten betrachtet, folgendes, von Marbach entwickelte Schema:

- (A) die Ebene der vorwissenschaftlichen Kenntnisse der tatsächlichen Phänomene, also in unserem Falle die Bewusstseinsereignisse.
- (B) die Erkenntnis der reinen Wesenheiten als reine Möglichkeiten, auf der Grundlage der Phantasie, also methodologisch gesehen der eidetischen Variation.
- (C) und schließlich die Ebene der wissenschaftliche Erkenntnis der aktuellen Phänomene, aufgrund der in (B) gewonnenen Einsichten, was zudem bedeutet, dass man den Phänomenreichtum je nach regionalontologischem Gebiet systematisieren und strukturieren kann. <sup>170</sup>

Betrachtet man vorläufig die Ergebnisse dieses Kapitels, so ergibt sich eine Methodologie der Bewusstseinsforschung, die das Bewusstsein

---

sondern *geklärt* werden soll. Diese Formulierung ist jedoch meines Erachtens jenseits der Husserl-Exegese sachhaltig irreführend. Die eidetische Variation ist sicherlich eine geeignete Methode, den Blick bewusst auf die Wesensallgemeinheiten zu richten, und ist aufgrund ihres sinnlichen Ausgangspunktes auch relativ problemlos nachvollziehbar. Aber nicht die sinnliche Variation ist für die Wesensschau entscheidend, sondern der in dieser Variation bereits vorausgesetzte nichtsinnliche Begriff, der im Verlauf der Variationen *reflexiv* bewusst wird. Dass das reine Denken jedoch überhaupt einen solchen anschauenden Zugang zu den nichtsinnlichen Wesensallgemeinheiten hat, muss die Methode der Variation eben voraussetzen und kann sie deshalb auch nicht aufklären.

<sup>168</sup> EU § 87, S. 411.

<sup>169</sup> Anders als beispielsweise Ströcker insistiert Husserl darauf, dass auch eine phänomenologische Psychologie, obwohl sie sich in vielen Ergebnissen mit der transzendentalen Phänomenologie deckt, trotzdem der radikal unterschieden ist. Vgl. Hua IX. Ergänzende Texte, § II, 250. Husserl stützt diese Unterscheidung allerdings auf seine Konzeption des transzendentalen Idealismus, die in der vorliegenden Arbeit ausdrücklich nicht geteilt wird. Trotzdem kann diese grundsätzliche Unterscheidung meines Erachtens sinnvoll aufrechterhalten werden.

<sup>170</sup> Marbach (1988), 255–256.

in seinen phänomenalen Qualitäten und Eigengesetzlichkeiten ernst nimmt und dessen wissenschaftliche Erforschung aus der Ersten-Person-Perspektive möglich erscheinen lässt. Ergebnisse zum Beispiel der experimentellen Psychologie, die Dennett geradezu als Argumente gegen eine wissenschaftlich fundierte Phänomenologie des Bewusstseins einsetzt, müssen nach Husserl hingegen immer bereits auf letztere rückbezogen sein, wenn sie nicht ihren Gegenstand verfehlen sollen. Dabei erfordert die Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie ein enges Zusammenspiel von Epoché und phänomenologischer Reduktion, das in manchen Belangen sicherlich weiterhin klärungsbedürftig ist. Vor allen Dingen ist es unakzeptabel, die Zurückweisung der Bewusstseinsnaturalisierung und des Selbst auf den transzendentalen Idealismus zu gründen. Sowohl letzterer als auch die physikalistische Ontologie führen zu Aporien, wobei die Phänomenologie aus meiner Sicht auch ohne die Annahme der Absolutheit der Bewusstseinstatsachen den irreduziblen Charakter des Bewusstseins aufweisen kann. Dass der Wesensbegriff für eine phänomenologische Forschung genauso unverzichtbar ist wie die Erste-Person-Perspektive wurde aufgezeigt, aber eben auch, dass ein Verzicht auf den umstrittenen Essentialismus zu Widersprüchen führen muss. Diesem Ergebnis korrespondiert ein anderes wesentliches Resultat des II. Kapitels, nämlich dass Dennetts Zurückweisung essentialistischer Annahmen in der Heterophänomenologie die Ununterscheidbarkeit von intentionalen und physikalischen Systemen nach sich zieht. Abgesehen von diesen mehr methodologisch orientierten Ergebnissen hat sich beispielsweise an den materialen Überlegungen Husserls zur Repräsentationstheorie bereits angedeutet, wie fruchtbar die phänomenologische Forschungsmethode auch für ganz aktuelle Themen der heutigen Kognitionsforschung ist. Untersucht werden soll nun, analog zu Dennetts Bewusstseinstheorie, wie die weitere Anwendung dieser Methode sich im Hinblick auf die inhaltliche Bestimmung des Bewusstseins, dessen Strukturen und das Ich auswirkt.