

Zur Genesis einer spätbürgerlichen Philosophie

Akademie-Verlag Berlin 1987

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 109

Für die Husserl-Werkausgabe (Husserliana) werden folgende Abkürzungen verwendet:

Hua I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag 1950

Hua II Die Idee der Phänomenologie, Den Haag 1950

Hua III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. I, Den Haag 1950

Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. II, Den Haag 1952

Hua V Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd. III, Den Haag 1952

Hua VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Den Haag 1962

Hua VII Erste Philosophie, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Den Haag 1956

Hua VIII Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Den Haag 1959

Hua IX Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Den Haag 1962

Hua X Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Den Haag 1966

Hua XI Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Den Haag 1966

Hua XII Philosophie der Arithmetik, Den Haag 1970

Hua XIII Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil, Den Haag 1973

Hua XIV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil, Den Haag 1973

Hua XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil, Den Haag 1973

Hua XVI Ding und Raum. Vorlesungen von 1907, Den Haag 1973

Hua XVII Formale und transzendente Logik, Den Haag 1974

Hua XVIII Logische Untersuchungen, Erster Band (1. u. 2. Aufl.), Den Haag 1975

Hua XIX/1 Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil, Den Haag 1984

Hua XXI Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901), Den Haag 1983

Hua XXII Aufsätze und Rezensionen (1890-1910), Den Haag 1979

Hua XXIII Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925), Den Haag 1980

Hua-Dok I Husserliana. Dokumente, Bd. I (Husserl-Chronik), Den Haag 1977

LU I E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, Halle 1913

LU II/1 E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, T. 1, Halle 1913

LU II/2 E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, T. 2, Halle 1921

Phaeno Phaenomenologica, Collection publ. sous le patronage des Centres d'Archives Husserl, Den Haag 1958 ff., zit. mit Bd.

PPR Philosophy and Phenomenological Research: Official Organ of the Internat. Phenomenological Soc., Buffalo, N. Y., zit. mit Bd. u. Jahr

PSW E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos. Internat. Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Bd. I, Tübingen 1910/11

(Die Verwendung anderer Ausgaben wird angegeben.)

Einleitung

„Phänomenologie“ bezeichnet eine an der Jahrhundertende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen.“

Edmund Husserl, 1927¹

Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts werden eine Reihe Wissenschaften von grundlegenden Krisenprozessen durchzogen. Neue Erkenntnisse und Entwicklungen in Physik, Mathematik, Logik, Psychologie, Biologie oder in bürgerlichen Gesellschaftswissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften, lassen sich mit den vorliegenden, begrenzten theoretisch-methodologischen Instrumentarien nicht mehr adäquat interpretieren; ein sich abzeichnender *Umbruch* in den Wissenschaften führt zu deren *Krise*.

Die bürgerliche Philosophie steht diesen Prozessen weitgehend hilflos gegenüber. Aus einer Reihe von Gründen, insbesondere mit ihrer notwendigen Frontstellung gegen jede materialistische Philosophie, die sich immer deutlicher als Antimarxismus auszuprägen beginnt, reagiert sie durch eine verstärkte Ausprägung des *subjektiven Idealismus*. Dieser erscheint sowohl als geeignete Abwehrform gegenüber dem Materialismus wie vor allem als Konsequenz und einzig mögliche Interpretationsbasis für die neuen Entwicklungsprozesse in den einzelnen Wissenschaften. Die Umbruchstelle in den Wissenschaften wird zu einer Einbruchstelle für den Idealismus.²

Zugleich sind mit diesem subjektiven Idealismus – mehr oder minder offensichtlich, nicht selten sogar prononciert gefordert – Relativismus, Skeptizismus und Agnostizismus verbunden. Diese Tendenzen durchziehen die Lebensphilosophie ebenso wie die positivistischen Schulen, sie schlagen sich im Pragmatismus und im bürgerlichen Historismus nieder und finden andererseits Widerhall und ihr Pendant im abstrakten Formalismus von Neukantianismus und Neopositivismus.

Ist dieser offene Relativismus und Skeptizismus zwar für einige Jahre eine begrüßte Zeitstimmung innerhalb der bürgerlichen [8] Ideologie, für die speziell der Name Nietzsche stehen kann, so vermag er doch zunehmend weder den notwendigen Entwicklungsprozessen in den Wissenschaften, in Kultur und Kunst zu entsprechen noch eine ausreichende, eine „positive“, weltanschauliche Funktion gegenüber dem Marxismus zu erfüllen. Der „verlorene Halt“ durch die überholten metaphysischen Systeme kann nicht kompensiert werden; die bürgerliche Ideologie wird von einer „weltanschaulichen Not“ durchzogen.

Die Phänomenologie Husserls erwächst aus dieser komplizierten Situation in der bürgerlichen Ideologie. Die Art und Weise, wie sie diese Situation verarbeitet, macht sie zu einer einflußreichen und eigenständigen Richtung innerhalb der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts, die wir, im Anschluß an vorliegende marxistische Analysen³, als *spätbürgerliche* bezeichnen wollen.

Husserl erarbeitet seine Phänomenologie zunächst aus der Sicht verschiedener Wissenschaften, speziell von Mathematik, mathematischer Logik und Psychologie, mit deren neuesten Entwicklungen er bestens vertraut ist und die er weiter zu beeinflussen vermag. Die Phänomenologie erwächst aus grundlagentheoretischen Problemen in diesen Wissenschaften.⁴ Auch für Husserl ist schließlich der *subjektive Idealismus* die einzig mögliche Interpretationsbasis dieser und aller anderen Wissenschaften; die Phänomenologie erarbeitet die spezielle Theorie und Methodologie, *sie ist* Theorie und Methodologie des subjektiven Idealismus. So schreibt Husserl: „Die grundsätzliche Klärung der Notwendigkeit des

¹ E. Husserl, Vierte und letzte Fassung des Encyclopaedia-Britannica-Artikels, in: Hua IX, S. 277.

² Dies hat Lenin bekanntlich am Positivismus von Mach und Avenarius gezeigt. Lenin weist nach, daß gerade die moderne Naturwissenschaft eine weitere Bestätigung des Materialismus ist. Seinen Ausführungen sind wichtige Argumente gegenüber der Phänomenologie Husserls zu entnehmen. (Vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1974).

³ Vgl. u. a. [M. Buhr/R. Steigerwald, Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1981](#) (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 100), S. 9 ff.; H.-M. Gerlach R. Mocek, Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit, Berlin 1982, S. 31 ff.

⁴ Vgl. N. V. Motrošilova, Voznikovcnie, fenomenologii E. Gusserla i ee istoriko-filosofskie itoki, in: Voprosy filosofii, 12/1976, S. 93 f.; K. S. Bakradze, Izbrannye filosofskie trudy, t. III, Tbilisi 1973, S. 298 ff.

Rückgangs auf das Bewußtsein, die radikale und ausdrückliche Bestimmung des Weges und der Schrittgesetze dieses Rückganges, die prinzipielle Umgrenzung und systematische Durchforschung des auf diesem Rückgang sich erschließenden Feldes der reinen Subjektivität heißt Phänomenologie.⁵ Hier stimmt die Phänomenologie mit den genannten Tendenzen spätbürgerlicher Philosophie überein.

Andererseits sind für Husserl Relativismus, Skeptizismus und Agnostizismus gerade *nicht* notwendige Konsequenz eines strengen subjektiven Idealismus. Seine frühe Auseinandersetzung in den einflußreichen „Logischen Untersuchungen“ von 1900/01 gilt dem Kampf gegen den sogenannten Psychologismus als verbreitetster Erscheinungsform des skeptischen Relativismus. Das heißt – und hierin liegt ein wesentliches Moment für die Wirkung, ja für die eigenartige Faszination, die die Phänomenologie Husserls in der bürgerlichen Philosophie und den einzelnen Wissenschaften erfährt –, die Phänomenologie teilt die Tendenz zum subjektiven Idealismus, [9] widersetzt sich aber den verbreiteten skeptisch-relativistischen Konsequenzen. Das eben ist Sinn und Inhalt der behaupteten „Philosophie als strenger Wissenschaft“. Die Auseinandersetzung mit Skepsis und Relativismus bleibt Husserls Lebensaufgabe.⁶

Um es an einem naheliegenden Beispiel zu verdeutlichen: Die Phänomenologie radikalisiert und überwindet (scheinbar) den mit dem Positivismus verbreiteten *Phänomenalismus*.⁷ Während der Phänomenalismus nämlich, der sich als adäquate Interpretation neuerer Tendenzen in den Wissenschaften versteht, die Wahrheit der subjektiv-relativen Erscheinungen (des Phänomenalen) gegen die Absolutheitsansprüche aller Metaphysik stellt, *jeden* Anspruch auf Allgemeingültigkeit in der Erkenntnis zurückweist, sind für die Phänomenologie Husserls zwar auch die Erscheinungen das einzig „Gegebene“, sie sind aber deshalb nicht „bloß subjektiv-relativ“, sondern *nur sie sind absolut*: Die objektive Wirklichkeit erscheint in jeweils wechselnden Erscheinungen (Phänomenen), das heißt, sie ist nur immer unvollständig und relativ gegeben. Diese Erscheinungen oder Phänomene selbst aber, die psychischen Erlebnisse, sind dem Subjekt absolut gegeben. Das traditionelle philosophische Verständnis von „doxa“ und „episteme“, „primären“ und „sekundären Qualitäten“, „Wesen“ und „Erscheinung“, von Phänomenologie und Ontologie kehrt sich radikal um; die Phänomenologie selbst wird *prima philosophia* und fundiert jede Ontologie. Die Spezifik des subjektiven Idealismus der transzendentalen Phänomenologie besteht nicht zuletzt in ihrer deutlichen Nähe zum objektiven Idealismus.

Diese Eigenart der Phänomenologie Husserls, die bereits in ihrer grundlegenden Idee quasi „quer steht“ zur philosophischen Tradition, begründet ihre frühe Wirkung, mache sie aber zu einer sehr komplizierten Erscheinungsform innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Und das wird zudem noch dadurch verstärkt, daß die prinzipiell unhaltbare Grundkonzeption in Husserls Phänomenologie immer wieder in offenen Widersprüchlichkeiten aufbricht, die Husserl spürt und mit denen er sich nicht zufriedengibt, so daß seine philosophische Theorie erhebliche Modifizierungen erfährt. Die „Philosophie der Arithmetik“ von 1891, in der entscheidende Motive der Phänomenologie bereits anklingen, wird in den „Logischen Untersuchungen“ kritisiert und verworfen; die „Logischen Untersuchungen“ selbst erscheinen aus der Sicht der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von 1913 als ebenso unfertig. Andererseits werden auch letztere von der „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente [10] Phänomenologie“ aus, also von Husserls Alterswerk her, in wesentlichen Punkten der Kritik unterzogen. Zudem übersteigt die

⁵ Hua IX, S. 256. – Wir werden diesen Begründungsweg des phänomenologischen Idealismus zur Grundlage nehmen für die systematische Darstellung und Kritik der Phänomenologie Husserls im 4. Kapitel.

⁶ Wir bleiben dabei, ausdrücklich auch für den „alten Husserl“, der durch die Zeitumstände immer weniger Möglichkeiten sieht, seine Idee der Philosophie zu verwirklichen. So heißt es zwar in einer Notiz vom Sommer 1935: „*Philosophie als strenge Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – *der Traum ist ausgeträumt*.“ (Hua VI, S. 508, Beilage XXVIII) Aber das ist nicht als subjektive Absage an sein Konzept, wie vielfach gedeutet wird, zu interpretieren. Einer solchen Interpretation stehen der konkrete Kontext, die weitere Arbeit an seinem Philosophiekonzept wie auch der unmittelbar dem genannten Zitat folgende Satz entgegen: „Freilich, der Mensch, der einmal von den Früchten der Philosophie genossen, ihre Systeme kennengelernt, sie dann unweigerlich als höchste Güter der Kultur bewundert hat, kann die Philosophie und das Philosophieren nicht mehr lassen.“ (Ebenda)

⁷ Für diesen Phänomenalismus wie für andere spezielle philosophische Strömungen und Auffassungen, die nur mit Bezugnahme auf die Phänomenologie Husserls diskutiert werden, verweisen wir auf die einschlägigen Wörterbücher und die vorliegende spezielle marxistische Literatur. Wir wollen den Anmerkungsapparat nicht durch detailliertere Interpretationen und Literaturhinweise überfrachten.

Zahl der unfertigen, immer wieder und nie abschließend überarbeiteten Werke und Texte Husserls bei weitem die geringe Zahl systematischer, abgeschlossener Ausarbeitungen.⁸

Das muß auch eine marxistische Analyse und Kritik der Phänomenologie Husserls in Rechnung stellen. Zudem sind hier Vorarbeiten nur in geringem Umfang aufzufinden.⁹ Deshalb konzentriert sich vorliegende Arbeit auf die publizierten philosophisch-systematischen Schriften Husserls.

Die Flut phänomenologischer Spezialuntersuchungen, die inzwischen kaum noch überschaubar ist¹⁰ und die zweifellos bereits als ein Indiz für die Wirkung der Phänomenologie Husserls gelten kann, hat in einigen wichtigen inhaltlichen Punkten nach wie vor ihre Defizite. Das betrifft nicht nur Fragen, deren Beantwortung man von der bürgerlichen Philosophie legitimerweise nicht erwarten kann; das betrifft auch Untersuchungen zum Leben und zum Wirken Husserls und zur philosophiehistorischen Einordnung der Phänomenologie. Beides sind zweifellos komplizierte Problemkreise.

⁸ Selbst den hier vorgestellten Arbeiten kommt ein solcher Charakter nicht zu: Die „Philosophie der Arithmetik“ erscheint nur im ersten Band, der angekündigte und konzipierte zweite Band wird verworfen. Die „Logischen Untersuchungen“ werden mehrfach und nie abschließend überarbeitet; von den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ erscheint gleichfalls nur der erste Band. Das Alterswerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ bleibt ein Fragment. Demgegenüber umfaßt die Husserl-Werkausgabe, die seit 1950 ediert wird und noch nicht abgeschlossen ist, bereits über 20 Bände. – Neben dieser Werkausgabe ist noch hinzuweisen auf eine Studienausgabe einzelner Werke und Texte Husserls, die seit 1975 beim Meiner-Verlag in Hamburg herausgegeben wird. Beim Reclam-Verlag in Stuttgart erscheint seit 1985 eine Taschenbuchausgabe.

⁹ „Angesichts der nachweisbaren Wirkung der Husserlschen Gedanken in der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts mag es als ein Widerspruch erscheinen, daß in der philosophischen Literatur der nach 1945 in der DDR sich entwickelnden marxistisch-leninistischen Philosophie eine detaillierte Analyse und Auseinandersetzung mit Husserls philosophischen Positionen in größerer Breite nicht erfolgte.“ (D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie. Eine philosophiehistorische Betrachtung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie [im folgenden: DZfPh], 3/1980, S. 347) Für die 50er/60er Jahre wäre auf eine Reihe spezieller Arbeiten und philosophiehistorischer Überblicksstudien von E. Albrecht, W. Heise, G. Lukács und G. Mende zu verweisen. Eine Reihe von unveröffentlichten Dissertationen liegen zur Phänomenologie und phänomenologischen Tradition vor. (So H. G. Eschke, Die marxistisch-leninistische Lehre vom konkreten Charakter der Wahrheit und ihre Überlegenheit über die phänomenologische Wahrheitskonzeption Edmund Husserls, Berlin 1962 [unveröff. Diss.]; D. van Dyck, Zum weltanschaulichen Einfluß der existentiell-phänomenologischen Schule zu Löwen auf das fortschrittliche katholische gesellschaftspolitische Alternativdenken in Flandern, Berlin 1977; 1981 die Dissertation des Verfassers; M. Tiedke, Analyse und Kritik der Alltagsorientierung der spätbürgerlichen Pädagogik der BRD und ihrer phänomenologischen Begründung, Leipzig 1985). In den letzten Jahren hat sich die marxistische Analyse und Kritik der Phänomenologie in der DDR weiter profiliert. (Vgl. D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, a. a. O., S. 346-356; C. Warnke, Wissenschaft – Lebenswelt – transzendente Intersubjektivität. Zur gesellschaftlichen Bestimmtheit von Husserls Spätphilosophie, in: DZfPh, 1/1982, S. 77-88; N. Krenzlin, Das Werk „rein für sich“. Zur Geschichte des Verhältnisses von Phänomenologie, Ästhetik und Literaturwissenschaft, Berlin 1979; H.-M. Gerlach/R. Mocek, Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit, a. a. O., spez. S. 111 ff.; P. Beyer/A. Botschorischwili, Edmund Husserl, in: Philosophenlexikon, Berlin 1982, S. 416-421) Dennoch stehen umfassendere und auch spezielle Untersuchungen noch aus. – In der sowjetischen Literatur liegen bereits eine Reihe von Arbeiten zu Herausbildung, Grundlagen wie zu speziellen Wirkungslinien der Phänomenologie Husserls vor. (Vgl. N. V. Motrošilova, Principy i protivorečija fenomenologičeskoj filosofii, Moskva 1968; K. S. Bakradze, Izbrannye filosofskie trudy, t. III, Tbilisi 1973; N. V. Motrošilova, Gusserl i Kant, in: Filosofija Kanta i sovremennost', Moskva 1974; dies., Vozniknovenie fenomenologii E. Gusserla i ee istoriko-filosofskie itoki, in: Voprosy filosofii, 12/1976, S. 93-106; dies., Fenomenologija, in: Sovremennaja buržuaznaja filosofija, Moskva 1978, S. 211-280; M. A. Kissel', Sudba staroj dilemmy. Racionalizm i empirizm v buržuaznoj filosofii XX. veka, Moskva 1974; L. G. Ionin, Ponimajuščaja sociologija. Istoriko-kritičeskij-analiz, Moskva 1979)

¹⁰ Wir wollen hier nur einen Überblick über die im engen Sinn phänomenologische Literatur geben.

Auf die Edition der Werke Husserls wurde schon hingewiesen. Die einzelnen Bände und Ausgaben sind jeweils mit umfangreichen Einleitungen und Kommentaren versehen. Von 1913 bis 1930 erschien das „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“. Als dessen Nachfolger versteht sich das Organ „Philosophy and Phenomenological Research“, das seit 1940 in den USA erscheint. Die internationalen Husserl-Zentren in Belgien, Frankreich, der BRD und den USA geben – unter der Leitung des ersten Archivs an der katholischen Universität Löwen – eine phänomenologische Studienreihe heraus. Diese „Phaenomenologica“, die in deutsch, französisch und englisch verfaßt werden, beziffern sich bereits auf über 100 Bände. Eine weitere regelmäßige repräsentative Veröffentlichung ist in den „Analecta Husserliana“ zu sehen, die seit 1971 herausgegeben werden. – 1971 wurde in der BRD die „Deutsche phänomenologische Gesellschaft“ gegründet. Von ihr werden jährlich die „Phänomenologischen Forschungen“ publiziert. Ähnliche nationale Gesellschaften und Publikationsorgane gibt es in verschiedenen kapitalistischen Ländern Westeuropas, Amerikas, in Australien und Japan. (Für die internationale Verbreitung vgl. auch: Sozialität und Intersubjektivität, hg. von R. Grathoff und B. Waldenfels, München 1983) Eine Reihe Zeitschriften sind stark phänomenologisch orientiert. – Eine neuere Bibliographie finden wir bei F. Lapointe, Edmund Husserl and his Critics: An International Bibliography (1894-1979), Ohio 1980.

Über Husserls Leben und Wirken liegen eine Reihe von Fakten noch nicht vor, andere lassen sich nur schwer und nicht immer widerspruchsfrei interpretieren. Seine nahezu beispiellose politische Enthaltsamkeit erschwert genauere Einschätzungen. Dennoch sind diese unverzichtbar, bestimmen doch soziale, praktisch-weltanschauliche Probleme den Inhalt der „reinen Phänomenologie“ ganz erheblich. Das gilt nicht erst für Husserls Spätschriften, die sich dezidiert ethischen, sozialen Fragen öffnen und die „Krisis des europäischen Menschentums“¹¹ zum Ausgangspunkt haben. Erst wenn man den verschlungenen Weg freilegt, auf dem sich der esoterische Philosoph in seinem methodisch abgesicherten Elfenbeinturm „der Welt“ nähert, erschließen sich wirklich Absicht und Gehalt seiner Phänomenologie. Erst so wird es möglich, nach den Gemeinsamkeiten, aber auch nach den Unterschieden dieser Spielart spätbürgerlicher Philosophie gegenüber den anderen hinsichtlich ihres weltanschaulich-ideologischen Inhalts zu fragen. Analysiert man etwa, wie breite Kreise der spätbürgerlichen Philosophie sich vor und nach 1933 *direkt* der faschistischen Ideologie öffnen, so werden die Differenzen der Phänomenologie Husserls gegenüber dieser reaktionär-aggressiven Tendenz schon wichtig.

Husserl verteidigt Wissenschaft, die wissenschaftliche Philosophie an erster Stelle, gegen Skepsis, Relativismus und Dekadenz aus der [11] Überzeugung, daß dies für soziale Stabilität unbedingt notwendig ist. Ohne Wissenschaft sieht er seine (bürgerliche) Gesellschaft ins Wanken geraten. Diese ideologische Voraussetzung, die die Phänomenologie Husserls eben als spätbürgerliche Philosophie prägt und ihrer Idee wissenschaftlicher Philosophie von vornherein Grenzen setzt, ist unbestritten. Ebenso sind es ein deutlich konservativer Grundzug und die romantisierenden Tendenzen in Husserls Kapitalismuskritik.

Husserl verteidigt damit aber auch den „Geist der Aufklärung“¹², verteidigt Rationalismus und speziell den Cartesianismus gegen die skeptisch-relativistische Zeitphilosophie. Während die Skepsis einen generellen Angriff darstellt auf den *Glauben an die Vernunft*, wird für Husserl wissenschaftliche Philosophie zum *Synonym für Vernunft*, und das heißt auch: für vernünftiges, vernunftgemäßes soziales Sein. Die *mathesis universalis* transzendental-phänomenologischer Vernunft führt zu einer rationalen Gestaltung des Lebens im Kleinen (des einzelnen Menschen) und im Großen (der Menschheit).

Marxistische philosophiehistorische Analyse, und hier sprechen aktuelle Gründe mit, kann nicht nur die Grenzen, den ideologischen und apologetischen Kern dieses Konzepts herausarbeiten, sie muß im Scheitern Husserls zugleich Potenzen freisetzen für eine und zu einer *Philosophie der Vernunft*, mit deren Anspruch Husserl sich nicht zuletzt gegen reaktionäre philosophische Auffassungen zur Wehr setzt. Deshalb wird diesem Problemkreis unsere Aufmerksamkeit gewidmet.

Der zweite genannte Problemkreis, die philosophiehistorische Einordnung der Phänomenologie, stellt sich als nicht weniger kompliziert dar. Auch ihm sind aktuelle Bezüge zu entnehmen.

Für die Phänomenologie Husserls gilt zunächst generell, daß sie kein ungebrochenes Verhältnis mehr zu ihrer eigenen Tradition hat. Als *spätbürgerliche* Philosophie ist für sie das Feld der *klassischen bürgerlichen* Philosophie nicht mehr abrufbar, weil sich die ideologische Situation grundlegend geändert hat.¹³ Dem Phänomenologen Husserl erschließt sich in keiner Weise, gerade das halten wir für symptomatisch, die Phänomenologie Hegels.

¹¹ Vgl. Husserls Wiener Vortrag von 1935 „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, in: Hua VI, S. 314-348.

¹² „Daher jener heiße Bildungsdrang, jener Eifer für eine philosophische Reform des Erziehungswesens und der gesamten sozialen und politischen Daseinsformen der Menschheit, welcher dieses vielgeschmähte Zeitalter der Aufklärung so verehrungswürdig macht. Ein unvergängliches Zeugnis für diesen Geist besitzen wir in dem herrlichen Schiller-Beethovenschen Hymnus ‚An die Freude‘. Heutzutage können wir diesen Hymnus nur mit schmerzlichen Gefühlen nachverstehen. Kein größerer Kontrast ist denkbar als derjenige mit unserer Gegenwartssituation.“ So Husserl 1935. (Hua VI, S. 8; vgl. auch S. 200 f.)

¹³ „Die spätbürgerliche Philosophie (und Ideologie überhaupt) wird nicht mehr Sprecher des gesellschaftlich-historischen Prozesses sein, wie es die klassische bürgerliche Philosophie war, sondern bloßer Registrator (in Gestalt der positivistischen Denkweise) und kosmisch-mythisch-vorrationaler Verklärer (in Gestalt der lebensphilosophischen Denkweise) einer von der Geschichte überholten Gesellschaft. Sie wird dann Geschichte nicht mehr kennen, weil jene Klasse, deren Interessen ihren Bemühungen zugrunde liegen, diese nicht durchschaut, weil sie keine mehr macht. Die spätbürgerliche Philosophie ist eine Philosophie ohne gesellschaftlich-historisches Subjekt.“ (M. Buhr/R. Steigerwald, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, a. a. O., S. 16 f.) Und das eben ist wesentlich für das gebrochene Verhältnis der spätbürgerlichen zur klassischen bürgerlichen Philosophie.

Andererseits sind es weiter spezielle Probleme der Phänomenologie Husserls, denen in diesem Zusammenhang einige Bedeutung zukommt; so seine Herkunft aus verschiedenen Wissenschaften, insbesondere aus Logik und Mathematik. Hier ist Husserl mit den aktuellen und historischen Konzeptionen vertraut; die Philosophie – Hume, Leibniz, Bolzano usw. – wird aus diesen Wissenschaften in den Blick genommen, ist Theorie dieser Wissenschaften. Das führt [12] zu ganz bestimmten Interpretationen, sowohl in systematischer Hinsicht für die Idee der Phänomenologie als „streng wissenschaftliche Philosophie“ wie in philosophiehistorischer. Hieraus läßt sich zum Teil auch erklären, daß Husserl zweifellos kein besonderer Kenner der Philosophiegeschichte gewesen ist.

Dennoch kreuzen sich in der Phänomenologie Husserls, wie Dieter Bergner unterstrichen hat¹⁴, „unterschiedliche, z. T. entgegengesetzte Entwicklungstendenzen der neueren und neuesten bürgerlichen Philosophie“: der französische Positivismus und der englische Empirismus, die über den österreichischen Philosophen und einflußreichen Lehrer Husserls, Franz Brentano, vermittelt und modifiziert werden; die scholastische Tradition, für die neben Brentano unter anderen Bernhard Bolzano wichtig ist; dann ist eine rationalistische Linie zu nennen, die über Descartes, Leibniz etwa bis zur Logik Rudolph H. Lotzes reicht; und schließlich werden Neukantianismus (Natorp) und Lebensphilosophie (Dilthey) zu Quellen phänomenologischer Gedanken.

Aber nicht nur diese mehr oder weniger offenen philosophiehistorischen Bezüge sind für Husserl wichtig, sondern das Feld der Philosophiegeschichte generell. Mit der idealistischen Gesellschaftskonzeption erhält bei Husserl nämlich die Philosophie eine herausragende soziale Funktion und spielen sich „die entscheidenden Kämpfe des europäischen Menschentums“ ab als „Kämpfe der Philosophen“. In diesen Kämpfen will die Phänomenologie Husserls aktiv ihre Position beziehen, und von dieser Position her öffnet Husserl sich die Geschichte der Philosophie. (Das relativiert nicht die Einschätzung, daß auch für Husserl das klassische Erbe der bürgerlichen Philosophie „verloren“ ist.)

Gegenüber der Vielfalt im „Oberflächenleben“ erschließt sich diese Geschichte ihrer „Tiefenstruktur“ nach auf der einen Seite als *Vorgeschichte* der Phänomenologie: In der frühgriechischen Philosophie, speziell bei Sokrates und Platon, wurde der Philosophie ein Telos eingepflanzt, das in der Neuzeit wieder mit Descartes zum Durchbruch kommt, in Leibniz, Hume und vor allem Kant weitere Ausprägung und schließlich mit der transzendentalen Phänomenologie Husserls seine Endstiftung erfährt. Die Phänomenologie wird zur *philosophia perennis*. Auf der anderen Seite, als Kehrseite zur Vorgeschichte, erscheint hier die Philosophiegeschichte als einheitlicher *Verfallsprozeß*, der sich insbesondere in Materialismus und Positivismus zeigt und mit dem schließlich Entfremdung und soziale Krisenprozesse verbunden sind.¹⁵

[13] Für die Genesis der Phänomenologie Husserls speziell ist deren Auseinandersetzung mit den verschiedenen philosophischen Schulen seiner Zeit wichtig und aufschlußreich. Wir sehen hier notwendige Schwerpunkte einer marxistischen Einführung in die Phänomenologie Husserls. Denn auch hier finden sich, wie schon am Beispiel der phänomenologischen Rezeption und Kritik des Phänomenalismus, wesentliche Ansatzpunkte für Eigenart und Wirkung der Phänomenologie Husserls.

Husserl behauptet, die jeweils berechtigten Motive von Positivismus, Lebensphilosophie und Neukantianismus aufzunehmen, sie auszugestalten und systematisch aufzuarbeiten, ohne der empiristischen Skepsis des Positivismus, dem offenen Irrationalismus der Lebensphilosophie oder dem Formalismus des (Marburger) Neukantianismus zu erliegen. Die Phänomenologie ist nach Husserl der *wahre* Positivismus, sie ist *wissenschaftliche* Lebensphilosophie, und sie erst gibt dem „Zurück zu Kant!“ eine wirklich wissenschaftliche Interpretation.

Die unmittelbare Wirkung der Phänomenologie, wie sie bereits kurz nach den „Logischen Untersuchungen“ von 1900/01 einsetzt, ist erstaunlich. Aus den verschiedensten Schulen der bürgerlichen Philosophie wird diesen Untersuchungen Beachtung geschenkt – vom Neukantianismus ebenso wie vom kritischen Realismus, von der Neuscholastik oder vom Historismus. Husserl beeinflusst

¹⁴ D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, a. a. O., S. 347.

¹⁵ Einflußreich ausgearbeitet wird dieser tragende Gedanke Husserls vor allem in seiner Spätschrift „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ (Hua VI).

entscheidend den Weg solcher Philosophen wie Max Scheler, Nicolai Hartmann und Alexander Pfänder. Größere phänomenologische Schulbildungen erfolgen; die Phänomenologie wirkt in die etablierten Schulen der bürgerlichen Philosophie hinein.

Auf der anderen Seite beginnt unmittelbar die Rezeption der Phänomenologie Husserls in verschiedenen Wissenschaften, so in Psychologie und Psychiatrie und in der Ästhetik.¹⁶ Die Wirkung in Logik, Mathematik und Sprachwissenschaft ist – über die Zerschlagung des Psychologismus durch Husserl – eher indirekt. „Man kann sagen“, schreibt der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty, „alles was in Deutschland nach 1915-1920 geschah, stand unter unmittelbarem oder mittelbarem Einfluß der Phänomenologie – und sei es auch nur durch die Vorlesungen Husserls.“¹⁷ Es wird für einige Jahre geradezu Mode, bei Husserl wenigstens zu studieren, auch wenn man gegenüber der Phänomenologie nicht wenige Vorbehalte geltend macht. Bereits die Liste dieser Studenten, auf die wir noch zu sprechen kommen, zeigt eine weitere charakteristische Tendenz in Wirkung und Verbreitung der Phänomenologie Husserls: Während [14] sie als eigenständige philosophische Richtung bekanntlich nur kurze Zeit eine beachtliche Verbreitung erfährt und schon bald wieder von Lebensphilosophie, Existentialismus und Neopositivismus vom vorderen Platz im Spektrum der bürgerlichen Philosophie verdrängt wird, wird sie zugleich zum Ausgangspunkt der verschiedensten Tendenzen dieser Philosophie und geht sie in diese Tendenzen ein.

Für die deutsche Existenzphilosophie liegt das mit Heidegger als langjährigem Assistenten und Mitarbeiter Husserls auf der Hand. Aber auch der französische Existentialismus hat eine wesentliche Quelle in der Phänomenologie Husserls.¹⁸ In Frankreich, wo die Phänomenologie – wie in Rußland¹⁹ – ihre erste größere internationale Rezeption erfährt, sind es neben Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty auch der Ethiker Emmanuel Levinas, der neuscholastische Philosoph Jacques Maritain, der Hermeneutiker Paul Ricoeur, die sich auf Husserl berufen können; ja, der Einfluß der Phänomenologie reicht offensichtlich bis in den Strukturalismus.²⁰ Für die Hermeneutik steht als Husserl-Schüler Hans-Georg Gadamer, für die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessner. Ludwig Landgrebe und Eugen Fink waren langjährige Assistenten bei Husserl. Kontakte zur Analytischen Philosophie erhält die Phänomenologie vor allem mit ihrer Rezeption in England, während die USA zunächst speziell für die einflußreiche sozialwissenschaftliche Wirkungslinie anzuführen sind.

Neben diesen Kontinuitäten phänomenologischer Rezeption in der bürgerlichen Philosophie und in den verschiedenen Wissenschaften war in den letzten zehn, fünfzehn Jahren eine spürbare Verstärkung in der Rezeption der Phänomenologie Husserls zu verzeichnen. Das gilt für die Philosophie²¹, das gilt für die Aufnahme der Phänomenologie in die Wissenschaftstheorie – für beides ist das Spätwerk von Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, von besonderer Bedeutung –, das gilt aber vor allem auch für die nichtmarxistischen Sozialwissenschaften. Hier sind es die phänomenologisch orientierten Richtungen der Soziologie, die, ähnlich wie die Phänomenologie Husserls um die Jahrhundertwende im Kontext der spätbürgerlichen

¹⁶ Vgl. von marxistischer Seite L. S. Wygotski, Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung, in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. I, Berlin 1985; M. Jaroschewski, Psychologie im 20. Jahrhundert, Berlin 1975; N. Krenzlin, Das Werk „rein für sich“, a. a. O.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, Vorlesungen, Bd. I, Berlin (West) – New York. 1973, S. 135. Merleau-Ponty verweist hier insbesondere auf die Wirkung in der Psychologie (die Gestaltpsychologie von Koffka, Wertheimer, Köhler, Goldstein; die Allgemeine Psychopathologie von Jaspers; die Psychologie und Psychiatrie von Binswanger).

¹⁸ Neben den Schriften von Sartre, Merleau-Ponty und anderen vgl. auch [V. von Wroblewsky, Jean-Paul Sartre. Theorie und Praxis eines Engagements, Berlin 1977](#) (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 77).

¹⁹ Eine erste russische Übersetzung der „Logischen Untersuchungen“ Husserls erscheint bereits 1909; der Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ ist mit der russischen Ausgabe des „Logos“ sofort greifbar. Russische Emigranten beeinflussen in den 20er Jahren die Phänomenologierezeption in Frankreich in erheblichem Maße (L. Schestow, E. Levinas, A. Gurwitsch u. a.).

²⁰ Vgl. B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main 1983; H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, Bd. II, Den Haag 1960.

²¹ Vgl. auch H. H. Holz, Die Verteidigung des Elfenbeinturms. 30 Jahre Philosophie in der BRD, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 10/1979) S. 1256; für den neuen Stellenwert der Phänomenologie in der Marxismuskritik. Phänomenologie und Marxismus, 4 Bde., hg. von J. M. Broekman, A. Pažanin B. Waldenfels, Frankfurt am Main 1977-1979.

Philosophie, Defizite etablierter nichtmarxistischer soziologischer Richtungen aufdecken und zu beheben versprechen. War die diffuse „Wendung zu den Sachen“ um die Jahrhundertwende von besonderer Anziehungskraft in der spätbürgerlichen Philosophie, so ist es heute die ebenso diffuse „Wendung zur Lebenswelt“ in den nichtmarxistischen [15] Sozialwissenschaften. Zweifellos ist auch hier wieder bedeutungsvoll, daß mit Positivismus, Strukturfunktionalismus und Systemtheorie zugleich als ebenso „naturalistisch“, „subjektfremd“ und „holistisch“ der Marxismus widerlegt werden soll. Bei Husserl war es die „selbstverständliche“ Integration von Materialismus und Positivismus unter dem Mantel des „Naturalismus“, die auch hier diesem Typ von Marxismuskritik quasi modellhaft vorgearbeitet hat.

Rezeption und die speziellen Wirkungslinien der Phänomenologie in den einzelnen Wissenschaften wären interessante und wichtige Untersuchungsfelder marxistischer Analyse. Dennoch müssen sie einer gesonderten Untersuchung vorbehalten bleiben. Gerade weil die Wirkung der Phänomenologie Husserls sehr komplex und kontrovers ist, und bestärkt durch die momentane Situation marxistischer Analyse und Kritik, konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf einige Probleme der *Herausbildung* und auf die *systematischen Grundlagen* der Phänomenologie Husserls.

Dabei kann die Explikation dieser speziellen Richtung der spätbürgerlichen Philosophie zugleich im Sinne philosophiehistorischer Grundlagenforschung zu einem tieferen Verständnis der spätbürgerlichen Philosophie generell beitragen.²² Zweifellos sind Pluralismus und hektische Theorienvielfalt, die nur immer wieder die tiefgreifende Theorielosigkeit verschleiern sollen²³, grundlegende Kennzeichen der spätbürgerlichen Philosophie. „Wie es (aber – M. T.) in der gesamten Philosophiegeschichte große Kreuzungspunkte, Knoten in den häufig chaotisch mit- und gegeneinander laufenden Linien der geistigen Entwicklung gibt, und diese sich als Fixpunkte darstellen, zu denen hin und von denen ausgehend sich vielfältige Positionen entwickeln, die – ohne jene zu berücksichtigen – nicht in ihren wesentlichen Aussagen zu begreifen wären, so trifft das auch auf die spätbürgerliche Philosophie des 20. Jahrhunderts zu.“²⁴

Die Phänomenologie Husserls, in der sich wie in einem Brennglas die hauptsächlichen Probleme der bürgerlichen Ideologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bündeln, stellt zweifellos einen solchen Knoten oder Fixpunkt dar.

Vorliegende Arbeit stützt sich auf eine Dissertation, die der Verfasser im Dezember 1981 an der Humboldt-Universität zu Berlin verteidigt hat.

[17]

²² „Da ... jede der vielfältigen, zum Teil einander ausschließenden philosophischen Positionen der neueren Zeit, soweit sie einigermaßen systematisch ausgearbeitet wurden, zugleich in ein Netz von philosophiehistorischen Zusammenhängen eingesponnen ist, ist es durchaus auch möglich, aus der Betrachtung eines einzelnen philosophischen Systems beziehungsweise einer spezifischen Konzeption zu wesentlichen Aussagen zu kommen. Die Philosophie Edmund Husserls (1859-1938) erscheint uns hierfür aus verschiedenen Gründen als durchaus geeignet.“ (D. Bergner, Edmund Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, a. a. O., S. 246)

²³ Pluralismus erscheint als Grundzug der spätbürgerlichen Philosophie. Mit ihm wird aus der Not, der Theorielosigkeit, eine Tugend gemacht. (Vgl. M. Buhr/R. Steigerwald, , Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, a. a. O., S. 44)

²⁴ H.-M. Gerlach/R. Mocek, Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit, a. a. O., S. 112.

1. Der Philosoph Edmund Husserl. Eine biographische Skizze

Sichtlich beeindruckt, berichtet Edmund Husserl von seinem früheren Lehrer Franz Brentano, dieser wäre oft so in philosophische Überlegungen eingebunden, daß jegliche andere Tätigkeit nur nebenbei und unbemerkt erfolgte. Das galt sogar gelegentlich für das Mittagessen. Brentano ging voll „in seiner Mission“ auf, Philosoph und Persönlichkeit waren eines.

Husserl selbst nimmt ein methodisches Prinzip, das im Zentrum seiner Phänomenologie steht und die Wissenschaftlichkeit von Philosophie schlechthin bewerkstelligen soll, zum Lebensprinzip: Epoché, Urteilsenthaltung, „Einklammerung der Wirklichkeit“, um dann ungestört in seinen philosophischen Erörterungen zu leben. So schreibt er 1931 an seinen Schüler, den polnischen Philosophen Roman Ingarden, über die bedrückenden und traurigen Zeitverhältnisse, von einer „Welt hoffnungsloser und verzweifelter Menschen“. „Und doch“, so fährt er dann fort, „ich lebe in Ausnahme – in meiner Sphäre, im Philosophischen, glücklich.“¹

Inwieweit Husserl sich tatsächlich „seine Sphäre“ bewahren und die Wirklichkeit „ausschalten“ kann, beziehungsweise inwieweit ihm das notwendigerweise nicht gelingt, das ist eine andere Frage. Sie vor allem ist es, die zu dieser biographischen Skizze motiviert hat, die eine solche erforderlich macht. Es gibt zwar immer noch keine Husserl-Biographie, und die Veröffentlichung wichtiger biographischer Materialien steht noch aus; dennoch ist die Eigenart Husserlscher persönlicher „Lebenswelt“ Ansatz für die vielfältigsten und durchaus stark divergierenden Deutungsversuche.

Auf der einen Seite wird immer wieder, ganz wie Husserl dies von seinem Lehrer Brentano tat, das esoterisch-weltferne Element der Phänomenologie Husserls herausgestellt. „Trat man“, so erinnern sich Landgrebe und Patočka, „vielleicht noch mit sich selbst beschäftigt, mit seinen Sorgen und Freuden, mit Neuigkeiten des Tages, zu ihm (Husserl – M. T.) in seine Studierstube, dann schlug [18] es einem entgegen wie Hauch aus einer anderen Welt, in der nichts mehr gilt, was das einzelne Ich beschäftigt und erfüllt, in dem die zusammengeballte Kraft jahrzehntelang gehegter Gedanken ein Eigenleben führte.“²

Und dieses Bild hat durchaus etwas für sich. Es gibt kaum noch einen anderen bürgerlichen Philosophen, der so konsequent auf „reine Theorie“ eingeschworen ist und sie sich ebenso konsequent methodisch abzusichern sucht – auch nicht in der späteren phänomenologischen Tradition, für die hier nur Heidegger, Sartre und Plessner, Philosophen, die sehr engagiert praktisch-weltanschaulich argumentiert haben, stehen mögen.

Dennoch ist es aber kein Widerspruch, wenn auf der anderen Seite auch herausgestellt wird, daß selbst Husserl bereits mit seiner frühen Phänomenologie zutiefst praktisch-weltanschauliche Ambitionen verbunden hat, die dann mit dem Spätwerk ganz deutlich werden.

Den inneren Zusammenhang dieser beiden Momente aufzudecken, ist ebenso wichtig, wie genauer aufzuzeigen, welche Auswirkungen bestimmte soziale, politische und auch eher individuell-persönliche Faktoren auf Herausbildung, Eigenart und Entwicklung dieser wichtigen Strömung der spätbürgerlichen Philosophie im 20. Jahrhundert haben.³ Das soll im folgenden an einzelnen Schwerpunkten aufgezeigt werden, die für ein Verständnis der Phänomenologie Husserls unerlässlich erscheinen. Darin findet die biographische Skizze aber auch ihre Grenze.

Zugleich soll so ein knapper Gesamtüberblick über die Phänomenologie Husserls gegeben werden, der in den nachfolgenden systematischen Abschnitten nicht mehr angestrebt werden kann. Schließlich, und auch damit begründet sich unser Vorgehen: Husserl steht in einer wissenschaftlichen und

¹ Brief vom 27.XII.31, in: Edmund Husserl, Briefe an Roman Ingarden, hg. von R. Ingarden, Den Haag 1968 (Phaeno 25), S. 76.

² Edmund Husserl zum Gedächtnis. Zwei Reden von Ludwig Landgrebe und Jan Patočka, Prag 1938, S. 120 f.

³ Wenn in der umfangreichen bürgerlichen Literatur auf solche Einflüsse verwiesen wird, dann erscheint die Bedeutung individuell-persönlicher Faktoren – denen für Eigenart und Entwicklung der Phänomenologie Husserls in der Tat eine große Rolle zukommt –, vereinseitigt und überzogen. Befriedigende Analysen zu sozialen und politischen Fragestellungen konnten nicht aufgefunden werden. Letzten Endes ist das eben einer der Punkte, wo – sagen wir es „phänomenologisch“ – der Immanenzstandpunkt (sprich: der der bürgerlichen Ideologie) aufgegeben werden muß.

philosophischen Tradition, die nach wie vor innerhalb der marxistischen philosophiehistorischen Forschung weitgehend unerschlossen ist, deren Eigenart aber wesentlich die der Phänomenologie mitbestimmt: Neben Leibniz, Descartes, Locke, Berkeley, Hume oder Kant stehen eben Bolzano, Herbart, Lotze oder Brentano.

Die Entwicklung der Phänomenologie Husserls läßt sich etwa in drei Etappen untergliedern. Die Zäsuren werden dabei mit zwei Werken gesetzt, die im Mittelpunkt unserer systematischen Analysen stehen werden, den „Logischen Untersuchungen“ von 1900/01 und den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von 1913. [19]

1.1. 1859-1900/01. Husserls Weg zur Philosophie

Edmund Husserl wurde am 8.4.1859 in der mährischen Stadt Proßnitz geboren. Seine Eltern waren jüdischer Herkunft, sein Vater war Beamter.

Weder Elternhaus noch Schule vermitteln eine orthodox-jüdische Erziehung und Bildung. So dürfte der spätere Übertritt zum Protestantismus, den Husserl 1886 unter Einflußnahme von Thomas Masaryk vollzieht, nicht schwergefallen sein. Elemente jüdischer Philosophie sind für die Phänomenologie Husserls ganz offensichtlich nicht prägend geworden. Dennoch wird uns diese Herkunft noch beschäftigen.

1876 beginnt Husserl seine Studien. Zunächst in Leipzig mit Astronomie, Physik, Mathematik und Philosophie (letzteres bei dem bekannten Philosophiehistoriker und vor allem Psychologen Wilhelm Wundt). Nach drei Semestern wechselt Husserl an die philosophische Fakultät der Berliner Universität. Hier belegt er nicht mehr Astronomie, sondern Mathematik und Philosophie. Mehr noch als in Leipzig erhält Husserl an der Berliner Universität bleibende Impulse. So etwa beeinflußt ihn der bekannte Mathematiker Karl Weierstraß nachhaltig, für längere Zeit und in tieferem Sinn.

Auf der einen Seite stehen die frühen Schriften Husserls, seine unveröffentlichte Dissertation wie noch die „Philosophie der Arithmetik“ von 1891, in deutlicher direkter Abhängigkeit von Weierstraß, bei welchem Husserl nach seiner Promotion noch längere Zeit als persönlicher Assistent arbeitet. Auf der anderen Seite geht der Einfluß über konkrete Fragestellungen der Mathematik hinaus. Karl Weierstraß beeinflußt tief Husserls Vorstellungen von Wissenschaft und von wissenschaftlichem Denken schlechthin.⁴

Prägend in ganz anderem Sinn ist Husserls Philosophielehrer Friedrich Paulsen. Dessen physiologisch-psychologischer Neukantianismus, der in der Tradition von Friedrich Albert Lange und Hermann von Helmholtz steht, wird – als unvereinbar mit dem über Weierstraß vermittelten Ideal strenger Wissenschaft – von Husserl früh abgelehnt und schließlich in den „Logischen Untersuchungen“ heftig attackiert. Dieser Philosophie vermag Husserl keinerlei Sympathie entgegenzubringen.

Faßt man die Einflüsse beider Lehrer Husserls zusammen, so scheinen Philosophie und Wissenschaft einander auszuschließen, scheint *wissenschaftliche* Philosophie unmöglich zu sein. „Philosophie als strenge Wissenschaft“ – zu dieser bekannten programmatischen Parole Husserls ist offensichtlich jeder Zugang abgeschnitten. Ihn öffnet schließlich ein Denker, der diesen Widerspruch zwischen Philosophie und Wissenschaften ebenfalls sieht, der auch die Vorbehalte gegenüber der Philosophie mit Husserl teilt und von dem dennoch die Überwindung des Widerspruchs ausdrücklich postuliert wird: Franz Brentano.

Nachdem Husserl bereits sein Doktorat in Wien vorbereitet und dort 1883 zum Dr. phil. promoviert hat⁵ und nach der erwähnten Assistentenzeit bei Weierstraß in Berlin, kommt es für Husserl zu einem zweiten, längeren Aufenthalt in Wien, der seinen weiteren Weg ganz entscheidend bestimmt. Diese zwei Jahre (1884-1886) stehen ganz unter dem Einfluß des österreichischen Philosophen und Psychologen Franz Brentano, bei dem Husserl zwar nur im Nebenfach Philosophie hört, von dem aber sein

⁴ Vgl. die Äußerung von Husserls Frau über Husserl: „Er sagte manchmal: Von Weierstrass habe ich das Ethos meines wissenschaftlichen Strebens.“ (Hua-Dok., I, S. 7)

⁵ Gründe für diesen Schritt und viele andere Details sind der vorliegenden Husserl-Chronik und einer Unmasse verstreuter Erinnerungsliteratur zu entnehmen.

Übergang zur Philosophie unmittelbar geprägt wird. „In einer Zeit des Anschwellens meiner philosophischen Interessen“, schreibt Husserl, „und des Schwankens, ob ich bei der Mathematik als Lebensberuf bleiben oder mich ganz der Philosophie widmen sollte, gaben Brentanos Vorlesungen den Ausschlag.“⁶

Es ist bereits eingangs auf einige Momente der Ausstrahlung dieses Philosophen und auf seine Wirkung auf Husserl hingewiesen worden. Zweifellos sind es ganz entscheidend Brentanos missionarisches Wesen und Sendungsbewußtsein, seine fanatische Wahrheitsliebe, welche mit aller persönlichen Konsequenz praktiziert wird⁷, ohne etwa Rücksicht zu nehmen auf kirchliche Dogmen und staatliche Autorität, die wirken. Husserl vermag sich zwar nicht in jeder Hinsicht den Auffassungen Brentanos anzuschließen, er ist von dieser Persönlichkeit aber dennoch gefangen. „Nicht lange wehrte ich mich, trotz aller Vorurteile, gegen die Macht dieser Persönlichkeit. Bald packten mich die Sachen ... Zuerst aus seinen Vorlesungen schöpfte ich die Überzeugung, die mir den Mut gab, die Philosophie als Lebensberuf zu wählen, nämlich, daß auch Philosophie ein Feld ernster Arbeit sei, daß auch sie im Geiste strenger Wissenschaft behandelt werden könne und so auch müsse.“⁸ Was ist der Grund?

Auf der einen Seite ist es schlechthin der Anspruch, durch strenge Wissenschaft den Weg zum wahren Leben, den Weg zu Gott zu finden⁹ – einem wissenschaftlich begründeten und nicht dogmatisch gesetzten Gott –; auf der anderen Seite ist es die Überzeugung, nunmehr den Weg in eine wissenschaftliche Philosophie gefunden zu [21] haben. Aus dem Zusammenhang beider Faktoren versteht sich auch, mit welcher Vehemenz Husserl immer wieder diesen Weg und Anspruch verteidigt.

Brentano baut also das Vorurteil, welches der Mathematiker Husserl von Karl Weierstraß „geerbt“ hat und welches sich gegen die Möglichkeit wissenschaftlicher Philosophie generell richtet, ab. Philosophie ist mit und durch Brentano wieder möglich, wissenschaftlich begründbar. Es erscheint nun mit dieser Feststellung überhaupt nicht verwunderlich, daß Husserl ebenso die philosophiehistorischen Einschätzungen und Interpretationen Brentanos übernimmt. Denn diese erwachsen aus dem Lösungsansatz Brentanos, sie stützen diesen, ja sie bilden dessen Pendant.

Franz Brentanos Philosophie knüpft an aristotelisch-scholastische Traditionen an und bezeugt dabei deutliche Sympathien für den französischen Positivismus und englischen Empirismus. Sie steht damit, wenn auch mit einer gewissen Sonderstellung, in enger Beziehung zur einsetzenden Wiedergeburt der neuscholastischen Philosophie gegen Ende des 19. Jahrhunderts.¹⁰ Von dieser Position her, zweifellos noch gestützt durch eine gewisse Spezifik der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie

⁶ E. Husserl, Erinnerungen an Franz Brentano, in: O. Kraus, Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, München 1919, S. 152.

⁷ Der katholische Priester Franz Brentano hatte sich 1866 an der Universität Würzburg, an der damals orthodox-päpstliche Auffassungen dominierten, habilitiert. Im sogenannten Infallibilitätsstreit, der im Zusammenhang mit den von Papst Pius IX. verkündeten Dogmen entfacht war, hatte Brentano aktiv die Position der Bischöfe gegen den Papst vertreten. Während die Bischöfe ihre Autonomiebestrebungen jedoch nach dem I. Vatikanischen Konzil und mit der durch Pius IX. verkündeten päpstlichen Unfehlbarkeit (18.7.1870) aufgaben, war der Zweifel an diesem Dogma für Brentano der entscheidende Anstoß zum offiziellen Bruch mit der katholischen Kirche. Brentanos moralphilosophische Untersuchungen, auf die noch – sofern sie für Husserl einflußreich sind – einzugehen ist, streben eine moralische Grundlegung jenseits und vor aller kirchlichen und staatlichen Autorität an. – Franz Brentano trat aus der Kirche aus und verzichtete, angesichts des Klimas in Würzburg nicht überraschend, auf sein Lehramt. Durch Vermittlung von Rudolf Lotze gelangte er an die Wiener Universität. – Hatte Brentano schon mit seinen bisherigen Schriften und verkündeten Lehrauffassungen Aufsehen erregt und Auseinandersetzungen provoziert, so eskalieren diese Auseinandersetzungen nach seiner Heirat (1880) so sehr, daß Brentano endgültig seine akademische Karriere aufgeben muß. Schließlich ist auch einem ehemaligen Priester, und insofern verstößt Brentano gegen ein weiteres kirchliches Dogma, die Heirat untersagt. – Brentano verläßt Österreich und lebt die letzten Jahre, relativ vereinsamt, in Norditalien. Er ändert auch unter diesen Umständen, wie u. a. der Briefwechsel mit seinem ehemaligen Schüler, dem Würzburger Theologen Herman Scheu, zeigt, nichts an seiner Position. (Zu diesem Briefwechsel vgl. E. Winter, Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten, Berlin ²1983, S. 380 ff.)

⁸ E. Husserl, Erinnerungen an Franz Brentano, a. a. O., S. 154.

⁹ Husserl steht damals (1882) unmittelbar unter dem Eindruck eines Studiums des Neuen Testaments. (Vgl. den Brief an Arnold Metzger von 1919, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Jg. 62, Freiburg – München 1953, S. 195)

¹⁰ Darauf weist – für Brentano ebenso wie dann für Husserl – auch der neuscholastische Philosophiehistoriker Martin Grabmann hin. (M. Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Jg. 29, H. 4, Fulda 1916, S. 334)

in Österreich seit der Restaurationszeit gegenüber der in Preußen-Deutschland, hat Brentano ein negatives Verhältnis zur gesamten bürgerlichen Philosophie der Neuzeit, namentlich auch zur klassischen deutschen Philosophie. Zur marxistischen Philosophie wiederum kann er *kein negatives Verhältnis* haben, da er zu dieser – gleich Husserl – *gar kein Verhältnis* hat. Sie bleibt außerhalb des Blickfeldes. Hier finden wir eine ebenso typische wie verhängnisvolle Arroganz selbst der belesenen und ernsthaftesten bürgerlichen Philosophen, die einerseits einem Lotze oder Herbart bis ins kleinste Winkelchen folgen, andererseits aber gerade die zukunftsweisenden philosophischen Systeme, die der *wissenschaftlichen* Philosophie, gänzlich ignorieren.

Nach Brentano läßt sich die philosophische Entwicklung in vier Phasen untergliedern. Die gegenwärtige (vierte) Phase – die Phase des Niedergangs – beginne mit der Philosophie Kants. Mit dieser trete an die Stelle wissenschaftlicher Philosophie das „Philosophieren aus Vorurteilen“ (synthetische Urteile a priori); mit der weiteren klassischen deutschen Philosophie (Fichte, Schelling, Hegel) werde sie „zum Gespötte der Naturwissenschaft“. Hiermit sei ein Prozeß inaugurirt, der schließlich in Schopenhauer und den „haarsträubenden Absurditäten eines Nietzsche“ seinen negativen Höhepunkt finde.¹¹

Husserl teilt zunächst diese Einschätzung vorbehaltlos. Erst in [22] späteren Jahren relativiert er sie, zumindest hinsichtlich einer gewissen Anerkennung der Rolle von Kant und Fichte.¹² Dennoch bleibt er, namentlich im Hinblick auf Hegel, in dem vorgelegten geschichtsphilosophischen Konstruktionsmodell befangen und findet zu keinem ausgewogenen Verständnis der klassischen deutschen Philosophie. Es ist zwar richtig und auch festzuhalten, daß sich die Polemik Brentanos – für Husserl kommen wir darauf ausführlich zurück – gegen Schopenhauer und Nietzsche richtet, daß auch bestimmte Vorbehalte gegenüber Schelling zweifellos zutreffen. Wir wollen das keinesfalls verschweigen und auch nicht unterbewerten. Dennoch ist *das ganze Erklärungsmodell* in seinen Grundlagen falsch.

Schopenhauer und Nietzsche können keineswegs begriffen werden, wenn man in ihnen nur „Absurditäten“ sieht. Die naturwissenschaftlich gestützten Vorbehalte sind nur zum Teil berechtigt, offenbaren aber vor allem ein grundlegendes Unverständnis für die Dialektik, die als „Mystik“ und „Spekulation“ verteufelt wird. Das erscheint uns zudem von einem idealistischen Standpunkt aus durchaus schlüssig. Von hier erschließt sich nicht der produktive Kern der Philosophie Hegels. Ihn deshalb zu negieren, ist auch nicht, wie Marx unterstrichen hat, neu: Hegel „als toten Hund“ zu behandeln, wird geradezu zu einer Konstanten der bürgerlichen Philosophie nach 1848¹³. Es verstellt aber den Weg zu einer wirklich adäquaten Interpretation des Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaften und damit auch

¹¹ Vgl. F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie*, Leipzig 1895; ders., *Über die Zukunft der Philosophie*, Leipzig 1929 (aus dem Nachlaß).

¹² „In meinen Anfängen von Brentano ganz geleitet, kam ich selbst erst spät zu der Überzeugung ...: daß die idealistischen Systeme – im Grunde nicht anders wie alle vorangegangenen Philosophien der von Descartes inaugurierten Epoche – vielmehr (als die totale Ablehnung durch Brentano – M. T.) unter dem Gesichtspunkt einer jugendlichen Unreife angesehen und dann aber auch aufs Höchste gewertet werden müssen.“ (E. Husserl, *Erinnerungen an Franz Brentano*, a. a. O., S. 158)

¹³ Vgl. etwa die Bemerkungen von Karl Marx über den Neukantianer Friedrich Albert Lange: „Was derselbe Lange über Hegels Methode und meine Anwendung derselben sagt, ist wahrhaft kindisch. Erstens versteht er rien [nichts] von Hegels Methode und darum zweitens noch viel weniger von meiner kritischen Weise, sie anzuwenden. In einer Hinsicht erinnert er mich an Moses Mendelssohn. Dieser Urtyp eines Seichbeutels schrieb nämlich an Lessing, wie es ihm einfallen könne, ‚den toten Hund Spinoza‘ au sérieux [ernst] zu nehmen! Ebenso wundert sich Herr Lange, daß Engels, ich usw. den toten Hund Hegel au sérieux nehmen, nachdem jedoch Büchner, Lange, Dr. Dühring, Fechner usw. längst darin übereingekommen sind, daß sie – poor deer [armes Tier] – ihn längst begraben haben. Lange ist so naïv zu sagen, daß ich mich in dem empirischen Stoff ‚mit seltenster Freiheit bewege‘. Er hat keine Ahnung davon, daß diese ‚freie Bewegung im Stoff‘ durchaus nichts andres als Paraphrase ist für die *Methode*, den Stoff zu behandeln – nämlich die *dialektische Methode*.“ (K. Marx an L. Kugelmann, in: K. Marx/F. Engels, *Werke* [im folgenden: MEW], Bd. 32, Berlin 1985, S. 685 f.) Andererseits zwingt die Naturwissenschaft selbst zur Dialektik, wie Engels unterstreicht: „Man kann kaum ein theoretisches naturwissenschaftliches Buch zur Hand nehmen, ohne den Eindruck zu bekommen, daß die Naturforscher es selbst fühlen, wie sehr sie von dieser Zerfahrenheit und Verworrenheit beherrscht werden und wie ihnen die jetzt landläufige sog. Philosophie absolut keinen Ausweg bietet. Und hier gibt es nun einmal keinen andern Ausweg, keine Möglichkeit, zur Klarheit zu gelangen, als die Umkehr, in einer oder der andern Form, vom metaphysischen zum dialektischen Denken.“ (F. Engels, *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 332) „Grade die Dialektik ist aber für die heutige Naturwissenschaft die wichtigste Denkform, weil sie allein das Analogon und damit die Erklärungsmethode bietet für die in der Natur vorkommenden Entwicklungsprozesse, für die Zusammenhänge im ganzen und großen, für die Übergänge von einem Untersuchungsgebiet zum andern.“ (Ebenda, S. 330 f.)

zu einer Lösung der gegen Ende des 19. Jahrhunderts eskalierenden grundlagentheoretischen Probleme. Was Brentano hier also mit der Konstruktion eines einheitlichen Verfallsprozesses von Kant bis Nietzsche liefert, ist *eine* Variante spätbürgerlicher Philosophiegeschichtsinterpretation, mit der die klassische Phase eben „zurückgenommen“ und aus der Geschichte „ausgeschlossen“ werden soll.¹⁴

Was setzt Brentano nun selbst positiv dieser Einschätzung entgegen, wie also soll gegenüber der dominierenden „philosophischen Unkultur“ von Spekulation und Mystizismus wissenschaftliche Philosophie begründet werden?

Erste und auch entscheidende Prämisse ist, daß die Philosophie sich an die Erfahrung und an die Methoden der Naturwissenschaften anzulehnen habe. Der sogenannte „empirische Standpunkt“ ist für Brentano der einzig mögliche philosophische Ausgangspunkt, ohne deshalb nur einem platten Empirismus zu verfallen.¹⁵ Und die Philosophie hat sich speziell an der Psychologie zu orientieren, oder genauer: Die Psychologie nimmt die Rolle der Philosophie [23] ein. Beide Gedanken, die der österreichische Philosoph bereits in seiner Habilitation (1866) ausspricht, begründet er umfassend mit seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ (1874). Weil aber die Psychologie gegenüber den anderen Wissenschaften die Rolle einer „Mutterwissenschaft“ einzunehmen habe, sei deren wissenschaftliche Begründung – die Bestimmung ihres Gegenstandes und ihrer Methoden – von erstrangiger Bedeutung. Darauf eben zielt die einflußreiche Schrift von 1874, ihre Klassifizierung „psychischer“ und „physischer Phänomene“ und die Herausarbeitung der Methode der Deskription. Psychologie ist *deskriptive* Psychologie.

Sowohl den „empirischen Standpunkt“ als auch die philosophische Rolle der Psychologie übernimmt Husserl zunächst für seine eigenen Anschauungen. Nur das wollen wir hier andeuten. Aber es gilt noch für einen weiteren Gedanken.

„Mutterwissenschaft“ heißt nach Brentano auch, daß sie nicht nur Selbstzweck ist oder eben eine Begründungsfunktion den anderen Wissenschaften gegenüber hat, die Psychologie muß vielmehr auch praktisch-sozialen Ansprüchen genügen. Da nach Brentano alle drängenden Fragen letztlich als Fragen psychologischer Wissenschaft zu begreifen und auf psychologische Analysen zurückzuführen sind, geht es mit seiner Wissenschaftsbestimmung nicht um eine bloße Reform des Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaften, sondern um „Reformation im Dienste der Menschheit“. „Wir können sie (die Psychologie – M. T.) ... in diesem Sinne als die *Wissenschaft der Zukunft* bezeichnen, als diejenige nämlich, der vor allen anderen theoretischen Wissenschaften die Zukunft gehört, die mehr als alle die Zukunft gestaltet, und der alle in ihrer praktischen Verwendung sich in Zukunft unterordnen und dienen werden.“¹⁶ Die Autorität dieser Wissenschaft steht deutlich über der von

¹⁴ Für diese generelle Tendenz spätbürgerlicher Philosophie und deren Unterschied zur klassischen bürgerlichen Philosophie, auf die wir schon hingewiesen haben, vgl. vor allem M. Buhr, R. Steigerwald, Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1981 (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 100): „Der Sache nach tut sich – bei aller Kontinuität, die auch vorhanden ist – ein Abgrund zwischen beiden Phasen bürgerlichen Denkens auf, dem klassischen bürgerlichen und dem spätbürgerlichen. Wesentliche Kennzeichen dieses Vorgangs sind die Zurücknahme des Fortschrittsbegriffs, die Relativierung des Wahrheitsproblems, die Irrationalisierung der Geschichte und davon abgeleitet die Aristokratisierung der Erkenntnis bzw. des Erkenntnisproblems (Erkenntnis ist *nicht* allen und jedem Menschen zugänglich), die Leugnung gesellschaftlicher Entwicklung und damit gesellschaftlicher Gesetze, ihre Ästhetisierung, die Verbreitung pessimistischer und nihilistischer ethischer Vorstellungen und davon abgeleitet die Propagierung einer menschenverachtenden Moral, schließlich der bewußte Verzicht auf systematische Weltsicht (unter Einschluß der Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftsgeschichte), die zugleich historisch ist und Natur, Gesellschaft, Geschichte, Mensch, sein Erkenntnisvermögen und seine Fähigkeit, gesellschaftlich zu handeln einschließt, kurz: der bewußte Verzicht auf umfassende Weltanschauung und damit auf eigentliche Philosophie.“ (S. 21) – Dies als Grundtendenz. Die Phänomenologie in dieser – in ihrer Eigenart und Eigenständigkeit –; das gehört zu den interessanten und, wie wir eingangs betont haben, notwendigen Herausforderungen marxistischer Auseinandersetzung.

¹⁵ F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, Leipzig ²1924, S. V. „Mein Standpunkt in der Psychologie ist der empirische; die Erfahrung allein gilt mir als die Lehrmeisterin: aber mit anderen teile ich die Überzeugung, daß eine gewisse ideale Anschauung mit solchem Standpunkte wohl vereinbar ist.“ – Auf die Bedeutung des *Psychologen* Brentano als Haupt der sogenannten „Österreichischen“ oder „Grazer Schule“ der Psychologie, soll nicht eingegangen werden.

¹⁶ F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, a. a. O., S. 31 f. Vgl. auch F. Brentano, Über die Zukunft der Philosophie (von 1893); Über die Gründe zur Entmutigung auf philosophischem Gebiet (von 1874), beides in: Über die Zukunft der Philosophie, Leipzig 1929.

Kirche und Politik. Jegliche sittliche Frage hat sich vor dem Richterstuhl der Vernunft zu verantworten – eine Maxime, die Brentano vor allem in seiner wirkungsvollen Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ darlegt und begründet.¹⁷ So ist es gerade die Wissenschaft, bei Brentano die Psychologie, die die bereits skizzierte praktische Mission *in möglicher Absehung von jeglicher Realpolitik* zu erfüllen hat. Dieser allgemeine Zusammenhang behält zweifellos bestimmende Bedeutung für Husserls weiteres Ringen um wissenschaftliche Neugestaltung, um das Verhältnis von Philosophie und Politik, von Theorie und Praxis. Er schließt sich der Überzeugung Brentanos an, daß praktisch-soziale Fragen vor allem auch Fragen der Wissenschaften, der klaren, philosophischen Erkenntnis, sind. Seine ethi-[24]schen Auffassungen zeigen ebenso deutlich ihre Parallelen zu Brentano. So fließen also, nicht zuletzt über die Persönlichkeit dieses österreichischen Lehrers von Edmund Husserl, von Beginn an praktisch-soziale Absichten und Ansprüche, traditionell metaphysische Probleme, in die Phänomenologie ein.

Husserl geht 1886 auf Empfehlung Brentanos zu dessen früherem Schüler, Carl Stumpf, nach Halle. Auch dieser bekannte Psychologe, der später an der Berliner Universität wirkt, hat keinen geringen Einfluß auf Husserl.

Husserls Interesse gilt nun mathematischen Grundlagenproblemen. Seiner Habilitationsarbeit von 1887 folgt 1891 die „Philosophie der Arithmetik I“, in der sich deutlich die philosophischen Auffassungen seiner bisherigen Lehrer Brentano, Weierstraß und Stumpf nachweisen lassen.

Auffallend ist hier zunächst, daß das auf zwei Bände konzipierte Werk nur mit dem ersten Band erscheint. Dieser erste Band enthält, wie Husserl sagt, „die der Hauptrache nach psychologischen Untersuchungen, die Begriffe Vielheit, Einheit und Anzahl betreffend, soweit sie nicht in symbolischen (indirekten) Formen gegeben sind“¹⁸. Husserl will also zunächst mit psychologischen Analysen in diesem Band mathematische Begriffe erklären. Ein zweiter Band, zu welchem offensichtlich nur Vorarbeiten existieren, sollte das „logische Gegenstück“ liefern, die Begriffe aus ihrer idealen Bedeutung ableiten. Mit dieser Aufteilung tauchen allerdings erhebliche Schwierigkeiten und Widersprüche auf, die Husserl schließlich nicht nur zur Aufgabe des Konzepts seiner zweibändigen Untersuchung von 1891 führen, sondern zu einem generellen Positionswechsel, wie er sich mit den „Logischen Untersuchungen“ dokumentiert. Die psychologische Grundlegung von Mathematik und Logik, die Husserl von Brentano, aber auch von Weierstraß und Stumpf übernimmt und die man als „Psychologismus“ bezeichnet, verträgt sich nicht mit logisch-mathematischen Erfordernissen. Das wird für Husserl immer deutlicher, und so gibt er dieses „Erbe“ seiner Lehrer auf. Für den Positionswechsel sind vor allem auch die Kritiken von Gottlob Frege und Paul Natorp an der „Philosophie der Arithmetik“ ausschlaggebend.¹⁹

Die sich hier abzeichnende *erste Zäsur in Husserls Denken*, die etwa seit Mitte der neunziger Jahre immer sichtbarer wird, ist für die Herausbildung der phänomenologischen Philosophie, vor allem für deren theoretisch-methodologische Eigenart und Eigenständigkeit, von Wichtigkeit.²⁰ Deshalb wird ihr mit der Psychologismuskritik [25] in den „Logischen Untersuchungen“ auch gebührender Platz eingeräumt.

Die neunziger Jahre, das ist die Zeit an der Hallenser Universität. Husserl beginnt hier nach seiner Habilitation (1887) als Privatdozent zu arbeiten. Wir kommen an dieser Stelle zu einem zweiten Problemkreis, dem wir uns zuwenden wollen.

¹⁷ O. Kraus unterstreicht in seiner Einleitung zur zweiten Auflage „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ (Leipzig 1921), daß Brentano die Überzeugung des griechischen Philosophen Sokrates teilt, „daß es ein Wissen in ethischen Dingen gebe, und daß die natürlichen Grundlagen für recht und sittlich in unserem eigenen *Innern* zu suchen seien.“ (S. VII) Weiter liegt hierin die Überzeugung von einem, wenn auch nicht angeborenen, natürlichen und allgemeingültigen Sittengesetz, „unabhängig von aller kirchlichen und politischen und überhaupt von aller sozialen Autorität“. (S. 7 f.)

¹⁸ E. Husserl, Selbstanzeige der „Philosophie der Arithmetik“, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jg. 15, 1891 (Hier zit. nach: Hua XII, S. 287).

¹⁹ G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, Jena 1893. – Dann die bissige Rezension der „Philosophie der Arithmetik“ von 1894 (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Nr. 103, Halle). – Von P. Natorp vor allem: Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis, in: Philosophische Monatshefte, Jg. 23, Berlin 1897.

²⁰ Mit der Veröffentlichung der Hua XII, XXI und XXII ist diese Phase nunmehr editorisch erschlossen.

Die folgenden Jahre sind vom schweren Ringen Husserls um eine feste akademische Anstellung gekennzeichnet. Entsprechende Gesuche werden immer wieder abgelehnt. Ein zeitweiliges und jährlich neu zu bewilligendes (also auch immer erneut zu erbittendes) Stipendium erhält Husserl erst nach Vorsprache bei der entsprechenden Regierungsabteilung.

Die geringe Aussicht, eventuell an der Hallenser Universität doch noch eine Professur zu erhalten, ist schließlich für Husserl – neben dem in Halle herrschenden „neukantianischen Klima“ – ein entscheidender Anlaß seines Wechsels an die Georgia-Augusta-Universität in Göttingen, an der Husserl seit 1901 wirkt. Allerdings vergehen auch hier noch weitere fünf Jahre, ehe er schließlich 1906 zum persönlichen Ordinarius an der Philosophischen Fakultät ernannt wird. Diese Ernennung erfolgt auf Druck der preußischen Regierung, des Unterrichtsministeriums, aber *gegen* den ausdrücklichen Willen der Fakultät. Nur zögernd gehen die „Jahre kollegialer Mißachtung“ und steter Bedrohung seiner akademischen Existenz zu Ende, die auf Husserl tief deprimierend wirken.

So vermerkt er immer wieder für die Hallenser Zeit „schwere Depressionen“ und „Selbstzweifel“, die Bitterkeit ewig neu zu stellender Gehaltsgesuche. Auch in Göttingen dann, Jahre nach den wirkungsvollen und einflußreichen „Logischen Untersuchungen“, muß Husserl, wie angeführt, diese Mißachtung spüren.²¹

Nun werden wir noch sehen, daß in der Tat diese Selbstzweifel und Depressionen einen Wesenszug der Persönlichkeit Husserls ausmachen. Die zwiespältige, oft seinen Intentionen geradezu entgegengesetzte Wirkung der publizierten Werke, der mehr oder minder rasche Abfall fast aller seiner Schüler, das Unfertige in seinen eigenen Ausarbeitungen und die Hindernisse seiner akademischen Karriere schlagen sich in solchen Depressionen und Zweifeln nieder und führen nicht zuletzt dazu, daß Husserl nur wenige seiner Ausarbeitungen publiziert bzw. in ihren ersten Bänden „steckenbleibt“.

Husserl entwickelt erstmals 1906, also in Zeiten großer Selbstzweifel und persönlicher Lebensnot, ausführlicher das Konzept für eine umfassende „Theorie der Vernunft“ und für die weltanschaulich[26]chen, metaphysischen Ansprüche seiner Phänomenologie. Im programmatischen Aufsatz von 1910/11 wird dann dies „Philosophieren aus einer Lebensnot“ weitergetrieben zum Anspruch auf „streng wissenschaftliche Philosophie“. Ja, es ist ausdrücklich „die Lebensnot“, die uns zur Philosophie motivieren soll. Kann man aber deshalb, wie oftmals unterstellt und zugleich von der späten „weltanschaulichen“ Phänomenologie abgehoben, dieses Konzept auf solch individuell-persönliche Probleme begrenzen bzw. ursächlich auf diese zurückführen? Oder anders: Bei aller persönlichen Spezifik: Gibt es nicht generelle Ursachen für den schwierigen akademischen Weg Husserls und für die Mißachtung seiner Philosophie? Hatten nicht etwa Ferdinand Tönnies, Georg Simmel oder Karl Mannheim, um mit gutem Grund diese drei zu wählen, ähnliche Schwierigkeiten? Sicher schlagen sich im individuellen Weg Husserls vielfach sehr allgemeine Probleme speziell der deutschen Universitäts- und Wissenschaftsentwicklung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nieder. Das mögen die folgenden Bemerkungen verdeutlichen.

Im Gefolge der raschen industriellen Entwicklung Deutschlands in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und mit der beginnenden Monopolisierung hatten sich die bereits seit etwa Mitte des Jahrhunderts absehbaren Schwerpunktverlagerungen in den Wissenschaften zugunsten von Natur- und Technikwissenschaften noch drastisch verstärkt. War die Wissenschaft ein wesentlicher Faktor des industriellen Aufschwungs in Deutschland, so verlangt nunmehr die weitere industrielle Entwicklung eine spürbare, enge Wechselwirkung von Wissenschaft und Produktion, die Verstärkung der Praxisorientierung in der Forschung. Dies führt nun, nachdem der klassische Anspruch der Universitäten auf Allgemeinbildung sich längst als illusionär erwiesen hat und die „Idee des Kulturstaates“ den Gesetzen der Warenproduktion unterstellt worden war²², nicht nur zur raschen Herausbildung

²¹ So notiert er am 16. Mai 1905 in sein Tagebuch: „In den letzten Tagen war eine Fakultätssitzung, in der der Vorschlag des Ministeriums, das in wohlwollender Weise mich zum Ordinarius machen wollte, abgelehnt worden. Grund: Mangel meiner wissenschaftlichen Bedeutung. Nun bitte ich den Himmel um Kraft, nicht zu erlahmen in meinem wissenschaftlichen Streben.“ (Hua-Dok. I, S. 90. – Hier finden sich noch eine Reihe weiterer Beispiele.)

²² O. Rühle, Idee und Gestalt der deutschen Universität, Berlin 1966, S. 93.

von technischen Hochschulen, Vereinigungen und Gesellschaften, sondern zu einschneidenden Veränderungen an den Universitäten selbst. Dem „Zug der Zeit“ folgend, „wetteifern (die Universitäten) miteinander in der Errichtung naturwissenschaftlicher Lehrstühle“²³.

Zweifellos handelt es sich hier um eine recht progressive, für die weitere Entwicklung der Wissenschaften ebenso wie für die der industriellen Produktion sehr wichtige Tendenz. Unter den konkreten kapitalistischen Verhältnissen im damaligen Deutschland setzt sie sich allerdings höchst widersprüchlich durch.

[27] Die Orientierung auf Nutzen und Praxis, auf Verwertbarkeit, geht einher mit Mißtrauen, ja Feindschaft, gegenüber theoretischer (Grundlagen-)Forschung und vor allem gegenüber der traditionellen akademischen Philosophie. Erst in zweiter Linie hat das mit den inneren Entwicklungsproblemen und sehr widersprüchlichen Anpassungstendenzen innerhalb der bürgerlichen Philosophie zu tun, die zunehmend gerade zu dieser Zeit die „Flucht vor der Praxis“ in den „Elfenbeinturm akademischer Innerlichkeit“ auf den Schild hebt. Vor allem sind es generelle, über den Bereich von Wissenschaft und Universität *hinausgreifende* Entwicklungstendenzen, die ausschlaggebend werden. „Die echten Probleme und Erfordernisse der Praxis erscheinen nur in einer kapitalistisch verzerrten Form. Es existiert ein tiefer Widerspruch zwischen den inneren Erfordernissen der Entwicklung der theoretischen Erkenntnis und dem Utilitarismus bzw. den rein pragmatischen Forderungen der Produktion. Das Unternehmertum ist letzten Endes nur an wissenschaftlichen Ergebnissen in einer unmittelbar verwertbaren, d. h. produktionsreifen Form interessiert, nicht aber an dem oft sehr langwierigen und komplizierten Weg zu diesen Ergebnissen selbst.“²⁴

Theoretische Disziplinen und Teildisziplinen, vor allem eben zunächst auch die Philosophie, fallen dem Nutzensprinzip zum Opfer. „Die Bourgeoisie“, schreibt Clara Zetkin zutreffend, „hat jederzeit die Intellektuellen lediglich so weit gewertet, als diese für sie unmittelbar Mehrwert erschaffen. Die Intellektuellen, die das nicht taten, galten letzten Endes der Bourgeoisie als ‚unproduktive Arbeiter‘, als müßige Esser.“²⁵

Zunächst glaubte das Monopolkapital, einerseits im Vertrauen auf stürmische industrielle Entwicklung, andererseits aus Angst vor dem Marxismus, auf solche „müßige Esser“ verzichten zu können. So schlägt sich die allgemeine krisenhafte Wissenschaftsentwicklung verschärft in einer speziellen Krise von Philosophie und Geisteswissenschaften nieder. Diese verlieren zunehmend ihre traditionelle Vormachtstellung an den Universitäten und geraten unter den Druck von Natur- und Technikwissenschaften. Philosophie und Geisteswissenschaften konnten einen eigenen Nutzen für das kapitalistische System noch nicht nachweisen.

Eine der Disziplinen, die sich bereits in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts sehr rasch entwickelt, deren Praktikabilität und Nutzenanwendung bereits offensichtlich werden²⁶, ist die angewandte oder experimentelle Psychologie. Von ihr werden zunehmend gerade auch philosophische Lehrstühle

²³ Ebenda, S. 131 f. – Für die allgemeine Wissenschaftstendenz ist nach wie vor lesenswert J. D. Bernal, Die Wissenschaft in der Geschichte, Berlin 1961 (bes. S. 406 f.). Vgl. auch: Geschichte der Produktivkräfte in Deutschland von 1800-1945 in drei Bänden, Bd. II, Berlin 1985, wo ausführlich auch auf die Wissenschaftsentwicklung eingegangen wird (S. 99 ff., S. 307 ff.)

²⁴ G. Wendel, Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft 1911-1914. Zur Anatomie einer imperialistischen Forschungsgesellschaft, Berlin 1975, S. 41 f.

²⁵ C. Zetkin, Die Intellektuellenfrage. Referat auf dem V. Weltkongreß der KI, 1924, in: C. Zetkin, Zur Theorie und Taktik der kommunistischen Bewegung Leipzig 1974, S. 359.

²⁶ Diese Tendenz der aufstrebenden Wissenschaft ergibt sich selbst aus dem kapitalistischen Praktizismus, dem auftretenden Bedürfnis nach Untersuchung der menschlichen Psyche, um so auch Wege zur Leistungssteigerung freizulegen. (Vgl. A. Arnold, Wilhelm Wundts philosophisches System, Berlin 1980, S. 15, S. 28 ff.) Der sowjetische Psychologe Lew Wygotski schreibt über Gründe, weshalb die angewandte Psychologie die akademische zu verdrängen beginnt: „Industrie und Militärwesen, Erziehung und Therapie beleben und reformieren die Wissenschaft. Um Menschen für die Tätigkeit des Zugführers auszuwählen, ist die eidetische Psychologie Husserls (die ihm als akademische und idealistische Psychologie steht – M. T.) ungeeignet, denn sie kümmert sich nicht darum, ob ihre Behauptungen wahr sind.“ (L. S. Wygotski, Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung, in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. I, Berlin 1985, S. 204) – Andererseits halten wir auch die Bemerkung für aufschlußreich, daß für Wygotski die angewandte Psychologie nicht nur die *Ursache* der Krise ist, sondern zugleich die Triebkraft ihrer Überwindung. (Ebenda, S. 210)

okkupiert. Und das trifft [28] beispielsweise auch für die Hallenser Universität zu, ist also für Husserl selbst unmittelbar von Relevanz.²⁷

Das ist die eine Seite, von der her Husserls Vorgehen gegen die experimentelle Psychologie im erwähnten Aufsatz von 1910/11 zu verstehen ist. Husserl unterzeichnet mit anderen bürgerlichen Philosophen Deutschlands und Österreichs einen dementsprechenden Aufruf gegen die „Experimentellen“.²⁸ Auf der anderen Seite wird bereits deutlich, wollen wir zunächst einmal den zutiefst idealistischen Charakter des Angriffs auf die experimentelle Psychologie dahingestellt sein lassen, daß Husserl hier das generelle Problem der Entwicklung und des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaft artikuliert.

Husserl widersetzt sich den verschiedenen und mit dem „Geist des Utilitarismus“ kräftig beförderten Bestrebungen, philosophische Fragestellungen durch einzelwissenschaftliche ersetzen bzw. in solche auflösen zu wollen, wie beispielsweise auch durch einzelne Vertreter der experimentellen Psychologie zu ihrem Ziel erhoben. Dabei verteidigt er nicht nur in romantischer Reminiszenz traditionelle und überholte Ansprüche der Philosophie, sondern artikuliert zugleich reale Erfordernisse der Wissenschaftsentwicklung. „Nur“ eben auf einer anderen (bürgerlichen) Klassenlinie und mit einer anderen (idealistischen) Philosophie, und so auch einem gänzlich anderen Charakter als etwa Friedrich Engels in seinen Altersschriften oder Lenin im „Materialismus und Empiriokritizismus“.

In typisch idealistischer Manier wird dabei von Husserl das Bedingungsverhältnis von Wissenschafts- und Gesellschaftsprozeß *verkehrt*, wird in den wissenschaftlichen Tendenzen die Ursache gesehen für die gesellschaftlichen und wird so eine sozial-therapeutische Rolle philosophischer Wissenschaft „begründet“. Mit diesem Ziel soll „reine Theorie“, „reine Wissenschaft“ gefordert und abgesichert werden.

Für den hier interessierenden Zusammenhang ist nur festzuhalten, daß diese – eher resignative als an das klassische Universitätsideal anknüpfende, dennoch aber für weite Teile der damaligen deutschen Universitätsintelligenz typische – Tendenz und Forderung mit der realen Wissenschafts- und Gesellschaftsentwicklung kollidiert. Resignativ ist diese Tendenz insofern, als sie nicht mehr auf eine aktive Bildungsfunktion der Universität setzt, sondern nur deren Autarkie verteidigen will. Aber selbst das ist „nicht mehr zeitgemäß“. So ist es nicht nur der „utilitaristische“, „unphilosophische Geist“ der Wissenschaftsentwicklung, der zu Schwierigkeiten – und gegebenenfalls [29]falls sehr persönlichen Nöten – in der bürgerlichen Philosophie führt.

Als Interessenvertreter monopolistischer Tendenzen versuchte der preußisch-deutsche Staat seit Ende der neunziger Jahre immer stärker, direkt in das Universitätsleben einzugreifen. „Autonomie“, „Freiheit der Wissenschaft“, die sich, wie etwa Karl Liebknecht und Franz Mehring immer wieder anprangern²⁹, längst als illusionär erwiesen hatten, sollten offiziell aufgegeben werden. Hier geht es einmal

²⁷ So werden etwa Nachfolger des 1907 scheidenden Hans Vaihinger an der philosophischen Fakultät Vertreter der Psychologie wie H. Ebbinghaus, E. Meumann, F. Kroeger und Th. Ziehen. (Vgl. H. Schwabe, Der hallesche Neukantianismus und einige Probleme der spätbürgerlichen Universitätsentwicklung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle, XXIV, 1975, G, S. 86)

²⁸ Vgl. M. Frischeisen-Köhler, Philosophie und Psychologie, in: Die Geisteswissenschaften, Jg. 1, H. 14, Leipzig 1913/14. – Husserl unterzeichnet mit Hochschullehrern Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, wie etwa Frischeisen-Köhler, Natorp, Rickert, Riehl und Windelband eine solche Erklärung gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie.

²⁹ Vgl. z. B. F. Mehring, Gesammelte Schriften, Bd. 14, Berlin 1964, S. 566 (vom 12. Juni 1903). – „Wer in Preußen etwa an die Freiheit der Wissenschaften auf den Universitäten glaubt, auf den könnte man wohl das Tertullianische Wort anwenden: credo, quia absurdum – ich glaube daran, weil es Unsinn ist. In der Tat gibt es eine weitgehende Freiheit der Wissenschaft in Preußen; aber diese Freiheit hat die Eigentümlichkeit, daß sie nur nach der rechten Seite, nach der reaktionären Seite, zu geht. Es kann in Preußen kein Wissenschaftler so reaktionär, so volksfeindlich so gemeingefährlich in diesem Sinne des Wortes sein, daß er etwa dadurch von seiner Dozentur ausgeschlossen werden würde oder auch nur im geringsten die Freundlichkeit der Regierung einbüßen würde. In Preußen darf sich ein Sanskritforscher, ein Professor, der sich mit der Erforschung der indischen Mondgöttin befaßt, für den Absolutismus begeistern, er darf sich begeistern gegen die Wahlrechtsreform der Regierung und des Abgeordnetenhauses und gerät um deswillen nicht etwa in irgendeinen Konflikt mit der Staatsgewalt; im Gegenteil, er ist persona gratissima und Mitglied des Herrenhauses, Mitglied jener ersten Kammer, die gegenwärtig im Begriff steht, die Wahlrechtsreform noch weiter zu vermöbeln. Natürlich paßt er in dieses Haus der Gespenster, dieses Parlament der Gespenster. Würden aber etwa die Gebrüder Weber in Preußen möglich

darum, für den Wissenschaftsbetrieb effektivere, dem Nutzenskriterium kapitalistischer Profitmaximierung untergeordnete, Strukturen zu schaffen. Auf der anderen Seite soll zugleich jeglicher Einbruch der marxistischen Weltanschauung und jeglicher Einfluß der starken Sozialdemokratie verhindert, soll in diesem wichtigen gesellschaftlichen Bereich die Staatsräson in besonderem Maße ausgeprägt werden. (Daß Husserl selbst seine „reine Wissenschaft“ auf preußisch-deutsche Invektive gründet, sei hier zumindest festgehalten.)

Friedrich Althoff ist der typische Repräsentant dieser Politik; die sogenannte „Lex Arons“ (1898) möge als deren äußeres Zeichen und Beispiel stehen: Die Vertreibung des sozialdemokratischen Physikdozenten Arons von der Berliner Universität wird zum Anlaß genommen, um auch die Privatdozenten mit dem Beamtenstatus zu versehen und sie so zu staatsbürgerlicher Loyalität zu verpflichten. Der sich hier ausweisende „Geist“, diese „Freiheit der Wissenschaft nach rechts“ führen geradewegs zu den „Ideen von 1914“, zu dem Chauvinismus und kriegsverherrlichenden Nationalismus, der zu Beginn des ersten Weltkriegs die überwiegende Mehrheit der deutschen Professorenschaft erfaßt und zu einem „Kulturkampf“ motiviert.³⁰ Die Ohnmacht „reiner Wissenschaft“ schlägt um in den aggressiven Aktivismus imperialistischer Kriegsideologie.

Nun sind zwar diese politischen Tendenzen für Husserls Weg weniger belangvoll; eher sind hier im Gegenteil nur sehr geringe Hindernisse seiner Universitätskarriere zu sehen, denn zu Althoff hat er ein recht gutes Verhältnis. Aber dennoch gehören sie zum allgemeinen preußisch-deutschen Universitätsklima. Auf diese spezifisch preußische Tendenz weist Karl Liebknecht immer wieder hin. Diese politischen Hintergründe erschweren beispielsweise den akademischen Weg der erwähnten Tönnies und Mannheim, während für Simmel noch etwas anderes hinzu kommt: der ausgeprägte Antisemitismus.

Proklamierte Rassengleichheit kann nicht verhindern, daß gerade das Universitätsleben – sowohl in Wien wie auch in Preußen – stark vom Antisemitismus geprägt ist. Eine Fülle antisemitischer Schriften werden verfaßt, Parteien und Burschenschaften agieren im Geist des Antisemitismus. Und dieser Antisemitismus schlägt sich auch in einzelnen Berufungsverhandlungen nieder.³¹ Das ist Husserl keineswegs, wie etwa sein Briefwechsel mit Georg Simmel zeigt³², verborgen geblieben. Um so mehr muß es befremden, wenn Husserl sich in dieser Frage weder interessiert noch engagiert. Mit dem Übertritt zum Protestantismus hat er seinen persönlichen Frieden gefunden; ansonsten stehen für ihn Rassenfragen offensichtlich jenseits des Horizonts möglicher philosophisch-weltanschaulicher Erörterung. Mit der Lösung der Wahrheitsfrage, mit rational motivierter Vernunftserkenntnis erledigen sie sich selbst – ein auch für Husserl 1933 schmerzlich sichtbarer Irrtum.

Also auch in diesen Fragen finden wir wieder den besonderen Abstraktionismus, diese methodisch ausgefeilt praktizierte Weltflucht, welche den Zugang zu Husserls Persönlichkeit erschwert. Dennoch soll jetzt versucht werden, ein gewisses Bild des politischen Denkers zu vermitteln. Das ist ebenso notwendig – Husserl will als Philosoph, als „Funktionär der Menschheit“ also, „soziale Verantwortung“ tragen und „zur Zeit“ philosophieren; er wird Zeuge solcher Ereignisse wie des ersten Weltkriegs, des Zusammenbruchs des Kaiserreichs und der Novemberrevolution und des heraufziehenden Faschismus –, wie es schwierig ist (wir hatten eingangs aus dem Brief an Ingarden, dem sich weitere Quellen beistehen ließen, zitiert).

sein? Der Fall Arons beweist auf das deutlichste, daß eine solche freie Anschauung in Preußen nicht geduldet werden würde.“ (K. Liebknecht, Für Freiheit der Wissenschaft. Rede im preußischen Abgeordnetenhaus zum Kultusetat am 25.4.1910, in: Gesammelte Reden und Schriften, Bd. III, Berlin 1960, S. 211 f.)

³⁰ Vgl. H. P. Bleuel, Deutschlands Bekenner, Bern – München – Wien 1968; K. Schwabe, Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkriegs, Göttingen – Zürich – Frankfurt am Main 1969.

³¹ Der Einfluß des Antisemitismus in den Studentenorganisationen und Akademikervereinigungen flaut um die Jahrhundertwende etwas ab, nimmt aber nach dem ersten Weltkrieg deutlich zu. Jedenfalls war er speziell an den Universitäten eine „gut gepflegte Tradition“. – Zum Problem des Antisemitismus vgl. W. Mohrmann, Antisemitismus, Berlin 1972, vor allem S. 140 f.; H. P. Bleuel, Deutschlands Bekenner, a. a. O., S. 34, 189; K. Liebknecht, Gegen Chauvinismus und Antisemitismus an deutschen Universitäten, in: Gesammelte Reden und Schriften, Bd. VI, Berlin 1964.

³² Buch des Dankes an Georg Simmel, hg. von K. Gassen und M. Landmann, Berlin (West) 1958, S. 82-90.

Bevor deshalb einzelne Fakten angeführt werden, sei noch einmal folgendes unterstrichen: Edmund Husserl reagiert auf alle die genannten Ereignisse in ein und denselben, oftmals ins Groteske getriebenen³³, Resignation wie Unverständnis gegenüber den realen politischen und sozialen Entwicklungen ausdrückenden Form: Flucht ins Philosophische.

„Die Ereignisse seit August vorigen Jahres“, schreibt Husserl beispielsweise über das Jahr 1918, „und dann gar der entsetzliche Zusammenbruch drohten mich innerlich zu verzehren. Ich habe unsäglich gelitten, ich war zeitweise wie gelähmt. Mit der Kraft der Verzweiflung klammerte ich mich an meine Lebensarbeit, suchte ich in der Ideenwelt Zuflucht.“ An anderer Stelle vermerkt er im selben Kontext: „... wie ich mit allen national Gesinnten unter dem entsetzlichen Zusammenbruch unserer großen und stolzen Nation litt und noch leide. Ich suchte mich durch Vertiefung in die philosophische Arbeit zu retten.“³⁴

[31] Husserl ist zwar bereit, die Ereignisse zur Kenntnis zu nehmen und – so schmerzlich sie ihm auch erscheinen, wie Zusammenbruch und Revolution – „aus höherer Notwendigkeit“ zu akzeptieren; setzt aber dann alle Hoffnung auf Idealismus, die Macht der Liebe und das Wirksamwerden praktischer Vernunft.³⁵ Das ist zweifellos ebenso romantisch wie elitär und zutiefst konservativ.

Aber es ist eben auch dieser Idealismus, auf den im Zusammenhang mit der Machtergreifung des Faschismus noch zurückzukommen ist, der Husserl weitestgehend vor Chauvinismus und überzogenem Nationalismus bewahrt. Husserl ist, trotz einer großen Sympathie für den preußischen Staat, ja einer gewissen Glorifizierung seiner Rolle, 1914 nicht an die Öffentlichkeit getreten, wie der größte Teil deutschnationaler Professorenschaft, der zum Kulturkampf rief. Festzuhalten ist eher ein vorsichtiges Engagement gegen die extremsten chauvinistischen Kräfte.

So gehört Husserl, mit einigen anderen Hochschullehrern wie Albert Einstein, Max Planck und den Gebrüdern Weber, zu den Unterzeichnern einer Denkschrift, die zum „Verständigungsfrieden“ aufruft.³⁶ Husserl hält Kontakt zu bzw. er arbeitet mit in solchen bürgerlich-humanistischen Organisationen, wie der „Liga zur Beförderung der Humanität“, der Kantgesellschaft und dann, nach 1933, der antifaschistischen Emigrantenorganisation „Philosophia“, der wir uns noch gesondert zuwenden werden. Diese Bemühungen muß man zweifellos im Zusammenhang mit seinen Sympathien für den

³³ Wie anders will man die folgende briefliche Äußerung zur sogenannten Polenfrage gegenüber seinem polnischen Schüler Ingarden interpretieren? „Natürlich werden wir in den Ihnen so teuren polnischen und mir so teuren deutschen Dingen kaum übereinstimmen, da die materialen Voraussetzungen unserer ethisch-politischen Beurteilungen selbstverständlich sehr verschieden sein werden. Aber darin sind wir einig, daß sub specie aeterni beide Nationen ihr ideales Daseinsrecht, ihr Recht auf eine freie Entwicklung der in ihnen angelegten idealen Wertmöglichkeiten haben. Aber ,hart im Raume stoßen sich die Sachen‘, die sich den Idealen eben erst angleichen sollen und ihre herabziehende Erdschwere haben.“ (E. Husserl, Briefe an Roman Ingarden, a. a. O., S. 7 [8.7.1917])

³⁴ Brief an Albrecht vom 12.IV.1919, in: Hua-Dok. I, S. 227.

³⁵ „Daß das alte Regime gefallen ist, welches in jeder Hinsicht versagt hat, ist wohl eine jener historischen Notwendigkeiten, die ihre Weisheit in sich tragen. Ich glaube nicht, daß es je wieder auferstehen kann. Es kommt wirklich ein neues Deutschland und in ihm ein neuer Geist. Ich glaube an den Aufschwung des reinen Idealismus, nach dem die Jugend lechzt, und hoffe, daß er in die Verhältnisse innerer und äußerer Politik praktische Vernunft hineinbringen werde. Es ist unmöglich, über das Elend der Zeiten sich hinwegzuheben, es sei denn auf den Schwingen der Ideen, und das fühlen eigentlich alle, das ganze Volk.“ (E. Husserl, Briefe an Roman Ingarden, a. a. O., S. 11 f. [16.11.1918])

³⁶ Diese Denkschrift hatte der Historiker H. Delbrück 1915 verfaßt, und sie richtete sich vor allem gegen die machtpolitisch orientierte, bedingungslose Annexionen fördernde sogenannte „Seeberg-Adresse“, die immerhin von über 1.300 deutschen Intellektuellen unterzeichnet worden war. Dagegen fand die Denkschrift Delbrücks 80 Unterzeichner. – Über die widersprüchlichen, aber in vielem klugen Auffassungen des „Herzensmonarchisten“ und „Vernunftrepublikaners“ Hans Delbrück informiert z. B. H. Schleier, Hans Delbrück, ein politischer Historiker zwischen Preußenlegende, amtlicher Militärgeschichtsschreibung und historischer Realität, in: Gestalten der Bismarckzeit, Berlin 1978. – Nun sind die Motive und Positionen der einzelnen genannten Personen sehr unterschiedlich und neigt Husserl sicher eher zum „Herzensmonarchisten“ und „Vernunftrepublikaner“ Delbrück als zum aktiven Pazifisten Einstein. Die genaue Position Husserls zu Beginn des Krieges ließ sich nicht ermitteln; einzelne der auch in der Husserl-Chronik angeführten Aktivitäten sind schwer zu interpretieren. Festzuhalten ist aber zweifellos, daß sich die Delbrück-Denkschrift einer Minderheit deutscher Professoren gegen die Mehrheit der alldeutschen Expansionisten in der deutschen Professorenschaft gestellt hat – und daß Husserl sie unterstützte. – Zu dieser Denkschrift und zu den Aktivitäten deutscher Hochschullehrer während des ersten Weltkriegs vgl. auch H. P. Bleuel, Deutschlands Bekenner a. a. O., bes. S. 90 ff.

Fabiersozialismus und speziell für G. B. Shaw sehen. Die „Lebenskraft“ der Komödien von Shaw steht für ihn gegen die pessimistischen Visionen Spenglers.

Es ist nun nicht verwunderlich, daß solch einem bürgerlichen Intellektuellen, der zutiefst vom Vernunftanspruch der Philosophie gegenüber der Gesellschaft durchdrungen ist, der sich die Gesellschaft geordnet nach höchsten Wahrheitsprinzipien vorstellt, Ideologie und Politik der Nationalsozialisten fremd sind.

Ohne Zweifel: Husserl ist ein Ideologe seiner Klasse. Aber er ist eben auch ein hoffnungsloser Idealist nicht nur in dem Sinne, daß er den Realprozeß im Denkprozeß auflöst bzw. aus diesem hervorgehen läßt, sondern auch in dem, daß Rationalität und Wahrheit ihm oberster Maßstab sozialer, praktischer Vernunft werden. Und dieser Idealismus wird sich auch ihm bald in seinen Grenzen zeigen, denn „hart im Raume stoßen sich die Sachen“. [32]

1.2. 1900-1913. Die Göttinger Phase der Phänomenologie

Nach diesem Versuch, die Persönlichkeit Husserls darzustellen, ist nunmehr wieder chronologisch der Faden bei den „Logischen Untersuchungen“ aufzunehmen. Diese markieren den Beginn der Phase phänomenologischer Philosophie, die im folgenden im Mittelpunkt der systematischen Analyse stehen wird. Deshalb fällt der Überblick hier kürzer aus, konzentriert er sich vor allem auf einzelne Fragen der Wirkung der frühen Phänomenologie.

Die „Logischen Untersuchungen“ machen die stark gewandelte Grundposition Husserls öffentlich; mit der Kritik am Psychologismus kritisiert er vor allem auch seine eigenen früheren Werke. Die Widerlegung des Psychologismus ist so genau und umfassend, daß die „Logischen Untersuchungen“ eine ungewöhnliche Wirkung erlangen. Ihre Bedeutung wird innerhalb der bürgerlichen Philosophie allgemein, von Anhängern wie von Gegnern, vermerkt. Die Stellungnahmen sind zum Teil sehr euphorisch. Husserl gilt als „der Überwinder des Psychologismus“. Er habe wieder „Mut zu philosophischer Erkenntnis“ gemacht und das Tor zu „allgemeingültigem Wissen“ geöffnet.³⁷

Diese Wirkung hängt zweifellos mit der allgemeinen Lage der bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft um die Jahrhundertwende zusammen, die Husserl – ohne selbst ihre Grenzen zu überwinden – mit besonderer Deutlichkeit sieht und zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt. Seine Zerschlagung des Psychologismus ist zweifellos für die Logik bedeutungsvoll und – das wird schon bald wichtiger – dient als Exempel, um auch anderen Wissenschaftsgebieten, vor allem der Philosophie, diese Wissenschaftlichkeit zu sichern, Skepsis und Relativismus zu begegnen.

Allerdings ist dennoch die Aufnahme der „Logischen Untersuchungen“ sehr unterschiedlich und sind Interpretation und Fortbildung der Gedanken Husserls mitunter sehr eigenwillig. So eigenwillig, daß Husserl schon bald *seinen eigenen* Begriff von Phänomenologie bedroht sieht. Ihn näher herauszuarbeiten, zu begründen, von Widersprüchlichkeiten und Unfertigkeiten zu befreien, die ihn noch in den „Logischen Untersuchungen“ charakterisieren, darauf ist Husserls Anstrengung in den folgenden Jahren ausgerichtet.

Das ist einmal deshalb wichtig, weil in diesem Begriff von Phänomenologie für Husserl die entscheidende Idee der „Logischen Untersuchungen“ insgesamt zu sehen ist. Und das ist wiederum auch deshalb wichtig, weil mit der Herausarbeitung dieses Begriffes im [33] zweiten Band der „Logischen Untersuchungen“ zugleich die größten Unfertigkeiten und Probleme verbunden sind.³⁸ Der Begriff

³⁷ F. Ueberweg (Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart, Berlin ¹²1923) spricht von der „Ablösung der Schule des Neukantianismus“ (S. 505), vom „bisher einflußreichsten und folgereichsten Werk des Jahrhunderts“ (S. 512); H. Meyer davon, daß „wieder der ganze Kosmos philosophischer Probleme in Sicht gebracht wurde“ (Geschichte der abendländischen Philosophie, Bd. V, Paderborn – Würzburg 1966, S. 237); W. Stegmüller, daß der Grund zur Entmutigung auf philosophischem Gebiet beseitigt wurde (Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart ²1960, S. 51. Das Spektrum ließe sich erweitern und durchzieht alle philosophischen Richtungen innerhalb der bürgerlichen Philosophie (P. Wust, J. Geyser, J. Maritain, J. M. Bocheński, O. Külpe, P. F. Linke, A. Baumgarten).

³⁸ Vgl. E. Husserl, Entwurf einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“ (1913), hg. von E. Fink, in: Tijdschrift voor filosofie, Bd. I, Leuven 1939, S. 112 ff., wo Husserl meint, daß weder die Psychologen noch die Idealisten einen Zugang zum zweiten Band des Werkes gefunden hätten. Dominierend in der Rezeption ist die Tendenz, den zweiten Band als Rückfall zu sehen in jenen Psychologismus, welcher im ersten Band so nachdrücklich widerlegt worden ist. Daß diese Tendenz nicht völlig haltlos ist und nicht nur ein Mißverstehen der „Logischen Untersuchungen“ zeigt, macht

von Phänomenologie taucht zwar auf und zielt auf die subjektiven oder Erkenntniserlebnisse. Das geschieht aber nicht in ausreichender Trennung von psychologischen Analysen, so daß die Phänomenologie hier zwischen philosophischer und psychologischer Theorie „schillert“.

Folgerichtig zielt die immer wieder vorgenommene Neubearbeitung dieser Schrift vor allem auf deren zweiten Band, insbesondere auf die fünfte und sechste Untersuchung, die die „eigentlich phänomenologischen Analysen“ beinhalten und zu den genannten Mißverständnissen provozieren.

Husserl sucht in den nächsten Jahren seinen Denkansatz methodisch zu sichern, um den Zerfallstendenzen entgegenzuwirken. Deutlich wird das ausgesprochen im „Logos“-Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (1910/11). Mit Bestimmtheit legt er „in einer Zeitumgebung ..., für welche die Phänomenologie allenfalls ein Titel für Spezialitäten ist, für ganz nützliche Kleinarbeit in der Sphäre der Selbstbeobachtung, anstatt der systematischen Fundamentalwissenschaft der Philosophie, der Eingangspforte in die echte Metaphysik der Natur, des Geistes, der Ideen“³⁹, seine neu gewonnenen Ansichten dar und verspricht deren Publizierung in einer baldigen Veröffentlichung. Das geschieht 1913 mit den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Der methodische und universell-philosophische Ausbau der Phänomenologie besteht in deren Konzipierung als universelle Theorie der Vernunft. Sie umfaßt also nicht mehr nur die logische Vernunft. Vielmehr soll sie systematisch und streng rational *alle* Vernunftformen, theoretische wie ethische und praktische Vernunft, erforschen und deren Wesensbeziehungen herausstellen.

Ohne diesem Weg hier im einzelnen zu folgen, konzentrieren wir uns auf seine Richtung, die für Probleme der Wirkung und Rezeption der frühen Phänomenologie Husserls von entscheidender Bedeutung ist.

Die Richtung des Entwicklungsweges ist bereits mit der „subjektiven Wende“ auf die Erkenntniserlebnisse angedeutet. Während im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ ein platonistisch-objektiver Idealismus dem drohenden Relativismus und Psychologismus entgegengestellt wird, tendiert der zweite Band und damit die sich herausbildende Phänomenologie zum subjektiven Idealismus. Husserl vollzieht Annäherungen an die Lebensphilosophie Diltheys und vor allem an den Marburger Neukantianismus.

[34] Es ist Natorp, der unter Bezugnahme auf die „Logischen Untersuchungen“ zunächst auf sich abzeichnende Annäherungen hinweist.⁴⁰ Husserl ist zweifellos vor allem von diesem „Marburger“ beeinflusst und beeindruckt.⁴¹

Zwar werden, wie noch zu zeigen ist, für Husserl die entscheidenden und bleibenden Differenzen nie verschwiegen und ist so seine Kant-Rezeption auch durchaus eigenständig. Nur sind es Differenzen innerhalb einer gemeinsamen Grundtendenz: der einer Annäherung Husserls an den subjektiven Idealismus – Diltheys und speziell des Marburger Neukantianismus – und damit der Ablösung vom objektiven Idealismus, wie wir ihn im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ finden.

Dieser Wechsel, dies Hin und Her zwischen den verschiedenen Spielarten des Idealismus, ist ein wirkungsgeschichtlich interessantes Phänomen.

Wir hatten festgehalten, daß die Widerlegung des Psychologismus in den „Logischen Untersuchungen“ wieder zu philosophischem, zu allgemeingültigem Wissen motiviert. Es sind nicht zuletzt Husserls Kritiken am Empirismus, an den Spielarten des subjektiven Idealismus, dabei auch die am

Husserl in seinen Besprechungen zur neuen Logikliteratur von 1903 deutlich. (Darauf ist im nächsten Kapitel einzugehen.)

³⁹ PSW, S. 318, Anm.

⁴⁰ P. Natorp, Zur Frage der logischen Methode, in: Kantstudien, Bd. V, Hamburg und Leipzig 1901.

⁴¹ So schreibt Husserl am 1.2.1922 an Paul Natorp: „Denn von Ihnen, ich wage zu sagen, von Ihrem Innersten, Eigensten, Besten zu lernen, ist mir gegeben ... Sie wirkten in einigen Ihrer Schriften auf mich so, wie die großen originellen Denker ...“ (Zit. nach I. Kern, Husserl und Kant, Den Haag 1964 (Phaeno 16), S. 356) Zwischen Husserl und Natorp entwickelt sich von 1894 bis zu Natorps Tod (1924) eine rege Korrespondenz. Vom Verhältnis beider spricht auch, daß Husserl 1909 Natorp – bzw. dessen Schüler Ernst Cassirer – als Nachfolger für den emeritierten J. Baumann in Göttingen vorschlägt. Dieser Vorschlag wird allerdings abgelehnt.

Neukantianismus, mit denen die Wirkung der „Logischen Untersuchungen“ verbunden ist. So vollzieht etwa der Mitbegründer der „Neuen Ontologie“, Nicolai Hartmann, unter dem Einfluß dieser Untersuchungen seine Loslösung vom Neukantianismus, baut Max Scheler seine eigene apriorische Wertlehre gestützt auf Husserls Analysen aus, stellt Martin Heidegger die Psychologismuskritik Husserls zustimmend heraus und begrüßen der Kritische Realismus (Oswald Külpe) wie vor allem die Neuscholastik diese Tendenz. Der Neuscholastiker Joseph Geyser schreibt etwa in einer umfangreichen, speziell Husserl gewidmeten, Untersuchung zur Erkenntnistheorie: „*Edmund Husserl*, der den Bann des Psychologismus in der Logik gebrochen, der als die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis das Wesen der Gegenstände wieder zu Ehren gebracht und dem Reigen philosophischer Wissenschaften die Phänomenologie einverleibt hat, nimmt unleugbar unter den Philosophen der Gegenwart eine ausgesprochen führende Stellung ein. Wer darum von einem tieferen Interesse für die Philosophie erfüllt mit ihren modernen Regungen Fühlung behalten will, muß sich mit den Schriften Husserls bekannt machen und mit seinen Ideen auseinandersetzen.“⁴²

Mit den „Logischen Untersuchungen“ setzt eine erste, sehr breite und speziell in Deutschland zu verzeichnende Etappe der Rezeption [35] der Phänomenologie Husserls ein, während die internationale Rezeption außerhalb der neuscholastischen Philosophie, vor allem die einflußreiche französische Rezeption, speziell auf die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von 1913 zurückdatiert.

Zugleich setzt mit den „Logischen Untersuchungen“ bereits eine recht umfangreiche Kritik der Phänomenologie ein. Sie erfolgt insbesondere aus den philosophischen Richtungen, die Husserl mit seinen Untersuchungen angreift. Für die Brentano-Schule ist dabei auf Franz Brentano selbst wie etwa auf Oskar Kraus und Alfred Kastil hinzuweisen. Die umfangreiche Kritik aus Psychologie und Logik belegt beispielsweise Wilhelm Wundt. Vom Neukantianismus (Theodor Elsenhans) wie schließlich von dem sich herausbildenden Neopositivismus (Moritz Schlick) werden gewichtige Einwände erhoben.

Sowohl auf die angedeutete Rezeption wie die hier kurz skizzierte Kritik ist im Zusammenhang mit unseren weiteren Analysen noch zurückzukommen. Generell sei hier nur festgehalten und an einem markanten Beispiel näher illustriert: Die angedeutete Wendung Husserls zum subjektiven Idealismus, speziell seine Annäherung an den Marburger Neukantianismus, konnte weder für die Rezeption noch für die Kritik ohne Folgen bleiben. Es ist vielmehr klar, daß sich nunmehr die Akzente verschieben, daß sich das Verhältnis zur Phänomenologie verändern *muß*. Und in der Tat läßt sich das nachweisen.

Der erwähnte Nicolai Hartmann, der sich unter dem Eindruck Husserls vom Neukantianismus gelöst hatte, ist über den Rückfall befremdet.⁴³ Max Schelers apriorische Wertlehre setzt sich von Husserls

⁴² J. Geyser, *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, Münster 1916, S. III. – Geyser weist bereits 1902 auf Husserl hin. Auf die neuscholastische Husserl-Rezeption ist noch einzugehen. Hier nur ein wichtiges Detail: Zweifellos ist die Auseinandersetzung mit Husserl durch die „Löwener Schule“ der katholischen Philosophie, die bald nach den „Logischen Untersuchungen“ einsetzt und kontinuierlich fortgeführt wird, wichtige Grundlage für die spätere Einrichtung des ersten – und auch heute noch leitenden – Husserl-Archivs, für die Edition seiner Werke an der Universität in Löwen. Durch den Einsatz des Jesuitenpaters H. L. van Breda wurden die Manuskripte aus Husserls Nachlaß 1938 zum großen Teil nach Belgien gebracht. Vgl. auch L. Noël, *Les frontieres de la logique*, in: *Revue neoscholastique de philos.*, XVII, 1910, S. 210-233; H. L. van Breda, *The Aktual State of the Work on Husserl Inedita: Achivments and Projects*, in: *Analecta Husserliana*, Bd. II, Dordrecht 1972, S. 149-156; ders., *Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs*, in: *Husserl und das Denken der Neuzeit* Den Haag 1959 (Phaeno 2), S. 44 ff.

⁴³ N. Hartmann macht diese Kritik bereits kurz nach dem Erscheinen der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ in einem Brief an A. Meinong fest. (In: A. Meinong, *Philosophenbriefe*, Graz 1965, S. 21 ff.) – Auf die unterschiedliche Kritik und Rezeption gibt E. W. Orth mit folgender Einschätzung Hinweise: „So bewertet der Neukantianismus positiv an der Husserlschen Phänomenologie, daß diese dem Interesse einer genauen Beschreibung der unterschiedlichsten inhaltlichen Sachverhalte vorzüglich Genüge leistet, aber den Begriff der transzendentalen Subjektivität – in seiner formalen Reinheit – nicht zu fassen vermöge und schließlich durch die ‚phänomenologische Gegenstandsbezogenheit‘ wieder in einen Realismus – mit entsprechenden irrationalen Konsequenzen – zurückzufallen drohe. Gerade das Wesentliche – den Sinn einer formalen und reinen, transzendentalen Subjektivität – erfasse sie nicht. Die logisch-analytische und logisch-empiristische Richtung schätzt an Husserl das logische Interesse und würdigt beachtliche Einzelbeiträge zur logischen Forschung und Sprachanalyse. Auch die Abweisung des Psychologismus durch Husserl wird positiv hervorgehoben (das tat auch schon der Neukantianismus). Husserls Versuch jedoch, auf eine

weiterer Entwicklung bewußt ab. In der Neuscholastik und im Kritischen Realismus verstärken sich die Tendenzen der Kritik an bestimmten Eigenheiten der Phänomenologie Husserls, insbesondere eben die am subjektiven Idealismus, wie bereits die erwähnte Arbeit Geysers zeigt. Andererseits wird die Husserl-Kritik von seiten des Neukantianismus stark zurückgenommen.

Schließlich gibt es eine bestimmte Tendenz innerhalb der frühen Phänomenologie, der phänomenologischen Schulbildung selbst, die diese Probleme sehr deutlich macht und die für Husserls weitere philosophische Entwicklung, für sein Bemühen um Radikalisierung und Verteidigung des eigenen Standpunktes, nicht ohne Bedeutung ist: die „Münchener Schule“ der Phänomenologie.⁴⁴ Sie mag deshalb hier als Beispiel stehen.

[36] Die „Münchener Schule“ hatte sich unter dem starken Einfluß der „Logischen Untersuchungen“, speziell ihres ersten Bandes, zusammengefunden. Zu ihr gehören solche bürgerlichen Philosophen wie Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, Hedwig Conrad-Maritius, Roman Ingarden, Dietrich von Hildebrand. Zeitweiligen Kontakt zu der Gruppe (seit 1906) und größeren Einfluß auf einzelne ihrer Mitglieder hat Max Scheler. In die Nähe der „Münchener“ gehört schließlich auch die „Gegenstandstheorie“ von Alexius Meinong.⁴⁵

Bei den älteren „Münchenern“, zum Beispiel bei Pfänder, handelt es sich um Schüler von Theodor Lipps, den Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ wegen seines Psychologismus kritisiert. Diese Kritik veranlaßt Lipps zu einem radikalen Positionswechsel, der sich mit den Bedürfnissen seines philosophischen Schülerkreises trifft. Die Folge davon ist, daß die „Logischen Untersuchungen“ zum gemeinsamen Arbeitsgegenstand des Kreises werden.

Davon erhält Husserl Kenntnis. Und so beginnen gemeinsame Treffen, gehen viele Schüler zeitweilig nach Göttingen zu Husserl (Reinach, Geiger, Conrad-Martius, Ingarden und andere) und besteht seit 1907 eine enge Kooperation, deren gemeinsames Fundament man dem „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ entnehmen kann. An diesem Jahrbuch arbeiten Husserl, Pfänder, Geiger und Scheler mit. Einleitend betonen die Genannten im ersten Band: „Was sie vereint, ist ... die gemeinsame Überzeugung, daß nur durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung und auf die aus ihr zu schöpfenden Wesenseinsichten die großen Traditionen der Philosophie nach Begriffen und Problemen auszuwerten sind, daß nur auf diesem Wege die Begriffe intuitiv geklärt, die Probleme auf intuitivem Grunde neu gestellt und dann prinzipiell gelöst werden können. Sie sind der gemeinsamen Überzeugung, daß der Phänomenologie ein unendliches Feld streng wissenschaftlicher und höchst folgenreicher Forschung eigentümlich ist, das, wie für die Philosophie selbst, so für alle anderen

transzendental-phänomenologische Bewußtseinsphilosophie alle Wissenschaften zu basieren, wird entweder als Rückfall in konstruierende Spekulation oder intuitiven Mystizismus kritisiert, weil sich die Phänomenologie dadurch schließlich auch um den Erfolg ihrer logischen Errungenschaften bringe.“ (E. W. Orth, Die Phänomenologie und die Wissenschaften, in: Phänomenologische Forschungen, Bd. II. München 1976, S. 9)

⁴⁴ Husserl geht 1901 nach Göttingen und versammelt hier, unter dem Eindruck seiner „Logischen Untersuchungen“, einen Kreis von Phänomenologen. Von dieser „Göttinger Schule“ hebt sich die „Münchener Schule“ oder der „Münchener Kreis“ ab – beide Bezeichnungen werden von Husserl ebenso gebraucht wie von Alexander Pfänder, dem führenden Münchener Phänomenologen. – Neben den Veröffentlichungen der Mitglieder der „Münchener Schule“ selbst informieren über die Herausbildung dieser Schule und über deren Verhältnis zur Phänomenologie Husserls insbesondere: H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, Bd. I, a. a. O.; ders., Alexander Pfänders Logik, Den Haag 1963; K. Schumann, Die Dialektik der Phänomenologie, Bd. I, Den Haag 1972 (Phaeno 56); „Die Münchener Phänomenologie“. Vorträge eines Kolloquiums zu Pfänders 100. Geburtstag, Den Haag 1975 (Phaeno 65); Pfänder-Studien, hg. von H. Spiegelberg und E. Avé-Lallement, Den Haag – Boston – London 1982 (Phaeno 84).

⁴⁵ Alexius Meinong ist wie Husserl ein Schüler Brentanos und arbeitet ebenfalls eine eigenständige Konzeption aus, die sich in Teilfragen mit Husserl berührt. Daraufhin kommt es zu Prioritätsstreitigkeiten und nach 1902 zum Bruch zwischen beiden Philosophen. Husserl sieht in Meinongs Gegenstandstheorie nur eine Entlehnung und Verflachung seiner allgemeinen Gegenstandstheorie, wie sie in den „Logischen Untersuchungen“ entworfen wurde. Die hauptsächliche Differenz besteht darin, daß es Meinong nicht um die Untersuchung von Akten, um Konstitution oder sonstige subjektive Prozesse geht, sondern daß er – mehr ontologisch, im Sinne der „Münchener“ – das „Bestehen“ seiner „Gegenstände“ als „schlicht vorfindlich“ ins Zentrum stellt. Vgl. A. Meinong, Philosophenbriefe, a. a. O.; E. Husserl, Tagebuchnotiz vom 25.9.1906, in: PPR, Bd. XVI, 1956, S. 97; ders., Entwurf einer Vorrede zu den „Logischen Untersuchungen“, a. a. O., S. 320 ff.

Wissenschaften, fruchtbar gemacht werden muß – wo immer Prinzipielles in ihnen in Frage steht.“⁴⁶

Allerdings verdeckt diese gemeinsame Formulierung im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, daß diese Gemeinsamkeit schon in wichtigen Punkten nicht mehr besteht. Wie nämlich Husserls Wendung zum subjektiven Idealismus immer deutlicher wird, verstärkt sich die ablehnende Haltung der Mehrheit der „Münchener“ gegenüber dieser Art von Phänomenologie. Zwar [37] bestreiten sie durchaus Husserl nicht das Recht auf eine eigenständige „Aktphänomenologie“, das heißt eine Untersuchung der subjektiven Prozesse, nur verlangen sie demgegenüber auch ein solches Recht für ihre „Gegenstandsphänomenologie“, das heißt für eine eher realistische Phänomenologie.

Diese realistischen, ontologischen Auffassungen werden von den „Münchenern“ immer stärker akzentuiert und ausgebaut, zum Teil bis zu einem Wechsel auf neuscholastische Positionen (Hedwig Conrad-Martius). Moritz Geiger stellt 1907 die „apriorische Gegenstandsphänomenologie“ einer „apriorischen Aktphänomenologie“ gegenüber; Max Scheler und Dietrich von Hildebrand bauen materiale Wertlehren auf. Die Suche nach der „wirklichen Wirklichkeit“, nach dem Boden einer „selbstständigen transzendenten Wirklichkeit“ wird zum Einigungspunkt der „Münchener Schule“.⁴⁷ Das ist zweifellos, bei aller Inkonsequenz eines solchen Realismus, der Versuch, sich vom subjektiven Idealismus abzugrenzen. Und nur darauf kommt es hier an.

Husserl nämlich ist in dieser Auseinandersetzung, zu der vor allem sein Briefwechsel mit Roman Ingarden Interessantes beiträgt, zunehmend nicht bereit, einer solchen Gegenstandsphänomenologie ein gleiches Recht neben einer „Aktphänomenologie“ zuzugestehen. Er stellt also dem geforderten „Parallelismus“ der „Münchener“ konsequent einen strikten *idealistischen Monismus* gegenüber. Die transzendente Reduktion, das heißt der Rückgang auf eine transzendente Subjektivität, ist für ihn das Eingangstor jeder echt wissenschaftlichen Philosophie. So besteht sein Weg, gegenüber jeglichem zaghaftem Realismus, in einer Verschärfung des subjektiven Idealismus.⁴⁸

Seine vielfältigen Vorlesungen aus dieser Zeit, vor allem die „Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ von 1904/05 oder zu „Dinglichkeit und Räumlichkeit“ von 1908, machen diese Tendenz sehr deutlich. Da diese Vorlesungen auch von einigen „Münchenern“ regelmäßig besucht werden, kommt ihnen für unseren Zusammenhang durchaus Gewicht zu.

So zerfällt die engere phänomenologische Schule relativ rasch; der Bruch ist – bei aller gegenseitigen Wertschätzung – deutlich und endgültig: Die „Münchener“ treiben, nach Husserl, keine

⁴⁶ Aus dem Vorwort zum ersten Band des „Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung“, hier zit. nach Phaeno 57, Den Haag 1972, S. 38.

⁴⁷ Diese „Münchener Schule“, zu der auch schließlich Roman Ingarden sich endgültig bekennt, ist für die bürgerliche Ästhetik (Theodor Lipps, Aloys Fischer, Theodor Conrad, Moritz Geiger) und Literaturwissenschaft (Roman Ingarden) bis in die Gegenwart von besonderem Einfluß. (Eine marxistische Analyse liegt vor mit N. Krenzlin, Das Werk „rein für sich“. Zur Geschichte des Verhältnisses von Phänomenologie, Ästhetik und Literaturwissenschaft, Berlin 1979.) Direkte Verbindungslinien bestehen auch zur katholischen Soziallehre (Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius), wie die Scheler-Rezeption von Papst Johannes Paul II. zeigt. Vgl. Cardinal Karol Wojtyła, The Acting Person, Dordrecht 1979 (Analecta Husserliana, Bd. X). Für die Kritik, die aus den Reihen der „Münchener“ an Husserl geübt wird, sei – neben den Arbeiten Ingardens, die oft noch „im Dialog“ mit Husserl entstanden und Ingarden als überaus subtilen Kenner der Phänomenologie ausweisen – nur auf die Spätschrift des Logikers Paul Ferdinand Linke verwiesen. (P. F. Linke, Niedergangerscheinungen in der Philosophie der Gegenwart, München – Basel 1961) Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, daß Linke zunächst die Phänomenologie Husserls gegenüber dem Neukantianismus verteidigt hatte. (P. F. Linke, Das Recht der Phänomenologie, in: Kant-Studien, Bd. 21, Berlin 1917, S. 164 ff.) Mit Husserls „Wende“ wird er zu einem ihrer profiliertesten bürgerlichen Kritiker.

⁴⁸ Es ist deshalb nicht ausreichend, wenn auch für die frühen Schriften Husserls zutreffend, die Gegensätzlichkeit (Karl Schumann spricht in dem Sinne von „Dialektik“, s. Anm. 44) von „Göttinger“ und „Münchener Schule“ aus der inneren Gegensätzlichkeit in Husserls eigenen Ausgangspunkten zu begreifen. So etwa bei Ludwig Landgrebe, der von den beiden Hauptmotiven Husserls spricht (in obiger Terminologie „Akt-“ und „Gegenstandsphänomenologie“), deren Trennung erst die Schule spalte (L. Landgrebe, Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg 1949). Das sind eben nicht zwei unlösbare Hauptmomente, sondern Husserl fällt klar die Entscheidung und löst die Momente auf in einem idealistischen Monismus.

Philosophie.⁴⁹ Der methodisch-strenge subjektive Idealismus wird gegen jeden Einbruch abgeschirmt.

Das hier anklingende Motiv, die Bewahrung der „eigenen“ und „reinen“ Phänomenologie gegenüber den jeweiligen „Verirrungen“, [38] wird quasi zum Leitmotiv der nächsten Phase in Husserls philosophischem Schaffen, die mit dessen Wechsel an die Freiburger Universität angesetzt werden soll.

1.3. 1916-1938. Die Freiburger Jahre der Phänomenologie

Edmund Husserl wird im Sommer 1916 als Nachfolger des scheidenden Heinrich Rickert, eines führenden Vertreters des südwestdeutschen Neukantianismus, nach Freiburg im Breisgau berufen und wird dort Rektor der philosophischen Fakultät. Seine Antrittsvorlesung in diesem Kriegsjahr drückt deutlich die bereits charakterisierte Eigenart Husserlscher „Welteinklammerung“ aus und konzentriert sich gänzlich auf das theoretische Programm der Phänomenologie. Husserl verzichtet auf jede weitergehende aktuelle Bezugnahme.⁵⁰ Seine Kriegsverpflichtungen (Vorlesungen) halten sich im begrenzten Rahmen.

Eine intensivere philosophische Arbeit setzt erst wieder nach dem Krieg ein. Im Winter 1918/19 wird die „Freiburger phänomenologische Gesellschaft“ gegründet, von der Husserl 1920 Roman Ingarden mitteilt, es sei wieder ein „toller Phänomenologenkreis zusammen“, der die besten Göttinger Jahre noch übertreffe.⁵¹ Husserl beginnt in Freiburg eine umfangreiche Vorlesungs- und Forschungstätigkeit. Sie steht in deutlichem Kontrast zu seinen wenigen Publikationen der nachfolgenden Jahre.

1913 bringt Husserl sein erstes großes Einführungswerk in die phänomenologische Philosophie heraus, die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, allerdings nur im ersten Band. Die Bände zwei und drei werden nicht fertiggestellt. Eine Neuherausgabe der „Logischen Untersuchungen“ fällt für Husserl völlig unbefriedigend aus. Erst 1929 erscheint ein weiteres größeres Werk, die „Formale und transzendente Logik“.

Und doch ist sich Husserl, wir hatten auf die zersetzenden Tendenzen innerhalb der phänomenologischen Schule hingewiesen, nicht nur der Unfertigkeit seiner jeweils vorgelegten Veröffentlichungen bewußt, sondern vor allem der Notwendigkeit, *sein großes Werk* den philosophischen Zeittendenzen entgegenzustellen und so *seiner* Phänomenologie ein für allemal zu ihrem Recht und Durchbruch zu verhelfen. *Seine* Phänomenologie nicht nur als „die geheime Sehnsucht“ der Menschheit; sie gilt ihm als die rationale Beantwortung aller Welt- und Zeiträtsel. Und das sind Rätsel, die mit Weltkrieg, [39] Zusammenbruch des Kaiserreichs und Revolution eskalieren. Immer sichtbarer ist aber innerhalb der bürgerlichen Philosophie der zwanziger Jahre bereits die „große Zeit“ der Phänomenologie vorbei.

Daran ändert auch die nunmehr einsetzende „zweite Phase“ der internationalen Rezeption der Phänomenologie, speziell in Frankreich, nichts. Denn auch hier ist es nicht in erster Linie Husserl, der – bei aller überschwenglichen vordergründigen Anerkennung – aufgenommen wird, sondern Heidegger; oder aber ein Husserl, gesehen durch die Philosophie seines Schülers Heidegger.

⁴⁹ Das gilt nach Husserl auch für Alexander Pfänder, der lange das Husserl-Jahrbuch leitet, dessen „Logik“ von 1928 die Differenzen aber ganz deutlich werden läßt. So schreibt Husserl im Januar 1931 an Pfänder: „Den Glauben, daß sie die umwälzende Bedeutung der phänomenologischen Reduktion und der von da entspringenden transzendental-konstitutiven Phänomenologie anerkennen, habe ich verloren.“ (In: K. Schumann, Die Dialektik der Phänomenologie, Bd. I, a. a. O., S. 3) – Die Auseinandersetzung mit den „Münchenern“ wird später durch die mit Scheler und Heidegger überlagert bzw. verdrängt; im Kern geht es aber von Husserls Seite um dieselben Argumente.

⁵⁰ Freiburger Antrittsvorlesung. Die Reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode, in: Tijdschrift voor filosofie, Bd. XXXVIII, Leuven 1976, 3, S. 363 ff.

⁵¹ E. Husserl, Briefe an Roman Ingarden, a. a. O., S. 13 (18.7.1920). – Für diesen Kreis sind zu nennen: die zeitweiligen Assistenten Husserls, Martin Heidegger, Oskar Becker, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink. Für alle ist, namentlich dann unter dem Einfluß der Position Heideggers, später eine sichtliche Distanz zur Phänomenologie Husserls zu verzeichnen. – Weiter und auch in späteren Jahren gehören zu diesem „tollen Phänomenologenkreis“ Philosophen wie Karl Löwith, Felix Kaufmann, Paul Tillich, Herbert Marcuse, Hans-Georg Gadamer und Alfred Schütz. Husserl erhält einen stärkeren Zulauf aus dem Ausland, speziell aus Frankreich (neben Jean Hering und dessen Assistenten Emmanuel Levinas, der die französische Übersetzung der „Cartesischen Meditationen“ besorgt, sind es unter anderem Jean-Paul Sartre und Aron Gurwitsch), aber auch aus England, den USA, Japan und Spanien.

Husserl bezeichnet sich einmal als „alten Papa“, den man zwar verehere, „nicht aber wirklich studieren“ würde. Das ist schon nicht ganz unzutreffend. Denn auf der einen Seite kommt Husserl nunmehr mit Philosophen zusammen, mit deren Namen sich Einfluß verbindet, studieren diese bei Husserl. (Emmanuel Levinas etwa studiert 1928 bei Husserl und übersetzt die „Cartesischen Meditationen“; Jean-Paul Sartre, José Ortega y Gasset, Marvin Farber, Aron Gurwitsch gehören zeitweilig zu seinem engeren oder weiteren Schülerkreis. Für Helmuth Plessner, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Herbert Marcuse, Albert Schweitzer und andere gilt das ebenso.) Die Phänomenologie erweist sich noch für die jüngere Philosophengeneration Ende der zwanziger Jahre als anziehendes „Phänomen“. Konsultationen bei Husserl und Diskussionen in einem engeren Schülerkreis atmen zwar nicht mehr die euphorische Erwartung der Jahre unmittelbar nach den „Logischen Untersuchungen“ (die „Wende zu den Sachen“ wird hier von den phänomenologischen Studenten sogar besungen), vermitteln aber dennoch Anregungen und philosophischen Geist. Husserl wiederum ist, bei aller Selbstbehauptung seiner eigenen Ideen, relativ offen für Philosophen, die sich ernsthaft um ihre Wissenschaft bemühen. Daß hier immer auch die Erwartung mitschwingt, diesen jungen Philosophen würde schlagartig die Evidenz der phänomenologischen Theorie einleuchten und sie würden durch Husserls Argumente zu ihr bekehrt werden, ist auch offensichtlich. Wer Augen hat zu sehen, so Husserl immer wieder, der müsse den überzeugenden Anspruch der Phänomenologie unmittelbar einsehen. Auf der anderen Seite, und da zeigt sich dieser Trugschluß, findet er keinen Schüler mehr, der wirklich ganz *in seinem Sinn*, das heißt ausgehend auf eine streng wissenschaftliche Transzendentalphilosophie, an der Phänomenologie arbeitet – auch nicht in seinen engsten Assistenten, Ludwig Landgrebe, Oskar Becker oder Eugen Fink.

[40] Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ haben nicht die erhoffte integrierende und alle andere Philosophie abwehrende Funktion zu erfüllen vermocht. So beginnt er jetzt an Fragen zu arbeiten, die auf der einen Seite in diesem Werk unbeantwortet geblieben sind, die aber gerade mit dem sich verstärkenden Einfluß anderer philosophischer Richtungen als unverzichtbar erscheinen. Es ist diese doppelte Konstellation, die Husserl zur Ausarbeitung, Präzisierung, zur Vervollständigung früherer Ansätze *und* zur Integration von Fragen und Problemen aus anderen Richtungen der bürgerlichen Philosophie führt. Und es ist zweifellos noch ein drittes Moment, aus dem sich die Eigenart der Husserlschen Spätphilosophie, insbesondere die seiner „Krisendiagnose“ ergibt: die konkrete politische und soziale Entwicklung, die mehr und mehr – bis zu einer noch zu charakterisierenden Grenze – in den „Elfenbeinturm“ phänomenologischer Reinheit einbricht.

Um zunächst das Problem der Vervollständigung der vorliegenden phänomenologischen Theorie und der Interpretation anderer Ansätze nur anzudeuten: Es sind vor allem drei systematische Themenkreise, die zu Schwerpunkten der späten Phänomenologie werden. Sie gehen alle darauf aus, den bereits entwickelten subjektiv-idealistischen Ansatz der Phänomenologie *überzeugender* zu gestalten.

Das ist einmal die Ausarbeitung der Theorie der phänomenologischen Reduktion. Für Husserl wird es immer wichtiger, den mit dem subjektiven Idealismus auftauchenden Solipsismusverdacht abzustreifen. Die Phänomenologie kann nur dann die angestrebte soziale Funktion und Bedeutung auch einnehmen, wenn sie Fragen der „Intersubjektivität“ mitbehandelt.⁵² Dem soll eine komplizierte und

⁵² Von diesen Versuchen legen vor allem seine Vorlesungen zur Theorie der phänomenologischen Reduktion Zeugnis ab (Hua VIII). Hier geht es um den *Zugang* zur transzendentalen Subjektivität, der die Intersubjektivität mit einschließen soll. Husserl verweist diesbezüglich auf frühe, aber nicht fruchtbar gemachte, Ansätze (so auf seine Vorlesungen von 1910). In allen Spätwerken liegt das Schwergewicht auf der Ausarbeitung dieser *Wege in* die transzendente Phänomenologie; insbesondere in den „Cartesischen Meditationen“ arbeitet Husserl seine Theorie der Intersubjektivität aus. – Es liegt aber quasi „in der Logik“ der Phänomenologie Husserls, die noch aufzuschlüsseln ist, daß sie zum Ausgangspunkt *eine Monade*, ein „solus ipse“ *haben muß* und Intersubjektivität sich nur nachträglich ereignen kann (anders die Sicht bei C. Warnke, Wissenschaft – Lebenswelt – transzendente Intersubjektivität, in: DZfPh, 1/1982, S. 77-88). Es ist aufschlußreich, daß auch die phänomenologisch orientierte Sozialtheorie vor allem die ausbleibende Lösung der Intersubjektivitätsproblematik bei Husserl beklagt. Siehe A. Schütz, Rezension zu den „Cartesischen Meditationen“, in: Deutsche Literaturzeitung, 51/1932, S. 2416. – Schütz hatte während der längerwährenden Arbeit Husserls an den „Cartesischen Meditationen“ sehr engen Kontakt zu Husserl und war so mit dessen Analysen bestens (und vor ihrer Publikation) vertraut. Trotz gelegentlicher Bezugnahme von Max Weber auf Husserl und trotz der Nähe eines Alfred Vierkandt beginnt

mehrstufige Reduktionsprozedur Rechnung tragen: Der Weg führt von der Sozialität zum konstituierenden transzendentalen Ego.

Ein nächster Problemkreis ist damit verbunden, daß die frühe Phänomenologie mit ihren „reinen Wesensbetrachtungen“ zu einem entschiedenen Ahistorismus tendiert, alle Geschichte ausklammert. Nunmehr soll durch den Übergang von einer „statischen“ zur „genetischen“ Phänomenologie diese Geschichtslosigkeit aufgehoben werden.⁵³ Die Phänomenologie wird Geschichtsteleologie.

Und schließlich, mit beidem verbunden und als wirkungsvollster Gedanke der Spätphilosophie Husserls, ist es die Lebensweltproblematik.⁵⁴ Lebenswelt wird für Husserl zum Synonym dafür, daß

die eigenständige sozialwissenschaftliche Wirkungsgeschichte der Phänomenologie, auf die schon hingewiesen wurde (s. Einleitung), mit Alfred Schütz.

⁵³ Auf der einen Seite hatte Husserl, ganz in der Tradition der durch Brentano gesetzten Trennung von „deskriptiver“ und „genetischer“ Psychologie, „Genesis“ zunächst nur als kausale, für das reale Bewußtsein wohl zutreffende, in der Phänomenologie aber als „naturalistische“ unbedingt auszuschließende, Betrachtungsweise verworfen. Andererseits ist dafür auch seine Auseinandersetzung mit dem „Historizismus“ ausschlaggebend.

Mit der transzendentalen Phänomenologie der Spätphase ergibt sich aber eine andere Sicht: „Reine Genesis“ wird zu einem wichtigen Problemfeld transzendental-phänomenologischer Selbstkonstitution; Geschichtlichkeit zu einem wesentlichen Bestimmungsfaktor transzendentaler Subjektivität. Allerdings geht es auch der späten, genetischen Phänomenologie nicht um Aufarbeitung und Interpretation der realen Geschichtsprozesse. An die Stelle des phänomenologischen Ahistorismus tritt nun vielmehr eine teleologische Konstruktion: Geschichtlichkeit heißt für Husserl Wiederentdeckung und Verwirklichung einer in der Geschichte ursprünglich angelegten, aber verschütteten Idee. Die Phänomenologie Husserls verkörpert die Einheit von „Urstiftung“ (in der frühgriechischen Philosophie) und „Endstiftung“ (eben mit der transzendentalen Phänomenologie) menschlicher Geschichte. (Vgl. u. a. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: Hua VI, S. 72 ff.)

⁵⁴ Insbesondere in seiner unvollendeten Spätschrift „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ sucht Husserl als einen der Zugangswege in die transzendente Subjektivität den über die Lebenswelt auszuarbeiten (S. 105-193). Gleichzeitig ist das *nicht ein Weg unter anderen Wegen*, denn die historische „Lebensweltvergessenheit“ ist für Husserl Ursache der gegenwärtigen Wissenschafts- und universellen Menschheitskrise. – Auch dieser Lebensweltbegriff hat seine Ansatzpunkte bereits in der frühen Phänomenologie, hängt mit der Positivismusrezeption durch Husserl zusammen (dem von Richard Avenarius entlehnten „natürlichen Weltbegriff“) und zeigt von hier seine charakteristische subjektiv-idealistische Begrenztheit. Mit der Lebensweltproblematik verbinden sich sehr divergierende, aber zugleich einflußreiche Richtungen der Rezeption bis in die aktuelle nichtmarxistische Philosophie, Wissenschaftstheorie und Soziologie. Gerade für letztere muß man feststellen, daß viele grundlegende Diskussionen und Auseinandersetzungen innerhalb der nichtmarxistischen Soziologie seit Anfang der 70er Jahre, insbesondere die Kritik an Strukturfunktionalismus, Systemtheorie, Behaviorismus, aber auch die am Marxismus, sich auf einzelne Aspekte der Lebensweltproblematik stützen. Es ist der Anspruch auf „Subjektivität“ und „Konkretheit“, auf die Analyse „alltäglicher Sinnzusammenhänge“, der mit dem Konzept verbunden wird bzw. so ausgedrückt werden soll. Die Husserlsche radikale „Wende zu den Sachen“ wird hier – ebenso radikal – gefaßt als „Wende zur Lebenswelt“, z. B. in der Ethnomethodologie. – Natürlich sind es eine Reihe realer Erfordernisse soziologischer Theoriebildung, die sich in diesen Tendenzen, allerdings oft in vereinseitigter, verabsolutierter, ja zum Teil bis zur deklarierten Absage an jegliche Wissenschaftlichkeit betriebenen Form, niederschlagen. Das fordert die marxistische Soziologie zu einem produktiven Herangehen an diese phänomenologischen Richtungen und die mit ihnen aufgeworfenen Probleme auf, dazu – und so ganz im Sinne Lenins –, den Kern der Probleme zu erfassen und seine spezifisch bürgerliche Schale zu zerstören. Denn die Kritik, die diese Richtungen etwa an Strukturfunktionalismus, Systemtheorie und positivistischer Soziologie üben, ist zu weiten Teilen zutreffend und überzeugend; die an der marxistischen Soziologie beruht oft auf der Reproduktion traditioneller bürgerlicher Vorbehalte bzw. einer vorausgesetzten „Auflösung“ der marxistischen Soziologie in Strukturfunktionalismus. – Andererseits hat das hier geforderte Herangehen nichts damit zu tun, den Marxismus, die marxistische Soziologie durch die Phänomenologie zu erweitern, wie einige Tendenzen in der initiierten „Diskussion“ zwischen Marxismus und Phänomenologie im Anschluß an die sogenannte „Praxisphilosophie“ behaupten (Vgl. Phänomenologie und Marxismus, 4 Bde., Frankfurt am Main 1977 bis 1979). Weder handelt es sich bei diesem Unternehmen um eine wirkliche Diskussion, noch ist hier wirklich der Marxismus präsent. – Ein entscheidender Unterschied besteht darin, ob – wie im Falle des Marxismus – die geforderte Konkretheit und auch Subjektivität dadurch erreicht wird, daß man aufsteigt vom Abstrakten zum Konkreten, also in der theoretischen Verallgemeinerung den wirklichen Reichtum des Konkreten reproduziert, oder ob, wie insbesondere durch die Ethnomethodologie, die soziologische Erkenntnis fixiert wird auf die falsche Unmittelbarkeit des individuellen Konkreten. Auch in einer gemeinsamen und in gewisser Hinsicht parallelen Berücksichtigung von „System“ und „Lebenswelt“, wie bei Jürgen Habermas (Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt am Main 1981), sehen wir noch keinen Ausweg aus den aufgewiesenen konzeptionellen Einseitigkeiten. – Obgleich hier ein sehr komplexes und eigenständiges Untersuchungsfeld abgesteckt ist, das dringender Aufarbeitung bedarf, sei zur Auswahl auf folgende Literatur hingewiesen: A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien 1932; P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1969; H.

die Phänomenologie ihre Konstitution wirklich „von unten“, von [41] der „konkreten“ Lebenstätigkeit der Individuen beginnt. Die Lebenswelt der Individuen, das heißt deren konkrete Umwelt, in der sie handeln, erkennen, fühlen – eben *leben* –, wird zum Ausgangspunkt und entscheidenden Problem phänomenologischer Theorie. Damit durchbricht die Phänomenologie Husserls zwar nicht ihren subjektiven Idealismus, gelangt sie nicht wirklich zur praktischen Lebenstätigkeit der Individuen. Aber, und das ist das entscheidende Motiv für Husserl, alle die Fragen, die etwa Lebensphilosophie, Anthropologie und Existenzphilosophie als ihre eigenartigen behaupten und gegen die Phänomenologie stellen, sollen in die transzendente Phänomenologie eingebracht werden. Die skizzierte internationale Wirkung der Phänomenologie bestärkt Husserl noch in dieser Absicht.

Zweierlei sollte mit dem Voranstehenden angedeutet und nun beispielhaft vertieft werden. Die späte Entwicklung in der Phänomenologie Husserls darf nicht so interpretiert werden, als würde mit ihr der frühe und programmatische Anspruch der Phänomenologie, „Philosophie als strenge Wissenschaft“ aufzubauen, fallengelassen; als würde, um es mit Husserls Terminologie zu sagen, die Transzendentalphilosophie aufgelöst in einer Lebensweltphänomenologie und käme es zu einer radikalen Absage an Rationalismus und Cartesianismus. Sie vielmehr zu verteidigen und die Idee einer streng wissenschaftlichen Philosophie zu vertreten, das bestimmt weiterhin – bei aller Illusion und Fehlerhaftigkeit – die eigenartige Stellung der Husserlschen Phänomenologie innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie der zwanziger/dreißiger Jahre und unterscheidet sie – noch einmal: freilich auf einer letztlich gemeinsamen Grundlage – von Lebensphilosophie *und* Positivismus.

Auf der anderen Seite darf man allerdings auch nicht ignorieren, daß Husserl nunmehr genötigt ist, sich gründlicher mit anderen Richtungen der spätbürgerlichen Philosophie auseinanderzusetzen und in diesem Zusammenhang seine Phänomenologie zu modifizieren, also neue Fragen und Probleme in sie aufzunehmen. Die Vielstufigkeit der Reduktionen, Intersubjektivität und Lebenswelt werden zu Problemfeldern *für* und zu Zwischenschritten, zu Etappen *in* der transzendentalen Phänomenologie.

Vertiefen wir diesen Gedanken noch am Beispiel Martin Heideggers, des zweifellos einflußreichsten Philosophen für Husserls späte Phänomenologie. Dabei interessieren nur die Kontakte und bleibt Martin Heideggers eigene Existenzphilosophie, die die weitere bürgerliche Philosophie nachhaltig bestimmt, außerhalb der Betrachtungen.

[42] Martin Heidegger, der Husserls Psychologismuskritik in den „Logischen Untersuchungen“ begrüßt und dessen Phänomenologie bereits in seiner Habilitationsschrift (1916, bei Heinrich Rickert) verarbeitet⁵⁵, kommt nach dem ersten Weltkrieg zurück nach Freiburg, zu Husserl. Es kommt zwischen beiden sofort zu einer sehr engen und anhaltenden Kooperation. Heidegger betreut zum Beispiel das „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ und gibt 1928 die frühen „Zeitvorlesungen“ von Husserl heraus.

Husserl ist von den philosophischen Fähigkeiten Martin Heideggers, dieser „genialen Kraftnatur“, wie er sagt, sichtlich beeindruckt. Er sieht in ihm sofort den potentiellen Nachfolger, denjenigen, welcher wohl *seine* (Husserls) Phänomenologie vollenden werde. So schlägt Husserl schließlich nach seiner Emeritierung Heidegger als Nachfolger in Freiburg vor (1928). Allerdings täuscht der hier nachgezeichnete Weg hinsichtlich scheinbarer Geradlinigkeit und Konsequenz. Husserl macht den Vorschlag 1928 nur noch mit sehr geringer Hoffnung darauf, daß er in Heidegger die Weiterführung seines Lebenswerkes finden werde. Hatte er anfangs mit einer doch erstaunlichen Blindheit die Eigenständigkeit in Heideggers Arbeit übersehen, die eben nie in der Phänomenologie aufgegangen ist, so wird er sich seit etwa 1926 der Differenzen mehr und mehr bewußt.

Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey 1967; H. Brauner *Die Phänomenologie Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien*, Meisenheim am Glan 1978. – Marxistische Analysen liegen vor etwa mit: L. G. Ionin, *Ponimajuščaja sociologija. Istoniko-kritičeskij analiz*, Moskva 1979; A. Meier, Sozialindikatorenbewegung und bürgerliche Alltagssoziologie, in: *DZfPh*, 1/1980, S. 71-85; K. Meng, Zur ethnomethodologischen Gesprächsanalyse, in: *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*, Bd. 38, 1985, 2, S. 121-140.

⁵⁵ Ausführlicher nachzulesen bei [W.-D. Gudopp, Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von „Sein und Zeit“, Berlin 1983](#) (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 102)

Zwar liest er zunächst Heideggers Werk „Sein und Zeit“, welches 1926 im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ erscheint, nicht – offenbar vertraut er der Überzeugungsmacht seiner Gedanken auch in diesem Fall –, doch weist Martin Heidegger selbst auf die sichtlichen Differenzen hin. So macht er in einem Artikelentwurf Husserls für die „Encyclopaedia-Britannica“, in dem Husserl seine transzendente Phänomenologie recht ausführlich darlegt, den entscheidenden Einwand, daß für ihn (Heidegger) die „transzendente Reduktion“ nur noch als „faktisch-weltliche“ gelte und somit auch an die Stelle des „transzendentalen Subjekts“ ein *besonderes Seiendes unter anderem Seienden*, das „Dasein“, trete.

Das aber ist genau die Position der Fundamentalontologie von „Sein und Zeit“: Die Frage nach dem Sein hat von *dem* Seienden auszugehen, welches einzig Seinsverständnis hat (bzw. haben kann), vom Dasein, vom Menschen in seiner individuell-alltäglichen Existenz.⁵⁶ Man kann es so sagen: Statt mit einem transzendentalen Subjekt „über der Welt“ zu philosophieren, wird nunmehr mit dem menschlichen Subjekt „in der Welt“, in seinen Beziehungen, seinen Sorgen und Nöten, philosophiert.

[43] Für Husserl ist aber demgegenüber, das hatten wir schon am Beispiel der „Münchener Schule“ herausgestellt, die transzendente Reduktion zum Eingangstor in alle wissenschaftliche Philosophie geworden. Sie bedeutet erstens und vor allem die Zurückweisung aller materialistischen, selbst jeglicher realistischen, Ausgangspunkte; sie bedeutet dann aber innerhalb des gewonnenen idealistischen Bodens die Unterscheidung von jeglicher Form des Psychologismus, Anthropologismus, Biologismus, die Husserl bereits in den „Logischen Untersuchungen“ der Kritik unterzieht.⁵⁷ Mit ihnen allen sei nämlich notwendigerweise ein skeptisch-irrationalistischer Relativismus verbunden.

Husserl begreift zwar nicht die sozialen und politischen Grundlagen, aus denen heraus solche anthropologisch-lebensphilosophischen Richtungen in den zwanziger/dreißiger Jahren wieder einen Aufwind erlangen und gleichsam in Heideggers „Sein und Zeit“ kulminieren, begreift überhaupt nicht das Berechtigte ihrer Kritik an der transzendentalen Phänomenologie, sieht aber hier die Gefahr für Philosophie und Wahrheit – verkörpert eben in seiner transzendentalen Phänomenologie.

Hatte Husserl also die Eigenart der Heideggerschen Position in „Sein und Zeit“ noch nicht zur Kenntnis genommen, so bringen dessen Kant-Buch und vor allem die Freiburger Antrittsvorlesung (24. Juli 1929) „letzte und endgültige Klarheit“. Diese Rede seines Nachfolgers kann Husserl nur als öffentliche Absage an eine Phänomenologie in seinem Sinne verstehen. „Die Metaphysik“, so betont Heidegger in dieser Vorlesung, „ist das Grundgeschehen des Daseins. Sie ist das Dasein selbst. Weil die Wahrheit der Metaphysik in diesem abgründigen Grunde wohnt, hat sie die ständig lauernde Möglichkeit des tiefsten Irrtums zur nächsten Nachbarschaft. Daher erreicht keine Strenge der Wissenschaft den Ernst der Metaphysik. Die Philosophie kann nie am Maßstab der Idee der Wissenschaft

⁵⁶ M. Heidegger, Sein und Zeit. Erste Hälfte, Halle 1935 (Sonderdruck aus Bd. III des „Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung“) – Der Gedankengang sei kurz belegt. „Die Seinsfrage verlangt in Hinblick auf ihr Begehrtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden (S. 6) ... An *welchem* Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? (S. 7) ... Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht ... Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*. (S. 12) ... Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.“ (S. 13) – Neben der angeführten Arbeit von W.-D. Gudopp-von Behm und weiteren marxistischen Analysen, z. B. [G. I. Patent, Zur Kritik der Existenzphilosophie Martin Heideggers, Berlin 1979](#) (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 94), vgl. auch E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin (West) 1967. – Zweifellos ist es diese, auf subjektiv-idealistische Weise erreichte, Konkretheit des bürgerlichen Philosophierens, die für die enorme Wirkung Heideggers ausschlaggebend ist. Sie strahlt nicht nur, wie bereits ausgeführt, auf die phänomenologische Schule aus; sie „bricht“ auch in ganz charakteristischer Weise – wie in Frankreich etwa die Konzeptionen von Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty – die Phänomenologierezeption bis in die unmittelbare Gegenwart. Hier dominiert eindeutig die Synthese von Lebensphilosophie, Anthropologie und Existenzphilosophie.

⁵⁷ Das Buch von Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (1930), verdeutlicht Husserl noch einmal die historischen Tendenzen und Zusammenhänge (Dilthey, Scheler) und bestärkt ihn darin, „seine Antipoden“ gründlich zu studieren.

gemessen werden.“⁵⁸

Husserl reagiert heftig. Auf der einen Seite ist sein ganzes spätes Schaffen von dem Bestreben getragen, diesen Angriff mit einem eigenen Spätwerk zurückzuweisen und zu demonstrieren, wie die Phänomenologie Husserlscher Provenienz auch all die „modischen Probleme“ zu lösen vermag, die der Philosophie Heideggers ihren Einfluß sichern.

Dann sucht Husserl durch eine gründliche Analyse der Arbeiten von Max Scheler und Martin Heidegger, die er als seine großen Antipoden begreift, „letzte Klarheit zu gewinnen“ und direkt in [44] die philosophische Diskussion einzugreifen. Er hält 1931 in den Kant-Gesellschaften von Frankfurt am Main, Halle und Berlin vielbeachtete Vorträge zum Thema „Phänomenologie und Anthropologie“.⁵⁹

Husserl stellt immer wieder Philosophie (streng wissenschaftliche Transzendentalphilosophie) und „Unphilosophie“ (Lebensphilosophie, Anthropologie, Existenzphilosophie und Positivismus) gegenüber; die Suche nach „dem wahren Rationalismus“ und den Irrationalismus als „Ratio der faulen Vernunft“.

Nun wollen wir hiermit keinesfalls nahelegen, die Husserlsche Phänomenologie wäre wirklich wissenschaftliche Philosophie – das sollen unsere späteren Analysen noch zeigen –, aber der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und die Frontstellung gegen die Richtungen der spätbürgerlichen Philosophie und Ideologie, die selbst diesem Anspruch den Kampf ansagen, erscheinen doch hervorhebenswert.⁶⁰ Bei allen Problemen, die Husserl mit dem alten Rationalismus verbunden sieht, dem sogar eine tiefe Schuld an den gegenwärtigen gesellschaftlichen Krisenprozessen zugeschrieben wird, ist er doch nicht bereit, dessen Anspruch auf Rationalität und Wissenschaftlichkeit aufzugeben.

Das ist noch aus einem weiteren Grund, den wir bereits in der Einleitung unterstrichen haben, heraushebenswert.

Das Verhältnis Husserl – Heidegger erhält nach 1933 noch einen anderen Aspekt. Dieses Demonstrationsbeispiel führt uns wiederum zu den komplizierten Fragen des Politischen in der Phänomenologie Husserls.

Erinnern wir uns: Husserl ist jüdischer Herkunft, sucht durch den Übertritt zum Protestantismus zugleich alle Rassenfragen „auszuschalten“ und wird doch von ihnen bereits unmittelbar 1933 eingeholt. Mit dem „Gesetz über die Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ (April 1933) wird er aus rassistischen Gründen in den Ruhestand versetzt; schließlich bleibt ihm der Zutritt zu Universität und Bibliothek versagt und wird er aus der Liste der Universitätsprofessoren gestrichen.

Husserl, der sich immer als „guter Deutscher“ und „nationaler Patriot“ gefühlt hat, ist von dem Ausstoß zutiefst betroffen. Den Nürnberger Gesetzen von 1935 steht er fassungslos gegenüber.

Der philosophisch-wissenschaftliche Bruch mit Heidegger wird durch diese Ereignisse noch vertieft,

⁵⁸ M. Heidegger, Was ist Metaphysik, in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 19. – Heideggers Kant-Buch (Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929) gibt eine anthropologische Interpretation, hebt die Tendenz zur Anthropologie als „allgemeine Zeittendenz“ heraus und sucht die Grundlegung für die Metaphysik in der endlichen Existenz des Menschen. (Die kritischen Anmerkungen Husserls zu diesem Buch sind zitiert bei I. Kern, Husserl und Kant, a. a. O., S. 188-191)

⁵⁹ In seinem Vortrag macht Husserl deutlich, daß sich Philosophie und Unphilosophie vermöge der phänomenologischen Reduktion unterscheiden. „Ist der Sinn der Reduktion verfehlt, die das einzige Eingangstor in das neue Reich ist (das der wissenschaftlichen Philosophie – M. T.), so ist alles verfehlt.“ (E. Husserl, Phänomenologie und Anthropologie, in: PPR, Bd. II, Nr. 1, 1941, S. 1-14) – Dieser Vortrag und die anschließende Auseinandersetzung mit Heidegger erfährt noch eine neuere Zuspitzung mit Heideggers Spiegel-Interview (veröffentlicht nach dessen Tod im Spiegel vom 31. Mai 1976, S. 193-217), auf das Karl Schumann reagiert (Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim am Glan, 4, 1978, S. 592-610). Zu diesem Interview und zu Schumann gibt es noch eine Reihe weiterer Repliken.

⁶⁰ Für Husserl ist der Irrationalismus die „Ratio der faulen Vernunft“. – Zur Einschätzung Husserls für diesen Zusammenhang vgl. auch H.-M. Gerlach/R. Mocek, Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit, Berlin 1982, S. 114 f. – Der sowjetische Philosophiehistoriker T. I. Oiserman arbeitet die These „Philosophie ist Wissenschaft, zumindest kann und muß sie es sein“ gerade gegen die Versuche heraus, die ihr den Wissenschaftscharakter absprechen wollen. Für Oiserman ergibt sich, mit ausdrücklicher Bezugnahme auch auf die idealistischen Versuche der Neukantianer und Husserls: „Das alles bietet uns Anlaß dafür, die Definition der Philosophie als Wissenschaft als eine ihrer wichtigsten Definitionen anzusehen.“ (T. I. Oiserman, Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin 1972, S. 174)

wird zu einem endgültigen Bruch auch in politischer Hinsicht. Denn der damalige Rektor der Freiburger Universität, Martin Heidegger, steht ja in diesen Ereignissen keinesfalls abseits, sondern engagiert sich – wenn auch nur kurzzeitig – aktiv für die braunen Machthaber.

Was aber bedeutet das für Husserls eigene Stellung zum Faschismus? Wird sie nur von der Rassenproblematik und den erlittenen persönlichen Mißhelligkeiten bestimmt? Sicher ist auch hier eine endgültige und klare Auskunft schwierig. Sie soll aber versucht werden.

Zweifellos, das folgt schon aus den bisherigen Bemerkungen, begreift Husserl in keiner Weise die wirklichen Ursachen des Faschismus. Seine bewußte „Ausklammerung“ aller sozialen und politischen Interessen verhindert einen konsequenten Antifaschismus von vornherein. Den wenigen vorliegenden Äußerungen Husserls ist zudem zu entnehmen, daß er kaum in der Lage noch bereit gewesen wäre, zwischen Faschismus und Kommunismus zu unterscheiden und daß er sich möglicherweise so auch vor den verhängnisvollen Karren einer „Totalitarismus“-Doktrin hätte spannen lassen. Transzendentalphilosophie soll ja immer vor dogmatischer und ideologischer Vereinnahmung schützen, sie hilft nicht „den Herren und Meistern dieser Welt“.

Wenn wir uns aber vergegenwärtigen, daß für den Philosophen die entscheidenden Kämpfe im Geistigen stattfinden, und wenn wir nach diesen fragen, dann zeigt es sich, daß die Ideologie des Faschismus Husserl *zutiefst fremd* ist. Er sieht im Faschismus Vernunft, Rationalität, den „Geist des Cartesianismus“ angegriffen. Ein „Leben aus freier Vernunft“ und „Wahrheit“, ein „Leben in philosophischer Selbstverantwortung“, welches die Transzendentalphilosophie leisten soll, ist jetzt der Gefahr ausgesetzt, „in die Barbarei“ (in Unvernunft, Unwahrheit und Verantwortungslosigkeit) zurückzufallen. So betont er in seinem Wiener Vortrag von 1935: „Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft.“⁶¹

Aufschlußreich ist Husserls damaliger Kontakt zum Prager „Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l’entendement humain“⁶² und vor allem der zu der von Arthur Liebert in Belgrad gegründeten Gesellschaft „Philosophia“. Im Cercle, der mehr und mehr die „Verteidigung des Geistes“ zum Thema macht gegenüber einem Zeitgeist, der auf „Seele“ und Irrationalität setzt, sind [46] viele humanistische bürgerliche Intellektuelle zusammengeschlossen, die dem Faschismus distanziert gegenüberstehen. Und die „Philosophia“ würde von dem bürgerlich-humanistischen Neukantianer Arthur Liebert bewußt als übernationale Organisation während seiner Emigrationsjahre in Jugoslawien gegründet. Die erste und einzige Nummer ihrer gleichnamigen Zeitschrift ist 1936 in

⁶¹ Hua VI, S. 347 f. – Wir wollen hier den gesamten Passus angeben: „Drängen wir den Grundgedanken unserer Ausführungen zusammen: Die heute so viel beredete, sich in unzähligen Symptomen des Lebenszerfalls dokumentierende ‚Krise des europäischen Daseins‘ ist kein dunkles Schicksal, kein undurchdringliches Verhängnis, sondern wird verständlich und durchschaubar auf dem Hintergrund der philosophisch aufdeckbaren *Teleologie der europäischen Geschichte*. Voraussetzung dieses Verständnisses aber ist, daß zuvor das Phänomen ‚Europa‘ in seinem zentralen Wesenskern erfaßt wird. Um das Unwesen der gegenwärtigen ‚Krise‘ begreifen zu können, mußte der *Begriff Europa* herausgearbeitet werden als die *historische Teleologie unendlicher Vernunftziele*; es mußte gezeigt werden, wie die europäische ‚Welt‘ aus Vernunftideen, d. h. aus dem Geist der Philosophie geboren wurde. Die ‚Krise‘ konnte dann deutlich werden als das *scheinbare Scheitern des Rationalismus*. Der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt aber – wie gesagt – nicht im Wesen des Rationalismus selbst, sondern allein in seiner *Veräußerlichung*, in seiner Versponnenheit in ‚Naturalismus‘ und ‚Objektivismus‘. – Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft. Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als ‚gute Europäer‘ in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut, dann wird aus dem Vernichtungsbrand des Unglaubens, dem schwelenden Feuer der Verzweiflung an der menschlichen Sendung des Abendlandes, aus der Asche der großen Müdigkeit der Phoenix einer neuen Lebensinnerlichkeit und Vergeistigung auferstehen, als Unterpfand einer großen und fernen Menschenzukunft: Denn der Geist allein ist unsterblich.“

⁶² Führend gehören zum Prager Zirkel damals Emil Utitz, Oskar Kraus, Ludwig Landgrebe und Jan Patočka. Auf Einladung dieser Vereinigung reist Husserl 1935 nach Prag und hält mehrere Vorträge, die dann zur Grundlage der Ausarbeitung für den *Philosophia*-Aufsatz werden.

besonderem Maße Husserl verpflichtet⁶³: Sie hat als das zentrale Thema den „Geist“, die Verteidigung des Cartesianismus und wendet sich so gegen jene Tendenzen deutscher Philosophie, welche sich zu dieser Zeit der faschistischen Ideologie öffnen. Als Hauptstück in dieser Nummer erscheint der erste Teil von Husserls Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“.

Zweifellos trifft für die Husserlsche Phänomenologie zu, daß sie selbst „im Geistigen“ die Linien der Auseinandersetzung in verhängnisvoller Weise verzeichnet. Sie richtet sich gegen philosophische Auffassungen, gegen Materialismus und Neopositivismus beispielsweise, aus deren Reihen viele wahrhafte Antifaschisten kommen, denen wichtige Argumente gegen Philosophie und Ideologie des Nationalsozialismus zu entnehmen sind. Hier ist Husserl eben der Idealist reinsten Wassers, für den jeglicher Materialismus zutiefst suspekt ist. Zudem gehört es auch zu den Tatsachen, daß selbst die „streng wissenschaftliche Philosophie“ Husserls einen gewissen Teil beiträgt zur „Zersetzung“, zur „Zerstörung der Vernunft“. Auf subjektiv-idealistischer Grundlage tendiert auch sie partiell zu dem Irrationalismus, dem sie subjektiv den Kampf ansagt. Das zeigt sich besonders etwa in der „Wesensschau“. Sie ist es auch, die nicht nur von marxistischen Philosophen (Georg Lukács, Albert Fuchs) früh kritisiert wird, ihr gilt vielmehr auch der neopositivistische Affront gegen den Irrationalismus. Der deklarierte „Anspruch der Vernunft“, darauf werden wir zurückkommen, findet auch in der spätbürgerlichen Philosophie Husserls seine Grenzen.

„Philosophie als Bildungsbewegung“, „Reform der Philosophie“ und „Reformation der Menschheit“, Erziehung zum „wahren“ Leben durch „wahre Erkenntnis“, durch den echten und strengen „Cartesianismus“ – das ist die Husserlsche Formel für den Geist der Aufklärung, den er dem neuen Barbarentum in Europa gegenüberstellt. Husserl findet zwar auch nach 1933 nur zu einem zaghaften direkten politischen und sozialen Engagement, er bleibt auch hier möglichst seiner „Welteinklammerung“ treu. Aber die Konturen [47] in *seiner Sphäre* der Auseinandersetzung, im Philosophischen, werden mit der aufgezeigten Intention deutlicher: Ohne das Geistige selbst zu überzeichnen, ist doch festzuhalten, daß gerade die faschistischen Ideologen dieser Zeit, die offiziellen nazistischen Haus- und Hof-Philosophen, gegen den Geist des Cartesianismus zu Felde ziehen und sich zum Barbarentum bekennen.⁶⁴ Verteidigung des Geistes – das konnte, bei aller Abstraktheit und partiellen Haltlosigkeit, eben auch der Versuch spätbürgerlicher Ideologen sein, sich diesem reaktionären „Ungeist“ zu widersetzen. Und von daher, in ihrer komplizierten und widersprüchlichen Gestalt und Ausformung,

⁶³ Philosophia, Bd. I, hg. von A. Liebert, Belgrad 1936. – In seiner Einleitung zu diesem Band bringt Liebert die hohe Wertschätzung gegenüber dem zentralen Beitrag der Schrift zum Ausdruck, „den uns der hochverehrte Senior unserer Wissenschaft, der geniale Schöpfer der modernen Phänomenologie, Edmund Husserl, überlassen hat“ (S. 7); dieser Beitrag ist abgedruckt auf den Seiten 77-176. – Arthur Liebert hatte 1936 in der Emigration in Belgrad begonnen, eine philosophische Gesellschaft zu gründen, die Repräsentanten aller (!) Nationen umfassen und aus dem „universellen Geist der Philosophie“ für deren Verständigung und Zusammenarbeit wirken sollte. Denn: „Mit dem Geist der Philosophie ist der Geist des Universalismus und einer universellen Gerechtigkeit untrennbar verbunden.“ (Ebenda, S. 4) – Im Vorstand bzw. unter den Mitgliedern der „Philosophia“ finden wir Philosophen verschiedenster Richtungen, so etwa Oskar Kraus und Emil Utitz aus dem „Prager Cercle“; Moritz Schlick (bis zu seiner Ermordung im Januar 1936), Victor Kraft und Hans Reichenbach vom Neopositivismus; Ernst Cassirer und Ernst von Aster als Neukantianer; Moritz Geiger, Paul Tillich, Felix Kaufmann und Alfred Schütz vertreten phänomenologische Traditionen. Ebenso gehört der bekannte Austromarxist Max Adler zu den Unterzeichnern des Philosophia-Aufrufs. Die deutsche Mitarbeit ist bereits sehr eingeschränkt. Auch Husserl, der neben Martin Buber und Alfred Vierkandt hier zu den Mitgliedern zu zählen ist, wird bald zum Rücktritt aus der Philosophia genötigt.

⁶⁴ Vgl. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954. – Für die Grundkonzeption wie etwa speziell S. 459: „Der faschistische Angriff auf Hegel wird hier konsequenterweise auf die ganze Philosophie der Vernunft Europas ausgedehnt. Hegel wird als Vollender der mit Descartes beginnenden Loslösung von der mittelalterlichen Weltanschauung bekämpft; der Vernichtungskampf der Hitleranhänger gegen die ganze fortschrittliche europäische Zivilisation und Kultur wird hier philosophiegeschichtlich formuliert.“ Festzuhalten ist auch, daß Husserl für Lukács eher „am Rande steht“, höchstens in seinem offenen Irrationalismus und etwa als Vorläufer Schellers oder Heideggers vorkommt. Für aufschlußreich sowohl für das Verhältnis von Nationalismus und „übernationaler Humanität“, wie wir sie bei Husserl und im Kreis der „Philosophia“ finden, als auch für den „Kampf um den Geist“ halten wir auch die Essaysammlung von Heinrich Mann, die dieser 1933 unmittelbar nach der erzwungenen Emigration verfaßt und herausgebracht hat. (H. Mann, Der Haß. Deutsche Zeitgeschichte, Berlin und Weimar 1983)

sollten wir auch die Philosophie Husserls und die Persönlichkeit ihres Begründers erschließen.

Husserl stirbt am 27. April 1938 in Freiburg im Breisgau. Der umfangreiche Nachlaß wird unmittelbar nach seinem Tode an die katholische Universität in Löwen (Belgien) gebracht.

[48]

2. Die „Logischen Untersuchungen“. Psychologismuskritik und Ursprung der Phänomenologie

2.1. Zwischen Psychologismus und Platonismus

Im ersten Kapitel ist bereits darauf verwiesen worden, daß die „Logischen Untersuchungen“ von einer erstaunlichen Wirkung waren und daß sie zugleich jenes Werk gewesen sind, in welchem sich die Phänomenologie Husserls herauszukristallisieren beginnt. Ihre Wirkung verbindet sich vor allem mit der Psychologismuskritik. Und aus der Eigenart dieser Kritik wiederum erwächst die phänomenologische Fragestellung. Beidem wollen wir uns nun zuwenden. Wir greifen also zunächst das wirkungsgeschichtlich interessanteste Phänomen des frühen Husserl, die Psychologismuskritik, als relativ eigenständigen Untersuchungsgegenstand heraus. Zugleich wollen wir zeigen, wie aus ihm *notwendig* die phänomenologische Fragestellung entspringt und die Grundprinzipien der Phänomenologie, denen die nachfolgende systematische Analyse gewidmet bleibt. Zugleich sind sowohl die Psychologismuskritik wie die frühe Entwicklung der phänomenologischen Vernunfttheorie wichtige Voraussetzungen, um die Phänomenologie *als spätbürgerliche Philosophie* zu begreifen.

Edmund Husserl, zu der Zeit Privatdozent in Halle, veröffentlicht die „Logischen Untersuchungen“ genau zur Jahrhundertwende. Der erste Band erscheint 1900, der zweite 1901; sie stehen so an der Schwelle zum 20. Jahrhundert – und werden von großen Teilen der bürgerlichen Philosophie, darauf hatten wir hingewiesen, auch aufgenommen als „Werk des neuen Jahrhunderts“.

Der erste Band dieses Werkes trägt den Untertitel „Prolegomena zur reinen Logik“, und Husserl zeigt ihn folgendermaßen an: „Die *Prolegomena zur reinen Logik*, welche den einleitenden Teil der *Logischen Untersuchungen* bilden, wollen einer neuen Auffassung und Behandlung der Logik den Weg bahnen ... (So) suchen die *Prolegomena* ... die Idee einer *reinen* Logik neu zu beleben, aber auch neu zu gestalten.“¹ Diese reine oder streng formale Logik, wie sie Husserl [49] vor allem aus Bedürfnissen der Mathematik begreift, hebt er von anderen Deutungen der Logik (als „normative Disziplin“, als „praktische Kunstlehre“) ab. Auf der einen Seite hat die reine Logik diese angewandten Logiken zu begründen; auf der anderen Seite ist sie als reine Logik zugleich allgemeine Wissenschaftslehre. Sie erwächst für Husserl aus Begründungsproblemen der Mathematik, aus nichtklassischer Mathematik und mathematischer Logik, aber eben nicht nur aus diesen Wissenschaftsdisziplinen, sondern aus generellen Grundlagenproblemen: aus Angriffen auf, aus Verfehlungen der Substanz von *Wissenschaft schlechthin*.

Die Logik ist insofern „Theorie der Theorie“ oder Wissenschaftslehre, als sie die allgemeinen Bedingungen von Wissenschaft feststellt. Denn die Wissenschaft will das Mittel sein, um das Reich der Wahrheit zu erobern; „aber das Reich der Wahrheit ist kein ungeordnetes Chaos, es herrscht in ihm Einheit der Gesetzlichkeit und so muß auch die Erforschung und Darlegung der Wahrheiten systematisch sein ...“² Wissenschaft ist nicht bloßes Wissen, sondern „*systematischer Zusammenhang in theoretischem Sinne* ...“³

Diese Systematik zu begründen, die idealen Gesetze und Theorien zur formalen Konstruktion jeder Wissenschaft aufzudecken, fällt eben der reinen Logik zu. Sie ist insofern „*mathesis universalis*“; ganz im Sinne von Leibniz und als bleibender Anspruch in der Phänomenologie Husserls.

Husserl ist in seinen Untersuchungen weitgehend den Tendenzen der sich herausbildenden modernen Logik verpflichtet, wie sie vor allem Gottfried Wilhelm Leibniz und Gottlob Frege verkörpern. Die Konzeption der Wissenschaftslehre geht, neben Leibniz, in erster Linie auf Bernhard Bolzano zurück.

¹ E. Husserl, Selbstanzeige der „Logischen Untersuchungen“, hier zit. nach: Hua XVIII, S. 261.

² LU I, S. 15. – In der Selbstanzeige heißt es weiter: „Die reine Logik ist das wissenschaftliche System der idealen Gesetze und Theorien, welche rein im *Sinne* der idealen Bedeutungskategorien gründen, d. h. in den fundamentalen Begriffen, welche Gemeingut *aller* Wissenschaften sind, weil sie in allgemeinsten Weise das bestimmen, was Wissenschaften in objektiver Hinsicht überhaupt erst zu Wissenschaften macht, nämlich Einheit der Theorie. In diesem Sinne ist die reine Logik die Wissenschaft von den idealen ‚Bedingungen der Möglichkeit‘, von Wissenschaft überhaupt, oder von der idealen Konstitution der Idee Theorie.“ (Hua XVIII, S. 262)

³ Ebenda (Vgl. auch S. 14).

Während es nun zweifellos ein gewisses Verdienst Husserls ist, Bolzano der Vergessenheit entrissen und die spätere Auseinandersetzung mit dem lange verkannten Frege stimuliert zu haben, bleibt er selbst für die weitere Begründung der modernen Logik, von der wegweisenden Psychologismuskritik einmal abgesehen, relativ unbedeutend. Es ist vor allem Frege, von dem die weitere Entwicklung der Logik dann wieder positiv ausgeht. Die Wissenschaftslogik Husserls weist zwar deutliche Parallelen zum Neopositivismus auf, wird aber von diesem und von der Logik (bis auf Bertrand Russell) kaum positiv aufgenommen. Das ist die eine Seite.

Andererseits ist es Husserl selbst, der sich immer wieder dagegen wehrt, als Logiker angesehen zu werden, in seinen „Logischen Untersuchungen“ vor allem ein Werk der Logik zu sehen.

[50] Natürlich ist es berechtigt, wenn Husserl auf die Rolle der reinen oder formalen Logik gegenüber den anderen Wissenschaften verweist und wenn er deren Wissenschaftlichkeit auch von der Logik abhängig sieht. Sie aber auf diese Abhängigkeit im Grunde zu reduzieren, darüber hinaus den einzelnen Wissenschaften nur noch eine „materiale Verschiedenheit“ zuzugestehen, macht das Programm der Wissenschaftslehre (oder Wissenschaftstheorie) zutiefst einseitig oder überfordert die Logik selbst. Für Husserl liegen die „Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie“ zunächst in der „Möglichkeit der sie konstituierenden Grundbegriffe“. Und „Möglichkeit“ bedeutet nichts anderes als „Geltung“, oder besser „*Wesenhaftigkeit* des bezüglichen Begriffs“. ⁴

Wichtig ist hier zunächst, daß Husserl mit Bolzano auch den Gedanken einer praktischen Bedeutung und Absicht seiner Logik bzw. Wissenschaftslehre übernimmt. ⁵ Die rein-theoretische Logik unterscheidet Husserl deshalb von der angewandten Logik, weil letztere einer sicheren Begründung bedarf, diese aber nicht selbst leisten kann, vielmehr durch eine rein-theoretische Disziplin erfahren muß. Die angewandte Logik wird aber keinesfalls absolut verworfen. So sind es, wie wir noch zeigen werden, praktisch-soziale (ethisch-normative) und zugleich wissenschaftlich-grundagentheoretische Fragestellungen, die den Prolegomena von 1900 zugrunde liegen. Sie alle aber tangiert so oder so ein Problem, das bereits mehrfach mit dem Terminus „Psychologismus“ bezeichnet wurde.

Dieser Psychologismus ist der theoretische Schwerpunkt in den Prolegomena; besser: Neben und für die Absteckung des Feldes der reinen Logik konzentrieren sie sich ausschließlich auf eine Widerlegung des Psychologismus. Nach Husserl ist dessen Ausmerzung die entscheidende Bedingung für die Realisierung angestrebter Logikbegründung, ist sie die *conditio sine qua non* wissenschaftlichen Philosophierens. Auch wenn er später seinen „Logischen Untersuchungen“ sehr reserviert gegenübersteht: Die Psychologismuskritik wird immer hochgehalten. So schreibt er etwa 1928: „Das Schicksal der wissenschaftlichen Philosophie hing und hängt ... an einer radikalen Überwindung des Psychologismus.“ ⁶

Es ist diese Kritik am Psychologismus, die Edmund Husserl unmittelbare Wirkung in der damaligen bürgerlichen Philosophie, der Logik und in anderen Wissenschaftsdisziplinen bringt. Zudem hat diese Kritik eine generelle Bedeutung für die Entwicklung der modernen Logik, beispielsweise aber auch für die Sprachwissenschaften und ähnliche Disziplinen. ⁷ Ja, weiter noch: Analysiert man diese [51]

⁴ Ebenda, S. 240 ff. – „Was den wahrhaften, den gültigen Wissenschaften als solchen zukommt, m. a. W. was die Idee der Wissenschaft konstituiert, will die Logik erforschen.“ (Ebenda, S. 26)

⁵ Man lerne zwar nicht durch die Logik denken, wohl aber vollkommener zu denken. „Er vermute“, schreibt Bolzano, „daß die fast grenzenlose Verwirrung ... in dieser und in einigen anderen streng philosophischen Wissenschaften ... nur daher rühre, weil wir noch keine vollkommen ausgebildete Logik besitzen.“ (In: B. Bolzanos Grundlegung der Logik, hg. von F. Kambartel, Hamburg 1963, § 9, S. 11) – Vgl. auch: Der Weise von Prag, Bernhard Bolzano, in: E. Winter, Ketzerschicksale, a. a. O., S. 306-319; K. Berka/J. Černý/H. Metzler, Bolzano, Bernhard, in: Philosophenlexikon, Berlin 1982, S. 120-124.

⁶ E. Husserl, Amsterdamer Vorträge von 1928, in: Hua IX, S. 330. – Seine „Formale und transzendente Logik“ von 1929 greift ausdrücklich noch einmal die Auseinandersetzungen mit dem Psychologismus auf, erweitert und präzisiert sie. (Vgl. z. B. Hua XVII, S. 160, 177 f.) Die späteren Umarbeitungen der „Logischen Untersuchungen“ durch Husserl lassen deren ersten Band unberührt, während der zweite Band erhebliche Umarbeitungen erfährt.

⁷ Das ist einer der Punkte, zu dem es in der angegebenen marxistischen Literatur weitgehende Übereinstimmung gibt. Die umfassendste Analyse liegt hier mit der Arbeit von Bakradze vor. (K. S. Bakradze, Izbrannyye filosofskie trudy, t. III, Tbilisi ²1973, S. 298-384) Aus der Sicht marxistischer Sprachwissenschaft soll auf E. Albrecht (Sprache und Erkenntnis, Berlin 1967) hingewiesen werden.

wissenschaftsgeschichtliche Konstellation und verfolgt die sehr unterschiedlichen Versuche, sich mit dem Psychologismus zu beschäftigen, so kommt man nicht umhin, Husserls Auseinandersetzung eine besondere Bedeutung zuzumessen.⁸ Hier kreuzen sich in charakteristischer Weise in bestimmter Hinsicht Fragestellungen, wie sie speziell für die Situation der kapitalistischen Gesellschaft zu der Zeit und die spätbürgerliche Philosophie kennzeichnend sind, mit generellen Problemen und Anforderungen der Wissenschaftsentwicklung. Gerade diese Konstellation ist es, die Husserls Lösungsversuch – in Anspruch wie in Grenzen – bestimmt. Versuchen wir diese aufzuschlüsseln und nach Husserls spezifischem Vorgehen zu fragen; wenden wir uns zunächst kurz Wesen und Geschichte des Psychologismus zu.

Von Psychologismus spricht man, wenn der Psychologie eine dominierende Rolle gegenüber einer bestimmten anderen Wissenschaft oder gegenüber dem gesamten System der Wissenschaften, einschließlich der Philosophie, zugeschrieben wird.⁹ In dem einen Fall wird eine *bestimmte* Wissenschaft psychologisiert und durch Psychologie substituiert, im anderen Fall wird die Psychologie zu *der* Grundwissenschaft mit philosophisch-weltanschaulichen Ambitionen.

Und in der Tat sind diese Auffassungen innerhalb der Logik, aber auch generell der bürgerlichen Philosophie und Sozialwissenschaften Deutschlands gegen Ende des 19. Jahrhunderts weit verbreitet, ja eindeutig dominierend. Logik, Philosophie und Sozialwissenschaft, um bei diesen Beispielen zu bleiben, werden auf Psychologie *reduziert*; mindestens werden von der Psychologie die entscheidenden Beiträge in diesen Wissenschaften erwartet. Und das ist der Kern und das unzulängliche Moment des Psychologismus: Nicht die qualitative Eigenart bestimmter – logischer, philosophischer, sozialer – Gesetzmäßigkeiten wird erfaßt, sondern diese werden in psychologische aufgelöst bzw. als bloße Analogien zu psychischen Erscheinungen gefaßt.

Aus einer ganzen Reihe von innerwissenschaftlichen und sozialen Gründen ist es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Psychologismus, der im bürgerlichen Wissenschaftssystem dominiert. Zu anderen Zeiten sind es Biologismus oder Physikalismus. Comte und Spencer favorisieren die Biologie, Mach und Avenarius die Psychologie, der Neopositivismus des „Wiener Kreises“ zum überwiegenden

⁸ Husserl übernimmt zwar wesentliche Punkte der Psychologismuskritik von Gottlob Frege, übertrifft diesen hervorragenden Logiker, der bis ins 20. Jahrhundert kaum zur Kenntnis genommen wird, in der Wirkung der Psychologismuskritik aber. (Vgl. auch M. Brück, Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano, Würzburg 1933) Wolf-Dieter Gudopp-von Behm schreibt im Zusammenhang mit der Husserl-Rezeption durch Martin Heidegger: „Unbestritten ist es der Mathematiker und Philosoph Edmund Husserl, der um die Jahrhundertwende am entschiedensten und folgenreichsten die Absage an den ‚Psychologismus‘ in der Philosophie proklamiert hat – innerhalb der Geschichte der bürgerlichen Philosophie nota bene ...“ (W.-D. Gudopp, Der junge Heidegger, a. a. O., S. 26). Auf den weitergehenden Gedanken, daß es sich hier um die generelle Wendung gegen einen bestimmten „Impressionismus“ handelt, werden wir noch zurückkommen. – Husserl hat mit seinen „Logischen Untersuchungen“ in gewisser Hinsicht bereits die wissenschaftsgeschichtliche Konstellation bürgerlicher Philosophie und Wissenschaft Ende des 19. Jahrhunderts „auf den Begriff“ gebracht; in bürgerlicher Manier, wie sich versteht. Die „Logischen Untersuchungen“ werden relativ bald ins Russische übersetzt (1909), ihre intensive Rezeption im englischen Sprachraum setzt erst später ein. Zugleich werden hier die Verbindungslinien gezogen zwischen Phänomenologie und analytischer Philosophie. (Vgl. etwa D. Føllesdal, Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Behandlung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie, Oslo 1958; A. D. Osborn, Edmund Husserl and his „Logical Investigations“, Cambridge, Mass. 1949; B. Smith, Frege and Husserl: The Ontology of Reference, in: Journal of the British Society of Phenomenology, IX, 1978, S. 111-125)

⁹ Vgl. auch S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, Berlin 1973, wo der Autor sich umfassend mit dem Psychologismus wie mit dem Antipsychologismus auseinandersetzt (S. 54 ff.); E. Albrecht, Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken, Halle 1959, S. 209; G. Schenk/H. Rieske, Philosophische Aspekte der Fregeschen Begründung der modernen Logik, in: DZfPh, 10/1968, S. 1223; K. H. Krampitz, Zum Begründungsproblem der Logik, unveröff. Diss., Berlin 1980; Wörterbuch der Psychologie, Leipzig 1976, S. 423. – Diese Definition finden wir auch bei bürgerlichen Autoren, so bei R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. II, Berlin 1904, S. 164; H. Meyer, Abendländische Philosophie, Bd. V, Paderborn – Würzburg 1966, S. 51; W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1960, S. 50. Husserl selbst schließt sich einer Definition an, die er – völlig ohne Wertung – seinem Lehrer Carl Stumpf (Psychologie und Erkenntnistheorie, in: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, XIX. Bd., II. Abt., 1891, S. 466-516) entnimmt. „Wir bezeichnen im folgenden mit dem Ausdruck ‚Kritizismus‘ die Auffassung der Erkenntnistheorie, welche sie von allen psychologischen Grundlagen zu befreien sucht, mit dem Ausdruck ‚Psychologismus‘ (den wohl J. E. Erdmann zuerst gebraucht hat) die Zurückführung aller philosophischen und besonders auch aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen auf Psychologie.“ (Zit. nach Hua XVIII, S. XIX; auch LU I, S. 52, Anm.) Allerdings fällt für Husserl der neukantianische Kritizismus ebenso unter den Psychologismus.

Teil die Physik. Um die jeweilige Grundlegung, die Grund-(bzw. später Einheits-)Wissenschaft wird ein heftiger Kampf geführt; das reduktionistische Wesen ist der gemeinsame Zug all dieser [52] „Is-men“. Der Psychologismus stellt *eine Variante und typische Form positivistischen Philosophierens* dar¹⁰, deren Gegensatz zur *lebensphilosophisch-irrationalistischen Philosophie* in diesem Fall nur die andere Seite der Medaille ausmacht. Auch diese philosophischen Anschauungen verfahren grundlegend *reduktionistisch*.

Dieser reduktionistische Charakter spätbürgerlichen Philosophierens führt zu den erheblichen grundlagentheoretischen Problemen, die dann zum Ende des 19. Jahrhunderts als „Krise der Physik“, „Krise der Psychologie“ oder „Krise der Logik“ mehr oder minder deutlich konzeptionell aufgegriffen werden. „Krise“ wird, wie wir noch sehen werden, im umfassenden Sinne „thematisiert“.

Dabei wird gleich mit der Art und Weise dieser „Thematisierung“, auch in der Psychologismuskritik, sichtbar, wo und wie die weltanschaulichen Grenzen gezogen sind. Friedrich Engels spricht davon, daß die moderne Wissenschaftsentwicklung die Dialektik geradezu aufzwingt. „Mangel an Dialektik“ – das ist nicht nur das Eingangstor in den Psychologismus (und allen Reduktionismus), das ist auch das Tor, durch welches Husserl diesen wieder verlassen will.

Die besondere Brisanz dieses Psychologismus für die Logik ergibt sich aus dem Charakter ihrer Gesetze und zugleich aus der methodologischen Rolle, die der Logik gegenüber den anderen Wissenschaften zukommen soll. Andererseits ist in der Logik der Psychologismus besonders naheliegend, wenn man davon ausgeht, daß Psychologie wie Logik – so oder so – „das Denken“ zu ihrem Gegenstand haben. (Eine Diskussion verschiedener Logikauffassungen, auch der unter marxistischen Logikern, soll hier vermieden werden. Für einige von ihnen schließt sich zweifellos schon mit ihrer Definition jede Psychologismusgefahr aus.)

Kennzeichnet man formallogische Gesetze als Gesetze *des Denkens*, so treten zwangsläufig psychologische Tendenzen auf. Deshalb ist etwa Schenk und Rieske zuzustimmen, die schreiben: „Wir wollen allgemein mit Psychologismus eine Auffassung bezeichnen, die die Tatsache, daß Menschen denken, als Begründung für die Behauptung nimmt, die logischen Gesetze seien subjektiv, und damit die Logik als subordinierte oder verwandte Disziplin in Beziehung zur Psychologie bringt.“¹¹

Dieses Modell bzw. diese Ausgangslage war aber für die Entwicklung der Logik seit dem Ausgang der Scholastik kennzeichnend. Auf der einen Seite finden wir hier eine progressive, aufklärerische Kritik vorliegender Erkenntnis-konzeptionen durch die junge, aufstrebende Bourgeoisie, die sich auch in der Logik niederschlägt. Eben-[53]so im Interesse der Emanzipation der Naturwissenschaften wie in dem der frühbürgerlichen Gesellschaft, wissenschaftlicher wie sozialer Vernunft, liegt die Kritik an absoluten Dogmen, syllogistischen Spitzfindigkeiten oder verabsolutierter Deduktion. Freisetzung und Leitung des Verstandes zum vernünftigen, voraussetzungslosen Denken, sachbezogene Erkenntnis und Induktion – dem soll nun auch die Logik dienen, statt Sachwalterin oberster, endgültiger, unbeweisbarer Prinzipien zu sein.

Nun führt allerdings auf der anderen Seite diese richtige Orientierung auf Probleme des Erkenntnisprozesses, auf psychologische, erkenntnistheoretische und weltanschauliche Fragestellungen, unter ihrer dominierend empiristischen, ihrer mechanisch-materialistischen und mehr noch subjektiv-idealistischen Grundlegung, zu der bereits genannten wissenschaftshistorischen Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Ihr psychologistischer Wesenszug, der aus den begrenzt empiristischen Grundlagen sich zwangsläufig ergibt, kollidiert zunehmend mit den Forderungen nach Allgemeingültigkeit, nach Gesetzmäßigkeit und objektiver Wahrheit in den Wissenschaften. Insbesondere der Wissenschaftscharakter von Mathematik und Logik wird direkt verfehlt bzw. durch diese Art ihrer Begründung angegriffen.

¹⁰ Als Erscheinungsform in verschiedenen Wissenschaften ist der Psychologismus vielfach analysiert. Wir wollten hier nur den Zusammenhang zum Positivismus herstellen, den wir im gemeinsamen *reduktionistischen Charakter* sehen. Vgl. dazu E. Kaiser, *Neopositivistische Philosophie im XX. Jahrhundert*, Berlin 1979, S. 14 ff.

¹¹ G. Schenk/H. Rieske, *Philosophische Aspekte der Fregeschen Begründung der modernen Logik*, a. a. O., S. 1223. Diese Ursache psychologistischer Tendenzen hebt auch H. Wessel, *Logik und Philosophie*, Berlin 1976, S. 67, hervor.

Es ist nicht verwunderlich, daß nunmehr aus Logik und Mathematik im Interesse ihrer weiteren Entwicklung dieser Prozeß kritisch reflektiert und verworfen und daß zum Teil versucht wird, wieder auf bestimmte Momente der scholastischen Logik zurückzugreifen.¹²

In wenigen Sätzen ist hier die Grundkonstellation von vier Jahrhunderten Logikentwicklung eingefangen. Aber selbst aus diesem verknüpften Aufriß läßt sich eine Folgerung ziehen, der wir dann nachgehen wollen: Bei aller berechtigten und notwendigen Kritik am Psychologismus, insbesondere auch der Kritik aus Logik und Mathematik, sind dennoch ganz offensichtlich mit dem Psychologismus, mit der Hinwendung zu Fragen des Erkenntnisprozesses, rationelle Probleme verbunden, die mit ihrer Vereinseitigung kritisiert und aus dieser gelöst werden müssen, die aber nicht *insgesamt* verworfen werden dürfen. Das betrifft das individuelle Erkenntnissubjekt ebenso wie die Gattung, betrifft die Psychologie so wie die Erkenntnistheorie.

Wie bereits im ersten Kapitel dargelegt, ist Franz Brentano, Husserls einflußreicher Lehrer, einer der führenden Psychologen im 19. Jahrhundert. Über die notwendige Vervollkommnung der Psychologie, deren Entwicklung als empirische und deskriptive Disziplin, womit alle philosophischen Ansprüche eingelöst werden sollen, würden Logik und Mathematik zugleich ihre Grundlegung erfahren. In diesen Wissenschaften wiederum sind es speziell Husserls weitere Lehrer, der Mathematiker Karl Weierstraß und der Psychologe Carl Stumpf, die psychologistische Auffassungen vertreten und denen Husserl sich anschließt. Für Weierstraß gelangen wir zum Zahlbegriff etwa dadurch, daß wir auf den Akt des Zählens reflektieren, also durch eine psychische Tätigkeit.¹³

Husserls „Philosophie der Arithmetik“ von 1891, die grundlagentheoretischen Problemen gewidmet ist, verfolgt so ganz und ausschließlich diesen Weg psychologischer Analysen. Beispielsweise schreibt Husserl: *„Ein Inbegriff entsteht, indem ein einheitliches Interesse und mit ihm zugleich ein einheitliches Bemerken verschiedene Inhalte für sich heraushebt und umfaßt.“* Es kann also die kollektive Verbindung auch nur erfaßt werden durch Reflexion auf den psychischen Akt, durch welchen der Inbegriff zustande kommt.¹⁴ Dieser Akt ist die Tätigkeit des „Kolligierens“.

Allerdings bleibt das Werk ein Fragment; es erscheint nur der erste Band – eben die psychologischen Analysen –, während der zweite, der das gewonnene Feld objektiv-logischer Bedeutungen untersuchen soll, nicht mehr erscheint.

Husserl erkennt im Ergebnis des ersten Bandes, daß auf dem Weg psychologisch-deskriptiver Analysen von Akten des Vorstellens, Meinens, Urteilens usw. sich gerade *nicht* die objektive „Geltung“ logischer und mathematischer Begriffe herleiten bzw. belegen läßt.¹⁵

Damit kann auch der erste Band der „Philosophie der Arithmetik“ nicht zur Position des zweiten hinleiten, der von der objektiven Geltung ausgehen sollte. Demzufolge ist das Gesamtprojekt gescheitert.

¹² „Der Einwand aber, es handle sich hier um eine Restitution der scholastisch-aristotelischen Logik, über deren Geringwertigkeit die Geschichte ihr Urteil gesprochen habe, soll uns nicht beunruhigen. Vielleicht, daß sich noch herausstellt, daß die fragliche Disziplin keineswegs von so geringem Umfange und so arm an tiefliegenden Problemen sei, wie man ihr vorwirft ... Aber daß die formale Logik in den Händen der Scholastik (zumal in der Periode der Entartung) den Charakter einer falschen Methodik annahm, beweist vielleicht nur: daß es an einem rechten philosophischen Verständnis der logischen Theorie (soweit sie schon entwickelt war) fehlte ...“ (E. Husserl, in: LU I, S. 38 f.) – Vgl. auch W. Risse, Die Logik der Neuzeit, Bd. II, Stuttgart 1970; G. Klaus, Moderne Logik, Berlin 1966, vor allem S. 21-29; L. Kreiser, Einleitung in: Gottlob Frege, Schriften zur Logik, Berlin 1973 (hier speziell auch Stellungnahme und Bedeutung Freges); ders., Wilhelm Wundts Stellung in der Entwicklung der Wissenschaft Logik, in: Beiträge zur Wundt-Forschung 1, Leipzig 1975.

¹³ Von Stumpf ließe sich anführen: „Unter Logik verstehen wir die praktische Erkenntnislehre oder die Anweisung zum richtigen Urteilen. Zur Philosophie wird sie gerechnet, weil sie ihre Voraussetzungen zum größten Teil einer philosophischen Wissenschaft, der Psychologie, entnimmt.“ (Ein Notat von 1888, zit. nach Hua XVIII, S. XVIII) Karl Weierstraß schreibt: „Zum Begriff der Zahl gelangen wir am besten dadurch, daß wir die Operation des Zählens verfolgen ... Eine natürliche Zahl ist die Vorstellung von der Vereinigung gleichartiger Dinge.“ (Aus Vorlesungsnachschriften zu Karl Weierstraß, zit. nach Hua XII, S. XXIV)

¹⁴ E. Husserl, Philosophie der Arithmetik, in: Hua XII, S. 74.

¹⁵ Die „Logischen Untersuchungen“ erhalten so auch eine andere Struktur. Nun gehen nicht mehr psychologische Untersuchungen den logischen vorher, sondern Husserl hält es für erforderlich, zunächst die logische Geltung herauszuarbeiten. Das Vorgehen wird gegenüber dem der „Philosophie der Arithmetik“ umgedreht.

Neben Husserls eigenen weiteren Untersuchungen sind hier zweifellos die Kritiken von Paul Natorp und insbesondere von Gottlob Frege an der „Philosophie der Arithmetik“ von ausschlaggebender Bedeutung für den Positionswechsel, der sich bald nach der „Philosophie der Arithmetik“ abzeichnet.

Auf Paul Natorp werden wir noch einzugehen haben. Gottlob Frege ist zweifellos einer der bedeutendsten Logiker des 19. Jahrhunderts, der wesentliche Beiträge für die Ausarbeitung der modernen formalen Logik leistet, auch wenn sie lange unentdeckt bleiben. Seine Intentionen richten sich auf den Aufbau und die exakte Grundlegung der Logik als deduktives System, damit aber von [55] vornherein auch gegen eine durch die psychologistische Logik verabsolutierte empiristisch beschränkte Induktion. Diese bedeute einen Angriff generell auf die notwendige Objektivität logischer und mathematischer Gebilde. Freges eigene Begriffsklärungen und -bestimmungen zielen so darauf, und sie gehen zugleich davon aus, daß Subjektives und Objektives, Psychisches und Logisches, in ihrer jeweiligen Eigengesetzlichkeit gefaßt und prinzipiell getrennt werden müssen. Frege sieht ganz deutlich, oftmals genauer als Husserl, die Verbindung von Psychologismus und subjektivem Idealismus. So kritisiert er gerade auch letzteren ausführlich.

Es ist nach Frege – und natürlich schwingen hier zugleich objektiv-idealistische bzw. platonisierende Auffassungen mit – vor allem die Vermengung der „Gedanken“, der „Bedeutung“ (des objektiven, vom Denkprozeß gelösten Inhalts) als Gegenstand der Logik mit den subjektiven, von Person zu Person wechselnden „Vorstellungen“ als dem Gegenstand der Psychologie, aus der der Psychologismus resultiert.

Dessen Auswirkungen auf die Logik, das heißt die Auflösung der objektiven Gedanken in den subjektiv-wechselnden Vorstellungen, müssen verhängnisvoll sein. Und so ist auch Freges Kritik an Husserl, dem er diese Verwechslung vorhält, radikal: „Beim Lesen dieses Werkes (also der „Philosophie der Arithmetik“ – M. T.) habe ich den Umfang der Verwüstungen ermessen können, die der Einbruch der Psychologie in die Logik angerichtet hat, und ich habe es für meine Pflicht gehalten, den Schaden recht ans Licht zu stellen.“¹⁶

Es bleibt festzuhalten, daß Husserl von dieser Kritik beeindruckt ist, sich ihr anschließt und intensiver die logischen Schriften seines Kritikers zu studieren beginnt. Husserl gehört zu den wenigen damaligen Logikern, die von Freges Bedeutung für die moderne Logik überzeugt sind. Seine eigene weitere Entwicklung und Auseinandersetzung mit bestimmten theoretischen Konzeptionen dokumentieren kürzere Rezensionen, Artikel und Vorlesungsbemerkungen der zweiten Hälfte der neunziger Jahre. Die „Logischen Untersuchungen“ von 1900/01 schließlich bringen die gewandelte Position einflußreich hervor.

Husserls Kritik an der dominierenden Richtung damaliger logischer Theorien, am Psychologismus, ist nach dem oben Gezeigten vor allem auch Selbstkritik.¹⁷ Und diese Kritik ist bei weitem wirkungsvoller auf die Zeitgenossen als die Freges. Husserl sieht das Wesen des Psychologismus richtig darin, daß Logik auf Psychologie zurückgeführt wird. Dabei geht es nicht um ein etwaiges Mitbeteiligt-[56]sein der Psychologie, sondern „... nicht selten spricht man so, als gäbe die Psychologie das alleinige und ausreichende theoretische Fundament für die logische Kunstlehre“¹⁸. Die entscheidende Voraussetzung logischer Theorie liegt in der Psychologie.

Gegen diese Auffassung wendet sich Husserl. Er übt dabei eine detaillierte Kritik an J. St. Mill, für den die Logik als Wissenschaft „ein Teil oder Zweig der Psychologie ist“, der sie „ihre theoretischen Grundlagen verdankt“¹⁹, an Th. Lipps, für den „die Logik eine psychologische Disziplin (ist), so gewiß das Erkennen nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das sich in ihm vollendet, ein psychisches Geschehen ist“²⁰, wie auch etwa an Bain, Wundt, Bergmann, Erdmann und Sigwart, das

¹⁶ G. Frege, Rezension von E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 103, 1894, hier zit. nach G. Frege, Kleine Schriften, hg. von I. Angelelli, Hildesheim 1967, S. 190-192.

¹⁷ „Was aber die freimütige Kritik anbelangt, die ich an der psychologistischen Logik und Erkenntnistheorie geübt habe, so möchte ich an das *Goethesche* Wort erinnern: ‚Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrtümer‘.“ (LU I, Vorwort zur 1. Aufl., S. VIII).

¹⁸ LU I, S. 51.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Wir hatten bereits unterstrichen, daß Theodor Lipps sich den „Logischen Untersuchungen“, der Kritik von Seiten Husserls, weitgehend anschließt und zu einem der Begründer der „Münchener Phänomenologie“ wird.

heißt an bedeutenden Vertretern des englischen Empirismus und der neueren deutschen Logik überhaupt. Die Kritik ist genau und durchaus treffend. Sie ist es auch noch da, wo Husserl sich mit den „Antipsychologen“ auseinandersetzt, die auf „Normalgesetze des Denkens“ ausgehen²¹. Denn auch sie verfehlen die Spezifik logischer Gesetze, machen sie von der Beschaffenheit des menschlichen Intellekts abhängig.

Die Konsequenzen einer solch psychologischen Fundierung der Logik liegen vor allem im wissenschaftszerstörenden Charakter, weshalb deren Überwindung *wissenschaftsnotwendig* ist. Denn „der schwerste Vorwurf, den man gegen eine Theorie, und zumal gegen eine Theorie der Logik, erheben kann, besteht darin, daß sie gegen *die evidenten Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie überhaupt* verstoße“²².

Husserl führt in diesem Zusammenhang subtilste Untersuchungen durch. Er unterscheidet einen Verstoß gegen die Bedingungen theoretischer Erkenntnis in subjektiver und objektiver Hinsicht²³ und stellt als deren schärfste Form den *erkenntnistheoretischen Skeptizismus* heraus.

Notwendig verbunden mit dem Psychologismus sind Subjektivismus und Relativismus, das heißt die Erhebung des Subjekts zum Maßstab der Wahrheit. Diese unterscheiden sich in individuellen Relativismus, für den als Maß der Wahrheit der individuelle Mensch gilt, und in spezifischen Relativismus, den „Anthropologismus“, der die menschliche Gattung zum Maß erhebt. Dem letzteren gilt das Hauptaugenmerk.

Husserl unterstreicht richtig, daß der *Inhalt* der Wahrheit auch nicht relativ in bezug auf eine Spezies ist. „Der spezifische Relativismus stellt die Behauptung auf: Wahr ist für jede Spezies urteilender Wesen, was nach ihrer Konstitution, nach ihren Denkgesetzen [57] als wahr zu gelten habe. Diese Lehre ist widersinnig. Denn es liegt in ihrem Sinne, daß derselbe Urteilsinhalt (Satz) für den Einen, nämlich für ein Subjekt der Spezies *homo* wahr, für einen Anderen, nämlich für ein Subjekt einer anders konstituierten Spezies, falsch sein kann. Aber derselbe Urteilsinhalt kann nicht beides, wahr und falsch, sein.“²⁴

Dabei ist für Husserl nun nicht die Vielfalt der Formen des Relativismus wichtig, sondern der aufgewiesene innige Zusammenhang von Psychologismus und Relativismus, den er immer wieder unterstreicht. Er schreibt beispielsweise: „In der Tat ist der Psychologismus in allen seinen Abarten und individuellen Ausgestaltungen nichts anderes als Relativismus, nur nicht immer erkannter oder ausdrücklich zugestandener. Es ist dabei ganz gleich, ob er sich auf ‚Transzendentalpsychologie‘ stützt und als formaler Idealismus die Objektivität der Erkenntnis zu retten glaubt, oder ob er sich auf empirische Psychologie stützt und den Relativismus als unvermeidliches Fatum auf sich nimmt.“²⁵

Soweit zu Husserls Kritik des Psychologismus, die für dessen einzelne Formen sehr gründlich, lesenswert und durchaus überzeugend ist. Das gilt auch für seine Analysen der verschiedenen vorliegenden Auseinandersetzungen mit psychologistischen Logikauffassungen. Gerade das Ungenügen dieser Kritik hat nach Husserls Überzeugung den Psychologismus noch bestärkt. So sucht Husserl seine eigene Psychologismuskritik umfassender zu führen, widersetzt er sich nicht nur dem offenen Psychologismus auf der einen Seite, sondern ebenso dem „transzendentalpsychologischen Kritizismus“ und

²¹ Die Antipsychologen begehen im Kern denselben Fehler. Vgl. LU I, S. 53, S. 153 f. – „Man sieht, wie gefährlich es ist, die logischen Grundgesetze als Denkgesetze zu bezeichnen. Sie sind es ... nur in dem Sinne von Gesetzen, die bei der Normierung des Denkens eine Rolle zu spielen berufen sind; eine Ausdrucksweise, die schon andeutet, daß es sich dabei um eine praktische Funktion handelt, eine Nutzungsweise, und nicht um etwas in ihrem Inhalt selbst Liegendes.“ (Ebenda, S. 140)

²² LU II, S. 110.

²³ Die subjektive oder „noetische“ Skepsis verstößt gegen die „idealen Bedingungen“, die in der Form der Subjektivität überhaupt und in deren Beziehung zur Erkenntnis wurzeln“, während die objektive Skepsis die „Theorie als eine objektive, durch Verhältnisse von Grund und Folge verknüpfte Einheit von *Wahrheiten und Sätzen* betrifft.“ (Vgl. LU I, S. 111)

²⁴ LU I, S. 117.

²⁵ LU I, S. 123. „Relativismus ist Psychologismus, oder Psychologismus in allen seinen Erscheinungsweisen ist Relativismus.“ (K. S. Bakradze, *Izbrannyye filosofskie trudy*, a. a. O., S. 310) – Ausdrücklich mit dieser Intention einer Kritik an den relativistischen Tendenzen im Kantianismus, Empiriekritizismus, Pragmatismus und im kulturphilosophischen Skeptizismus wird von S. L. Frank 1909 die russische Übersetzung der „Logischen Untersuchungen“ besorgt.

bloßen Formalismus auf der anderen. Er will mit dem Psychologismus zugleich die Schwächen der bisherigen Kritiken überwinden. Das dürfte für Gehalt und Überzeugungskraft seiner Argumentation wichtig sein.²⁶ Kritisiert wurde der Psychologismus schon vor Husserl, etwa durch Hermann Cohen, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Alois Riehl, durch Gottlob Frege und Paul Natorp; seine „volle Verbannung ... aus Logik und Erkenntnistheorie“, schreibt der sowjetische Logiker K. S. Bakradze, „erfolgte erst durch Husserl selbst“.²⁷

Zu einem weiteren Gedanken. Husserl geht in seiner berechtigten Kritik am Psychologismus zugleich so vor, daß dessen rationelle Ansatzpunkte – die Analyse des Erkenntnisprozesses – zunächst zugeschlüsselt werden. Da sie später wieder in eigenartiger Weise aufbrechen und zur Phänomenologie hinführen, finden wir hier einen wichtigen Zusammenhang für unsere Untersuchungen.

„Stellen wir uns für den Augenblick auf den Boden der psycholo-[58]gistischen Logik, nehmen wir also an, es lägen die wesentlichen theoretischen Fundamente der logischen Vorschriften in der Psychologie. Wie immer diese Disziplin nun definiert werden mag – ob als Wissenschaft von den psychischen Phänomenen oder als Wissenschaft von den Tatsachen des Bewußtseins, von den Tatsachen der inneren Erfahrung, von den Erlebnissen in ihrer Abhängigkeit von erlebenden Individuen oder wie immer sonst – darin besteht allseitige Einigkeit, daß die Psychologie eine Tatsachenwissenschaft ist und somit eine Wissenschaft aus Erfahrung.“²⁸ Eine Tatsachen- oder Erfahrungswissenschaft aber, und darauf kommt es hier an, könne prinzipiell nur zu *vagen*, zu wahrscheinlichen Aussagen kommen. Das hebe nicht ihren Wissenschaftscharakter auf, sondern mache ihn gerade aus. (Husserl will die Psychologie in ihrem Feld als Einzelwissenschaft also durchaus nicht angreifen.) Dieser Charakter unterscheide diese Tatsachenwissenschaften aber zugleich prinzipiell von Idealwissenschaften wie Mathematik und Logik. Erstere können, das scheint evident, zur Begründung der letzteren *nichts* beitragen.

Mit diesen Bestimmungen wiederholt Husserl zweifellos einen traditionellen, antiquierten und längst widerlegten Gegensatz von Ideal- und Realwissenschaften, wie er durch den Rationalismus ebenso wie durch den Empirismus David Humes vertreten wurde. Weiter noch: Diese Gegenüberstellung wird von ihm zu einem grundlegenden Unterschied, zur prinzipiellen Unvereinbarkeit, zu einem Dualismus zweier Erkenntnis- und Wissenschaftsbereiche. „Es ist ein wesentlicher, schlechthin unüberbrückbarer Unterschied“, schreibt Husserl, „zwischen Idealwissenschaften und Realwissenschaften. Die ersteren sind apriorisch, die letzteren empirisch. Entwickeln jene die idealgesetzlichen Allgemeinheiten, welche mit einsichtiger Gewißheit in echt generellen Begriffen gründen, so stellen diese die realgesetzlichen Allgemeinheiten und zwar mit einsichtiger Wahrscheinlichkeit fest, welche sich auf eine Sphäre von Tatsachen beziehen.“²⁹ Aus den Argumenten gegen den Psychologismus, gegen den Anspruch der Tatsachenwissenschaft, und mit dem Ziel, die Exaktheit der Logik zu behaupten, ihre reine, zeitlos-gültige Wahrheit zu sichern, erwächst die reine Logik als *apriorische* Disziplin, die so ihre Begründung „rein aus sich selbst“ erfährt. Eben das heißt *reine* Logik.

²⁶ „Ob nicht doch in den Argumenten des Antipsychologen – bei manchen Unrichtigkeiten oder Unklarheiten im einzelnen, welche die Handhabungen zu den Widerlegungen darboten – ein ungelöster Rest übrig bleibt, ob ihnen nicht doch eine wahre Kraft innewohnt, die sich bei vorurteilsloser Erwägung immer wieder aufdrängt? Ich für meinen Teil möchte diese Frage bejahen; es will mir sogar scheinen, daß der wichtigere Teil der Wahrheit auf antipsychologischer Seite liegt, nur daß die entscheidenden Gedanken nicht gehörig herausgearbeitet und durch mancherlei Untrifftigkeiten getrübt sind. ... Erwiesen ist durch das Argument (das Beharren des Psychologismus auf der Rolle der Psychologie für die Logik – M. T.) nur das eine, daß die Psychologie an der Fundierung der Logik *mitbeteiligt* ist, nicht aber, daß sie an ihr *allein* oder auch nur vorzugsweise beteiligt ist, nicht, daß sie ihr das *wesentliche Fundament* in dem von uns definierten Sinn beistellt ... Und hier mag die Stelle sein für jene ‚reine Logik‘, welche nach der anderen Partei ihr von aller Psychologie unabhängiges Dasein führen soll, als eine natürlich begrenzte, in sich geschlossene Wissenschaft.“ (LU I, S. 59)

²⁷ K. S. Bakradze, *Izbrannye filosofskie trudy*, a. a. O., S. 301. – Den Argumenten und der detaillierten Auseinandersetzung kann hier kein weiterer Raum gegeben werden.

²⁸ LU I, S. 60 f.

²⁹ LU I, S. 178. – Husserl beruft sich hier ausdrücklich auf die Leibnizsche Unterscheidung von „*vérités de raison*“ [Vernunftwahrheiten] und „*vérités de fait*“ [Tatsachenwahrheiten], auf Humes Scheidung von „*relation of ideas*“ [Ideenverhältnisse] und „*matters of fact*“ [Tatsachen]. Von daher gelingt ihm auch, wie noch zu zeigen ist, die Annäherung an Bolzano und Lotze. (Siehe auch E. Husserl, Entwurf einer Vorrede zu den „*Logischen Untersuchungen*“, a. a. O., S. 128 f.)

Führt Husserl die Trennung der beiden Wissenschaftsbereiche zunächst am Beispiel der Psychologie für alle Tatsachen- oder Erfahrungswissenschaften durch – sie alle können damit für Logik, Mathematik oder andere Idealwissenschaften nichts an Erkenntnissen er-[59]bringen –, so gibt er ihr mit seiner Kritik an der empiristischen Abstraktionstheorie eine generelle erkenntnistheoretische Formulierung.³⁰

In dieser Kritik liegen in besonderem Maße Stärken und Schwächen der Phänomenologie, der Argumentation Husserls, beieinander. Richtig ist zweifellos die Kritik an Empirismus und sensualistischem Positivismus in der Hinsicht, daß diese in der Tat mit ihren Vorstellungen und Theorien über Abstraktion und Erkenntnis nicht in der Lage sind, zu inhaltlich-allgemeingültigen Aussagen zu kommen. Sie lösen das Allgemeine im empirischen Faktum auf oder formalisieren es konsequent. Die mit dem sogenannten Humeschen Induktionsproblem festgeschriebenen Grenzen empiristischer Verallgemeinerung verdienen Kritik und Überwindung. Husserl kritisiert den Logiker J. St. Mill ebenso wie die Erkenntnistheoretiker und Philosophen Locke, Berkeley und vor allem immer wieder Hume, dessen Skeptizismus auch im späten 19. Jahrhundert seine neuerliche Fortsetzung findet.³¹

Statt aber nun die Kritik auf die Grenzen des Empirismus und subjektiven Idealismus, eben das bloß Individuelle im Erkenntnismodell und den Immanenzstandpunkt, zu konzentrieren³², damit die wirklichen Einseitigkeiten *dieser* Abstraktionstheorien herauszuarbeiten, werden sie zu Grenzen *jeglicher* Abstraktionstheorie erhoben. Das Humesche Abstraktionsmodell wird *verabsolutiert*, es wird für jede Erfahrungserkenntnis und Induktion unterstellt. Und so wird hier mit dem Damoklesschwert des Skeptizismus – scheinbar evident – *jede* Erfahrungserkenntnis und Induktion ausgeschlossen. Mit dem Ausschluß dieser Erkenntnisweisen wird zugleich noch die übernommene Trennung der Wissenschaften verstärkt und neuerlich scheinbar begründet.

In gewisser Hinsicht verhält sich Husserl nicht nur unkritisch gegenüber dem Empirismus, sondern selbst gegenüber dem so heftig kritisierten Psychologismus: Dieser wird zwar, gleich dem Empirismus, aus Logik, Mathematik und schließlich Philosophie ausgeschlossen, er wird andererseits aber – wie der Empirismus ebenfalls – für bestimmte Wissenschaften und Erkenntnisprobleme geradezu *festgeschrieben*. Wenn deshalb Nicolai Hartmann in der *Herkunft* aus der Psychologismusproblematik, „wie sie sich gelegentlich immer wieder bekundet, ... die schwache Seite der heutigen Phänomenologie“³³ sieht, so ist dem – bei aller überzeugenden Psychologismuskritik Husserls – zuzustimmen. Denn was heißt diese Einschätzung genauer?

[60] Das heißt, daß Husserl entscheidende Schwächen des Psychologismus teilt: die Auflösung des Erkenntnisprozesses in immanente, psychische Relationen isolierter Subjekte. Dieses Erkenntnismodell wird ebenso verabsolutiert wie das empiristische Abstraktionsmodell. Und das heißt weiter, daß Husserl die wirkliche erkenntnistheoretische Problematik *verfehlen muß*. Wir sehen in der Phänomenologie, um noch einmal Nicolai Hartmann zu zitieren, das „Paradoxon einer ‚Erkenntnistheorie‘, in der das eigentliche Erkenntnisproblem gar nicht mehr vorkommt“.³⁴

³⁰ Speziell LU II/1, Abschn. II (Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien, S. 106-207).

³¹ „Humes Philosophie, mit ihrem Reichtum an genialen psychologischen Analysen, so wie mit ihrem überall durchgeführten Psychologismus in erkenntnistheoretischer Hinsicht, entspricht den in unserer Zeit herrschenden Tendenzen zu sehr, als daß es ihr an lebendiger Wirkung fehlen könnte. Ja, man kann vielleicht sagen, daß Hume nie stärkere Einflüsse ausgeübt habe als heute, mit Rücksicht auf eine nicht unbeträchtliche Zahl von Forschern möchte man geradezu von modernen Humeanern sprechen.“ (LU II/1, S. 207)

³² Eine solche Kritik liegt bekanntlich zu Husserls Zeiten selbst innerhalb der bürgerlichen Philosophie in einer sehr entwickelten Form bereits vor. G. W. F. Hegel hatte mit seiner Philosophie, wenn auch auf idealistischer und so gleichfalls begrenzter Grundlage, einen *dialektischen Ausweg* aus dem Gegensatz von Rationalismus und Empirismus gefunden; Husserl bleibt diesem Gegensatz vollständig verhaftet.

³³ N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig ²1925, S. 113.

³⁴ N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin (West) ⁴1965, S. 15. – Legt Hartmann das Schwergewicht seiner Kritik hier auf den *Immanenzstandpunkt*, so Theodor W. Adorno etwa auf den *Individualismus*: „Seine Beweisführung (Husserls Kritik am Psychologismus – M. T.) ist aber nur möglich, weil er das Bewußtsein verschiedener Individuen zu verschiedenen Zeiten monadologisch isoliert, ohne daß die kollektive Einheit im Vollzug von Bewußtseinsakten, das gesellschaftliche Moment der Synthesis des Denkens, überhaupt in sein Blickfeld träte.“ Und zutreffend ist auch, wie gleich zu zeigen ist, die durch Adorno gezogene Konsequenz: „Indem er jene nicht konzidiert, aber die über das einzelne

Husserl muß die rationalen Fragen von Empirismus und auch Psychologismus ausschließen, um sich die „Reinheit“ und „Wahrheit“ seiner Wissenschaften zu bewahren. Darauf hatte unter anderem Th. W. Adorno hingewiesen. Sowohl alle Fragen nach den psychischen Prozessen und Grundlagen der Erkenntnis wie die nach dem Erkenntnisprozeß der menschlichen Gattung generell, alle die Fragen von Psychologie und Erkenntnistheorie, werden ausgeschlossen. Husserl unterstellt für die empirische Erkenntnis das Humesche Induktionsproblem, das heißt deklariert es als *unmöglich*, ausgehend von empirischer Erkenntnis zu wissenschaftlichem Allgemeinwissen zu kommen – und lehnt so jede Abstraktionstheorie ab. Er unterstellt für den wissenschaftszerstörenden Psychologismus den immanenten, individuellen „Erkenntnis“prozeß als einzig möglichen – und lehnt so, mit den Ansprüchen reiner oder idealer Logik, jede Prozeßanalyse ab.

Damit wird aber auch ersichtlich, daß sich die Kritik am Psychologismus zugleich versteht als eine Kritik am Materialismus. Das heißt, die Verabsolutierung der subjektiv-idealistischen Grundlagen des Psychologismus widerlegt scheinbar jeden materialistischen Ausgangspunkt in Psychologie und Erkenntnistheorie!

Für die Phänomenologie Husserls hat das zunächst den zweifelhaften Vorteil, daß alle realen „Schwierigkeiten“ des Erkenntnisprozesses ausgespart und umgangen werden können.

Aber eine solche Konsequenz des Antipsychologismus, so viel ist schon deutlich geworden, muß keinesfalls zwangsläufig sein; die Kehrseite zum kritisierten subjektiven Idealismus muß keineswegs notwendig im objektiven Idealismus bestehen. „Ein richtig verstandener Antipsychologismus trennt die Wahrheit nicht vom Erkenntnisprozeß, von der erkennenden Tätigkeit des Subjekts, er unterstreicht nur, daß die Wahrheit sich nicht in den Gesetzmäßigkeiten der psychischen Organisation konstituiert – egal ob des einzelnen Individuums oder der Menschheit.“³⁵ Den einen Schritt [61] geht Husserl überzeugend mit: Seine Kritik am Psychologismus trifft immer wieder berechtigt die Auflösung logisch-mathematischer und sonstiger Allgemeinerkenntnisse im psychischen Prozeß. Die Folgerung aber, die Objektivität dieser Gebilde nur durch deren prinzipielle Lostrennung vom menschlichen Erkenntnisprozeß sichern zu können, stellt einen Irrweg dar. Einen auf idealistischer Grundlage *unvermeidlichen Irrweg*.

„Die Objektivität des Wissens“, schreibt demgegenüber der materialistische Psychologe Rubinstein, „setzt nicht voraus, daß es ohne menschliche Erkenntnistätigkeit entsteht. Der ganze ideelle Gehalt ist sowohl die Widerspiegelung des Seins als auch das Resultat der Erkenntnistätigkeit des Subjekts. Jeder wissenschaftliche Begriff ist sowohl eine Gedankenkonstruktion *als auch* die Widerspiegelung des Seins.“³⁶

Es soll zwar nicht behauptet werden, daß hiermit die Lösung all der komplizierten Probleme der Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten, von allgemeinen und wesentlichen Zusammenhängen oder der Begründung von Logik und Mathematik gegeben ist. Aber zweifellos ist das Problem richtig gestellt und werden die Schwierigkeiten, aber auch Aufgaben erkenntnistheoretischer Analyse so erst sichtbar. Für den Marxismus ist weder die Tatsache, daß der Begriff nicht mit der Erscheinung, deren *wesentliche* Seiten er widerspiegelt, zusammenfällt³⁷, noch eben die, daß seine Objektivität sich nicht

Individuum hinausgreifende Gültigkeit der logischen Sätze anerkennen muß, sieht er sich gezwungen, diesen unvermittelt ein Ansichsein zuzuerkennen.“ (Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956, S. 68 f.) Adorno hatte die Husserlsche Problematik bereits in seiner Dissertation behandelt (Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie, in: Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 1: Philosophische Frühschriften, Frankfurt am Main 1973).

³⁵ K. S. Bakradze, Izbrannye filosofskie trudy, a. a. O., S. 320.

³⁶ S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, a. a. O., S. 48; generell S. 46 ff. – Umfassend auch bei E. Albrecht, Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken, Halle 1959, S. 323 f.; ders., Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache, Halle 1956, S. 17 ff.

³⁷ Einen wichtigen Hinweis hierzu kann man dem Brief Friedrich Engels' vom 12. März 1885 an den Neukantianer Conrad Schmidt, der das Wertgesetz zu einer bloßen Fiktion erklärt, entnehmen. „Die Vorwürfe, die Sie dem Wertgesetz machen, treffen *alle* Begriffe, vom Standpunkt der Wirklichkeit aus betrachtet. Die Identität von Denken und Sein, um mich hegelisch auszudrücken, deckt sich überall mit Ihrem Beispiel von Kreis und Polygon. Oder die beiden, der Begriff einer Sache und ihre Wirklichkeit, laufen nebeneinander wie zwei Asymptoten, sich stets einander nähernd und doch nie

auf individuelle oder auf Gattungserfahrung reduzieren läßt, ein Grund dafür, diesen genetisch von den letztlich materiellen Grundlagen – dem objektiv-realen Erkenntnisgegenstand und dem realen erkennenden Subjekt – abzutrennen. Das gilt, bei aller Vermitteltheit und Vielstufigkeit, auch für Logik und Mathematik.

„Die Begriffe von Zahl und Figur“, so Friedrich Engels im „Anti-Dühring“, „sind nirgends anders hergenommen als aus der wirklichen Welt.“³⁸ Oder, wie Lenin in seiner materialistischen Interpretation von Hegels „Logik“ festhält: „Die praktische Tätigkeit des Menschen mußte das Bewußtsein des Menschen milliardenmal zur Wiederholung der verschiedenen logischen Figuren führen, damit diese Figuren die Bedeutung von Axiomen erhalten konnten. Dies notabene.“³⁹

Im Kern läuft hier die Fragestellung darauf hinaus, den Materialismus durch die Kritik seiner Einseitigkeiten und Unausgereiftheiten zu vertiefen, als *dialektischen* Materialismus zu entwickeln. Damit ist ein Programm und eine sinnvolle Aufgabenstellung für die Lösung der komplizierten Erkenntnisprobleme formuliert⁴⁰. Für Husserls Weg, der besonders der Kritik an jeglichem Materialismus [62] gilt und Metaphysik wie Idealismus zu seinen Prämissen hat, muß der Lösungsversuch ein anderer sein.

Es ist bereits sichtbar geworden, daß Husserls „Problemlösung“ nur in mehr oder minder deutlichen platonisierenden Tendenzen *bestehen kann*. Deren Skizzierung sei noch einmal die treffende Einschätzung von W.-D. Gudopp-von Behm vorangestellt: „Der Antipsychologismus droht das Kind mit dem Bade auszuschütten; undialektisch und dualistisch trennt er den Inhalt von der Bewegung, von der Prozessualität, die zum Inhalt führt und ihn konstituiert. Die Vermittlung der beiden von ihm unterschiedenen Bereiche und deren Verhältnisbestimmung vermag er nicht zu leisten; hat der Antipsychologismus die Stufenleiter zum Plateau der formalen Logik erklommen, kippt er die Leiter um; Herkunft und Weg interessieren ihn nicht mehr.“⁴¹

Dieser Platonismus Husserls, der auch von bürgerlichen Autoren verschiedenster Anschauungen als ein solcher herausgestellt wird⁴², zeigt sich bereits in seiner Rückführung der angewandten Logik auf

zusammentreffend. Dieser Unterschied beider ist eben der Unterschied, der es macht, daß der Begriff nicht ohne weiteres, unmittelbar, schon die Realität, und die Realität nicht unmittelbar ihr eigener Begriff ist. Deswegen, daß ein Begriff die wesentliche Natur des Begriffs hat, daß er also nicht ohne weiteres *prima facie* [auf den ersten Blick] sich mit der Realität deckt, aus der er erst abstrahiert werden mußte, deswegen ist er immer noch mehr als eine Fiktion, es sei denn, Sie erklären alle Denkergebnisse für Fiktionen, weil die Wirklichkeit ihnen nur auf einem großen Umweg, und auch dann nur asymptotisch annähernd, entspricht.“ (MEW, Bd. 39, Berlin 1973, S. 431)

³⁸ Die höchst abstrakte Form des Stoffes in der reinen Mathematik, so heißt es weiter diesbezüglich, „kann seinen Ursprung aus der Außenwelt nur oberflächlich verdecken“. (F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: (MEW, Bd. 20, S. 36).

³⁹ W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1971, S. 180.

⁴⁰ Umfassend für dieses dialektisch-materialistische Programm der Erkenntnistheorie vgl. auch: Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, hg. von D. Wittich, K. Gößler, K. Wagner, Berlin 1978.

⁴¹ W.-D. Gudopp, Den junge Heidegger, a. a. O., S. 35.

⁴² Wir haben bereits festgestellt, daß insbesondere *diese* Tendenz von der Neuscholastik herausgearbeitet und betont wird. So schreibt der bereits erwähnte Joseph Geyser, zugleich Husserls späteren Entwicklungsweg einschließend: „Husserls Anschauungen im ganzen zeigen einen *Neubau*, der basiert auf eine originelle Verknüpfung von *platonisierendem* Aristotelismus und *Cartesianismus* ...“ (J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie, Münster 1916, S. 5) Für Martin Grabmann, den neuscholastischen Philosophiehistoriker, steht Husserl als ein neuzeitlicher Beweis der nicht abgerissenen Kette scholastischer Traditionen. (M. Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Jg. 29, Fulda 1916, H. 4, spez. S. 336 f., 361) – Aus kritischer, ablehnender Sicht stellen diesen Platonismus z. B. Moritz Schlick (Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Leipzig 1910, H. 4, S. 386-477), für den „logische Sätze und Urteilsakte schlechthin untrennbar“ sind und den Sätzen „ein anderes, unabhängiges Bestehen“ nicht zukomme (S. 407), oder Franz Brentano (Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. II, a. a. O., S. 136 f., 276 f.) und dessen Schüler Oskar Kraus dar. So sieht Kraus in diesen Tendenz einen „Sieg des ontologischen Fiktionalismus“ und schreibt: „Der größte Teil der modernen Erkenntnistheoretiker ist in das Lager des platonischen Ontologismus und der mit ihm verbundenen Fiktionen abgeschwenkt, wobei sich der Einfluß der spezifisch brentanoschen Form in den verschiedenen Spielarten seiner Schüler und Enkelschüler (Stumpf, Marty, Meinong, Husserl, Scheler u. a.) mächtig erweist. *Brentano selbst freilich hat mit all dem schon vor mehr als zwei Jahrzehnten gebrochen.*“ (O. Kraus, Franz Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie (1924), in: ders., Wege und Abwege der Philosophie, Vorträge und Abhandlungen, Prag 1934, S. 72)

eine reine Logik, für welche „Selbstbegründung“ das entscheidende Kriterium ihrer „Reinheit“ abgibt. Logische Gesetze sind, diesen Gedankengang hatten wir verfolgt, Idealgesetze, die nichts mit empirischer Herleitung zu tun haben können, sondern „rein im Inhalt“ der jeweiligen Grundbegriffe wurzeln.

So schreibt Husserl: „Ich verstehe unter rein logischen Gesetzen alle die Idealgesetze, welche rein im Sinne (im ‚Wesen‘, ‚Inhalt‘) der Begriffe Wahrheit, Satz, Gegenstand, Beschaffenheit, Beziehung, Verknüpfung, Gesetz, Tatsache usw. gründen. Allgemeiner gesprochen, sie gründen rein im Sinne *der* Begriffe, welche zum Erbgut *aller* Wissenschaft gehören, weil sie die Kategorien von Bausteinen darstellen, aus welchen die Wissenschaft als solche, ihrem Begriff nach, konstituiert ist.“⁴³

Entscheidend ist, daß jeweils *ideale Begriffe und Gesetze*, insbesondere der Begriff einer idealen oder reinen Wahrheit „an sich“, *vorausgesetzt* werden. „Offenbar handelt es sich hier“, schreibt Husserl, „um apriorische Erkenntnisbedingungen, welche abgesondert von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt, betrachtet und erforscht werden können.“⁴⁴

Diese apriorischen Begriffe begründen die reine Logik selbst und zugleich ihren Status als Wissenschaftslehre; sie sind so die „idealen Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft“. Dieser Apriorismus und Platonismus, den Husserl noch dadurch bestärkt, daß ausdrücklich fiktionalistische und „bloß formale“ Logikauffassungen im [63] Anschluß an Frege ausgeschlossen und die Aussagen auf den *Inhalt* der Begriffe ausgedehnt werden, daß also auch die Auswege des Neopositivismus versperrt bleiben, stellt zweifellos eine lediglich *spekulativ-idealistische Scheinlösung* dar. Dennoch scheint der Metaphysiker hier zunächst im Vorteil: Reale Probleme und Schwierigkeiten des Erkenntnisprozesses hat er ausgeschlossen, jetzt bietet er eine „endgültige“ Problemlösung.

Es gehört nun aber zu den Eigenarten Husserlschen Philosophierens, mit so einfachen und offensichtlich unbefriedigenden Ergebnissen nicht zufrieden zu sein, sie selber als endgültige Lösungen nicht akzeptieren zu können. Freilich behebt er nicht die entscheidenden Defekte, aber er arbeitet immer wieder an den Fragestellungen.

Husserl versucht zunächst einmal, der nachgewiesenen – und, wie wir meinen, mit seiner begrenzten Psychologismuskritik auch unausweichlichen – Tendenz zum Platonismus dadurch zu entgehen, daß er diesen modifiziert und seine Auffassung so kaschiert. Er will einem Platonismus ausweichen, der auf ein „Zwei-Welten-Reich“, auf die *reale Existenz* von Wesenheiten hinausläuft. Den Schlüssel zu diesen Modifizierungen liefern ihm Bernhard Bolzano und vor allem Rudolph Hermann Lotze.

Bolzano hatte in seiner Logik bzw. Wissenschaftslehre unterschieden zwischen „Sätzen“, „Wahrheiten“ und „Vorstellungen an sich“ auf der einen Seite und den subjektiven Vorstellungen auf der anderen Seite. Damit war es ihm möglich, die Objektivität der ersteren von der subjektiven Vielgestaltigkeit und zeitlichen Begrenztheit der zweiten abzutrennen und zu bewahren – auf Kosten eines unverhüllten Platonismus.

Husserl meint nun, in Lotzes Interpretation der Platonischen Ideenlehre, welche speziell im Neukantianismus ihre Wirkung erfahren hat⁴⁵, den Schlüssel zu einem richtigen Bolzano-Verständnis gefunden zu haben. Lotze habe Platon von den metaphysischen Mißdeutungen, die sich ebenso auf Bolzano übertragen hätten, befreit. Denn es gehe nicht um eine unabhängige und selbständige Existenz der „Ideen“, wie eine „Zwei-Welten-Theorie“ unterstellt, sondern lediglich um deren „Geltung“; nicht um ein „Reich des Seins für sich“, sondern ein solches der „Geltungen“.⁴⁶ Diese Unterscheidung von

⁴³ LU I, S. 122.

⁴⁴ LU I S. 238. – Solch apriorische Bedingungen gibt es auch für die empirischen Wissenschaften, die „nicht zur Idee der Theorie, und allgemeiner zur Idee der Wahrheit, sondern zur *Idee der empirischen Erklärungseinheit*, resp. zur *Idee der Wahrscheinlichkeit Beziehung*“ haben. (Ebenda, S. 257) Die Phänomenologie zielt auf die umfassende Begründung *aller* Wissenschaften.

⁴⁵ Über den Einfluß von Lotzes Platon-Interpretation informiert z. B. aus neukantianischer Sicht A. Liebert (Das Problem der Geltung, Leipzig ²1920).

⁴⁶ „Nichts sonst wollte Platon lehren, als ...: die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstand der Außenwelt, als *dessen* Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich selbst gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Teilnahme an ihnen (!) sie in dieser Außenwelt zur Erscheinung bringen.“ (H. Lotze, Logik, S. 513 f., zit. nach: A. Liebert, Das Problem der Geltung, a. a. O., S. 205)

zeitlichen Sein oder Existenz und idealem Sein oder Gelten bekommt für Husserl entscheidende Bedeutung. „Legt man diese Auffassung zugrunde,“ so schreibt er im vorliegenden Zusammenhang, „so gewinnt Bolzanos Lehre, daß Sätze Gegenstände sind, aber doch keine ‚Existenz‘ haben, die leicht verständliche Bedeutung, daß [64] ihnen das ‚ideale‘ Sein oder Gelten ‚allgemeiner Gegenstände‘ zukomme ..., nicht aber das reale Sein von Dingen oder unselbständigen dinglichen Momenten, von zeitlichen Einheiten überhaupt.“⁴⁷

Dieses Beispiel zeigt ebenso Husserls Unzufriedenheit mit dem offenen Platonismus, wie zugleich ersichtlich wird, daß die hier getroffenen subtilen Unterscheidungen den Platonismus nicht wirklich überwinden, sondern nur verfeinern wollen. „Unräumlichkeit“ und „Zeitlosigkeit“ idealen Seins werden zu dessen ausschlaggebenden Charakteristika. Das „ideale Reich der Wahrheit“ existiert nicht irgendwo im Raume und in der Zeit. „Aber die Befreiung der Platonischen Theorie von dieser ‚Naivität‘“, schreibt Bakradze, „befreit die Theorie der Wahrheit Husserls noch nicht vom Platonismus.“⁴⁸ „Geltung“ ist keine Problemlösung. Mit genau dem Recht, mit dem sie vom Platonisten behandelt wird, kann sie sein Gegner, der Psychologist, bestreiten. Dabei beruft sich jeder stillschweigend auf die eigenen theoretischen Axiome.

Psychologismuskritik und Platonismus – darin lassen sich für den ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ Kritik und Grundlegung der Logik durch Husserl zusammenfassen.

2.2. Der Durchbruch der Phänomenologie

Husserl setzt sich noch einmal in „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ mit Mißverständnissen und Fehlinterpretationen seiner „Logischen Untersuchungen“ durch Brentano und dessen Schule auseinander. „Ihr Neues“, schreibt er so über die „Logischen Untersuchungen“, „liegt keineswegs in den bloß ontologischen Untersuchungen, die einseitig gegen den innersten Sinn des Werkes gewirkt haben, sondern in den subjektiv gerichteten Untersuchungen (vornehmlich der V. und VI. Untersuchung des II. Bandes von 1901), in denen zum ersten Male die *cogitata qua cogitata* als Wesensmomente jedes Bewußtseinserlebnisses, so wie sie in echter innerer Erfahrung gegeben ist, zu ihrem Rechte kommen und nun sofort die ganze Methode der intentionalen Analyse beherrschen ... Dabei meldet sich auch schon die Korrelationsproblematik, und so liegen in diesem Werk in der Tat die ersten, freilich sehr unvollkommenen Anfänge der ‚Phänomenologie‘.“⁴⁹

Nun war bisher von „subjektiv gerichteten Untersuchungen“ nicht die Rede. Es scheint also so, daß für den späten Husserl die bisher aufgezeigten Analysen des ersten Bandes „einseitig gegen den [65] innersten Sinn des Werkes gewirkt haben“. Husserl deutet hier offensichtlich eine „radikale Blickwendung“ an, denn in der Tat war ja bisher nicht zufällig, sondern *ganz ausdrücklich* nicht von „subjektiven“ Untersuchungen die Rede. Zudem verweist er auf zwei Untersuchungen, die fünfte und sechste des zweiten Bandes, deren Umarbeitungen durch ihn eine eigene Geschichte sind und die so auf Probleme zeigen, welche den Einstieg in die Phänomenologie keineswegs erleichtern.⁵⁰ Aber auf jeden Fall, so Husserl, finden wir hier erste „Anfänge der Phänomenologie“.

⁴⁷ E. Husserl, Literaturbericht zu: Melchior Palágyi: Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik, in: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. 31, Leipzig 1903, S. 200. – Dieser wichtige Bericht Husserls, eine Verteidigungsschrift seiner „Logischen Untersuchungen“, in dem er recht ausführlich auf Bolzano und Lotze eingeht, ist wieder abgedruckt in Hua XXII, S. 152-161.

⁴⁸ K. S. Bakradze, Izbrannye filosofskie trudy, a. a. O., S. 332. – Allein nur zu behaupten, daß logischen oder mathematischen Zusammenhängen, Wahrheiten usw. „Geltung“ zukomme, wäre ebenso richtig wie trivial, bietet aber noch keine erkenntnistheoretische Interpretation. Dazu noch einmal Friedrich Engels: „Daß die reine Mathematik eine von der *besonderen* Erfahrung jedes einzelnen unabhängige Geltung hat, ist allerdings richtig und gilt von allen festgestellten Tatsachen aller Wissenschaften, ja von allen Tatsachen überhaupt.“ (F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: MEW, Bd. 20, S. 35) – Für die weiteren erkenntnistheoretischen Fragestellungen und die eigentlichen Anfänge der Phänomenologie trennt sich Husserl allerdings von Bolzano wie von Lotze.

⁴⁹ Hua VI, S. 237.

⁵⁰ Die fünfte Untersuchung wird oft und erheblich umgearbeitet. Die sechste Untersuchung gar wird zu einem eigenständigen Band den „Logischen Untersuchungen“, welcher erst 1921 in der zweiten Auflage der Ausgabe von 1913 folgt. Zur Geschichte dieser Untersuchungen vgl. etwa – neben den Einleitung in Hua XIX/1 – E. Ströker, Einleitung in: Edmund Husserl, V. Logische Untersuchung, Hamburg 1975.

Da wir die Phänomenologie in systematischer Hinsicht noch gesondert zu analysieren haben, wollen wir hier nur nachzeichnen, weshalb und wie sie im zweiten Band der „Logischen Untersuchungen“ ihre erste Ausarbeitung erfährt und welche Probleme und Widersprüche damit verbunden sind.

Mit dem Abschnitt über den Platonismus in den „Logischen Untersuchungen“ bei ihrer Begründung der reinen Logik ist bereits sichtbar geworden, daß auch hier noch offene Fragen bestehen, Unfertigkeiten nicht ausgeräumt werden konnten. Für Husserl war zwar wichtig, in Umkehrung des Weges der „Philosophie der Arithmetik“ von 1891 *zunächst* die Idealität und Geltung der Bedeutungen als Gegenstände der reinen Logik herauszuarbeiten, war die „Sicherung und Klärung der Begriffe und Gesetze, die aller Erkenntnis objektive und theoretische Einheit verschaffen“⁵¹, die vorrangig zu leistende Aufgabe; mit ihrer Einlösung erwächst aber sofort eine neue Dimension von Fragestellungen. Das hatten wir mit dem Schlußpassus über das „gleiche Recht“ von Platonismus und Psychologismus bezüglich der Geltungen andeuten wollen.

Das „Gegebensein der logischen *Ideen* und der sich mit ihnen konstituierenden Gesetze“, schreibt Husserl in seiner Einleitung zum zweiten Band, „kann nicht genügen“. Vielmehr „erwächst die große Aufgabe, die *logischen Ideen*, die Begriffe und Gesetze, zu *erkenntnistheoretischer* Klarheit und Deutlichkeit zu bringen“⁵².

Den dogmatischen Charakter aller logisch-philosophischen Theorien sieht Husserl nunmehr in einer „Hypostasierung“ des Allgemeinen, die sich keinesfalls nur auf die des Psychologismus beschränkt. Sie kann unter bestimmten Umständen auch für den Antipsychologismus, also für Husserls eigene Position, gelten. „Zwei Mißdeutungen haben die Entwicklung der Lehren von den allgemeinen Gegenständen beherrscht: Erstens die *metaphysische Hypostasierung* des Allgemeinen, die Annahme einer realen Existenz von Species *außerhalb* des Denkens (platonischer Realismus). Zweitens [66] die *psychologische Hypostasierung* des Allgemeinen, die Annahme einer realen Existenz von Species im Denken“ (Locke). Denen steht, als ein ebenfalls historisch versagender Anspruch, der Empirismus gegenüber, der „das Allgemeine in Hinsicht auf Gegenstand und Denkart in Einzelnes glaubt umdeuten zu können“.⁵³

Diese Hypostasierungen gelten dann als verhängnisvoll bzw. als Verselbständigung des Allgemeinen, wenn man zwar „die Eigengeltung der Rede von allgemeinen Gegenständen“ darzutun vermag, aber „nicht die Zweifel behebt, wie solche Gegenstände vorstellig werden können“⁵⁴. Gerade der erste Band der „Logischen Untersuchungen“ mußte mit seiner radikalen Ausklammerung aller Fragen und Probleme des Erkenntnisprozesses zu solchen Zweifeln führen. Jetzt sollen diese Fragen und Probleme den eigentlichen Gegenstand der phänomenologischen Analysen, der „Phänomenologie der Erkenntnis“, ausmachen. Der Weg zur Logikbegründung, zu einer fundierten philosophischen Logik, führt über die Beschreibung psychischer Prozesse bzw. „Erlebnisse“, in denen die logischen Ideen zur Gegebenheit kommen bzw. „vorstellig werden“. Die logischen Ideen sind zwar nicht solche psychischen Prozesse oder Erlebnisse; wir müssen aber letztere untersuchen, um zu erkennen, *was* die logischen Ideen wirklich sind! Das Denken vollzieht sich in gewissen „Akten“. „In diesen Akten liegt die Quelle all der Geltungseinheiten, die als Denk- und Erkenntnisobjekte oder als deren erklärende Gründe und Gesetze, als deren Theorien und Wissenschaften dem Denkenden gegenüberstehen.“⁵⁵

Aber gerade diese Argumentation war doch im ersten Band unter dem Verdacht des Psychologismus und mit der Kritik empiristischer Abstraktionstheorie energisch verworfen worden?! Jetzt wird

⁵¹ LU II/1, S. 3. – Die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens hebt Husserl auch 1913 in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ hervor: „Da die Phänomenologie hier als Wesenswissenschaft – als eine ‚apriorische‘ oder, wie wir sagen, eidetische Wissenschaft begründet werden soll, ist es nützlich, allen der Phänomenologie zu widmenden Bemühungen eine Reihe fundamentalen Erörterungen über Wesen und Wesenswissenschaft und eine Verteidigung des ursprünglichen Eigenrechtes der Wesenserkenntnis gegenüber dem Naturalismus vorausgehen zu lassen.“ (Hua III, S. 8)

⁵² Ebenda, S. 5. – Diese erkenntnistheoretische Wendung in den „Logischen Untersuchungen“ heben auch K. S. Bakradze und vor allem N. V. Motrošilova hervor. (Siehe die angegebene Literatur)

⁵³ LU II/1, S. 121 f.

⁵⁴ Ebenda, S. 123.

⁵⁵ LU II/2, S. 1.

ausdrücklich behauptet, daß psychische Prozesse die „Quelle all der Geltungseinheiten“ sind, wird der Status dieser idealen Gebilde weitgehend abgebaut und werden sie aus einer subjektiven Leistung – Akten, psychischen Prozessen, Erlebnissen – hergeleitet! Fällt Husserl hier auf unerklärliche Weise in den widerlegten Psychologismus zurück? Gerade die herausgehobenen zentralen Untersuchungen des zweiten Bandes, die fünfte und sechste, deuten darauf hin.

Während in den anderen Untersuchungen noch einmal klärend Bezug genommen wird auf die Bedeutungen als „ideale Einheiten“ (I.), die Auseinandersetzung mit den empiristischen Abstraktionstheorien detailliert erfolgt (II.) und schließlich (III. und IV. Untersuchung) ideale Wesensgesetzmäßigkeiten in Logik und Grammatik analysiert werden, stehen nunmehr plötzlich Bewußtseinsprozesse [67] im Zentrum. Die fünfte und sechste Untersuchung sind überschrieben: „Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“ bzw. „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“. All das, Erlebnisse, Intentionalität und phänomenologische Aufklärung, ließe sich beispielsweise auch beim Psychologen Brentano finden, wie die durchgeführten Analysen über Akte, Vorstellungen oder die verschiedenen Erkenntnisstufen ebenso.

Inwiefern kommt also hiermit die Phänomenologie zum Durchbruch, und was hat das mit dem skizzierten Psychologismus zu tun?

Husserl selbst verweist als Schlüssel immer wieder auf die Korrelationsproblematik⁵⁶. Korrelation bedeutet, daß die Gegenstände der Erkenntnis, hier also die der reinen Logik, Mathematik und Grammatik, weder in den psychischen Akten voll aufgehen (in diesen enthalten sind) noch völlig von ihnen getrennt sind. Vielmehr besteht jeweils eine ganz bestimmte und zudem a priori notwendige Korrelation, also Abhängigkeit, zwischen Akt und Gegenstand, Subjektivem und Objektivem. Und diese Korrelation wird nun zum Untersuchungsfeld für die Phänomenologie. Der „Gegenstand“ in seiner *prinzipiellen und wesensnotwendigen A-Subjektivität* steht nicht mehr im Zentrum. In den „Logischen Untersuchungen“ wird diese korrelative Betrachtungsweise, dies sei hier angemerkt, zudem oftmals so weit getrieben, daß der jeweilige Erkenntnisgegenstand im Grunde völlig sekundär wird gegenüber den subjektiven Akten. „Gegenstand zu sein“, heißt es, „ist kein positives Merkmal, keine positive Art eines Inhalts, es bezeichnet den Inhalt nur als intentionales Korrelat einer Vorstellung.“⁵⁷

Die Veränderung in der Untersuchung logischer Fragestellungen ist ganz offensichtlich. Die offenen Probleme und Unfertigkeiten des ersten Bandes der „Logischen Untersuchungen“, die nur mühevoll mit der Geltungsproblematik kaschiert werden konnten, treiben zu dieser Ausrichtung der Untersuchungen auf Erkenntnisprozesse. Und hier erwächst nicht nur für Husserl die Phänomenologie im „eigentlichen Sinne“; wir halten diese Blickwendung auch für legitim und notwendig.⁵⁸ Husserl greift die Fragen und rationellen Momente des Psychologismus, die zunächst radikal ausgeschlossen wurden, wieder auf. Wie verhält es sich dann aber mit den nachgewiesenen Komplikationen, etwa mit der empiristischen Abstraktion?

Husserl meint, für die ideallogischen Gebilde als Korrelate höhere theoretische Akte, die sich von den niederen, sinnlichen unterscheiden, bzw. eine besondere „kategoriale Anschauung“ oder „ideierende Abstraktion“ nachweisen zu können. Diese soll sich von der empiristischen Abstraktion prinzipiell unterscheiden. Und bezogen auf diese Unterscheidung hält er fest: „Der alte erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen *Sinnlichkeit* und *Verstand* findet durch die Unterscheidung

⁵⁶ So heißt es in der „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ rückblickend zu den „Logischen Untersuchungen“: „Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner ‚Logischen Untersuchungen‘ ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, daß seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war.“ (Hua VI, S. 169, Anm.)

⁵⁷ LU II, 2, S. 85. – Daran übt Husserl später, wie auch etwa am fehlenden „Ichbegriff“, Kritik und arbeitet in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ neben einer auf die „Noesen“ (Akte) gerichteten Phänomenologie eine Phänomenologie der „Noemata“ (Gegenstände) aus.

⁵⁸ Vgl. auch N. V. Motrošilova, Vozniknovenie fenomenologii E. Gusserla i ee istoriko-filosofskie itoki, in: Voprosy filosofii, 12/1976, S. 106; dies., Fenomenologija, in: Sovremennaja buržuaznaja filosofija, Moskva 1978, S. 231. – Husserl nähert sich speziellen Fragen der Erkenntnistheorie, die etwa philosophiegeschichtlich durch Kant als solche den „transzendentalen Logik“ bestimmt sind.

zwischen schlichter oder sinnlicher und fundierter oder kategorialer Anschauung alle erwünschte Klarheit. Ebenso der Gegensatz zwischen *Denken* und *Anschauen* ...“⁵⁹

Wir haben also bestimmte niedere Akte (sinnliche Anschauungen) und Gegenstände und bestimmte höhere, fundierte Akte (kategoriale Anschauungen) und Gegenstände. Zur Klammer zwischen dem jeweiligen Akt/der jeweiligen Anschauung und ihrem Gegenstand wird eine spezifische subjektive Leistung, die der Intentionalität oder Konstitution. Gegenstände sind nicht, wie bereits mehrfach betont, völlig immanent, sie sind auch nicht völlig transzendent; sie „konstituieren ... sich in verschiedenen Formen der gegenständlichen Intention als das, was sie uns sind und gelten“⁶⁰.

Hatten wir im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ eine metaphysische Gegenüberstellung der Erkenntnisresultate (der ideal-logischen Gebilde, der Bedeutungen) und der Erkenntnisprozesse gefunden, so wird diese hier aufgehoben durch eine ebenso metaphysische Gegenüberstellung in den Erkenntnisprozessen selbst. Der Abstraktionsprozeß ist aufgespalten in zwei unterschiedliche Anschauungsweisen – eine für die realen, empirischen Gegenstände, eine andere für die irrealen, idealen Gegenstände.

Für die *Herausbildung der Phänomenologie* ist noch nicht eine detaillierte Analyse dieser Einseitigkeiten wichtig, sondern ist die Tatsache festzuhalten, daß Husserl sich so die Möglichkeit erschließt, von der Logik her Fragen des Erkenntnisprozesses zu analysieren. Intentionalität und Konstitution, das heißt die spezifischen subjektiven Leistungen, werden zum Gegenstand einer „Phänomenologie des Logischen“ und genereller einer „Phänomenologie der Erkenntnis“. Oder: Phänomenologische Erkenntnistheorie konzentriert sich auf die *subjektiven* Prozesse.

Insofern ist die Wendung gegenüber dem ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ zweifellos radikal.

Sie ist es einmal dahingehend, daß hier nun die Korrelationsproblematik überhaupt als Thema auftaucht. Die Prolegomena lassen die Frage, wie die idealen Bedeutungen zum erkennenden Subjekt in Beziehung stehen sollen, offen. Sie ist es dann insofern, als zum objektiv-idealen Korrelat-Gegenstand die entsprechenden subjektiven Akte aufgezeigt und ins Zentrum der Analysen gestellt werden. Es ist aber keinesfalls in dem Sinne eine radikale Wende, [69] daß nunmehr etwa die erkenntnistheoretische Fragestellung wirklich adäquat erfaßt würde. Das ist weder mit dem Prinzip der Korrelation noch durch die ausschließliche Analyse subjektiver, immanenter psychischer Prozesse und Relationen möglich. Immer wieder scheint das erkenntnistheoretische Modell des Psychologismus, die „schwache Seite der Phänomenologie“, unter den überaus subtilen Erörterungen durch. Nach der empiristischen Abstraktionstheorie bleibt also noch die Frage, wie es nun mit dem Psychologismus selbst aussieht.

Husserl nimmt die Psychologismusproblematik bekanntlich in seiner späten Logik von 1929 wieder auf und unterscheidet hier den transzendentalen Psychologismus der Phänomenologie vom traditionellen empirischen Psychologismus.⁶¹ Ja, die ganze Husserlsche Phänomenologie kreist im Grunde um den „wahren Kern“ einerseits und die „verhängnisvollen Mißdeutungen“ andererseits des Psychologismus.⁶²

Für die hier heranzuziehende Arbeit, für die „Logischen Untersuchungen“, sieht die Sache aber anders aus. Gerade die häufigen Umarbeitungsversuche Husserls weisen darauf hin: In der ersten Auflage des zweiten Bandes der „Logischen Untersuchungen“ gibt es eine Reihe von Formulierungen, die sich eindeutig als Rückfall in den Psychologismus interpretieren lassen. Husserl grenzt seine Phänomenologie hier zwar von der kausal-erklärenden oder genetischen Psychologie ab, nicht aber von

⁵⁹ LU II/2, S. 6.

⁶⁰ LU II/1, S. 165.

⁶¹ So zeigt Husserl die „Formale und transzendente Logik“ mit folgenden Worten an: „Im Zusammenhang mit der Klärung dieser transzendentalen Subjektivität erfährt das vielbeachtete, aber nie verstandene philosophische Grundproblem des transzendentalen Psychologismus seine Formulierung und Lösung.“ (Zit. nach Hua XVII, S. 340)

⁶² In „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ wird ausdrücklich als einer der Wege in die transzendente Dimension der Phänomenologie der über die Psychologie gewählt. (B. Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie von der Psychologie aus, in: Hua VI, S. 194-276)

der beschreibenden oder deskriptiven, wie wir sie in dieser Zeit etwa bei Franz Brentano und Wilhelm Dilthey finden. So schreibt Husserl: „Da es erkenntnistheoretisch von ganz einzigartiger Bedeutung ist, die rein deskriptive Erforschung der Erkenntniserlebnisse ... von der eigentlichen psychologischen, auf empirische Erklärung und Genesis abzielenden Forschung zu sondern, tun wir gut daran, anstatt von deskriptiver Psychologie von *Phänomenologie* zu sprechen.“⁶³

Es sind also nicht die Unterschiede zur deskriptiven Psychologie, die für die neue Terminologie sprechen, sondern vielmehr deren möglichst klare Abgrenzung von der empirischen als kausal-erklärender Psychologie. Aber genau mit dem Ziel benutzt auch Franz Brentano gelegentlich den Terminus *Phänomenologie*.⁶⁴ Und so überrascht nicht, daß Wilhelm Dilthey, ein anderer führender Vertreter solch einer deskriptiven Psychologie, dem zweiten Band der „Logischen Untersuchungen“ höchste Anerkennung zollt. Und es überrascht auch nicht die Einschätzung des Psychologen Wilhelm Wundt, der dem „Logizismus“ des ersten Bandes der „Logischen [70] Untersuchungen“ verwundert einen „Psychologismus“ im zweiten Band gegenübersteht.⁶⁵ Es ließen sich eine Reihe weitere Zeugnisse und Einschätzungen anführen: Auch wenn Husserl bemüht ist, im Unterschied zum psychologischen einen spezifischen Bewußtseinsbegriff, Aktbegriff, Erlebnisbegriff usw. zu entwickeln, er fällt doch partiell in den kritisierten Psychologismus zurück. Und das ist eben deshalb unvermeidlich, weil die entscheidenden Schwächen des Psychologismus in der Kritik nicht wirklich ausgemerzt wurden.

Husserl selbst greift diese Problematik, konfrontiert mit Rezeption und Kritik der „Logischen Untersuchungen“, bereits 1903 noch einmal auf. In seinen „Berichten zur Logik“ arbeitet er die Notwendigkeit heraus, für die Begründung der Logik auch die „Erkenntniserlebnisse“ zu analysieren, „in welchen der Ursprung der logischen Ideen liegt“⁶⁶. Diese Aufgabe falle einer „Phänomenologie der Erkenntnis“ zu. Das ist die bereits skizzierte Position.

Auf der anderen Seite aber, und hiermit übt er vor allem Kritik an einzelnen Unfertigkeiten seiner „Logischen Untersuchungen“, trennt er diese *Phänomenologie* jetzt ausdrücklich von *jeder* Art von Psychologie. Phänomenologische Deskription ist nicht psychologische Deskription. „Daher ist die Phänomenologie nicht ohne weiteres als ‚deskriptive Psychologie‘ zu bezeichnen ... Ihre Deskriptionen betreffen nicht die Erlebnisse und Erlebnisklassen von empirischen Personen ...“⁶⁷

Die Unterscheidung beider Arten der Analyse, deren enge Verwandtschaft und Parallelität andererseits dazu führt, daß die Phänomenologie immer gegenüber der Psychologie eine *besondere* Fundierungsrolle beansprucht, wird zum Eingangstor in die Phänomenologie. Es aufzuschließen, gelingt Husserl erst mit der Erarbeitung des entscheidenden phänomenologischen Grundprinzips, der phänomenologischen Reduktion, welche im wesentlichen bereits zwischen 1905 und 1907 unternommen wird. Mit diesem Grundprinzip, um welches Husserls ganzes weiteres Denken sich bemüht, womit sich transzendentaler und naiver Psychologismus endgültig sollen scheiden lassen, will Husserl in der Lage sein, die subjektiven Prozesse in der genannten Zielstellung zu analysieren: ohne am Psychologismus zu verzweifeln oder zu einem offenen Platonismus zu tendieren. Es geht um die reduktiv gewonnene „Reinheit“ psychischer Prozesse, die einer umfangreichen phänomenologischen Methodologie bedarf. Die realen Prozesse dienen jeweils nur als „Exempel“, „Beispiel“, als Grundlage

⁶³ LU II, Halle 1901, S. 18 f. – In der zweiten Auflage dieses Bandes von 1913 heißt es (LU II/1, S. 18): „Behält das Wort Psychologie seinen alten Sinn, so ist Phänomenologie eben *nicht* deskriptive Psychologie, die ihr eigentümliche ‚reine‘ Deskription ... ist keine empirische (naturwissenschaftliche) Deskription, sie schließt vielmehr den natürlichen Vollzug aller empirischen (naturalistischen) Apperzeptionen und Setzungen aus.“

⁶⁴ Brentano verwendet den Terminus „Phänomenologie“ anfangs in unpublizierten Arbeiten als alternativen Titel für „deskriptive Psychologie“. Vgl. u. a. H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement*, Bd. I, a. a. O., S. 27. Brentano verteidigt sich so auch heftig gegen die Psychologismusvorwürfe. (Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. II, a. a. O., S. 179 ff.)

⁶⁵ W. Wundt, *Psychologismus und Logizismus*, in: *Kleine Schriften*, Bd. I, Leipzig 1910.

⁶⁶ E. Husserl, *Berichte zur Logik*, in: *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. IX, Berlin 1903, S. 399.

⁶⁷ Ebenda. – Weiter lesen wir: „Niemand wird den Widersinn befürworten, diese Sphäre der reinen Logik (reinen Mathesis) der Psychologie einzuordnen. Auf eben diese Sphäre bezieht sich die ‚erkenntniskritische‘ Aufgabe: die Möglichkeit der Erkenntnis, welche von den rein logischen Begriffen und Gesetzen umgrenzt wird, durch Rückgang auf ihren ‚Ursprung‘ ‚verständlich‘ zu machen und auf diese Weise die tiefliegenden Schwierigkeiten zu lösen, welche dem Gegensatz des Erkenntnisinhaltes und -Gegenstandes (Wahrheit und Sein) anhängen.“ (Ebenda, S. 398)

reiner Variation. Der hier verborgenen Absicht, die allgemeinen Grundlagen, Strukturen [71] menschlicher Erkenntnis zu untersuchen und sie festzuhalten, können wir zustimmen. Hier liegen zweifellos wichtige Argumente gegen den psychologistischen Relativismus. Da Husserl aber „der Immanenz“ verpflichtet bleibt, nicht zu den wirklichen, gattungsgeschichtlichen Grundlagen menschlichen Intellekts vorstößt, werden „Reinheit“ und „Apriorismus“ zu den entscheidenden Geboten. Die besonderen psychischen Prozesse (die „Exempel“) gelten, so können wir mit Marx und Engels sagen, nur mehr als Scheinprozesse, deren wahres Wesen der phänomenologisch reine, apriorische Prozeß ist.⁶⁸

Gleichzeitig und im Zusammenhang mit der erneuten Psychologismuskritik, und der Unterscheidung von phänomenologischer und psychologischer Erlebnislehre, erhebt Husserl die Forderung, die konzipierte phänomenologische Erlebnislehre, wie sie im Kontext der „Logischen Untersuchungen“ erwächst, zu erweitern auf eine umfassende Theorie der Erfahrung hin. Damit ergibt sich eine weitere Spezifik der herauswachsenden phänomenologischen Philosophie.

Husserl hält 1906 für sich folgende Aufgabe fest: „Wir müssen Schritt für Schritt die einzelnen Probleme lösen. Da ist v. a. also nötig eine Behandlung der Phänomenologie der Vernunft ... Da stehen an erster Stelle die Probleme einer Phänomenologie der Wahrnehmung, der Phantasie, der Zeit, des Dinges.“⁶⁹ Das ist der Plan, den insbesondere die umfangreichen Vorlesungen der betreffenden Jahre realisieren. Neben weiteren Vorlesungen zur Logik arbeitet Husserl vor den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ umfangreiche Vorlesungen aus zur Dingwahrnehmung, zum Phantasie- und zum Zeitbewußtsein, die mit der Husserliana vorliegen.⁷⁰

Dieser Plan und das hier entworfene einheitliche Vorlesungsprogramm unterscheiden sich wiederum von der bisher entwickelten „Phänomenologie des Logischen“ bzw. der phänomenologischen Urteilstheorie. Wir hatten für diese herausgearbeitet, daß Husserl höhere – oder fundierte – theoretische Akte abhebt, von den sinnlichen unterscheidet. Zwar seien sie auf bzw. in diesen fundiert; für die logische Analyse kämen jedoch nur die höheren Akte in Betracht und wird deren Zusammenhang mit den fundierenden Akten als (für die Logik) irrelevant ausgespart. Sinnlichkeit und Verstand, kategoriale Anschauung und sinnliche Anschauung stehen einander in den „Logischen Untersuchungen“ unvermittelt gegenüber. Auch das soll jetzt modifiziert werden.

[72] Bereits in seinen Vorlesungen von 1904 betont Husserl, daß vor aller logischen Theorie „nicht bloß pädagogische, sondern vor allem sachliche Gründe eine ausführliche Behandlung der schlichten, zuunterst liegenden intellektiven Akte erfordern“, wie etwa „Wahrnehmung“, „Erinnerung“, „Empfindung“ usw.⁷¹

Die theoretischen Gebilde, also auch die idealen Bedeutungen der Logik, werden nun begriffen als „in einem Idealisierungsprozeß gewonnen“, einem Idealisierungsprozeß, welcher als aufsteigender Prozeß zu verstehen ist und von den niederen, den sinnlichen Erkenntnisweisen ausgeht. Für die Logik läßt sich diese Vorstellung ganz deutlich an den späteren logischen Schriften Husserls ablesen, mit denen detailliert die Thematik des zweiten Bandes der „Logischen Untersuchungen“ aufgegriffen und in Richtung auf eine umfassende „Theorie der Erfahrung“ fortgeführt wird.⁷²

Die Husserlsche Phänomenologie erhebt mit dem skizzierten Vorgehen den Anspruch, und das wird geradezu zum Schlagwort, Theorie „von unten“ zu sein, „von der natürlichen Erfahrung“ auszugehen.

⁶⁸ Bei Marx und Engels heißt es zu diesem „Geheimnis der spekulativen Konstruktion“: „Die besondern wirklichen Früchte gelten nun mehr als *Scheinfrüchte*, deren wahres Wesen *die Substanz*‘, *die Frucht*‘ ist.“ (K. Marx F. Engels, Die heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1974, S. 60)

⁶⁹ Persönliche Aufzeichnungen von 1906, in: PPR, Bd. IV, 1956, S. 298.

⁷⁰ Vgl. Hua II, Hua X, Hua XVI.

⁷¹ Aus einem Manuskript, zit. nach Hua X, S. XV. Vgl. auch die Vorbemerkung von Heidegger zu Husserls „Zeitvorlesungen“ von 1904/05, in: Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschungen, Bd. IX, Halle 1928 (jetzt auch in Hua X).

⁷² Das gilt für die „Formale und transzendente Logik“ von 1929, die eine genetische Betrachtungsweise vornimmt (siehe auch die entsprechenden Bemerkungen Husserls in den „Analysen zur passiven Synthesis“, in: Hua XI, S. 219, 255 f.), und besonders auch für „Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik“, die sich an die „Formale und transzendente Logik“ anschließen (hg. von L. Landgrebe 1939 in Prag).

Seine Anlehnung an den Positivismus von Mach und Avenarius ist hier ebenso offensichtlich wie seine Kritik am Marburger Neukantianismus, der – speziell etwa bei Hermann Cohen – geradezu für eine Theorie „von oben“ steht, der bestimmte logisch-mathematische Phänomene verabsolutiert. So nennt Husserl dann auch in Anlehnung an Richard Avenarius seine Vorlesungen von 1910/11 über „Grundprobleme der Phänomenologie“ gelegentlich „Vorlesungen über den natürlichen Weltbegriff“.⁷³ Die Phänomenologie Husserls will die ganze Spanne aufsteigender Erkenntnis, von der individuellen Erfahrung (als Ausgangspunkt) bis zur wissenschaftlichen Vernunft (als Endpunkt), deskriptiv erforschen, um so den Dualismen zu entgehen, die jeweils Positivismus wie Neukantianismus auszeichnen und wodurch sich diese bedingen.

Denn erst so, mit dem „nachvollzogenen“ Aufstieg der Erkenntnis, werden auch die in den Wissenschaften verwendeten Begriffe „verständlich“, erhalten sie nämlich ihren Zusammenhang mit der Erfahrung.

Der erste Schritt in der Herausbildung der Phänomenologie, das Korrelationsapriori, besteht also in der Wendung vom ideal-logischen Gegenstand zum Erkenntnisprozeß. Der zweite Schritt besteht nunmehr darin, daß dieser Erkenntnisprozeß umfassend untersucht werden soll, daß die metaphysische Kluft zwischen „niederen“ und „höheren“ Erkenntnisweisen überbrückt werden soll. In beiden [73] Fällen, und das ist der Hauptpunkt unserer Kritik, wird der Immanenzstandpunkt *nicht überwunden*. Das zeigt sich generell am subjektiven Idealismus des Psychologismus, das zeigt aber speziell auch die angedeutete Rezeption des „natürlichen Weltbegriffs“ von Richard Avenarius. Denn dieser ist nicht Ausdruck eines „naiven Realismus“, sondern eine subjektiv-idealistische Konstruktion des Positivismus. Der behauptete Realismus erweist sich, wie Lenin unterstrichen hat⁷⁴, vielmehr als eine sophistische Verbrämung des subjektiven Idealismus.

Mit dem Konzept einer Theorie der Erfahrung erwächst also ein Anspruch und Gedankengang, der die Husserlsche Phänomenologie insgesamt prägt. Wir werden ihm in den systematischen Analysen ebenso zu folgen haben, wie er grundlegend ist für Husserls Kritik an einzelnen philosophischen Richtungen. Zugleich ist mit dem „natürlichen Weltbegriff“ und dem „Lebensweltbegriff“ eine Klammer zu sehen zwischen früher und später Phänomenologie.

Greifen wir noch einmal, um so schließlich die letzte Komponente im „Ursprung der Phänomenologie“ Husserls zu erfassen, auf die bekannte Tagebucheintragung von 1906 zurück, so zeigt sich, daß die bisher angedeutete Vertiefung und Ausweitung der *theoretischen* Vernunft, die Analyse des Erkenntnisprozesses, noch nicht die ganze Phänomenologie als Vernunfttheorie umfaßt.

Ergibt sich für Husserl die Ausweitung der theoretischen Vernunft in eine Theorie der Erfahrung aus den Anforderungen logischer Begriffsbildung selbst, so kommt er schon bald nach den „Logischen Untersuchungen“ zu der Einsicht, daß auch eine noch so konsequente und wohlaufgebaute Logik bzw. Wissenschaftslehre, daß eine noch so gründliche Analyse der theoretischen Vernunft *allein* für die angestrebte philosophische Begründungsarbeit nicht ausreicht.

Die organische Einbeziehung der anderen Vernunftformen, insbesondere der ethischen und praktischen Vernunft, ist für Husserl nicht nur deshalb *möglich*, weil auch diese Vernunftformen in jeweils strenger Korrelation zur theoretischen Vernunft stehen⁷⁵; sie ist vielmehr aus philosophischen Ambitionen *unabweisbar und notwendig*. Die Phänomenologie kann nur dann ihre philosophische Funktion erfüllen, wenn sie zu einer umfassenden Vernunfttheorie wird. Wir können das auch so sagen: Die „Phänomenologie des Logischen“, die wir bisher in ihren einzelnen Schritten betrachtet haben, ist nur ein *Teilstück* der Phänomenologie als Vernunfttheorie. Deren Ent-[74]wicklung ist der abschließende Punkt in der unmittelbaren Herausbildung der Phänomenologie Husserls.

⁷³ Hua XIII, vgl. spez. S. XXXVI ff., 111 ff.

⁷⁴ Vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1975, S. 81. – Viele Punkte, Einzelheiten der Kritik Lenins an Avenarius, Mach und dem russischen Empirio-kritizismus treffen auch auf die Phänomenologie Husserls zu.

⁷⁵ Vgl. Hua II, S. 14: „Natürlich hat die *allgemeine Phänomenologie der Vernunft* auch die parallelen Probleme für die Korrelation von *Wertung* und *Wert* etc. zu lösen.“

Husserl stellt sich 1906 prononciert die Aufgabe, eine einheitliche Theorie der Vernunft aufzustellen. Diese sei notwendig, wie er sagt, „wenn ich mich soll einen Philosophen nennen können. Ich meine eine *Kritik der Vernunft*. Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden überhaupt ... Andererseits: Wir brauchen nicht nur die Erkenntnis der Ziele, der Richtlinien, der Richtmaße, der Methoden, der Stellungnahme zu anderen Erkenntnissen und Wissenschaften. Wir brauchen auch die wirkliche Durchführung. Wir müssen die Wege selbst beschreiten. Wir müssen Schritt für Schritt die einzelnen Probleme lösen. Da ist v. a. also nötig eine Behandlung der Phänomenologie der Vernunft, Schritt für Schritt, und auf ihrem Grunde wirkliche Aufklärung der logischen und ethischen Vernunft in Form der beiderseitigen Prinzipien und Grundbegriffe.“⁷⁶

Zwar werden der Logik als Wissenschaftslehre immer auch praktisch-weltanschauliche Ambitionen zugeschrieben⁷⁷, das hatten wir mit dem Verweis auf die sozial-ethischen Vorstellungen des Logikers Bolzano bereits angedeutet, wird die theoretische Vernunft nie isoliert. Nunmehr verbindet sich aber mit der Möglichkeit wissenschaftlicher Philosophie direkt ihr Anspruch auf eine *einheitliche* Vernunfttheorie, welche theoretische ebenso wie ethische und praktische Vernunft umfassen soll.

In der frühen Phänomenologie finden wir dieses Konzept erstmals gründlich ausgearbeitet mit den Vorlesungen von 1907. Sie sind nach Husserl „Einleitungen in die allgemeine Vernunfttheorie“.⁷⁸ Die Vorlesungen zeigen die Grundstrukturen der Vernunft, ihre Grundformen auf und weisen auf deren wesensgesetzliche Parallelität hin. Deshalb können diese Formen nach Husserl auch gemeinsam, parallel untersucht werden. Zugleich weist er jedoch auf die jeweilige Verschiedenheit dieser Komponenten der Vernunft in materialer Hinsicht hin.

Diese Verschiedenheit sucht Husserl sich durchaus zu erarbeiten. Sie liegt den angeführten Tagebuchaufzeichnungen von 1906 zugrunde. Seine ethischen Untersuchungen sind zum Beispiel von dem Bemühen getragen, der Eigenständigkeit der „Gefühls- und Wertsphäre“ gerecht zu werden.⁷⁹ Die allgemeine Hochschätzung der formalen Ethik ist zugleich verbunden mit der Kritik am nur formalen Charakter des Kantschen „Kategorischen Imperativs“: Die formale Ethik ist noch nicht die Ethik selbst.

[75] Husserl formuliert seinen eigenen Imperativ in deutlicher Anlehnung an Franz Brentano – „unter allen erreichbaren Gütern das Beste tun, d. i. das absolut Richtige und kategorisch Geforderte“ – und sucht diesen zugleich durch die Angabe eines „objektiv Guten“ oder „Besten“ abzusichern und vom bloß formalen Charakter zu befreien.⁸⁰

Wo Husserl die formale Ethik verläßt, tendiert er also offen zu einem theologischen Absolutismus. Die „reine“, apriorische Ethik erhält ihre Begründung ähnlich der der „reinen“ Logik; dem logischen Psychologismus steht ein ethischer Psychologismus, das macht vor allem die spätere Kritik an der

⁷⁶ Persönliche Aufzeichnungen von 1906, a. a. O., S. 297 f.

⁷⁷ Siehe „Formale und transzendente Logik“, in: Hua XVII, S. 28 f. Die Logik ist zwar eine „rein theoretische Disziplin“, nicht aber als „science pour science“, sondern eingeordnet in die „universelle praktische (ethische) Vernunft“.

⁷⁸ Siehe Hua II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. – Diesen Vorlesungen kommt größere Bedeutung zu. Husserl erwägt noch in den 30er Jahren mehrfach, sie herauszugeben. Für uns stehen diese Vorlesungen, neben den anderen allgemeinphilosophischen Einleitungen in die Phänomenologie, im Zentrum nachfolgender systematischen Analysen, während die umfangreichen und sehr konkreten Deskriptionen den einzelnen Vernunftformen weitgehend späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben müssen. Sicher ist eine solche Untersuchung auch aus der Sicht spezieller Fragestellungen von Logik, Erkenntnistheorie, Ästhetik oder Sprachwissenschaft interessant und wichtig.

⁷⁹ Einen Überblick über die ethischen Arbeiten Husserls, die zum Teil noch nicht ediert sind, gibt A. Roth. Edmund Husserls ethische Untersuchungen, Den Haag 1960 (Phaeno 7): Husserl bezeichnet es als das Verdienst Kants, einen ersten Durchbruch der formalen Ethik geleistet zu haben. „Aber freilich hat er sich darin getäuscht, diese leere, und doch theoretisch höchstwertige *formale* Ethik schon für die Ethik *selbst* gehalten zu haben.“ (In: Hua VII, S. 229) – Vgl. auch die Vorlesungen von 1911, Einleitung in Grundprobleme der Ethik, in: Hua XIII, S. XI, XII. Husserl teilt im Grunde mit Kant den Apriorismus, mit Hume und den anderen englischen Moralisten aber die materiale Wertfülle. Er gelangt so zu einem ganz spezifischen Apriorismus, dem wir uns noch zuwenden werden.

⁸⁰ Husserl gelangt aus Angst vor der Skepsis schließlich zu einem theologischen Absolutismus; Gott wird zur Inkarnation des höchsten Gutes. (Vgl. A. Roth, Edmund Husserls ethische Untersuchungen, a. a. O., S. 168; A. Diemer, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung, Meisenheim am Glan ²1965, S. 321) – Zweifellos liegt hier ein Widerspruch vor zum radikalen Reduktions- und Konstitutionsprozeß der Phänomenologie. Es sei denn, der Phänomenologe wird selbst zum Gott!

anthropologischen Lebensphilosophie ganz deutlich, zur Seite. Die Argumentation gegen Subjektivismus und Skeptizismus gleicht hier der im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“: Wo gefordert ist, das „Beste“ zu tun, da muß ein solches „Bestes“ anzugeben und erkennbar sein. Die einzelnen Werte werden nicht in den menschlichen, den sozialen Verhältnissen gesetzt, sie werden *vorausgesetzt*. Die Funktion des Philosophen erwächst aus seiner besonderen Befähigung, dieser – quasi göttlichen – Offenbarung irgendwelcher Werte zu lauschen und sie zu vermitteln!

Allerdings ist eine tatsächliche Berücksichtigung und Untersuchung der qualitativen Verschiedenheit der einzelnen Vernunftformen in der Phänomenologie Husserls nicht ohne Widersprüche durchzuführen.

Ohne Zweifel liegt dem Konzept das Bestreben zugrunde, die höhere, systematische Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft *vorauszusetzen*. So heißt es dann später in „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, daß die einzelnen Formen in einer einheitlichen Vernunft gar nicht mehr zu unterscheiden wären.⁸¹

Offensichtlich ist auch, daß für die konkrete Ausarbeitung dieser Vernunfttheorie nach den „Logischen Untersuchungen“ der Einfluß Wilhelm Diltheys auf Husserl maßgeblich wurde. Es sind eine Reihe praktisch-weltanschaulicher Erfordernisse, die den „hohlen Intellektualismus“ bloß theoretisierender Vernunft – in kantianischer Tradition – sichtbar werden lassen und denen sich Dilthey mit einer umfassenden Vernunfttheorie stellen will. Gleichzeitig ist das bei Dilthey bekanntlich mit einer partiellen Absage an die theoretische Vernunft und mit Zugeständnissen an die irrationalistische Lebensphilosophie verbunden.

Bei Husserl, der dem Anspruch Diltheys folgen will, den Konse-[76]quenzen jedoch zu entgehen sucht, führt das ebenso zu Problemen, die zeigen, daß *beide* bürgerliche Denker die Frage nach einer *wirklich wissenschaftlichen Weltanschauung* nicht zu beantworten vermögen. Husserl sieht die Problemlage der bürgerlichen Philosophie seiner Zeit: Es gibt Richtungen, die praktische Vernunftfragen behandeln wollen, deshalb aber Vernunft und Wissenschaft aufgeben; es gibt andere Richtungen, die Theorie und Wissenschaft, theoretische Vernunft, hochhalten, aber praktisch-weltanschaulich irrelevant sind. Er findet aber selbst keinen Ausweg.

Für Husserl schließt die formale Parallelität der einzelnen Vernunftformen zugleich ein einseitiges Fundierungsverhältnis ein, das einen echten *Vorrang* der theoretischen Vernunft bedeutet. Die theoretische Vernunft ist selbständig, die anderen Vernunftformen setzen diese aber voraus.⁸² Sie ist die erste Schicht, auf der sich nach und nach alle weiteren aufbauen.

Zweifellos kann man hier den Versuch Husserls sehen, gegenüber den verschiedensten irrationalistisch-lebensphilosophischen Richtungen seiner Zeit, Wert und Status wissenschaftlich-philosophischer Erkenntnis zu behaupten. Aber auf der prinzipiell subjektiv-idealistischen Grundlage, die Husserl mit diesen Richtungen teilt, kann das nicht wirklich gelingen. Für Husserl ergibt sich der *Verlust* der qualitativen Verschiedenheit der Formen, bzw., lesen wir das materialistisch, der Aneignungsweisen der Wirklichkeit. Ein emotionales Verhältnis zur Wirklichkeit, dessen Einfluß auf die Erkenntnis, wird ausgeschlossen. Die Phänomenologie wird in dieser Hinsicht so „szientistisch“ wie der von ihr, nicht zuletzt wegen seines „Szientismus“, bekämpfte Positivismus; die theoretische Vernunft wird überhöht und isoliert. Statt eine totale, umfassende Vernunfttheorie, auf die die Phänomenologie Husserls insistiert, wird die Ratio repressiv gegenüber den anderen Vernunftformen.

Das hat nichts zu tun mit einer berechtigten Verteidigung der Philosophie, mit der notwendigen Hochschätzung von theoretischer Vernunft und Rationalität, die wir natürlich unterstützen. Hier geht es um Grenzen und Einseitigkeiten Husserls. Künstlerische Aneignung erhält gegenüber der

⁸¹ „... daß Vernunft gerade das besagt, worauf der Mensch als Mensch in seinem Innersten hinaus will, was ihn allein befriedigen, ‚selig‘ machen kann, daß Vernunft keine Unterscheidung in ‚theoretische‘, ‚praktische‘ und ‚ästhetische‘ und was immer zuläßt ...“ (Hua VI, S. 275).

⁸² Gegenüber der „doxischen“, den theoretischen Vernunft, sind alle anderen Vernunftakte fundierte, das heißt, sie bauen sich auf diesen auf. Der Unterschied besteht zum Beispiel auch darin, daß theoretische Akte zwar ohne voluntative bestehen können, daß dies aber umgekehrt nicht möglich ist. (Hua III, S. 237 ff., S. 288 u. a.)

philosophischen, um bei diesem Beispiel zu bleiben, keinerlei eigenständigen Wert.⁸³ Praktische Veränderung gerät dieser Philosophie aus dem Blick. Die Philosophie wird kontemplativ, wir finden bei Husserl in typischer Form den schon beschriebenen Abstraktionismus und die esoterisch-elitäre Weltflucht. Die Phänomenologie ist Vernunfttheorie, nicht nur in einer idealistischen Variante, sondern in einer Art und Weise, die sie [77] auch von den vorliegenden idealistischen Systemen unterscheidet. Der „Anspruch der Vernunft“, der in der frühbürgerlichen Philosophie organisch mit dem nach praktischer Veränderung der bestehenden Verhältnisse verbunden war⁸⁴, ist zurückgenommen. Gerade die bürgerliche Gesellschaft hat sich als unvernünftig erwiesen. Jede Weltanschauung macht sich nach Husserl verdächtig. Und doch ist gerade seine Phänomenologie eine *typische* spätbürgerliche Weltanschauung.

[78]

⁸³ Es ist nur Ausdruck dieser Einseitigkeit, wenn sich in der phänomenologischen Ästhetik dies Verhältnis gerade wieder umkehrt. (Vgl. N. Krenzlin, Das Werk „rein für sich“. Zur Geschichte des Verhältnisses von Phänomenologie, Ästhetik und Literaturwissenschaft, Berlin 1979, spez. S. 56; vgl. auch N. V. Motrošilova, Zur Wertproblematik in der Erkenntnistheorie, in: DZfPh, 2,1966; für Husserl hier speziell S. 32 ff.)

⁸⁴ M. Buhr/G. Irrlitz, Anspruch der Vernunft, Berlin 1968. – Vernunft hier als das kritische Vermögen des Menschen, sich vom Überlieferten zu emanzipieren. In diesem Sinn steht den Begriff der Vernunft im Zentrum der klassischen bürgerlichen Philosophie.

3. Phänomenologische Philosophie und bürgerliche Krisenreflexion um die Jahrhundertwende

Husserl veröffentlicht im Gründungsheft der Zeitschrift „Logos“ (1910/11) den Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“, der erstmals das philosophische Programm der Phänomenologie öffentlich macht. Hier legt er nicht nur dar, *wie*, sondern auch *warum* Philosophie als strenge Wissenschaft erforderlich wäre. So kommt dem Aufsatz eine besondere Bedeutung für die Einschätzung der frühen Phänomenologie Husserls zu. Mit Recht bezeichnet der Herausgeber einiger Husserl-Bände, W. Biemel, den Aufsatz als den „Block, auf dem Husserls Denken ruht“, als „Kampfschrift des Philosophen, der seinen Weg gefunden hat und die anderen als Irrwege bloßstellt“.¹

Nachdem Husserl den alten, universalen Anspruch der Philosophie, strenge Wissenschaft sein zu wollen, mit der faktischen, verworrenen Gegenwartslage der Philosophie konfrontiert hat, begründet er die Notwendigkeit streng wissenschaftlicher Philosophie. „Die nachfolgenden Ausführungen sind von dem Gedanken getragen, daß die höchsten Interessen menschlicher Kultur die Ausbildung einer streng wissenschaftlichen Philosophie fordern; daß somit, wenn eine philosophische Umwendung in unserer Zeit Recht haben soll, sie jedenfalls von der Intention auf eine Neubegründung der Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft beseelt sein muß.“²

Ehe wir dem Gedanken der „Neubegründung der Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft“ folgen und so Leistungen und Grenzen der phänomenologischen Philosophie selbst analysieren, wenden wir uns ihrer Begründung und Motivation zu. Worum geht es Husserl bei den „höchsten Interessen menschlicher Kultur“, inwiefern verbergen sich dahinter praktisch-soziale Erfordernisse und welche sind das? Schließlich: Was ergibt sich aus diesen Ausgangspunkten für die Phänomenologie Husserls; nicht zuletzt eben auch für mögliche Leistungen und Grenzen?

Husserl selbst schreibt dazu in dem genannten Aufsatz, und zweifel-[79]los ist in dieser Formulierung der Schlüssel zu sehen für die Phänomenologie Husserls insgesamt: „Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden. Wäre es doch nur die theoretische Unklarheit über den Sinn der in den Natur- und Geisteswissenschaften erforschten ‚Wirklichkeiten‘, was unsere Ruhe störte – inwiefern nämlich in ihnen Sein im letzten Sinne erkannt, was als solches ‚absolutes‘ Sein anzusehen und ob dergleichen überhaupt erkennbar sei. Es ist vielmehr die radikalste *Lebensnot*, an der wir leiden, eine Not, die an keinem Punkte unseres Lebens halt macht. Alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen, einer Rechtsprechung über Gültigkeit oder Ungültigkeit, nach prätendierten Normen von absoluter Geltung. Solange diese Normen unangefochten, durch keine Skepsis bedroht und verspottet waren, gab es nur Eine Lebensfrage, wie ihnen praktisch am besten zu genügen sei. Wie aber jetzt, wo alle und jede Normen bestritten oder empirisch verfälscht und ihrer idealen Geltung beraubt werden?“³

Und in der Spätschrift von 1936 heißt es fast gleichlautend, nachdem noch einmal der „Geist des Aufklärungszeitalters“ beschworen wurde: „Wir Menschen der Gegenwart, in dieser Entwicklung geworden, finden uns in der größten Gefahr, in der skeptischen Sintflut zu versinken und damit unsere eigene Wahrheit fahren zu lassen.“⁴ Diesen Reflexionen begegnen wir in der Phänomenologie immer wieder. Bereits dem Zitat aus dem Logos-Aufsatz von 1910/11 ist unmißverständlich zu entnehmen, worum es Husserl geht. Halten wir also fest: Husserl betont zunächst, daß die natürlichen Wissenschaften Fragen nach ihrem Gegenstand, nach ihrer Begründung und Interpretation aufwerfen, die sie

¹ W. Biemel, Einleitung in Hua IX, S. XVI.

² PSW, S. 293. – Wir finden diese Argumentationsstruktur genau in „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ wieder. Erstens wird hier der „universale Anspruch“ der Philosophie in der frühgriechischen Philosophie aufgezeigt; zweitens wird der philosophiehistorische Prozeß aufgedeckt, der *in* die „verworrene Gegenwartslage“ führt, und drittens schließlich wird *aus und trotz* dieser Lage die Forderung nach einer „streng wissenschaftlichen Philosophie“ erhoben.

³ PSW, S. 336

⁴ Hua VI, S. 12. – Auf den Wiener Vortrag von 1935, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, der diese Gedanken aufgreift und als „europäische Schicksalsfrage“ behandelt, ist schon im biographischen Kapitel hingewiesen worden.

nicht beantwortet bekommen, auf die sie selbst aber keine Antwort zu geben vermögen. Auch wenn diese krisenhaften Tendenzen in den einzelnen Wissenschaften durchaus ernsthafte Probleme sind, so sind sie doch nicht von *dieser* brennenden Tragweite. Vielmehr geht es Husserl nicht um die Wissenschaften, sondern um eine *radikale Lebensnot*, die darin besteht, daß bisher geltende Normen und Werte zersetzt werden. Husserl führt zwar nicht genauer aus, um welche Normen und Werte es sich handelt, er sieht jedoch mit diesen Tendenzen den gesellschaftlichen Zusammenhalt von der Substanz her bedroht. Statt die (bürgerliche) Gesellschaft durch geltende Normen zu stabilisieren, werden jetzt alle vordem gültigen Maximen der Lebensführung, alle Ziel- und Zwecksetzungen, wird jeglicher *Lebenssinn* an der Wurzel zerstört. Diese skeptisch-relativistische Zersetzung betrifft *alle* Sphären der Gesellschaft, sie macht „an keinem Punkte unseres [80] Lebens halt“. Man kann ihr weder dadurch begegnen, daß man sich in einen weltfernen, elitären Szientismus flüchtet – nehmen wir hier die Weltanschauungsabstinenz von Neukantianismus und Positivismus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Beispiel⁵ –, noch kann man von industriellem, technischem oder wissenschaftlichem Fortschritt Hilfe erwarten. Ganz im Gegenteil: Industrielle und technische Entwicklung scheiden für Husserl auf Grund ihres immanenten Praktizismus und Nutzenkalküls von vornherein aus den philosophischen Analysen aus, die Wissenschaften aber vergrößern mit ihrem Fortschritt die Rätsel und skeptischen Gefahren nur noch. „Die philosophische Not als Weltanschauungsnot bezwingt uns. Sie wird nur immer größer, je weiter der Umkreis positiver Wissenschaften sich dehnt. Die ungeheure Fülle wissenschaftlich ‚erklärter‘ Tatsachen, mit denen sie uns beschenken, kann uns nicht helfen, da sie prinzipiell, mit den ganzen Wissenschaften, eine Dimension von Rätseln mit sich führen, deren Lösung uns zur Lebensfrage wird.“⁶ Die Wissenschaften, Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften und alle Ansätze wissenschaftlicher Philosophie, haben mit der Entwicklung im 19. Jahrhundert gerade ihre *Lebensbedeutsamkeit* verloren. Eine Lösung der Probleme von den Wissenschaften zu erwarten, wäre also völlig verfehlt.

Wenngleich Husserl offenbar besonders feinfühlig auf die sozialen Probleme reagiert und zudem in besonderem Maße persönlich betroffen ist⁷, so ist doch die hier angesprochene *Lebensnot* keinesfalls die persönliche Not des in seiner wissenschaftlichen Karriere lange erfolglosen Philosophen. Der Verweis auf umfassende Zeitsymptome, auf „die höchsten Interessen menschlicher Kultur“, zeigt vielmehr, daß die Phänomenologie hier praktisch-weltanschauliche und in dem Sinn traditionell metaphysische Fragen aufnimmt. Die Phänomenologie wird Metaphysik.

Diese Feststellungen scheinen zunächst paradox zu sein. Husserl verwirft ja nicht nur ausdrücklich jede Weltanschauungsphilosophie, er trennt sich auch bereits in den „Logischen Untersuchungen“ von der alten Metaphysik im klassischen, vorkantischen Sinne.⁸ Jegliche ontologische Substanzlehre lehnt Husserl ab. Er baut diese Frontstellung mit seiner Vernunfttheorie noch aus und schließt sich voll den antimetaphysischen Argumenten des Phänomenalismus an, wie sie vor allem David Hume und Immanuel Kant in die bürgerliche Philosophie eingebracht hatten. Husserl radikalisiert einige Argumente noch. Das betrifft die notwendige Ausschaltung jeglichen *Seins*, die Husserl auch auf das Kantsche „Ding an sich“, die „metaphysi-[81]schen Reste“ in Kants Philosophie, überträgt. Gerade hierin zeigt sich, das nebenbei, daß so die Polemik gegen die alte Metaphysik vor allem die Gegnerschaft zum Materialismus „kultiviert“, der – als „Naturalismus“ – eben zur überholten Metaphysik gestempelt wird.⁹

⁵ Vgl. W. Heise, *Aufbruch in die Illusion*, Berlin 1964, Kap. III, S. 95-138.

⁶ PSW, S. 335. – Diese Einschätzung ist auch mit Blick auf die am Ende des 19. Jahrhunderts sich zeigende „Grundlagenkrise“ den Wissenschaften zutreffend. Doch diesem Zusammenhang soll unsere Aufmerksamkeit erst später gelten.

⁷ Husserl schreibt z. B. bereits über seine Schriften der 90er Jahre, daß sich hinter ihrer „phrasenlosen Nüchternheit“ und „radikalen Sachlichkeit“ ein tieferes Ethos verberge. „Sie sind ... aus der Not geboren, aus unsäglichster seelischer Not, aus einem völligen ‚Zusammenbruch‘, in dem es nur die eine und einzige Rettung gab: ein völlig neues Leben ...“ (Brief an A. Metzger von 1919, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, a. a. O., S. 198 f.)

⁸ Vgl. LU I, S. 11 f., Hua IX, S. 253.

⁹ Daß gerade der Marxismus *jeder* Metaphysik, sowohl im Sinne einer undialektischen Denkweise wie in dem einer spekulativen Substanzlehre, den Kampf ansagt, wird tunlichst – bei Husserl zweifellos aus Unkenntnis – verschwiegen. – Auch für die Phänomenologie trifft die folgende Einschätzung des sowjetischen Philosophiehistorikers T. I. Oiserman zu:

Neben dieser Kritik an der traditionellen Metaphysik liegt es andererseits gerade in Absicht und Logik der Phänomenologie Husserls, daß sie selbst zur Metaphysik werden muß.¹⁰ Sie beabsichtigt, die höchsten Normen und Werte zu stabilisieren; sie spricht auf der Grundlage ihrer idealistischen Gesellschaftsinterpretation, beispielsweise der Reduktion von Sozialität auf intersubjektivität, welche sich auf kommunikative Vernunftakte gründet, der Philosophie praktisch-soziale Verantwortung zu.¹¹ Mit der Ablehnung der alten Metaphysik vertritt sich der Anspruch der Phänomenologie Husserls auf eine „prinzipiell neuartige“ Metaphysik.¹²

Zunächst geht die Phänomenologie als Erkenntniskritik oder Vernunftlehre auf die „Bedingungen der Möglichkeit von Metaphysik“, auf welche alle andere Metaphysik zu beziehen ist¹³ und die insofern gilt als „Eingangspforte in die echte Metaphysik der Natur, des Geistes, der Ideen“¹⁴. Es liegt aber eben in der Logik der Phänomenologie, daß mit der transzendentalen Reduktion *auf die* transzendente Subjektivität und mit der transzendentalen Konstitution in *der* transzendentalen Subjektivität die phänomenologische Vernunftlehre selbst und vollgültig zur Metaphysik werden muß. Die „Sinnkonstitution“ wird zur „Seinskonstitution“, die transzendente Subjektivität zum universalen Welt-Logos.

Ablesbar ist in der frühen wie in der späten Phänomenologie Husserls dessen Suche nach „sicheren Grundstandpunkten rationaler Weltanschauung“.¹⁵ Mit dem einzulösenden Anspruch einer rationalen Welterkenntnis will sie sich den skeptisch-relativistischen und zersetzenden Tendenzen, der sichtbaren *existentiellen Bedrohung*, stellen. „Gerade im Angesichte des Chaos, ihm standhaltend, wagt der Philosoph die geistige Bewältigung des Seienden, erhebt er den Anspruch einer *radikalen* und *universalen* Welterkenntnis.“¹⁶ So verteidigt Eugen Fink seinen Lehrer Husserl gegenüber Vorwürfen eines

„Der Kampf des Phänomenalismus gegen die Metaphysik ist einerseits eine Polemik des subjektiven Idealismus gegen den objektiven Idealismus, andererseits aber gegen die materialistische Philosophie. Diese zweite Seite gewinnt im Verlauf der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie erstrangige Bedeutung, denn die Differenzen zwischen den beiden ... Spielarten des Idealismus werden zweitrangig.“ (T. I. Oiserman, *Die philosophischen Grundrichtungen*, Berlin 1976, S. 221)

¹⁰ Der theologische Philosoph P. Wust weist in seinem Buch „Die Auferstehung der Metaphysik“ (Leipzig 1920) darauf hin, daß mit den Neukantianern H. Rickert und E. Lask und mit E. Husserl die „Logik selbst an die Tore der Metaphysik“ klopft (S. 13) – durch die Verbindung der formalen Philosophie und der Intuition. „Damit aber stellt Husserl das Bindeglied dar, das die Philosophie als Weltanschauung ... mit der Philosophie als Wissensanschauung, die substantiale mit der formalen Philosophie, endlich aufs engste verknüpft.“ (S. 147 f.) In dem Sinne kommt es auch zu einer gewissen Annäherung Husserls an den südwestdeutschen Neukantianismus. Grundlagen und Grundrichtungen dieser allgemeinen Entwicklung innerhalb der bürgerlichen Philosophie hat insbesondere Wolfgang Heise aufgezeigt und einer marxistischen Kritik unterzogen. Er faßt sie als „Wendung zur Religion“. (W. Heise, *Aufbruch in die Illusion*, Berlin 1964, S. 363 ff.) – Für diesbezügliche Prozesse im späteren Neukantianismus vgl. auch W. Förster, *Zwischen „Metaphysik“ und „praktischer Vernunft“*. Zur Auseinandersetzung mit der Kantinterpretation in der BRD, in: *Zum Kantverständnis unserer Zeit*, Berlin 1975, S. 526 ff.

¹¹ Zugespißt heißt es in „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ über die Philosophen als „Funktionäre der Menschheit. Die ganze persönliche Verantwortung für unser eigenes wahrhaftes Sein als Philosophen in unserer innenpersönlichen Berufenheit trägt zugleich in sich die Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit ...“ (Hua VI, S. 15) Des weiteren wären als Belege Texte aus den 20er Jahren (Hua VIII) sowie die „Cartesischen Meditationen“ (Hua I) anzuführen.

¹² „Schließlich möchte ich, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, darauf hinweisen, daß durch die Phänomenologie nur jede naive und mit widersinnigen Dingen an sich operierende Metaphysik ausgeschlossen wird, nicht aber Metaphysik überhaupt. Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden.“ (Hua I, S. 38 f.)

¹³ „Was aber neben der Kritik der Vernunft im echten Sinne noch Philosophie heißt, ist durchaus auf diese zu beziehen: also Metaphysik der Natur und Metaphysik des gesamten Geisteslebens und so Metaphysik überhaupt im weitesten Verstande.“ (Hua II, S. 58 f.)

¹⁴ So heißt es in einem Text von 1924 zur „vermeintlichen Schwierigkeit, daß man, in der *ἐποχή* verbleibend, nie zur Welt zurückkommt“ schließlich, „daß überhaupt ein reales und ideales Sein, das die totale transzendente Subjektivität überschreitet, ein *Widersinn* ist und als das absolut einzusehen ist.“ (Hua VIII, S. 482)

¹⁵ So Husserl bereits 1897 in einem Brief an Paul Natorp. (Hua XVIII, S. XV)

¹⁶ E. Fink, Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?, in: *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Den Haag 1966 (Phaeno 21), S. 164. – Dieser Aufsatz erschien erstmals 1934 in „Die Tatwelt“ und war eine der letzten Veröffentlichungen zur Phänomenologie im faschistischen Deutschland. Aufschlußreich – für das Pathos der Phänomenologie wie die damalige Situation in der bürgerlichen Philosophie – ist auch der folgende Passus: „Nur in einer Zeit, in der ein vermeintlicher Radikalismus die *rational* Grundhaltung der Philosophie als eine einseitige Attitüde des Lebens geringschätzig abwerten zu können glaubt, und in der das Reden über die existentiellen Voraussetzungen des Philosophierens allzu oft an die Stelle wirklicher philosophischer Arbeit zu treten droht, – in einer solchen Zeit, die hellhörig und hellstichtig jedes Pathos zu

„krassen Intellektualismus“, „vermeintlicher rationalistischer Selbstsicherheit“ und eines naiv-optimistischen „Glaubens an den „Kulturfortschritt“. Husserl macht diese Gedanken in seinem Spätwerk ausdrücklich zum Thema. Um aber bereits die Aufnahme der „Logischen Untersuchungen“ Husserls, die weit über den engen Bereich logischer Wissenschaft hinausgeht, die – wir haben ent-[82]sprechende Zeugnisse angeführt – wieder „Mut gemacht (hat) zu philosophischer, zu allgemeingültiger Erkenntnis“, zu verstehen, um die Herausbildung der Phänomenologie als *universelle* Vernunfttheorie auch als Metaphysik nachzuvollziehen, müssen wir die Grundkonstellation innerhalb der bürgerlichen Ideologie, müssen wir „Lebensnot“ und „Bedrohung“ noch genauer zeichnen. Gerade dadurch erhalten wir auch Hinweise für die anhaltende Wirkung der Phänomenologie und für deren „besondere Aktualität“ zu verschiedenen Zeitpunkten kapitalistischer Entwicklung. Sicher bilden auch für die Phänomenologie Husserls noch das Erlebnis des ersten Weltkriegs, der Zusammenbruch des Kaiserreichs, die Novemberrevolution und der heraufziehende Faschismus einschneidende Zäsuren. Sie prägen die Phänomenologie Husserls, vor allem die praktisch-sozialen Stellungnahmen, wie wir im ersten Kapitel gezeigt haben, deutlich. Mit ihnen sind eine zeitweilige, partielle Auflösung der phänomenologischen Epoché, ein Verlassen des Elfenbeinturms reiner Phänomenologie und die generell stärkere Ausprägung des weltanschaulichen Charakters der Phänomenologie verbunden; das gilt in besonderem Maße für den ersten Weltkrieg. Dem wurde oftmals auch in marxistischen Analysen größte Bedeutung zugeschrieben.¹⁷ Wir sind aber der Meinung, daß Husserls Krisenverständnis diesen Erscheinungen *vorausgeht* und daß es „tiefer greift“: Es hat zum Ausgangspunkt eine allgemeine Krisenstimmung, eine Lebensnot, von der die bürgerliche Ideologie zum Ende des 19. Jahrhunderts durchzogen wird. Und es greift insofern tiefer, als es direkten Eingang findet in die „reine Phänomenologie“ insgesamt. In dem Sinne ist die Frage, *ob* und *wie* diese Lebensnot *direkt* ausgesprochen wird, sekundär.

In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts und um die Jahrhundertwende vollziehen sich in der bürgerlichen Philosophie, in den Wissenschaften, in Kunst und Literatur tiefgreifende Wandlungsprozesse. In der Philosophie werden Lebensphilosophie und Positivismus zu den dominierenden Richtungen; die Fortschritte in den einzelnen Wissenschaften sind mit einer tiefen Grundlagenkrise verbunden. In Kunst und Literatur wird der vorherrschende Naturalismus abgelöst von Neuromantik und Impressionismus.¹⁸

Für die Philosophie beispielsweise, um uns aus naheliegenden Gründen auf diese zu beschränken, wird ein „neuartiges“ historisches Bewußtsein geradezu zur „Mode“. Hier steht nicht nur Wilhelm Diltheys „Kritik der historischen Vernunft“; eine Fülle umfangreicher philosophiegeschichtlicher Arbeiten wird vorgelegt. Auch dafür [83] gibt es „gute Gründe“, wie der Neukantianer und Philosophiehistoriker Wilhelm Windelband betont.

Windelband will diese zunehmende Reflexion auch der unmittelbaren Vergangenheit, des 19. Jahrhunderts, erklären und findet diese, wie er sagt, „keineswegs verwunderlich“. Denn „wir sehen uns umstürmt von einer Mannigfaltigkeit tief an die Wurzel des Lebens greifender Aufgaben ... Wir haben das Bewußtsein, im Übergange zu stehen ...“¹⁹ Und dieser Prozeß ist radikal, umfassend, wie derselbe

durchschauen und zu ‚entlarven‘ vermeint, – in einer solchen Zeit wird es notwendig, sich zum Bewußtsein zu bringen, was als selbstverständliches, verschwiegene Pathos alles Philosophieren treibt. Dieses ist nichts anderes als der weltweite Sturm der *Leidenschaft des Denkens* ...“ (Ebenda, S. 163) – Das eben ist das „Pathos der Phänomenologie“.

¹⁷ Vgl. N. V. Motrošilova, *Principy i protivorečija fenomenologičeskoj filosofii*, Moskva 1968, S. 7 f.

¹⁸ Hier wird nicht der Anspruch erhoben, die einzelnen Prozesse wirklich „auf den Begriff“ zu bringen. Es besteht auch nicht die Absicht, auf diese Prozesse näher einzugehen. Gerade in den 80er Jahren hat die marxistische Erforschung dieses historischen Abschnitts große Fortschritte gemacht, liegt eine Fülle von neuer Literatur vor, z. B.: J. Kuczynski, *Geschichte des Alltags des deutschen Volkes, Studien 4, 1871-1918*, Berlin 1982; *Geschichte der Produktivkräfte in Deutschland von 1800-1945 in drei Bänden*, Bd. 2, Berlin 1985, und andere.

¹⁹ W. Windelband, *Über die gegenwärtige Lage und die Aufgaben der Philosophie*, zit. nach „Präludien“, Tübingen 1907, S. 3. – Ohne auf die Fülle bürgerlicher philosophiehistorischer Arbeiten einzugehen, sei hier nur die treffende Einschätzung von Wolfgang Heise angeführt: „In zahlreichen Werken der bürgerlichen Philosophiehistorie wird die ‚Wendung zur Religion‘ als ‚Philosophie der Gegenwart‘ oder ‚Philosophie des 20. Jahrhunderts‘ dargestellt, wobei die konzeptionellen Impulse und Maßstäbe unmittelbar von dieser Wende bestimmt werden. Mehr noch, in wachsendem Maße zeigt sich – angesichts der tiefen Erschütterungen der bürgerlichen Gesellschaft – ein Bewußtsein der Historizität des eigenen Standortes: das Bewußtsein, an bestimmten historischen Grenz- und Wendepunkten zu stehen. Daraus ergibt sich ein

Philosoph 1909 in seiner Schrift „Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts“ festhält, wo er versucht, die philosophische Situation der Jahrhundertwende zu begreifen: Es vollzieht sich die „Auflösung aller (bisherigen) Lebensformen“. Unsicherheit, ein unbegriffenes Zerfließen alles vordem Festen, Angst, Bedrohtheit, Ohnmacht usw.: „niemals ist der Boden der Überzeugungen, auf denen sich die soziale Gemeinschaft aufbauen soll, so tief unterwühlt, so schwankend und unsicher gewesen, wie in unseren Tagen.“²⁰

Man mag diese Tendenzen, diese Zeit, nun bejahen und gar begrüßen, mag sich ihr verzweifelt hingeben oder auf den unterschiedlichsten Wegen wieder die verlorene Festigkeit suchen – allgemein ist dieses Gefühl der Unsicherheit und Haltlosigkeit. Die Formel Friedrich Nietzsches von der „Umwertung aller Werte“ ist“, wie Windelband ebenfalls feststellt, „in aller Munde“.²¹ Ergab sich diese Formel für Nietzsche als notwendige Forderung – quasi als „ideologische Kampfformel“²² – aus den analysierten Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert, so wurde sie mit der breit einsetzenden Rezeption in den neunziger Jahren selbst zu einem enorm destabilisierenden Faktor. Neben dem Pessimismus eines Schopenhauer und den Reflexionen des Dänen Sören Kierkegaard ist es nun in besonderem Maße Friedrich Nietzsche, der für weite Kreise der bürgerlichen Intelligenz als genialer Sprecher ihres Lebensgefühls gilt, in dem sie Trost und Ausweg suchen aus der unbegriffenen, unbegreiflichen Gegenwartssituation. „Jede ideelle Strömung in der Philosophie, der Literatur und der Kunst beeilte sich, ihre Beziehung zu seinem (Nietzsches – M. T.) literarisch-philosophischen Erbe auszudrücken, sich den herrschenden Tendenzen anzuschließen und ihr Recht auf diesen oder jenen Teil dieses Erbes zu verkünden.“²³

In der Tat hat Friedrich Nietzsche, wie er für sich in seinem „Ecce homo“ feststellt, „eine besondere Witterung für die Zeiten“.²⁴ Und diese läßt ihn in seinen Zeitdiagnosen zum Teil vorausseilen und [84] zu sehr treffenden Einschätzungen kommen. Gerade der tief reaktionäre, aktiv und aggressiv die Interessen der Bourgeoisie herausstellende Charakter seiner Weltanschauung treibt ihn, „ungeschminkter“ manche Erkenntnis zu formulieren. Und seine ehrliche – aber eben zweifelhafte – Offenheit, die ästhetische Brillanz der Schriften sind weitere Gründe für die Faszination, die Nietzsche zeitweilig selbst auf progressive Intellektuelle ausübte.²⁵

Deutlicher als andere erkennt Nietzsche im Gegenwärtigen die Zerfallstendenzen der gesamten bürgerlichen Kultur, die umfassende gesellschaftliche Krisis. So antizipiert er zum Beispiel Tendenzen, die erst in den neunziger Jahren wirklich werden, für die er vordem kein Gehör findet. Wo den durchschnittlichen bürgerlichen Spießer noch der enorme wissenschaftlich-technische Fortschritt des 19. Jahrhunderts blendet, da sieht Nietzsche bereits die mit diesem verbundenen Probleme und kraß aufbrechenden Antagonismen. Deshalb ist ihm denn in der Gesamttendenz „das 19. Jahrhundert ... kein Fortschritt gegen das 16. Der Mensch ist kein Fortschritt gegen das Tier.“²⁶ Er begreift aus den Entwicklungsprozessen die Schädlichkeit und Doppelbödigkeit religiöser und liberalistischer Ideologie, die sich verzweifelt an eine Scheinwelt halten und den zivilisatorischen Fortschritt des Menschen predigen, angesichts einer Zeit, die bereits den Schein enthüllt und die Kehrseite des Fortschritts

immer stärkeres Ineinanderfließen von geschichtlicher und systematischer Darstellung.“ (W. Heise, Aufbruch in die Illusion, Berlin 1964, S. 16)

²⁰ W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1909, S. 110.

²¹ W. Windelband, Über die gegenwärtige Lage und die Aufgaben der Philosophie, a. a. O., S. 3.

²² In der Reflexion dieser Entwicklung, speziell in Ideologie und Moral, bestehen zwischen Nietzsche und Husserl Übereinstimmungen; im gesuchten Ausweg stehen sie – beide auf dem Boden der bürgerlichen Ideologie – diametral. Vgl. auch R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Den Haag 1968 (Phaeno 26).

²³ S. F. Oduv, Auf den Spuren Zarathustras, Berlin 1977, S. 111 f.

²⁴ F. Nietzsche, Ecce homo, in: Friedrich Nietzsches Werke (Taschenausgabe), Leipzig 1912 ff., Bd. IX, S. 270.

²⁵ Demgegenüber ist hier auf eine bemerkenswert klare Analyse Ferdinand Tönnies' von 1897 hinzuweisen, die leider in der weiteren – auch der marxistischen – Auseinandersetzung mit Nietzsche kaum eine Rolle gespielt hat. Denn Tönnies, in der Jugend ein begeisterter Anhänger Nietzsches, sieht auch dessen zum Teil zutreffende Kapitalismuskritik, Ehrlichkeit und schriftstellerische Meisterschaft, begreift Nietzsche aber dennoch als *offen antiproletarischen Ideologen* seiner Klasse. (Vgl. F. Tönnies, Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig 1897)

²⁶ F. Nietzsche, Den Wille zur Macht, in: Friedrich Nietzsches Werke, a. a. O., Bd. IX, S. 70 f.

gezeigt hat. Für Nietzsche ist „Rousseaus Frage in Betreff der Zivilisation, wird durch sie der Mensch besser?“ – eine komische Frage, da das *Gegenteil* auf der Hand liegt und eben das ist, was zu *Gunsten* der Zivilisation redet“.²⁷ Diese Bejahung der Zivilisation in ihrer wirklichen Gestalt ist aber nicht nur ein Bonmot gegenüber den „Götzen“ von Religion und Spießler-Ideologie, sondern sie ist vielmehr tragendes Moment der Kulturkritik Nietzsches und zeigt deren reaktionären Charakter. Nietzsche analysiert die Zeit in ihrer hauptsächlichen Tendenz (vielmehr: erahnt diese) und stellt ihr keine günstige Prognose: „Man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft ... – wo wir noch gehen, da wird bald *niemand* mehr gehen können!“²⁸ Zu deutlich sieht Nietzsche die entscheidenden Ursachen, das eigentlich treibende Moment der Krisis, das durch traditionelle Philosophie und Moral wie politischen Liberalismus, Parlamentarismus und Demokratie noch bestärkt wird: Es sind die langsam, aber stetig heraufziehenden niederen und mittleren Stände, es ist die proletarische Massenbewegung. „Dem nächsten Jahrhundert wird es hie und da gründlich im Leibe ‚rumoren‘, und die Pariser Kommune, welche auch in Deutschland ihre Schutzredner und [85] Fürsprecher hat, war vielleicht nur eine leichtere Unverdaulichkeit im Vergleich zu dem, was noch kommt.“²⁹ Nietzsche war von Macht und Einfluß der proletarischen Bewegung durchaus überzeugt und macht sie so zum erklärten Gegner. Er sieht mit ihr den heraufkommenden Nihilismus verbunden, hält ihn selbst aber nicht für unabwendbar, sondern stellt sich ihm entgegen. Für ihn ist Nihilismus kein Fatum, wie etwa in Spenglers „Morphologie der Weltgeschichte“³⁰, sondern er fragt: „Was bedeutet Nihilismus? – Daß die *obersten Werte sich entwerten*. Es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das Wozu.“³¹ Diese Entwertung ist unbedingt zu bejahen, denn sie betrifft das Zugrundegehen *fälschlich* aufgestellter Ideale („Götzen“, also „Götzendämmerung“), die Fiktion einer Scheinwelt durch Philosophie und christliche Religion. Der Nihilismus wird aber dadurch nicht zu einer endgültigen Tendenz, weil die Zerstörung der falschen Ideale und fiktiven Welten zugleich mit einer „Umwertung“ und „neuen Wertsetzung“ verbunden ist. Darüber ist später zu sprechen.

Hier ist nur festzuhalten, daß Nietzsche in brutaler Offenheit die traditionellen christlichen Wertvorstellungen und die Ideale der bürgerlichen Revolution bloßstellt, karikiert und tauglich hält nur für die Massenmanipulation, das heißt, ihnen jegliche reale Bedeutung abspricht: daß aber seine „Umwertung“ an zutiefst pragmatisch-relativistische Tendenzen gebunden ist. Sie gipfelt in der Aufkündigung jeglichen Wahrheitsanspruchs für Philosophie, Wissenschaft und Kunst, in der Erhebung des jeweiligen Nutzens oder Interesses – des nüchternen und prononcierten Klasseninteresses – zum einzigen Kriterium. Der Pessimismus Arthur Schopenhauers schlägt hier um in einen skeptisch-relativistischen Aktivismus und „Optimismus“, dessen breite Rezeption die Auflösungs- und Zersetzungserscheinungen um die Jahrhundertwende noch befördern muß. Das zeigt sich auch bei Wilhelm Dilthey.³²

Wilhelm Dilthey sieht sich von der „Anarchie der Werte“ motiviert, durch die zersetzenden Tendenzen der naturwissenschaftlichen und antireligiösen Bewegungen, aber vor allem der „proletarischen Bewegung mit Marx' Kapital an der Spitze“³³, – womit der politisch engagierte Dilthey zweifellos deutlicher die Zeit begreift als zum Beispiel Husserl. Für Dilthey liegt hier ein wesentliches Motiv geisteswissenschaftlicher Arbeit, denn „die Erkenntnis der Kräfte, welche in der Gesellschaft walten, der Ursachen, welche ihre Erschütterung hervorgebracht haben ... (ist) zu einer Lebensfrage für unsere Zivilisation geworden“³⁴. Es ist Aufgabe geisteswissen-[86]schaftlicher, speziell

²⁷ Ebenda, S. 283.

²⁸ Ebenda, S. 84.

²⁹ Ebenda, S. 98.

³⁰ Für Spengler ist der „Untergang des Abendlandes“ unabwendbares Schicksal jeglicher Spätkultur. „Nur Träumer glauben an Auswege. Optimismus ist *Feigheit*.“ (O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1931, S. 88. Vgl. auch die Einleitung in den ersten Band von „*Der Untergang des Abendlandes*“) – Husserl wendet sich gegen den „schwacherzigen Pessimismus“ in Spenglers heroischen Untergangsvision. (Vgl. E. Husserl, *Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes*, in: *Hamburger Akademische Rundschau*, Jg. II, H. 11/12/1950)

³¹ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, a. a. O., S. 11.

³² Auf Wilhelm Diltheys weltanschaulich-politische Beweggründe und Reflexionen sind wir näher eingegangen in: M. Thomas, *Zum Wirken Wilhelm Diltheys an der Berliner Universität*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin, Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*, 1/1984, S. 49-54.

³³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Stuttgart 1958, S. 14 ff.

³⁴ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Berlin 1923, S. 4.

moralwissenschaftlicher Forschung, durch zu erreichende objektive Erkenntnis die Anarchie der Werte zu überwinden und die bestehende Gesellschaft wieder zu stabilisieren.

Eindrucksvoll hat auch Marianne Weber, die Frau des Soziologen Max Weber, beschrieben, was damals die Gemüter bewegte: „Von der einen Seite hatte der Sozialismus durch politische Propaganda, vor allem durch Karl Marx’ imposante, die Köpfe revolutionierende Geschichtsdeutung das behagliche Gehäuse des bürgerlichen Daseins ins Schwanken gebracht. Er fordert eine neue Gesellschaftsordnung und unterdrückt die bestehende, indem er die Massen geistig von der Herrschaft der christlichen Kirche emanzipierte. Vom Gegenpol her wirkt Friedrich Nietzsche in auflösender Richtung ... So entgegengesetzt die Richtungen sind, in welche die Leitideen jener beiden großen modernen Denker hinweisen – im Einen stimmen sie doch überein: in dem Bestreben, die aus dem vielfältigen und widerspruchsvollen Gemisch ‚christlicher Kultur‘ stammenden Wertungen aufzulösen. Woran soll sich nun der moderne Mensch, vor allem die Jugend halten?“³⁵

Diese tiefe Haltlosigkeit und das mit ihr verbundene mangelnde Vermögen, Leitung und Lebenssinn zu bestimmen, verschärfen sich in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts rapide. Man stellt sich ihnen zweifellos sehr unterschiedlich, von Nietzsche bis Husserl, von Dilthey bis Weber, man unterscheidet sich zweifellos auch in der Genauigkeit der Lageeinschätzung. Aber eines machen bereits die angeführten Zeitzeugnisse aus der bürgerlichen Philosophie deutlich: In der Überzeugung von einem *durchgreifenden Relativismus* besteht weitgehende Einigkeit. Und dieser Relativismus wird nicht nur von der Philosophie reflektiert, sondern ist für diese selbst von Belang; er ist nicht nur ein *philosophisches Problem*, sondern ein *Problem der bürgerlichen Philosophie*.³⁶

Wollte man nun noch die vielfältigen Zeugnisse aus der bürgerlichen Kunst und Literatur zum Ende des 19. Jahrhunderts anführen, in der sich Pessimismus und Relativismus zum Teil in verführerischer Eleganz gebärden³⁷, oder wollte man den Beitrag der einzelnen Naturwissenschaften erfassen, die von der Vergottung des „Laplaceschen Dämons“ nunmehr in einen totalen weltlichen Relativismus und Skeptizismus verfallen – stets würde man schließlich vor dem selben Ergebnis stehen.

Krise und Katastrophe, Lebensnot und Todesstimmung, das „Unbehagen“ in einem Frieden mit sich verstärkender Rüstung und Militarismus, Überdruß und Langeweile, Wertverlust und Sinnentleerung, Erlebnistaumel und Dekadenzkult sind die Reflexionen einer besonderen „Tendenzwende“, einer Übergangszeit, die von tiefer Ungewißheit über die Zukunft geprägt ist. Das „Übermorgen“ ist zweifelhaft. Mit diesen Prozessen liegt die Jahrhundertwende selbst als bezeichnender Einschnitt wie ein Alpdruck auf der bürgerlichen Seele. Das ist nun keine Frage einer besonderen Intellektuellenmentalität, wohl aber reagiert die Intelligenz, die selbst von den verschiedenen sozialen Prozessen dieser Jahrzehnte tief erfaßt wird, besonders betroffen und sensibel.

„Fin de siècle“ – ist die tragende Stimmung dieser Reflexionen, das Codewort für die „gesellschaftliche Psychologie“ der Zeit: Das Ende des 19. Jahrhunderts erscheint dem bürgerlichen

³⁵ M. Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Tübingen 1926, S. 333. – Sie fährt dann fort: „Alle seit Jahrhunderten über dem Leben des Einzelnen waltenden Gemeinschaftsideen ..., alle Mächte, die den Einzelnen noch bis zur Jahrhundertwende banden und hielten, werden bezweifelt in ihrem Werte – ein Zustand, dem naturgemäß ein großer Teil der um die Form ihres Wesens ringenden Jugend nicht gewachsen ist. Sie fühlt sich verlassen von Gott und erkennt kein Gesetz, dem sie gehorchen möchte.“ (Ebenda, S. 333 f.)

³⁶ Hier nun eine Äußerung Max Webers auf dem internationalen Philosophiekongreß 1908: „... man gewinnt den Eindruck, daß gerade die Philosophie zwar wichtige Erkenntnisse, aber keine einheitliche, umfassende, zwingende Wahrheit zu bieten hat. Die Geister liegen ja fast alle im Streit miteinander! Und jeder hat seine eigene Sprache ... nichts ist eindeutig, selbst der Begriff der Philosophie ist ein vieldeutiger.“ (Ebenda, S. 397) Diese Äußerung auch deshalb, weil in der bürgerlichen Soziologie dieser Zeit, die um ihr Existenzrecht zu kämpfen hat, die Situation keinesfalls günstiger ist.

³⁷ „Dagegen (gegenüber dem Optimismus des Proletariats – M. T.) ist die moderne Kunst tief pessimistisch. Sie kennt keinen Ausweg aus dem Elend, das sie mit Vorliebe schildert. Sie entspringt aus bürgerlichen Kreisen und ist der Reflex eines unaufhaltsamen Verfalls, der sich in ihr getreu widerspiegelt.“ So Franz Mehring 1896 speziell zum Naturalismus (F. Mehring, Kunst und Proletariat, in: Zum Kulturprogramm des deutschen Proletariats, Dresden 1978 (Fundus-Bücher 53/54), S. 275). Graduell gilt das aber auch für den Ästhetizismus des bürgerlich-humanistischen Schriftstellers Hugo von Hofmannsthal, dem Husserl seine Phänomenologie sehr nahe sieht. (Vgl. einen Brief Husserls vom 12.1.1907 an Hofmannsthal, in: Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger, Heidelberg 1968, S. 111-113)

Intellektuellen, der nicht bereit ist, sich mit der aufstrebenden proletarischen Bewegung zu identifizieren, als Ende einer ganzen Ära. Und in dieser Stimmung eines verbreiteten Pessimismus und dekadenten Aktivismus erscheinen die „Logischen Untersuchungen“ Husserls mit ihrer Kampfansage an jeglichen Relativismus und mit dem Versprechen, nun wieder durch Wissenschaft den Weg zur Wahrheit und zu festen Werten zu begründen. Das prägt ihre Wirkung.

Der Grundproblematik der *spätbürgerlichen* Philosophie, Ideologie einer historisch sterbenden Gesellschaftsordnung zu sein, entgeht auch die Phänomenologie Husserls nicht. Sie stellt sich vielmehr deren Verteidigung. Insofern kommt der Philosophie Husserls mit ihrer beabsichtigten „streng wissenschaftlichen“ und „systematischen“ Ausarbeitung der „neuen Philosophie“ eine wesentliche Rolle zu innerhalb der Genesis der *spätbürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts*.³⁸ Die *Lebensnot* ist eine allgemeine Reflexion, das wollten wir mit den angeführten Selbstzeugnissen bürgerlicher Philosophen unterstreichen, und der unmittelbare Ausgangspunkt für die vielfältigsten Konzeptionen *innerhalb* der spätbürgerlichen Philosophie. Für diese eben sind die Namen Nietzsche, Dilthey oder Heidegger ebenso repräsentativ wie der Name Husserl.

Die bisher an einzelnen Beispielen verdeutlichten ideologischen Reflexionen, die „Fin-de-siècle-Mentalität“ finden ihren Hintergrund in tiefgreifenden ökonomischen, politischen und sozialen Veränderungen, die Deutschland in den letzten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts durchlebt. Zugleich sind das, bei aller besonderen Dynamik und auch Spezifik dieser Veränderungen in Deutschland, allgemeine Tendenzen kapitalistischer Entwicklung dieser Jahre. Darauf deuten beispielsweise die Philosophien des französischen Lebensphilosophen Henri Bergson oder des amerikanischen Mit-[88]begründers des Pragmatismus, William James, hin, die viele Gemeinsamkeiten sowohl mit Nietzsche als auch mit Husserl zeigen. Doch bleiben wir für unseren Zusammenhang mit dieser Randbemerkung weiter bei Deutschland.

In aller Deutlichkeit zeigt sich für den angegebenen Zeitraum hier, daß alle die Ideale, Werte und sozialen Vorstellungen, welche die Bourgeoisie in *ihrer* Revolution auf *ihre* Fahnen geschrieben und als „allgemeingültig“, als „allgemeinvernünftig“ ausgegeben hatte, nichts mehr gelten und daß sie bereitwilligst auf dem Altar der kapitalistischen Entwicklung geopfert werden. Dabei sind diese Jahrzehnte nach 1870 nur ein erster Höhe- und Kristallisationspunkt innerhalb eines sich herausbildenden allgemeinen Krisenbewußtseins, welches organisch mit der kapitalistischen Entwicklung insgesamt verbunden ist. Wie diese Entwicklung sich mit Krise und Konjunktur, mit relativer Stabilisierung und tiefgreifender Erschütterung zeigt, so tritt auch das allgemeine Krisenbewußtsein mal unverhüllt und offen zutage, mal wird es verdeckt und überspielt. Insofern ist für die allgemeine Tendenz und für den grundlegenden antagonistischen Charakter der kapitalistischen Gesellschaftsordnung gerade eine Einschätzung markant, die Marx und Engels bereits am Vorabend der Revolution von 1848 getroffen haben: „Die bürgerlichen Produktions- und Verkehrsverhältnisse, die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor.“³⁹ Das betrifft keineswegs nur ihren Totengräber, das Proletariat. Die gesellschaftliche Entwicklung innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsformation, die notwendige ständige Revolutionierung der Produktivkräfte sind bei allem und gerade auch wegen allem wissenschaftlich-technischen Progreß instabil und widersprüchlich. „Jeder Fortschritt in der Produktion ist zugleich ein Rückschritt in der Lage der unterdrückten Klasse, d. h. der großen Mehrzahl. Jede Wohltat für die einen ist notwendig ein Übel für die andern, jede neue Befreiung der einen Klasse eine neue Unterdrückung für eine andere Klasse.“⁴⁰

Der Antagonismus zwischen industriellem, wissenschaftlich-technischem *und* sozialem Fortschritt

³⁸ Vgl. auch N. V. Motrošilova, *Principy i protivorečija fenomenologičeskoj filosofii*, Moskva 1968, S. 14; H. G. Eschke, *Die marxistisch-leninistische Lehre vom konkreten Charakter der Wahrheit und ihre Überlegenheit über die phänomenologische Wahrheitskonzeption Edmund Husserls* (unveröff. Diss.), Berlin 1962, Kap. 3; H.-M. Gerlach/R. Mocek, *Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit*, Berlin 1982, S. 111 ff.

³⁹ K. Marx/F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW, Bd. 4, Berlin 1974, S. 467.

⁴⁰ F. Engels, *Den Ursprung den Familie, des Privateigentums und des Staates*, in: MEW, Bd. 21, Berlin 1975, S. 171.

ist dem Kapitalismus von Beginn an immanent, er verschärft sich mit den entwickelten kapitalistischen Verhältnissen, auch wenn seine Erscheinungsformen überaus vielfältig sein können. Gerade der industrielle Kapitalismus im 19. Jahrhundert hat nicht den erträumten und hier noch immer wieder mit [89] revolutionärer Emphase behaupteten sozialen Fortschritt gebracht. Im Gegenteil: „Es gibt eine große Tatsache, die keine Partei zu leugnen wagt. Auf der einen Seite sind industrielle und wissenschaftliche Kräfte zum Leben erwacht, von denen keine Epoche der früheren menschlichen Geschichte je eine Ahnung hatte. Auf der anderen Seite gibt es Verfallssymptome, welche die aus der letzten Zeit des Römischen Reiches berichteten Schrecken weit in den Schatten stellen ... All unser Erfinden und unser ganzer Fortschritt scheinen darauf hinauszulaufen, daß sie materielle Kräfte mit geistigem Leben ausstatten und das menschliche Leben zu einer materiellen Kraft verdummen. Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie auf der einen und modernem Elend und Verfall auf der anderen Seite, dieser Antagonismus zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Beziehungen unserer Epoche ist eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache“⁴¹ – „Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol ...“⁴²

Die eklatanten Probleme und Mißstände der kapitalistischen Entwicklung bleiben auch ihren Ideologen nicht verborgen. Schon relativ rasch nach der Französischen Revolution von 1789 zeigt sich ihnen, daß das erträumte Reich der Vernunft nicht verwirklicht ist, sondern immer weiter zu verschwinden scheint. Verklärung und Rückwärtsgewandtheit der Romantik reflektieren diese Lage ebenso wie die späte klassische deutsche Philosophie, die namentlich bei Hegel solch charakteristischen Bruch erfährt. Schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, die den Trug der Losungen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit offenbaren, zieht in die bürgerliche Ideologie eine offen *retrograde Tendenz* ein, hinter der bereits ihr Krisenbewußtsein bzw. die „Wende zur Apologetik“ auszumachen sind.⁴³

Für Deutschland wird dies aufbrechende Krisenbewußtsein in der Vorbereitungsphase der bürgerlichen Revolution von 1848 durch aufstrebende Vormärzideologie und Junghegelianer wieder überdeckt, die sich gegen die Romantik wenden und dem Pessimismus Schopenhauers keinen Platz lassen, die noch einmal versuchen, mit der Kraft bloßer Vernunft die bürgerlichen Ideale zu verwirklichen. Um so größer dann die Ernüchterung, als das Ergebnis der Revolution feststeht, als die „Mächte der Vergangenheit“ wieder die „Mächte der Gegenwart“ sind. Den Idealen vor der Revolution folgt der Katzenjammer der Restauration. Jetzt kommt die Zeit der flachen [90] Reflexionen eines Schopenhauer. Der Pessimismus wird zweifellos noch dadurch bestärkt, daß die Bourgeoisie nunmehr freiwillig auf jede selbständige revolutionäre Initiative verzichten muß. Zu groß ist die Angst vor dem neuen Widersacher, dem Proletariat. Sie überdeckt die Gegensätzlichkeit zum Feudaladel. Die Bourgeoisie ist bereit, alle politischen Befugnisse abzutreten, und verzichtet sogar auf eine so wichtige Bedingung ihrer ökonomischen Entwicklung wie die Schaffung eines einheitlichen Nationalstaates. Zugleich wird die Situation mit der raschen Entwicklung von Industrie, Technik und Wissenschaft wieder entschärft, werden die Widersprüche überdeckt. Es dominiert ein praktizistischer Zug, dem ideologisch vor allem Neukantianismus und Positivismus entsprechen.⁴⁴ Diese Hinwendung auf industrielle und wissenschaftliche Praxis und die Überzeugung, damit zugleich alle sozialen Probleme zu lösen, wird zweifellos noch durch den enormen wirtschaftlichen Aufschwung im Gefolge der Reichsgründung und des militärischen Sieges über Frankreich (1871) verstärkt.

⁴¹ K. Marx, Rede auf der Jahresfeier des „People's Paper“ am 14. April 1856 in London, in: MEW, Bd. 12, Berlin 1963, S. 3 f.

⁴² K. Marx, Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1972, S. 675; vgl. u. a. auch S. 687. – Wir verweisen hier ausdrücklich auf die gerade auch im „Kapital“ erfolgenden umfassenden sozialen Analysen.

⁴³ Vgl. K. Marx, Das Kapital. Erster Band. Nachwort zur zweiten Auflage, in: MEW, Bd. 23, a. a. O., S. 19. – Was Marx hier über die bürgerliche Ökonomie sagt, gilt ebenso für die bürgerliche Philosophie.

⁴⁴ Vgl. hierfür W. Heise, Aufbruch in die Illusion, Berlin 1964, der für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts festhält: „Die den Bedürfnissen der in schnellem Tempo ökonomisch aufsteigenden deutschen Bourgeoisie unter den Bedingungen des Kapitalismus der freien Konkurrenz am meisten entsprechenden philosophischen Richtungen wurden der Neukantianismus und die unter dem Begriff des Positivismus zusammenzufassenden Tendenzen des empirisch-sensualistischen subjektiven Idealismus.“ (S. 99)

Allerdings folgt den euphorischen Gründerjahren, die in besonderem Maße die einsetzende Monopolisierung beschleunigen, ebenso rasch der große Krach, die Gründerkrise von 1873, die alle bisher erlebten Krisen bei weitem in den Schatten stellt. Hier setzt eine äußerst widerspruchsvolle längerfristige Entwicklung ein – häufig als „große Depression“⁴⁵ bezeichnet –, die die Erschöpfung des Kapitalismus der freien Konkurrenz dokumentiert und die Situation auf ökonomischem, politischem und sozialem Gebiet prägt. Dabei sind diese Tendenzen sehr komplex, zum Teil heterogen, sie wechseln in ihren Erscheinungsformen rasch und durchdringen das gesamte soziale Gefüge, erfassen alle Lebensbereiche⁴⁶: massenhafter sozialer Abstieg, soziale Unsicherheit durch den Ruin kleiner Warenproduzenten; qualitativ neuartige Erscheinungsformen sozialer Entfremdung im Gefolge monopolistischer Produktivkraftentwicklung; Herausbildung neuartiger „Problemfelder“ wie Großstadt- und Frauenfrage; Ausprägung des Militarismus und Expansionismus ... Immer mehr divergieren die unterschiedlichen ökonomischen Interessen einzelner Gruppen der Bourgeoisie mit der verschärften Konzentration und Monopolisierung. Widersprüche zwischen den Erfordernissen wirtschaftlicher Entwicklung und den bestehenden politischen Machtstrukturen eskalieren. Selbst innerhalb der Regierungsallianz brechen offen Konflikte auf. Verschiedene Methoden des Regierens werden erprobt und wieder verworfen. Der Katholizismus zeigt sich zunächst [91] wenig offen und anpassungsbereit für industriekapitalistische, Nationalstaats- und Wissenschaftsentwicklung. Religion und Moral generell, die traditionellen Machtstützen, geraten durch diese Entwicklungen, durch Säkularisierungstendenzen in Wissenschafts- und Lebensweiseveränderungen, unter zunehmenden Druck. Die Psychoanalyse bricht Tabus und erschüttert das Gehäuse bürgerlicher Wohlanständigkeit.⁴⁷ All diese Tendenzen erfahren, wie wir gezeigt haben, ihre ideologische Reflexion in Wissenschaft, Kunst, Literatur und eben Philosophie.

Speziell für Deutschland stehen die hier angedeuteten Tendenzen in direktem Zusammenhang mit dem Übergang zum Imperialismus, den es in den neunziger Jahren endgültig vollzieht. Mit dem Imperialismus aber, um zunächst wieder vom generellen Zusammenhang auszugehen, verschärfen sich objektiv und notwendig all die aufgezeigten Widersprüche. Das hat insbesondere Lenin in seiner Imperialismusanalyse, für die er sich bezeichnenderweise vor allem auf Deutschland stützt, nachgewiesen. „Der Imperialismus“, schreibt er hier, „ist die Epoche des Finanzkapitals und der Monopole, die überallhin den Drang nach Herrschaft und nicht nach Freiheit tragen. Reaktion auf der ganzen Linie, gleichviel unter welchem politischen System, äußerste Zuspitzung der Gegensätze auch auf diesem Gebiet – das ist das Ergebnis dieser Tendenzen.“⁴⁸

Der Imperialismus ist *das höchste* und auch *das letzte* Stadium des Kapitalismus; die Probleme verschärfen sich auf allen Ebenen. Dabei haben wir bisher noch nicht den zweifellos entscheidenden Grund für die zunehmende Instabilität der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und für das hieraus erwachsende Krisenbewußtsein ihrer Apologeten genannt. Dem wollen wir uns vielmehr abschließend gesondert zuwenden. Es sind dies in erster Linie Rolle und rasches Anwachsen der Arbeiterbewegung. Der Gegensatz zur Arbeiterbewegung, deren historische Mission selbst bürgerliche Ideologen immer besser begreifen, wird zu der Klammer, welche die unterschiedlichen Tendenzen in der bürgerlichen Ideologie zusammenhält, welche ihren einzelnen, einander scheinbar aufs heftigste bekämpfenden Richtungen den letztlich einheitlichen Charakter verleiht.

Macht und Einfluß der Arbeiterbewegung wachsen in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts

⁴⁵ Vgl. u. a. Produktivkräfte in Deutschland 1870 bis 1917/18, Bd. 2, Berlin 1985, S. 13 ff.

⁴⁶ Hierzu existiert eine Fülle von marxistischen historischen Untersuchungen der verschiedensten Wissenschaften. Im vorliegenden Zusammenhang sei u. a. verwiesen auf: J. Kuczynski, Geschichte des Alltags des deutschen Volkes, Studien 4, 1871-1918, Berlin 1982; Produktivkräfte in Deutschland. 1870-1917/18, Bd. 2, Berlin 1985; P. Schuppan, Die kulturelle Entwicklung Deutschlands 1897/98-1917, in: F. Klein, Deutschland 1897/98-1917, Berlin 1977; A. Fuchs, Geistige Strömungen in Österreich, Wien 1949; M. Diersch, Empiriekritizismus und Impressionismus, Berlin 1977; H. Mottek/W. Becker/A. Schröter, Wirtschaftsgeschichte Deutschlands. Ein Grundriß, Bd. III, Berlin 1975.

⁴⁷ Vgl. die zitierte Einschätzung von Marianne Weber. Der marxistische Historiker A. Fuchs schreibt in seiner Studie über Österreich: „Es war der Psychoanalyse, wenn auch keineswegs ihr allein, vorbehalten, die Fiktionen und Abstraktionen des liberalen Spießertums zu zerstören. Freud enthüllte die Menschenseele in ihrer wahren Gestalt, und es war keine schöne Gestalt.“ (A. Fuchs, Geistige Strömungen in Österreich, Wien 1949, S. 228)

⁴⁸ W. I. Lenin, Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Werke, Bd. 21, Berlin 1972, S. 302.

enorm an. Und wieder in besonderem Maße gilt diese Feststellung für Deutschland, das zum Zentrum der revolutionären Arbeiterbewegung wird. Friedrich Engels schreibt bereits 1874 in einer ergänzenden Vorbemerkung zu „Der [92] deutsche Bauernkrieg“, nachdem er auf den Aufschwung in Industrie und Handel verwiesen hat: „Für den zukünftigen Geschichtsschreiber wird in der Geschichte Deutschlands von 1869-1874 der Schlachtendonner von Spichern, Mars-la-Tour und Sedan, und was daran hängt, weit weniger Bedeutung haben als die anspruchslose, ruhig, aber stetig fortschreitende Entwicklung des deutschen Proletariats.“⁴⁹ Das aber ist nicht nur eine Frage von Organisation und Mitgliederzahl, der politischen Bildung, der anwachsenden Gewerkschaftsbewegung und machtvollen Streikaktionen, oder der beträchtlichen Wahlerfolge der Sozialdemokratie zum Beginn der neunziger Jahre. Das betrifft auch den Sieg der deutschen Arbeiterbewegung über das Sozialistengesetz, die Bismarcksche „Peitsche“ zum „Zuckerbrot“ einer dosierten Sozialpolitik.⁵⁰ Dieser Sieg war, wie Franz Mehring schrieb, „ein geschichtliches Ereignis, das eine neue Geschichtsperiode eröffnete, denn so reich an menschlichem Heldentum die Kämpfe der internationalen Arbeiterklasse im 19. Jahrhundert gewesen sind, so hatte doch zum ersten Male eine Arbeiterpartei in einem klug, konsequent und kühn geführten Kampf von zwölf Jahren einen Großstaat mit seinen ungeheuren Machtmitteln besiegt.“⁵¹

Zwar war ein ähnlicher Sieg den Kommunarden nur wenige Tage vergönnt, dennoch ist es in diesem Zeitabschnitt vor allem die Pariser Kommune, von der eine enorme Wirkung sowohl auf die Arbeiterbewegung wie auch auf die Bourgeoisie ausgeht. Dabei handelt es sich eben nicht nur um den heroischen Kampf der Pariser Arbeiter und um die zeitweilige Diktatur des Proletariats in einer europäischen Großstadt: Der Schrecken für die Bourgeoisie besteht vor allem darin – wie andererseits die Hoffnung des Proletariats –, daß ihr hier ihre Zukunft aufgezeigt wurde. Sie *mußte* sehen, daß das fortgeschrittene Proletariat bereit war, das Erbe des Jahres 1871 anzutreten. So hatte beispielsweise bereits am 25. Mai 1871 August Bebel im Reichstag verkündet: „Seien Sie überzeugt, das ganze europäische Proletariat und alles, was noch ein Gefühl für Freiheit und Unabhängigkeit in der Brust trägt, sieht auf Paris. Und wenn auch im Augenblicke Paris unterdrückt ist, dann erinnere ich Sie daran, daß der Kampf in Paris nur ein kleines Vorpostengefecht ist, daß die Hauptsache in Europa uns noch bevorsteht.“⁵²

Friedrich Nietzsche sieht in der Kommune eine Erschütterung der kapitalistischen Gesellschaft und wendet sich aktiv gegen den „gefährlichen“ Internationalismus des Proletariats, wie er sich in der Kommune erstmals konsequent gezeigt hat.⁵³ Andere bürgerliche [93] Ideologen, wie beispielsweise der bekannte materialistische Physiologe Emil Du Bois-Reymond, haben zwar in dieser Hinsicht

⁴⁹ F. Engels, Ergänzung der Vorbemerkung von 1870, in „Der deutsche Bauernkrieg“, in: MEW, Bd. 18, Berlin 1973, S. 515.

⁵⁰ Gegen die aufstrebende Sozialdemokratie hatten die Reaktionäre um Bismarck 1878 das „Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie“ im Reichstag durchgebracht. Es wurde brutal gegen jede fortschrittliche Regung gekehrt und engte die Möglichkeiten der Sozialdemokratie stark ein. Trotzdem erzielte sie bei den folgenden Wahlen beachtliche Erfolge, wuchs die Gewerkschaftsbewegung stark an und kam es 1889 zu machtvollen Streikaktionen in Deutschland. 1890 erzielte die Sozialdemokratie bei den Februarwahlen 1,5 Millionen Wählerstimmen. Für die Verlängerung des Sozialistengesetzes fand Bismarck 1890 keine Mehrheit im Reichstag. Im Gefolge dieser Niederlage und auf Grund weiterer Unstimmigkeiten mußte der Kanzler abdanken. Sein Nachfolger, Caprivi (1890-1894), suchte mit anderen Methoden zum Erfolg zu kommen. Allerdings scheiterte auch seine Reformpolitik bald. – Vgl. auch z. B.: Herrschaftsmethoden des deutschen Imperialismus 1897/98-1917, Berlin 1977.

⁵¹ Vgl. auch F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Zweiter Teil, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Berlin 1960, S. 674 f.

⁵² Zit. nach F. Mehring, Aufsätze zur Geschichte der Arbeiterbewegung, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Berlin 1963, S. 388.

⁵³ Die Ausprägung dieses Internationalismus gerade in der deutschen Arbeiterbewegung machte deren damalige politische Reife – angesichts des mit dem „Deutsch-Französischen Krieg“ geschürten Nationalismus – besonders sichtbar. (Vgl. auch: Im Widerstreit um die Reichsgründung, hg. von E. Engelberg, Berlin 1970, S. 474 ff., wo viele Zeugnisse internationalistischer Aktivitäten des deutschen Proletariats angeführt sind.) Marx trifft in der ersten Adresse des Generalrats der I. Internationale folgende prinzipielle Einschätzung: „Während das offizielle Frankreich und das offizielle Deutschland sich in einen brudermörderischen Kampf stürzen, senden die Arbeiter einander Botschaften des Friedens und der Freundschaft. Diese einzige große Tatsache, ohnegleichen in der Geschichte der Vergangenheit, eröffnet die Aussicht auf eine hellere Zukunft. Sie beweist, daß, im Gegensatz zur alten Gesellschaft mit ihrem ökonomischen Elend und ihrem politischen Wahnwitz, eine neue Gesellschaft entsteht, deren internationales Prinzip der *Friede* sein wird, weil bei jeder Nation dasselbe Prinzip herrscht – die *Arbeit*!“ (K. Marx, Erste Adresse des Generalrats über den Deutsch-Französischen Krieg, in: MEW, Bd. 17, Berlin 1962, S. 7)

keine so feine „Witterung für die Zeiten“ und überspielen die Wirkung der Pariser Kommune.⁵⁴ Die Auseinandersetzungen innerhalb der bürgerlichen Ideologie und Politik sind beträchtlich, auch Nietzsche muß auf seine Wirkung „warten“, die besten Formen des „Umgangs“ mit der Arbeiterbewegung sind noch nicht gefunden.⁵⁵

Und doch, trotz dieser Auseinandersetzungen und als deren Zeichen: Die Bourgeoisie sieht sich auf *allen* Ebenen gesellschaftlicher Entwicklung Ende des 19. Jahrhunderts vor Widersprüche und Konflikte gestellt, auf die sie – und insbesondere ihre Ideologen – sehr sensibel reagiert. Das *allgemeine Krisenbewußtsein*, für welches zum Beginn des Kapitels einige Zeugnisse angeführt wurden, kommt zum Ausbruch. Es wird, auch das hatten wir unterstrichen, zum *tragenden Band ideologischer Konzeptionsbildungen* beim Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Imperialismus. „Das Bewußtsein der Krise, in der man stehe, einer bedrängenden Not oder Drohung ist der eigentliche, unmittelbare Ausgangspunkt der neuen inhaltlichen philosophischen Konzeptionen der imperialistischen Epoche.“⁵⁶ Diese Philosophie ist insgesamt, wie András Gedő betont, „Philosophie der Krise“.⁵⁷

Sie ist das in einem doppelten Sinne: Sie ist einmal Philosophie *der Krise*, ideologische Reflexion einer Gesellschaftsordnung, die überlebt und von historischer Perspektivlosigkeit ist. Das nimmt dieser Philosophie nichts von ihrem „weltanschaulichen Aktivismus“, verurteilt sie nicht automatisch, wie Buhr und Steigerwald hervorheben, zu „Passivität, Konzeptions- und vor allem nicht ... Einfluß- und Wirkungslosigkeit“⁵⁸, bringt sie aber insgesamt um die *Dimension des Fortschritts* und damit *der Wahrheit*. „Der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie) fehlt die Dimension der Wahrheit, weil der sie tragenden Klasse die *historische* Dimension, der Geschichtsprozeß selber, abhanden gekommen ist.“⁵⁹ In dem Sinne wird die Philosophie das Krisenbewußtsein auch in ihren sozial-technologischen Varianten nicht los.⁶⁰

Mit dem Verlust von progressivem Erkenntnisanspruch – der Dimension des Fortschritts – und damit der Wahrheit verliert die Philosophie selbst die Grundlagen wissenschaftlicher Philosophie: Die spätbürgerliche Philosophie als Gesamtkonzeption ist so in zweiter Hinsicht *Philosophie der Krise* oder Ausdruck der *Krise der Philosophie*. „Direkt oder indirekt wirkt der Widerspruch zwischen bürgerlicher Philosophie und Realität in der ständigen Produktion [94] und Reproduktion einer

⁵⁴ „Noch in anderer Art ist die Kultur bedroht. Vor einer neuen Völkerwanderung darf sie sich sicher fühlen; aber im Schoß der großen Städte, in den Ameisenhaufen der Industrie erzog sie selber ein Geschlecht, welches, verblendet durch wahnwitzige oder verworfene Führer, ihr durch Unwissenheit und Roheit gefährlicher werden kann, als der antiken Zivilisation Hunnen und Vandalen. So schrieb *Macaulay*, und *Macaulay* hatte das Jahr 1871 nicht erlebt. Abermals sah er zu schwarz. Naturgemäß bleibt diese Gefahr in Zeit und Raum auf einzelne Punkte beschränkt. Die Kultur im großen und ganzen hat auch von der roten Internationale nichts zu fürchten. Sklavenkrieg, Bauernkrieg, das Treiben der Wiedertäufer waren der heutigen verwandte Volksklassenpsychosen. Wie wir auf diese, so werden spätere Zeiten auf Junischlacht und Kommune zurückblicken und in anderen Erscheinungsweise dieselbe Krankheit bekämpfen.“ (E. du Bois-Reymond, Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, hg. von S. Wollgast, Berlin 1974, S. 141)

⁵⁵ Für die Auseinandersetzungen, die zu vielfältigen und divergierenden innenpolitischen Aktivitäten führen, sind auch die Auseinandersetzungen im 1871 gegründeten „Verein für Sozialpolitik“ aufschlußreich, die insbesondere in den 90er Jahren eskalieren und schließlich zum Austritt vieler liberaler bürgerlichen Intellektuellen (Lujo Brentano, Max Weber und Ferdinand Tönnies) führen.

⁵⁶ W. Heise, *Aufbruch in die Illusion*, a. a. O., S. 158.

⁵⁷ [A. Gedő, Philosophie der Krise, Berlin 1978](#) (Zur Kritik den bürgerlichen Ideologie 90). „Werden von den verschiedenen Richtungen des bürgerlichen Denkens recht unterschiedliche Entwicklungs- und Krankheitsbilder der Philosophie entworfen, Symptome, Ursprung und Wesen ihrer Krise unterschiedlich betrachtet, so ist trotzdem das philosophische Krisenbewußtsein ein gemeinsamer Zug des logischen und des linguistischen Positivismus, des Neopragmatismus und der Phänomenologie, des ‚kritischen Rationalismus‘ und des ‚hermeneutischen‘ Idealismus, also ein allgemeiner Rahmen für die sich in vielem auch untereinander streitenden Abarten der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie.“ (Ebenda, S. 7) – Mit den genannten Arbeiten von András Gedő, Georg Lukács, Wolfgang Heise, Manfred Buhr und Robert Steigerwald, Hans-Martin Gerlach und Reinhard Mocek, denen sich noch weitere beifügen ließen, ist diese allgemeine Grundtendenz spätbürgerlicher Philosophie hinreichend und sehr differenziert beschrieben. Hier geht es nun um den Platz der Phänomenologie Husserls *in diesem Kontext*. (Vgl. auch die Einleitung)

⁵⁸ M. Buhr/R. Steigerwald, *Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit*, a. a. O., S. 37. – „Krise“ bedeutet nicht Zusammenbruch der spätbürgerlichen Philosophie (Ideologie).“ (Ebenda) – Das hat eindrucksvoll und bleibend auch Georg Lukács in seiner Studie (*Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954) über die imperialistische deutsche Philosophie belegt.

⁵⁹ Ebenda, S. 43.

⁶⁰ Zu diesen Varianten vgl. A. Gedő, *Philosophie der Krise*, a. a. O., S. 93 ff.

philosophischen Grundlagenkrise, die bislang zu keinem Halten gekommen ist und auch nicht mehr kommen wird. Das Bewußtsein des krisenhaften Gesamtzustandes in weltanschaulich-geschichtlicher Beziehung schließt das Bewußtsein der Krise der bürgerlichen Philosophie mit ein.“⁶¹

Das setzt dieser Philosophie Grenzen, bringt sie in prinzipiellen Gegensatz zur marxistischen Philosophie, an die Fortschritt, Wahrheit, Wissenschaftlichkeit – Vernunft und Rationalität – übergegangen sind, läßt sie aber deshalb nicht resignieren und macht sie nicht einfallsslos. Die Phänomenologie Husserls ist ganz prononciert der Versuch, ausgehend vom zerfahrenen „Gesamtzustand“ der bürgerlichen Philosophie, von der umfassenden und differenzierten Auseinandersetzung mit ihren Grundrichtungen, „die großen Themen“ der Philosophie wieder anzuschlagen und so rationale, streng wissenschaftliche Philosophie „wieder möglich“ zu machen. Das *ist zweifellos*, da der „Gesamtzustand der bürgerlichen Philosophie“ nicht überwunden wird, *illusionär*. „Husserls Philosophie möchte somit – das ist ihre Zielstellung – den idealistischen Rationalismus retten zu einer Zeit, wo die Grundlagen der klassischen idealistischen Metaphysik längst in ihrer Unhaltbarkeit erwiesen waren. Sie ist bemüht, das im Grunde unlösbare Problem zu lösen, eine idealistisch-rationalistische Philosophie als Wissenschaft zu begründen.“⁶² Zugleich heben *Eigenart und Durchführung* dieses (illusionären) Anspruchs die Phänomenologie ab von Positivismus wie von Lebensphilosophie und ist die *Analyse von Leistungen und Grenzen*, nicht zuletzt ihr Verhaftetbleiben in Positivismus wie in Lebensphilosophie, *aufschlußreich für die spätbürgerliche Philosophie insgesamt*.⁶³

[95]

⁶¹ W. Heise, Aufbruch in die Illusion, a. a. O., S. 160. – „Dem gegenwärtigen bürgerlichen Denken haftet das philosophische Krisenbewußtsein in zweifachem Sinn an: als Erlebnis der *Krise der Philosophie* und als Reflexion der *Philosophie der Krise*.“ (A. Gedö, Philosophie der Krise, a. a. O., S. 7)

⁶² D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie. Eine philosophie-historische Betrachtung, in: DZfPh, 3/1980, S. 350. – Die allgemeine Problemkonstellation (vgl. u. a. ebenda, S. 349), die zu diesem Anspruch führt, haben wir hinreichend beschrieben.

⁶³ „Da ... jede der vielfältigen, zum Teil einander ausschließenden philosophischen Positionen der neueren Zeit, soweit sie einigermaßen systematisch ausgearbeitet wurden, zugleich in ein Netz von philosophiehistorischen Zusammenhängen eingesponnen ist, ist es durchaus möglich, aus der Betrachtung eines einzelnen philosophischen Systems bzw. einer spezifischen Konzeption zu wesentlichen Aussagen zu kommen. – Die Philosophie Edmund Husserls erscheint uns hierfür aus verschiedenen Gründen als durchaus geeignet.“ (D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, a. a. O., S. 346) Vgl. auch den konzeptionellen Ansatz bei H.-M. Gerlach und R. Mocek, die mit Husserl (neben Popper und Heidegger) „Weltanschauungstypen transparent“ machen wollen, „die zu dominierenden philosophischen Phänomenen im bürgerlichen Geistesleben des 20. Jahrhunderts bis in unsere Tage hinein wurden und die wahrscheinlich auch über das Jahrhundert hinaus noch Nachwirkungen haben werden.“ (H. M. Gerlach/R. Mocek, Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit, a. a. O., S. 114) Siehe auch P. Beyer/A. Botschorischwili, Husserl, Edmund, in: Philosophenlexikon, Berlin 1982, S. 416-420; N. V. Motrošilova, Fenomenologija, in: Sovremennaja buržuaznaja filosofija, Moskva 1978, S. 265 ff.

4. Zu Systematik und Grundprinzipien der Phänomenologie Husserls

4.1. Allgemeine Ausgangspunkte

„Die reine Phänomenologie, zu der wir hier den Weg suchen, deren einzigartige Stellung zu den anderen Wissenschaften wir charakterisieren wollen, ist eine wesentlich neue, vermöge ihrer prinzipiellen Eigentümlichkeit dem natürlichen Denken fernliegende und daher erst in unseren Tagen nach Entwicklung drängende Wissenschaft. Sie nennt sich eine Wissenschaft von ‚Phänomenen‘. Auf Phänomene gehen auch andere, längst bekannte Wissenschaften. So hört man die Psychologie als eine Wissenschaft von den psychischen, die Naturwissenschaft als eine solche von den physischen ‚Erscheinungen‘ oder Phänomenen bezeichnen; ebenso ist gelegentlich in der Geschichte die Rede von historischen, in der Kulturwissenschaft von Kultur-Phänomenen; und ähnlich für alle Wissenschaften von Realitäten. Wie verschieden in solchen Reden der Sinn des Wortes Phänomen sein und welche Bedeutungen es irgend noch haben mag, es ist sicher, daß auch die Phänomenologie auf alle diese ‚Phänomene‘ und gemäß allen Bedeutungen bezogen ist: aber in einer ganz anderen Einstellung, durch welche sich jeder Sinn von Phänomenen, der uns in den altvertrauten Wissenschaften entgegentritt, in bestimmter Weise modifiziert. Nur als so modifizierter tritt er in die phänomenologische Sphäre ein. Diese Modifikationen verstehen, oder, genauer zu sprechen, die phänomenologische Einstellung vollziehen, reflektiv ihre Eigenart und diejenige der natürlichen Einstellungen in das wissenschaftliche Bewußtsein erheben – das ist die erste und keineswegs leichte Aufgabe, der wir vollkommen genügtun müssen, wenn wir den Boden der Phänomenologie gewinnen und uns ihres eigentümlichen Wesens wissenschaftlich versichern wollen.“¹

Mit diesen Worten leitet Edmund Husserl seine „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von [96] 1913 ein, die für uns im Zentrum nachfolgender systematischer Analyse und Kritik von Grundprinzipien der Phänomenologie stehen sollen. Wir wollen zwar nicht – in dem Sinn beanspruchen wir keinesfalls „Voraussetzungslosigkeit“, wie Husserl sie immer wieder für seine Phänomenologie behauptet – „die phänomenologische Einstellung“ vollziehen und „den Boden der Phänomenologie gewinnen“; ihre Analyse und Kritik erweisen sich aber als nicht weniger anspruchsvoll und schwierig. Die Phänomenologie Husserls ist zweifellos eine der kompliziertesten Richtungen der spätbürgerlichen Philosophie.²

Husserl selbst gibt einige Hinweise in dem hier zitierten Passus. Er verweist auf die Vieldeutigkeit des Phänomenbegriffs, damit auf die der Wissenschaften von diesen Phänomenen, der Phänomenologien. Seine eigene Phänomenologie soll sich sowohl von diesen vorliegenden Phänomenologien abwenden und dennoch auch deren Phänomene in gewisser Weise mitbehandeln. Husserl nennt hier ausdrücklich einzelwissenschaftliche Beispiele.

Wir hatten bereits eingangs diese Verquickung zum Teil wenig bekannter philosophiehistorischer Traditionslinien mit einzelwissenschaftlichen Problemstellungen als ein interessantes, aber eben auch kompliziertes Faktum für die Phänomenologie Husserls nachgewiesen.³ Husserl kommt aus Mathematik und Logik, ist hier mit neuartigen Entwicklungstendenzen vertraut und versucht mit seiner Phänomenologie, diesen Fragen und Problemen Raum zu geben. Wir hatten das an den „Logischen Untersuchungen“ gezeigt: Die Phänomenologie ist zunächst einmal ausgearbeitet für ein konkretes Wissenschaftsgebiet, ist Phänomenologie des Logischen. Sie leistet eine umfassende Kritik am Psychologismus und geht dann durch eine „spezifische Blickwendung“ auf Probleme des Bewußtseins, des Erkenntnisprozesses. Aus der antipsychologistischen Logikbegründung und dem wissenschaftstheoretisch orientierten Interesse

¹ Hua III, S. 3

² Vgl. N. V. Motrošilova, Fenomenologija, in: Sovremennaja buržuaznaja filosofija, Moskva 1978, S. 211. – Wir haben den Vergleich zum „phänomenologischen Boden“ gewählt, weil Husserl selbst und nicht wenige Interpreten der Phänomenologie von einem „phänomenologischen Begründungszirkel“ sprechen. Mit diesem sei die Phänomenologie in ihrer Begründung immer schon vorausgesetzt. Andererseits wird dann zum Teil gefordert, daß so Verständnis und eventuelle Kritik der Phänomenologie auch nur vom phänomenologischen Boden erfolgen könnten. Vgl. z. B. K. Schumann, Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie, Den Haag 1971 (Phaeno 42).

³ N. V. Motrošilova, Voznikovenie fenomenologii E. Gusserla i ee istoriko-filosofskie itoki, in: Voprosy filosofii, 12/1976, S. 94.

Husserls „tritt aber nun sofort das Problem auf, das Feld des Bewußtseins zu erforschen, welches solche Erkenntnis leistet“⁴. Hier, so hatten wir gesagt, in der „cogitata qua cogitata“, erhält die Phänomenologie ihr eigenartiges und bleibendes Untersuchungsfeld; und für uns den Ausgangspunkt der systematischen Analyse.

Sind nun aus der Herkunft von und mit der Verwurzelung Husserls in Mathematik und Logik bereits gewisse problematische Folgerungen für die phänomenologische Philosophie abzulesen, ein „Logizismus“, der immer wieder modellhaft in den einzelnen Analysen aufweisbar ist, so werden mit der genannten Blickwendung von Husserl [97] den „Logischen Untersuchungen“ vor allem die psychologischen Traditionen, in denen der Begründer der Phänomenologie ebenso steht, relevant. Aus *dieser Tradition*, für welche vor allem sein Lehrer Franz Brentano spricht, nicht aber aus der philosophischen, entnimmt Husserl den Phänomenbegriff und entwickelt er seine Phänomenologie.⁵ Sicher geschieht das in ausdrücklicher Absetzung von der Psychologie. Auch neueren Richtungen der Psychologie, die Husserl selbst stimuliert hat und deren Verwandtschaft mit seiner Phänomenologie offensichtlich ist, wie etwa der Ganzheits- oder Gestaltpsychologie, spricht er jegliche philosophische Bedeutung ab.

Die Herkunft aus dieser psychologischen Tradition ist aber für ein Verständnis des Anspruchs der Phänomenologie Husserls und das ihrer Spezifik aufschlußreich. Husserl übernimmt hier nämlich einen Begriff von Phänomen – oder Erlebnis –, der von dessen absoluter und evidenter Gegebenheit ausgeht und der ausdrücklich kein „Ansich“ oder „Noumenon“ oder Wesen als seinen Gegenbegriff kennt. Brentano hatte diesen Absolutheitsanspruch für die psychischen Phänomene ausdrücklich im Gegensatz zum Phänomenbegriff in der Philosophie Kants herausgearbeitet.⁶ Bei Husserl wird dieses Konzept zur Voraussetzung für den aprioristischen Charakter seiner Phänomenologie: Die Absolutheit immanenter Erlebnisse und die Möglichkeit, sie ebenso absolut zu erfassen, verbürgen die Wissenschaftlichkeit von Philosophie.

Das ist aber eine andere Kritik sowohl am Skeptizismus Humes, der den Phänomalismus immer begleitet, wie auch am Relativismus in Kants Philosophie, als etwa die Kritik Hegels, dessen Phänomenologie zu den größten Leistungen der klassischen bürgerlichen Philosophie gehört. Hegels Phänomenologie zeigt in der Kritik das Fortschreiten des Wissens, den Prozeß der Erkenntnis, von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Wissen, von der Erscheinung zum Wesen. „Dies Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten.“⁷ Zwar geschieht auch diese Kritik auf idealistischer Grundlage, doch ist sie mit tiefen historischen und dialektischen Einsichten verbunden. Die sinnliche Gewißheit beispielsweise kann in der Tat keine absolute Wahrheit beanspruchen, doch ist sie nicht die absolute Unwahrheit, wie die Skepsis behauptet, oder findet die Erkenntnis [98] nicht hierin ihre absolute Grenze. Sie ist gleichfalls nicht, wie wir das bei Husserl finden werden, als Ausgangspunkt völlig zu negieren.

Diese mit Hegel benannte dialektische Traditionslinie bleibt für Husserl verschlossen; aus Gründen, die wir mit einer Darstellung der Phänomenologie Husserls als Variante der spätbürgerlichen Philosophie erfaßt haben. Husserls sichtbare Annäherung an einzelne Vertreter der klassischen bürgerlichen Philosophie, so etwa an Kant und Fichte, bleibt äußerst selektiv. Letztlich steht Husserl, um uns auf Kant zu konzentrieren, in einer Tradition, die Lenin als „Kantkritik von rechts“ charakterisiert

⁴ H.-M. Gerlach/R. Mocek, *Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit*, Berlin 1982, S. 117.

⁵ Vgl. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Bd. I, Den Haag 1960, S. 8 ff. – Spiegelberg bringt Hinweise auf die einzelwissenschaftliche (Boltzmann, Einstein), die positivistische (Mach) und die philosophische Verwendung bzw. Herkunft (Lambert). Für Brentano stellt er vor allem heraus, daß dieser den Terminus Phänomenologie als alternativen Titel für seine deskriptive Psychologie verwendet habe. (S. 27) Die *Abgrenzung* von der Psychologie ist mit dem behaupteten Charakter der Phänomenologie Husserls als Wesenswissenschaft ausgedrückt; ihre *Herkunft* aus der Psychologie ist aber auch für diese nicht zu übersehen.

⁶ Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, Leipzig 1874, S. 13.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1975, S. 26.

hatte. Und hierfür ist die einzelwissenschaftliche Herkunft nicht der entscheidende Grund, sondern ist es Husserls Philosophieverständnis, das mit den rezipierten einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen einen fruchtbaren Boden findet.

Eine wirklich wissenschaftliche Philosophie kann für Husserl nur der subjektive Idealismus sein; nur auf dessen Boden sind Auseinandersetzung und Streit um die einzelnen Begründungen überhaupt sinnvoll.⁸ Gerade mit diesen Voraussetzungen wird aber ein historischer und Vermittlungscharakter der Erkenntnis, wie wir ihn in der Phänomenologie Hegels finden, ausgeschlossen. Die Philosophie muß immer *unmittelbar* beim absoluten Wissen sein.

Die Phänomenologie Husserls beansprucht, eine „prinzipiell neuartige Philosophie“ zu sein. Sie will die vorliegenden philosophischen Theorien überwinden, die philosophischen Gegensätze aufheben. Husserl setzt sich recht umfangreich mit verschiedenen Konzeptionen der bürgerlichen Philosophie auseinander. Über die subjektive Bedeutsamkeit, die diese „Kämpfe der Philosophien“ für Husserl selbst besitzen, hinaus, sind seine Auseinandersetzungen mit den Grundtendenzen der bürgerlichen Philosophie zweifellos für ein volles Verständnis der Systematik der Phänomenologie heranzuziehen. Nachdem wir die Bedeutung bestimmter einzelwissenschaftlicher Fragestellungen für die Phänomenologie Husserls unterstrichen haben, müssen wir nun auch herausheben, daß die Phänomenologie sich schon bald nach den „Logischen Untersuchungen“ in zunehmendem Kontakt mit der Philosophiegeschichte weiterentwickelt: Husserl betrachtet seine Phänomenologie als volle Entfaltung der Transzendentalphilosophie, wie sie historisch ihre Vorläufer findet in Descartes, Hume oder Kant. Dennoch erobert sich Husserl diese historische Dimension im Grunde „nachträglich“, von seiner herausgebildeten Phänomenologie her. Dem folgend, wollen wir die systematische Analyse zunächst weitgehend von den Auseinandersetzungen Husserls mit den anderen Richtungen der bürger-[99]lichen Philosophie freihalten. Gleichzeitig betonen wir hiermit den engen Zusammenhang dieses Kapitels mit dem abschließenden.

Den Anspruch aber, die vorliegenden philosophischen Theorien zu überwinden, müssen wir bereits hier aufgreifen.

Die Phänomenologie Husserls hatte ja in der Tat für einige Jahre Akzente gesetzt in der spätbürgerlichen Philosophie; ihr Einfluß auf die verschiedenen Wissenschaften war beachtlich. Unterschiedliche Schulen der spätbürgerlichen Philosophie werden durch die Phänomenologie geprägt.

Ebenso wurde aber auch das weitere Schicksal der Phänomenologie skizziert. Die Phänomenologie erfuhr, selbst aus dem engeren Schülerkreis Husserls, zunehmende Ablehnung. Fragen und Probleme, die anfangs begrüßt worden waren, wurden mit ihrer Ausarbeitung in der Phänomenologie Husserls immer distanzierter beurteilt. Erschien die Phänomenologie Husserls zunächst als Ausweg aus den verschiedenen einseitigen Entwicklungstendenzen der spätbürgerlichen Philosophie, aus Psychologismus und Logizismus, aus Empirismus und Rationalismus, aus Lebensphilosophie und Positivismus, so zeigte sich ihren Rezipienten schon bald – ob den Neukantianern, ob Nicolai Hartmann, Max Scheler oder Ernst Cassirer –, daß die Phänomenologie keinen tatsächlichen Ausweg findet und im Grunde mehr oder minder in die kritisierten Einseitigkeiten zurückfällt.

Es bewahrheitet sich auch für die Phänomenologie die Einschätzung Ernst Cassirers, daß die Philosophie „nur das wahrhaft zu überwinden vermag, was sie zuvor in seinem eigentümlichen Gehalt und nach seinem spezifischen Wesen begriffen hat. Solange diese geistige Arbeit nicht vollbracht ist, zeigt es sich, daß der Kampf, den die theoretische Erkenntnis für immer siegreich bestanden zu haben

⁸ So schreibt Husserl in „Phänomenologie und Anthropologie“: „Von Anfang an wirkt sich die dieser Epoche eigentümliche subjektivistische Tendenz in zwei gegensätzlichen Richtungen aus, die eine die anthropologistische (oder psychologistische), die andere die transcendentalistische ... Im Wesen der Philosophie, im prinzipiellen Sinn ihrer Aufgabe, muß doch die von ihr prinzipiell geforderte Begründungsmethode vorgezeichnet sein. Ist es also notwendig eine subjektive, so muß auch der besondere Sinn dieses ‚Subjektiven‘ a priori mitbestimmt sein. Es muß also eine prinzipielle Entscheidung zwischen Anthropologismus und Transzendentalismus möglich sein, die über alle historischen Gestalten der Philosophie und Anthropologie bzw. Psychologie erhaben ist.“ (In: PPR, Bd. II, 1941, S. 1 f.) – Nur das steht zur Disposition: Anthropologismus oder Transzendentalismus.

glaubte, stets aufs neue ausbricht.“⁹ Genau das ist die Situation der Phänomenologie Husserls: Sie wird auch innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie zum Teil heftig attackiert und kritisiert. Dieser Kritik wollen wir uns im Vorliegenden bedienen. Wir werden daraus für unsere systematische Analyse ebenso Nutzen ziehen wie im nachfolgenden Abschnitt aus der Kritik, die Husserl an Lebensphilosophie, Positivismus und Neukantianismus übt. „Wenn ein Idealist“, hatte Lenin in seinen „Philosophischen Heften“ notiert, „die Grundlagen des Idealismus eines *anderen* Idealisten kritisiert, so gewinnt dabei stets der *Materialismus*.“¹⁰ Das gilt für den weltanschaulichen Grundgehalt. Das ist die eine und entscheidende Frage.

Aber auch für die systematischen Detailfragen kann der Schulstreit innerhalb der bürgerlichen Philosophie nützlich sein. Erstens er-[100]schließen sich einzelne Fragen dieser fremden, idealistischen Gedankenwelt erst in diesem Streit für die marxistische Philosophie. Man versteht die Irrwege besser, kann sie insgesamt widerlegen und zugleich die gehaltvollen Ansätze aussondern. Der Streit zwischen Psychologismus und Logizismus war ein Beispiel.

Und zweitens handelt es sich zum Teil um Fragen, die mit der Entwicklung der modernen Wissenschaften erwachsen sind und die auch in der marxistischen Philosophie noch keine ausreichende Beantwortung erfahren haben. Hier hat, neben den einzelnen Details, auch das Durchspielen verschiedener Antworten seinen heuristischen Wert. Das gilt gerade für die komplizierten erkenntnistheoretischen Fragestellungen, die im Mittelpunkt der Phänomenologie Husserls stehen. „Der philosophische Idealismus“, so noch einmal Lenin, „ist *nur* Unsinn vom Standpunkt des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus. Dagegen ist der philosophische Idealismus vom Standpunkt des *dialektischen* Materialismus eine *einseitige*, übertriebene, überschwengliche (Dietzgen) Entwicklung (Aufbauschen, Aufblähen) eines der Züge, einer der Seiten, der Grenzen der Erkenntnis zu einem von der Materie, von der Natur *losgelösten*, vergotteten Absolutum ... Und das Pfaffentum (= philosophischer Idealismus) besitzt natürlich *erkenntnistheoretische* Wurzeln, ist nicht ohne Boden, es ist zwar unstreitig eine *taube Blüte*, aber eine taube Blüte, die wächst am lebendigen Baum der lebendigen, fruchtbaren, wahren, machtvollen, allgewaltigen, objektiven, absoluten menschlichen Erkenntnis.“¹¹

Wir hatten bereits in der Einleitung betont, daß wir uns für Darstellung und Kritik von Grundprinzipien der Phänomenologie eines Begründungsweges bedienen wollen, den Husserl selbst vorgegeben hat. „Die grundsätzliche Klärung der Notwendigkeit des Rückgangs auf das Bewußtsein, die radikale und ausdrückliche Bestimmung des Weges und der Schrittgesetze dieses Rückganges, die prinzipielle Umgrenzung und systematische Durchforschung des auf diesem Rückgang sich erschließenden Feldes der reinen Subjektivität heißt Phänomenologie.“¹²

Husserl begründet zunächst in der Auseinandersetzung mit bestimmten philosophisch-erkenntnistheoretischen Problemen das Erfordernis, die wissenschaftliche Philosophie, die Phänomenologie, als Subjektivitätstheorie zu entwickeln. Die scheinbar völlig unvoreingenommene und voraussetzungslose Analyse von Problemen in verschiedenen Wissenschaften und der Philosophie zeigt ihm die Notwendigkeit des subjektiven Idealismus auf. Dabei ist die Voraussetzungslosigkeit, die Husserl für seine Analysen behauptet, ein [101] wichtiges Argument gegen die materialistische Philosophie. Deshalb wollen wir uns dieser Selbstmotivation zuwenden, ihr größeren Raum geben.

Ein zweiter Problemkomplex in der Systematik der Phänomenologie gilt den verschiedenen Wegen, die zur Subjektivität hinführen und mit denen die phänomenologische Philosophie möglich werden soll. Die transzendente Subjektivität kann als apriorisches Untersuchungsfeld der Phänomenologie nicht einfach angesetzt oder konstruiert werden, sie soll vielmehr in einer komplizierten Prozedur von der Welt her und vom empirischen Subjekt gewonnen werden. Die transzendente Phänomenologie begründet sich über eine Folge von Reduktionen.

⁹ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II, Berlin 1923, S. XI.

¹⁰ W. I. Lenin, Philosophische Hefte, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1971, S. 271.

¹¹ Ebenda, S. 344.

¹² Hua IX, S. 256.

Ist aber die transzendente Subjektivität gewonnen, so steht als abschließende Frage phänomenologischer Systematik, wie diese Subjektivität aussieht, welche Strukturen sie aufweist, welche Leistungen sie zu vollbringen vermag.

Wir erschließen uns diese drei Problemkreise, auf deren Logik wir die philosophische Analyse und Kritik der Phänomenologie eingrenzen wollen, von der Phase der Phänomenologie her, welche sich nach den „Logischen Untersuchungen“ herausgebildet hat und in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von 1913 ihre entwickelte Gestalt erfuhr. In Verweisen ist zu zeigen, wie diese Logik auch in den späteren Abschnitten phänomenologischer Theorie erhalten bleibt, wenngleich sie modifiziert wird; diese Abschnitte stehen aber nicht im Zentrum der Analysen. Vollständigkeit kann in Analyse und Kritik nicht angestrebt sein.

Die Phänomenologie Husserls erfährt im Verlaufe ihrer Entwicklung doch einige Veränderungen, erlebt Brüche, und sie beinhaltet nicht wenige Widersprüchlichkeiten. Mit seinem Anspruch auf „streng wissenschaftliche Philosophie“ vollzieht Husserl im Grunde einen *circulus vitiosus*: Die unbefragten Prämissen seiner Phänomenologie, sprich: der subjektive Idealismus, schließen die wirkliche Einlösung des Anspruchs von vornherein aus. Das läßt sich selbst an zentralen Begriffen der Phänomenologie zeigen, die immer weiter umgearbeitet, uminterpretiert, von „Äquivokationen“ befreit werden müssen.¹³

Schließlich sind nicht wenige der veröffentlichten Manuskripte Husserls mehrdeutig und widersprüchlich. Es handelt sich um Forschungsmanuskripte, und Husserl hatte die Eigenheit, in diesen „schreibend zu denken“, seine Gedanken zu entwickeln, zu erproben, nicht aber unbedingt zum Abschluß zu bringen. Vollständig kann [102] die Analyse schließlich auch in dem Sinn nicht sein, daß für die einzelnen Fragen durchaus weiterführende einzelwissenschaftliche und speziell erkenntnistheoretische Untersuchungen erforderlich und sinnvoll wären. Das legen sowohl die enge Verbindung Husserls zu den grundlagentheoretischen Problemen der Wissenschaften seiner Zeit wie die Wirkung der Phänomenologie in den verschiedenen Wissenschaften nahe. Wir konzentrieren uns nur auf den weltanschaulichen Charakter und auf die philosophisch-systematischen Grundlagen der Phänomenologie. Daß darüber hinaus eine Auswertung der einzelnen Beschreibungen Husserls, etwa die der Zeitempfindung, der Tonempfindung, der Kinästhesien usw. – trotz der prinzipiell unhaltbaren philosophisch-weltanschaulichen Grundlagen –, sinnvoll sein kann, soll hier nur angedeutet werden. Darauf haben unter verschiedenen Gesichtspunkten auch marxistische Kritiker der Phänomenologie bereits hingewiesen. So etwa für Philosophie und Erkenntnistheorie N. V. Motrošilova, D. Bergner und C. Warnke; für Logik, Sprachwissenschaft und Ästhetik K. S. Bakradze, E. Albrecht und N. Krenzlin. Vielleicht kann die nachfolgende systematische Analyse auch zu weiteren Untersuchungen aus der Sicht marxistischer Erkenntnistheorie und der einzelnen Wissenschaften anregen.

4.2. Phänomenologische Selbstmotivation – Die Notwendigkeit einer „radikal neuen Einstellung“ für die Phänomenologie Husserls

Als Resultat der „Logischen Untersuchungen“ war bereits die Notwendigkeit einer *Wesenslehre* der Erkenntnis sichtbar geworden. Sie erwuchs aus dem Bestreben, logischen Absolutismus (Platonismus) wie Relativismus (Psychologismus) abzuwehren und das Verhältnis von subjektiven Erkenntnisakten und objektiven Erkenntnisresultaten so zu klären, daß *beide Sphären* ihr jeweiliges Recht behalten könnten. Diese Tendenz und Fragestellung ergab sich aus den offenen Problemen der „Logischen Untersuchungen“ selbst: Der Platonismus, zu dem Husserl im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ tendiert, fixiert nur die objektiv-idealen Resultate; der Psychologismus zwar den

¹³ Husserl hält „Äquivokationen“ (Mehrdeutigkeiten) für unvermeidbar. Deshalb will er in ständigen Neuentwürfen die Terminologie präzisieren. Probleme der Terminologie resultieren für ihn aus der prinzipiellen Neuartigkeit der Phänomenologie, für welche man nicht sofort die angemessene Sprache finden könne. (Vgl. Hua III, S. 9) Wir sehen hier den nicht einzulösenden Anspruch, aus den philosophischen Fronten und Gegensätzen „auszusteigen“. Daraus ergibt sich auch ein zum Teil vieldeutiger und diffuser Charakter der gewählten Begrifflichkeiten. Fragen der Terminologie sind Ansatzpunkte für konträre Rezeptionen und Interpretationen in der spätbürgerlichen Philosophie, selbst innerhalb der phänomenologischen Schule. Vgl. auch E. Fink, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim am Glan, 11/1957.

Erkenntnisprozeß, aber nur so, daß die Erkenntnisresultate in ihrer objektiven Geltung beeinträchtigt werden. Die Verbindung beider Momente stellt die Herausbildung der Phänomenologie dar. Deren Realisierung dient die Entfaltung der phänomenologischen Grundprinzipien, wie wir sie in den [103] Vorlesungen seit etwa 1905, im Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ und schließlich vor allem in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von 1913 finden. Auch für diese Schriften sind, bei aller gewandelten Position, einige Ausgangspunkte der „Logischen Untersuchungen“ beibehalten.¹⁴

Husserl hält es auch in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ für erforderlich, sowohl den notwendigen Charakter einer Wesenswissenschaft für die Phänomenologie herauszustellen wie deshalb Erörterungen über „Wesen“, „Wesenheiten“ und „Wesensanschauung“ den eigentlichen phänomenologischen Untersuchungen voranzustellen. „Da die Phänomenologie hier als eine Wesenswissenschaft – als ‚apriorische‘, oder, wie wir auch sagen, eidetische Wissenschaft begründet werden soll, ist es nützlich, allen der Phänomenologie selbst zu widmenden Bemühungen eine Reihe fundamentaler Erörterungen über Wesen und Wesenswissenschaft und eine Verteidigung des ursprünglichen Eigenrechtes der Wesenserkenntnis gegenüber dem Naturalismus vorangehen zu lassen.“¹⁵ Weil die Phänomenologie Wesenslehre sein soll, müssen das Eigenrecht von Wesen und Wesenserkenntnis zunächst gegenüber dem dominierenden Empirismus und Positivismus, von denen sie bestritten werden, verteidigt werden. Husserl macht auch am Verhältnis von Psychologie und Phänomenologie den Unterschied zwischen einer „Tatsachenwissenschaft“ vom Bewußtsein (der Psychologie) und einer „Wesenswissenschaft“ vom Bewußtsein (der Phänomenologie) klar.¹⁶

Diese „vorphänomenologischen“ Erörterungen, die später von Husserl in den umfangreichen phänomenologischen Begründungswegen vermieden werden, haben zunächst konstitutive Bedeutung für die Phänomenologie: Sie halten die Trennung von „Tatsache“ und „Wesen“ und die entsprechender Wissenschaften und Erkenntnisweisen fest. Das ist genau die Position der „Logischen Untersuchungen“. Wie hier Idealität und Wesen gegenüber Realität und Existenz abgehoben und wie eine entsprechende Dualität von Erkenntnisweisen herausgestellt wurden, einer empirischen und einer idealen Anschauung, so wird auch in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ argumentiert. Empirismus und Positivismus haben nicht recht, wenn sie die Erfahrung als einzig mögliche wissenschaftliche Erkenntnisart betrachten, diese auf die empiristische Abstraktion beschränken und demzufolge jede Wesenserkenntnis ausschließen. Vielmehr gibt es eben eine weitere Erkenntnisart, eine allgemeine [104] Anschauung, die uns die allgemeinen Gegenstände oder Wesenheiten zuführt.

Erst die Anerkennung dieser *zwei* Erkenntnisweisen, so Husserl, bedeute Vorurteilslosigkeit und demzufolge einen wahrhaften Positivismus. Demgegenüber zeige die Verabsolutierung der Erfahrungserkenntnis die Empiristen und Positivistinnen als „echte Standpunktphilosophen“ und „in offenbarem Widerspruch mit ihrem Prinzip der Vorurteilsfreiheit“. „Sagt ‚*Positivismus*‘ soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das ‚Positive‘“, so Husserl über seine Phänomenologie, „d. i. originär zu Erfassende, dann sind *wir* die echten Positivistinnen. Wir lassen uns in der Tat durch *keine* Autorität das Recht verkümmern, alle Anschauungsarten als gleichwertige Rechtsquellen der Erkenntnis anzuerkennen – auch nicht durch die Autorität der ‚modernen Naturwissenschaft‘“. ¹⁷

Radikale Vorurteilslosigkeit bedeutet für Husserl also, das Recht zweier unterschiedlicher Erkenntnisweisen und der ihnen entsprechenden Gegenstände als Grundmaxime festzuschreiben. Sie geht aller phänomenologischen Erörterung voraus. So betont er: „*Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede*

¹⁴ Wir verweisen hier neben den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, Bd. I (Hua III), auf die weiteren, aus dem Nachlaß edierten, Bände dieses Werkes (Hua IV, Hua V) und auf die Vorlesungen (Hua II, Hua XIII, Hua XVI) zwischen 1905 und 1913.

¹⁵ Hua III, S. 8

¹⁶ „Die Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft ... Demgegenüber wird die *reine oder transzendente Phänomenologie nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft* (als ‚*eidetische*‘ Wissenschaft) begründet werden; als eine Wissenschaft, die ausschließlich ‚Wesenserkenntnisse‘ feststellen will und *durchaus keine* ‚Tatsachen‘.“ (Hua III, S. 6)

¹⁷ Hua III, S. 46; vgl. generell S. 41 ff.

originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß *alles*, was sich in der ‚Intuition‘ *originär* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur *in den Schranken, in denen es sich gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte.“¹⁸

Mit diesem „Prinzip aller Prinzipien“, dem *Dogma* (!) prinzipieller Vorurteilslosigkeit, schreibt Husserl den beiden Erkenntnisweisen, wie wir sie bereits in den „Logischen Untersuchungen“ im Zusammenhang mit den Abstraktionstheorien analysiert haben, als „originär gebende Anschauungen“ absolute Rechtskraft zu: der Wahrnehmung auf der einen Seite, der allgemeinen oder Wesensanschauung auf der anderen.

Die Anerkennung dieser beiden Erkenntnisweisen, mit denen nach Husserl das Recht von Allgemein- und Wesenserkenntnis, damit das wissenschaftlicher Philosophie, steht und fällt, diese angebliche prinzipielle Vorurteilslosigkeit, stellt in der Tat vielmehr die *dogmatische* und *zutiefst metaphysische Voraussetzung* der Phänomenologie dar. Auch wenn Husserl diese „vorphänomenologischen Erörterungen“ später selbst für nicht ausreichend und für unfertig hält, sie in den Begründungen der Phänomenologie fallenläßt¹⁹, so stellen sie in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ nicht lediglich eine „unbewältigte Erblast“ der „Logischen Untersuchungen“ dar, sondern zeigen sie durchaus den *Wesenscharakter* der Phänomenologie Husserls, ihre idealistische und metaphysische *crux*, die sie von den „Logischen Untersuchungen“ bis zur „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ prägt. Wir finden sie schließlich zugespitzt mit der Formulierung der Phänomenologie als apriorische Philosophie, die prinzipiell dem System der verschiedenen Tatsachenwissenschaften gegenübersteht. Wir finden sie im platonischen „eidos“, das Husserl als echtes phänomenologisches Apriori verteidigt. Genau das ist aber die rationalistische Metaphysik, die die klassische deutsche Philosophie – auch mit Kant, auf den sich Husserl bezieht – bereits überwunden hatte.

Für die „Selbstmotivation“ der Phänomenologie erhält die Analyse der beiden Erkenntnisweisen bzw. Prinzipien, ihres Erkenntniswertes und der möglichen philosophischen Verwendung, ausschlaggebende Bedeutung. Da aber die *Existenz* solcher zwei Erkenntnisweisen *gesetzt* ist, ist die Analyse keinesfalls von der versprochenen Voraussetzungslosigkeit.

4.2.1. Selbstmotivation als Kritik der „natürlichen Einstellung“

Mit der Forderung nach möglichst reiner Beschreibung der jeweiligen Erkenntnisweisen beginnt Husserl die eigentliche „phänomenologische Fundamentalbetrachtung“ der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“.

Husserl greift ausdrücklich auch hier noch einmal auf die Unklarheiten zurück, die mit den nicht gelösten Erkenntnisproblemen in den einzelnen Wissenschaften auftreten, auf die „*Hemmungen im praktischen Wissenschaftsbetrieb*“, welche immer wieder der – mit diesen Unklarheiten unvermeidliche – *Skeptizismus* heraufbeschwört.²⁰ Ausdrücklich sollen auch seine nachfolgenden erkenntnistheoretischen Erörterungen helfen, die Grundlagenkrise in den einzelnen Wissenschaften zu beheben.

„Wir beginnen unsere Betrachtungen“, so leitet Husserl die „phänomenologische Fundamentalbetrachtung“ ein, „als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend, in natürlicher Einstellung“.“²¹ Husserl will also zunächst die erstere Erkenntnisweise beschreiben, die des Empirismus und Positivismus, die er als „natürliche Erkenntnis“ bezeichnet. Er unterstreicht deren [106] „Natürlichkeit“ noch durch die Bemerkung, daß diese Erkenntnis bzw. Einstellung die natürliche ist, „sofern sie die ausschließliche ist des Tieres und des vorwissenschaftlichen Menschen“²².

¹⁸ Ebenda, S. 52.

¹⁹ Vgl. E. Husserl, Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 11, Halle 1930 (jetzt auch in Hua V, S. 138-162).

²⁰ Hua III, S. 56.

²¹ Ebenda, S. 57.

²² So in einem Vorlesungstext von 1910/11, in: Hua XIII, S. 120.

In dieser Einstellung ist die Welt für mich einfach da, ob „als bloße *Sachenwelt*, als *Wertewelt*, *Güterwelt*, *praktische Welt*“²³, sie ist mir passiv vorgegeben, ist in dem Sinne *vorhanden*, „ob ich auf sie besonders achtsam und mit (ihr) betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht“²⁴.

Husserl unterstreicht immer wieder für diese natürliche Erkenntnis den Charakter der Passivität, der bloßen Vorgegebenheit bzw. des Vorhandenseins ihrer Gebilde.²⁵

Mit dieser ersten Skizzierung der natürlichen Erkenntnis will Husserl einen „natürlichen Weltbegriff“ – ganz im Einklang mit Richard Avenarius²⁶ – gefunden haben, der *vor aller* spekulativer Überlegung liegen soll und der die untrennbare Einheit und stete Bezogenheit von „Ich“ und „Welt“, von „Subjekt“ und „Objekt“ ausdrücken soll. Diese Einheit bezeichnet er als „*Generalthesis der natürlichen Einstellung*“.²⁷ Mit dieser Generalthesis ist für die natürliche Interessenrichtung die *Wirklichkeit* der Welt immer vorausgesetzt. „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‘ und dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die – im Sinne der Generalthesis – immer daseiende Welt ist.“²⁸

Hier unterstreicht Husserl offensichtlich für die natürliche Einstellung, für die vorwissenschaftliche Erkenntnis des Menschen wie für die entsprechenden Erfahrungswissenschaften, den „naiven Realismus“. Damit sind wir bei einem philosophischen Kardinalproblem, das auch für die Phänomenologie Husserls substantielle Bedeutung besitzt. Zum einen dient nämlich die *Kritik* am „naiven Realismus“ dazu, in Absetzung von diesem eine spezielle philosophische Denkhaltung bzw. Einstellung zu begründen. Hier ist die Kritik vor allem Kritik am *materialistischen Empirismus*. Der „naive Realismus“ ist für die Philosophie ausdrücklich aufzugeben.

Auf der anderen Seite soll aber dieser „naive Realismus“ für die Phänomenologie zum möglichen Ausgangspunkt einer Transzendentalphilosophie „von unten“ werden. Hier knüpft Husserl an den *subjektiv-idealistischen Empirismus* an. Der jeweils unterschiedliche Argumentationshintergrund wird durch Formulierungen wie „natürliche Einstellung“, „natürliche Erkenntnis“ usw. verwischt. Diesem Problem ist aber, da Husserl hier die stärksten Argumente [107] für seinen eigenen phänomenologischen Idealismus sieht, gesondert unsere Aufmerksamkeit zu schenken.

Husserl unterstreicht in seiner phänomenologischen Deskription der ersten Erkenntnisweise weiter, daß zu ihr untrennbar die sinnliche Wahrnehmung als „Urerfahrung“ gehört. Sie ist es, aus welcher die „Generalthesis“ als letzte Quelle ihre Nahrung schöpft.²⁹ Husserl schreibt diese Erkenntnisart, die von ihm umfassend analysiert wird, für die natürliche Einstellung und für die Natur als den diesbezüglichen Gegenstand fest. „Natur ist ihrem Wesen nach nur auf dem Wege der Erfahrung erkennbar: Natur und empirische Erkenntnis sind Korrelativa. Jeder Schluß, der mit einer Behauptung über Gegenständlichkeiten der Natur endet, fordert, wenn er vernünftig Prämissen, die zuletzt in Erfahrung gründen.“³⁰

²³ Hua III, S. 5.

²⁴ Ebenda, S. 57.

²⁵ So unterstreicht er in seinen Vorlesungen von 1907 (Hua II, S. 17): „*Natürliche Geisteshaltung* ist um Erkenntniskritik noch unbekümmert. In der natürlichen Geisteshaltung sind wir anschauend und denkend *den Sachen* zugewandt, die uns jeweils gegeben sind und selbstverständlich gegeben sind ... In der Wahrnehmung z. B. steht uns selbstverständlich ein Ding vor Augen ...“ – Auch jeden Abbildtheorie wird unterstellt, daß für diese die Sachen einfach „da seien“, in der Erkenntnis enthalten wären wie in einer Schachtel, in einer Hülse. Dem stehe die phänomenologische Konstitution als aktiver Prozeß gegenüber. (Vgl. z. B. Hua II, S. 71 f.)

²⁶ Vgl. E. Husserl, Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1910/11, Die natürliche Einstellung und den natürlichen Weltbegriff, in: Hua XIII, S. 111 ff., spez. S. 125, 131 ff. – Diese Rezeption schließt eine Kritik am positivistischen Sensualismus von Avenarius nicht aus.

²⁷ Hua III, S. 63. – Für diese „Generalthesis“ noch einmal der Verweis auf Richard Avenarius, insbesondere auf dessen „Prinzipialkoordination“. (Vgl. Beilage XXII, in: Hua XIII, S. 196-199)

²⁸ Hua III, S. 63.

²⁹ Vgl. Hua III, S. 88. – „Um ins klare zu kommen, suche ich die letzte Quelle auf, aus der die Generalthesis der Welt, die ich in der natürlichen Einstellung vollziehe, ihre Nahrung schöpft ... Es ist dabei die *sinnliche Wahrnehmung* zu beachten, die unter den erfahrenden Akten in einem gewissen guten Sinne die Rolle einer Urerfahrung spielt, aus der alle anderen erfahrenden Akte einen Hauptteil ihrer begründenden Kraft ziehen.“

³⁰ Hua XIII, S. 156.

Unter diesen Voraussetzungen können auch die natürlichen oder Erfahrungswissenschaften, die auf verschiedenen Wegen versuchen, objektive Erkenntnis zu erreichen, nicht die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung durchbrechen, sondern sie teilen diese Grenzen: Sie müssen sich als *Naturwissenschaften* auf die adäquate Erkenntnisweise der Natur beschränken.³¹

Die Wahrnehmung aber als „Urerfahrung“ hat stets einen „Horizont (räumlich und zeitlich) weiterer möglicher Wahrnehmung vor sich. Sie ist in diesem Sinne niemals endgültig gesichert, sondern „in infinitum unvollkommen“ und damit zufällig („kontingent“). Immer wieder streiten Erfahrungsgründe mit Erfahrungsgründen, von denen keiner zu endgültiger Entscheidung berufen ist, weil nämlich jede weitere Erfahrung alles Bisherige als „Schein“ entlarven könnte. So ist diese Erkenntnisweise notwendig an einen *Relativismus* gebunden, der den naiven Menschen in der Alltäglichkeit oder in den fortschreitenden natürlichen Wissenschaften nicht bekümmert³², der aber für die philosophische Interpretation verhängnisvoll ist. Ja, von Zeit zu Zeit machen sich auch in den natürlichen Wissenschaften auf der Grundlage dieses „gesunden Dogmatismus“, das heißt des Verzichts auf philosophische Erörterung des Erkenntnisproblems, skeptische Zweifel und relativistische Tendenzen breit.³³ Denn „jede noch so weit reichende Erfahrung läßt die Möglichkeit offen ..., daß das Gegebene, trotz des beständigen Bewußtseins von seiner leibhaftigen Selbstgegenwart, *nicht* existiert. Wesensgesetzlich gilt: *Dingliche Existenz ... ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig geforderte*, sondern in gewisser Art immer *zufällige*. Das meint: Immer kann es sein, daß der weitere Verlauf der Erfahrung das schon mit *erfahrungsmäßigem Recht* Gesetzte preiszugeben nötigt ... [108] So ist denn in jeder Weise klar, daß alles, was in der Dingwelt, in der Realitätenwelt überhaupt für mich da ist, prinzipiell *nur präsumptive Wirklichkeit* ist ...“³⁴

Existenz ist auf diesem Wege nicht zu sichern. Auch die natürlichen Wissenschaften bringen hier keine Abhilfe. Sie können sich nicht einmal selbst begründen. Insofern ist es absurd, diesen Wissenschaften eine philosophische Bedeutung zuzumessen, wie das beispielsweise der Positivismus tut. Hier sind Skepsis und Zweifel unabwendbar. Dabei ist die „Welt nicht zweifelhaft in dem Sinne, als ob Vernunftmotive vorlägen, die gegen die ungeheure Kraft der einstimmigen Erfahrungen in Betracht kämen, sie hat sogar eine empirische Zweifellosigkeit, sofern es eine apodiktische Unmöglichkeit ist, während der Einstimmigkeit der Erfahrung ein Nichtsein der Erfahrungsdinge und der ‚Welt‘ zu glauben; aber Zweifelhafte besteht in dem Sinne, daß ein Zweifelhafwerden und Nichtigwerden denkbar ist, die Möglichkeit des Nichtseins, als prinzipielle, niemals ausgeschlossen ist. Jede noch so große Erfahrungskraft kann allmählich aufgewogen und überwogen werden.“³⁵

Mit der Eingrenzung auf eine stets unvollkommene Erfahrung hat die „natürliche Erkenntnis“ wesensnotwendig Grenzen, die eine Verabsolutierung der naturwissenschaftlichen Methodologie (Naturalismus) über die Grenzen der Naturerkenntnis hinaus unmöglich machen.

³¹ Mit der versuchten Unterscheidung von „sekundären“ und „primären Qualitäten“ ist kein Ausweg aus den Grenzen zu finden. Mit der Konstruktion solcher „primären Qualitäten“ liegt ein Irrweg vor, ein Formalismus und Mathematizismus, nämlich die „Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftliche anschauliche“ (Hua VI, S. 50), ein Weg, der von Galilei zum neuzeitlichen Positivismus führt. Einzig verfügbar sind die „sekundären Qualitäten“.

³² Ding und Raum, 1907, in: Hua XVI, S. 290. – „Selbstverständlich ist dem natürlichen Denken die Möglichkeit der Erkenntnis. Sich unendlich fruchtbar betätigend, in immer neuen Wissenschaften von Entdeckung zu Entdeckung fortschreitend hat das natürliche Denken keinen Anlaß, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufzuwerfen.“ (Hua II, S. 19; vgl. auch Hua III, S. 55)

³³ „... die erkenntnistheoretische Verworrenheit, in die uns die natürliche (vorerkenntnistheoretische) Reflexion über Erkenntnismöglichkeit (über eine mögliche Triftigkeit den Erkenntnis) versetzte, bedingt nicht nur falsche Ansichten über das Wesen der Erkenntnis, sondern auch grundverkehrte, weil in sich selbst widersprechende *Interpretationen* in den natürlichen Wissenschaften erkannten Seins. Je nach der in Folge jener Reflexionen für nötig erachteten Interpretation wird ein und dieselbe Naturwissenschaft in materialistischem, spiritualistischem, psychomonistischem, positivistischem und mancherlei anderem Sinn interpretiert.“ (Hua II, S. 22)

³⁴ Hua III, S. 108; Hua XIII, S. 145. – Auch in den späteren Werken hebt Husserl dies stets als Grundproblem natürlicher Erkenntnis und Wissenschaft heraus. Für sie liegt eine unaufhebbare Kontingenz im Satz: „Die Welt ist“. (Hua VIII, S. 349)

³⁵ Hua III, S. 109, womit nach Husserl die Betrachtungen zu dem Höhepunkt gelangt sind, mit dem der Umschlag auf eine Phänomenologie evident wird. Es zeigt sich, „daß die natürlichen Wissenschaften nicht endgültige Seinswissenschaften sind“. (Hua II, S. 23)

Es ist auffallend, daß Husserl der „natürlichen Erkenntnis“ zwar ihr Recht zubilligt, dem alltäglichen Menschen und den einzelnen Wissenschaften ihren Realismus beläßt, daß er gleichzeitig aber vor allem die Grenzen dieser Erkenntnis betont. Gerade dadurch – und das ist keinesfalls voraussetzungslos –, daß hier alle Erkenntnis auf die stets unvollkommene Erfahrung fixiert bleibt, erhält die „natürliche Erkenntnis“ diese Grenzen als notwendige. Sie machen es unmöglich, ihr irgendwelche philosophischen Interpretationen zu entnehmen. Weder der „naive Realismus“ des vorwissenschaftlich tätigen Menschen noch Aussagen der Naturwissenschaften stehen als Ausgangspunkte zur Verfügung.

Die historisch aus diesen komplizierten Problemen erwachsende Erkenntniskritik, so der letzte Schritt phänomenologischer Selbstmotivation, ist für Husserl keinesfalls ausreichend. Vielmehr bleibt auch sie, und hier zielt Husserl auf den empiristischen Positivismus, in erster Linie aber auf jeglichen Materialismus, der natürlichen Erkenntnis prinzipiell verhaftet und teilt so deren Grenzen. Die [109] Kennzeichnung dieser philosophischen Haltung als „Naturalismus“ drückt Husserls Verständnis begrifflich aus. Mehr noch: Die Erkenntniskritik überträgt die relativistischen Tendenzen auf das Gebiet philosophischer Erkenntnis. Und so wird die philosophische Theorie selbst zum „Tummelplatz dieser unklaren und widerspruchsvollen Theorien, sowie der damit zusammenhängenden endlosen Streitigkeiten ...“³⁶

Den hauptsächlichen Fehler solcherart „naturalistischer“ Erkenntnistheorien sieht Husserl darin, daß sie von der Annahme einer realen Existenz oder einer zu erkennenden Gegenstandswelt ausgehen und davon, daß das erkennende Subjekt von dieser „affiziert“ werden würde. Diese Theorien, so können wir auch formulieren, setzen also den „naiven Realismus“ *voraus* und bauen auf ihm auf. Für Husserl ist damit aber gerade das große Problem, sind damit je Rätsel der Erkenntnis verbunden, die der natürliche Realismus „naiv zu umgehen“, die er aber nicht zu lösen vermag.

Husserl wendet sich mit dem Argument vom unvermeidlichen „regressus in infinitum“ gegen jegliche Abbildtheorie in der Erkenntnis: Eine Abbildtheorie setze immer den Vergleich des Bildes mit dem abgebildeten Gegenstand voraus, dieser Vergleich könne aber nur wieder durch einen Beobachter auf der Grundlage abbildhafter Erkenntnis vorgenommen werden usw. Er wendet sich mit dem Anspruch eines unaufhebbaren „circulus vitiosus“ gegen jegliche materialistische Erkenntnistheorie, gegen die Voraussetzung von Transzendtem (Existierendem). Denn das eben ist erst die große Problemfrage aller Erkenntnistheorie. „Die dem natürlichen Denken selbstverständliche Gegebenheit der Erkenntnisobjekte in der Erkenntnis wird zum Rätsel ... Woher weiß ich, der Erkennende, und kann ich je zuverlässig wissen, daß nicht nur meine Erlebnisse, diese Erkenntnisakte, sind, sondern auch, daß ist, was sie erkennen, ja daß überhaupt irgendetwas ist, das als Objekt der Erkenntnis zu setzen wäre?“³⁷

Da für die Erkenntnis vorausgesetzt wird, und hier liegt die Hypothek der unbewältigten Psychologismuskritik in den „Logischen Untersuchungen“, daß sie eine subjektimmanente Relation darstellt, ergibt sich für sie zwangsläufig als Grundproblem das der „Transzendenz, (nämlich – M. T.) die Frage: wie kann Erkenntnis über sich hinaus, wie kann sie ein Sein treffen, das im Rahmen des Bewußtseins nicht zu finden ist?“³⁸

Für die Erkenntnistheorie, so können wir den Motivationsweg festhalten, ist jeglicher materialistische oder auch realistische Aus-[110]gangspunkt erstens widersinnig, weil es sich bei der Erkenntnis um eine immanente Relation handelt³⁹, und zweitens gefährlich, weil mit ihm notwendig die skeptisch-relativistischen Konsequenzen auftreten müssen. Husserl plädiert für keinen offenen Idealismus, Transzendentes wird nicht schlicht geleugnet, reales Sein soll durchaus „da“, „vorhanden“ sein – nur, um es erklären zu können, müsse man einen subjektiv-idealistischen Standpunkt einnehmen. Es ist eben *nur* philosophisch und speziell erkenntnistheoretisch *sinnlos*, ein außerhalb des Bewußtseins

³⁶ Hua II, S. 21 f.

³⁷ Ebenda, S. 20.

³⁸ Ebenda, S. 34 f. – „Sehen wir näher zu, was rätselhaft ist und was uns in den nächstliegenden Reflexionen über die Möglichkeit der Erkenntnis in Verlegenheit bringt, so ist es die Transzendenz.“ (Ebenda, S. 5)

³⁹ „Da steht das Ding vor meinem es wahrnehmenden Auge, ich sehe und greife es. Aber die Wahrnehmung ist bloß Erlebnis meines, des wahrnehmenden, Subjektes. Ebenso sind Erinnerung und Erwartung, sind alle darauf gebauten Denkakte, durch die es zur unmittelbaren Setzung eines Seins (!) und zur Festsetzung jederlei *Wahrheit* über das Sein kommt, subjektive Erlebnisse.“ (Ebenda, S. 20)

Existierendes anzunehmen! „Ist Sinn und Wert der natürlichen Erkenntnis *überhaupt* mit *allen* ihren methodischen Veranstaltungen, mit allen ihren exakten Begründungen problematisch geworden, so trifft dies auch jeden als Ausgangspunkt vorzugebenden Satz aus der natürlichen Erkenntnisphäre und jede vorgeblich exakte Methode der Begründung.“⁴⁰

Husserls weiterer Weg kann nur darin bestehen, eine „radikale Wende“ zu vollziehen, sich – entsprechend dem „Prinzip aller Prinzipien“ – an der zweiten Erkenntnisweise zu orientieren; die der natürlichen Einstellung ist strikt und „nachgewiesenermaßen“ abzulehnen.

Ehe wir dem Weg Husserls weiter folgen, müssen wir seine Analyse der natürlichen Einstellung und der phänomenologischen Selbstmotivation in ihren Hauptpunkten kritisch beleuchten. Denn mit ihr erhebt Husserl den Anspruch, *unwiderruflich* die „grenzenlose Naivität“ aller materialistischen und irgendwie realistischen Konzeptionen zu beweisen und so grundsätzlich die Notwendigkeit des Rückgangs in die reine Subjektivität zu klären, die spezifische „kopernikanische Wende“ der Phänomenologie zu begründen.

Stellen wir den gravierendsten Einwand voran, den wir dann ausführlicher belegen wollen: Husserls Argumentation ist *keinesfalls voraussetzungslos und vorurteilslos*, das hatten wir schon angedeutet; sie ist in ihren einzelnen Schritten sogar nur nachvollziehbar, wenn man ihre wirklichen Voraussetzungen und das sie leitende Vorurteil aufdeckt: den *subjektiven Idealismus*.

Zunächst einmal sind schon gegen die vorphänomenologischen Erörterungen über die beiden Erkenntnisweisen, die Husserl der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“, das heißt der detaillierten Analyse der „natürlichen Einstellung“, voranstellt, erhebliche Einwände zu machen. Husserl setzt ja für sie die Existenz oder Geltung absoluter Ideen und idealer Wesenheiten als Leitmotiv und fragt nun danach, welche Erkenntnisweise dieser Absolutheit und Idealität entsprechen könnte. Husserl verabsolutiert also nicht [111] nur die Geltung logischer und mathematischer Gesetzmäßigkeiten zu zeitlos-ewigen und insofern idealen Zusammenhängen, sondern er überträgt dieses Modell auf Philosophie und Wissenschaften generell. Sie alle haben sich an Absolutheit und Idealität ihrer Erkenntnis zu messen: Der „Logizismus“ der „Logischen Untersuchungen“ verlangt konsequent eine aprioristische Philosophie; der Dialektik von relativer und absoluter Wahrheit ist aufgekündigt. *Entweder* Absolutheit *oder* Relativität heißt aber für letztere unaufhebbar: *Relativismus*.⁴¹ Alle Natur- und Geisteswissenschaften, jede „naturalistische“ Philosophie verfällt so dem Verdikt. Die Phänomenologie steht als apriorische Wesenswissenschaft diesen Typen von Wissenschaft und Philosophie gegenüber, befindet sich in einer „prinzipiell andersartigen Dimension“.

Hier liegen auch die konkreten (metaphysischen) Voraussetzungen für eine Analyse der „natürlichen Einstellung“.

Husserl hält als grundlegende Erkenntnisart dieser Einstellung die sinnliche Wahrnehmung fest. Er kommt zu der Einschätzung, daß diese wesensgesetzlich bloß präsumptiv ist, das heißt niemals endgültig gesichert. Immer wieder können Erfahrungsgründe mit Erfahrungsgründen streiten. Und das führt schließlich dazu, daß selbst der für diese Einstellung entscheidende Satz, „die Welt ist, ihr kommt Existenz zu“, nicht zu beweisen ist. Das Argument von der *wesensnotwendigen Relativität* aller hier vollzogenen Erkenntnis, das nach den oben dargestellten metaphysischen Vorgaben auch

⁴⁰ Ebenda, S. 25. – Husserl sieht hier auch, im Durchbrechen dieses Reinheitsprinzips, den „psychologistischen Zirkel“, so etwa in der Erkenntnistheorie von John Locke. (Vgl. u. a. Hua IX, S. 248 f., Hua VII, Kritische Ideengeschichte)

⁴¹ „Die materialistische Dialektik von Marx und Engels schließt unbedingt den Relativismus in sich ein, reduziert sich aber nicht auf ihn, d. h., sie erkennt die Relativität unserer Erkenntnisse an nicht im Sinne der Verneinung der objektiven Wahrheit, sondern in dem Sinne, daß die Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an diese Wahrheit geschichtlich bedingt sind.“ (W. I. Lenin, Materialismus und Empiriekritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1975, S. 132) – Husserls Problem liegt auch hier im skizzierten Ausgangspunkt, im *Verfehlen* der Dialektik von Absolutem und Relativem. „Entweder – oder“, das ist auch hier der Sophismus. Noch einmal Lenin: „Der Unterschied zwischen Subjektivismus (Skeptizismus und Sophistik etc.) und Dialektik besteht unter anderem darin, daß in der (objektiven) Dialektik auch der Unterschied zwischen Relativem und Absolutem relativ ist. Für die objektive Dialektik ist *im* Relativen Absoluten *enthalten*. Für den Subjektivismus und die Sophistik ist das Relative nur relativ und schließt das Absolute aus.“ (W. I. Lenin, Zur Frage der Dialektik, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1971, S. 339)

unvermeidlich ist, ist das *entscheidende Argument gegen die natürliche Einstellung*, gegen den sogenannten „naiven Realismus“.

Sicher trifft Husserl hier mit Recht bestimmte sensualistisch-positivistische Konzeptionen und vulgärmaterialistische Interpretationen. Wir wollen auch nicht übersehen, daß solche Auffassungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine beträchtliche Dominanz in Philosophie und Wissenschaften besaßen. Diese Wissenschaften dogmatisieren die sinnliche Wahrnehmung und verfallen notwendig in Skepsis, Relativismus und Agnostizismus. Ihre Schwächen recht ins Licht zu stellen, ist hier ebenso angebracht und notwendig, wie es das im Falle der Psychologismuskritik gewesen ist. In der Hinsicht sind die Beschreibungen Husserls beeindruckend.

Entscheidend ist jedoch, daß das mit dem „naiven Realismus“ oder der „natürlichen Einstellung“ verbundene Realitätsbewußtsein als „naiv“ *entwertet* und – vom Standpunkt der Philosophie und Erkenntnistheorie her – für *bloßen Schein* erklärt wird. Es mag zwar berechtigt sein, einem solchen Realismus anzuhängen, das leugnet [112] kein Idealist mehr⁴², nur könne man ihn nicht zum Ausgangspunkt einer Erkenntnistheorie machen. Husserl vollzieht hier, das hat Nicolai Hartmann betont, eine „künstliche Aporie“ und sitzt voll dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus auf, der – so noch einmal treffend Hartmann – gerade gegenüber den reinen Erkenntnisakten leichtes Spiel hat. Das führt die Phänomenologie zu einer „spitzfindigen Metaphysik“.⁴³

Husserl steht in einer philosophischen Tradition, die das „Problem der Realitätsgegebenheit“ auf erkenntnistheoretischem Wege *lösen will*, es auf der Grundlage ihres Immanenzstandpunktes so *lösen muß*, und die die Erkenntnistheorie damit prinzipiell überfordert. Der „natürliche Realismus“ ist ein Grundphänomen – so wieder Nicolai Hartmann, ähnlich aber auch kritische Realisten wie Oswald Külpe oder August Messer, die Vertreter der neuscholastischen Erkenntnistheorie oder die erwähnte „Münchener Schule“ –, auf welchem die Theorie *aufbauen muß*.⁴⁴

Konsequent hat das Lenin gezeigt, der gerade auch gegen den angeblichen Realismus bei Mach und Avenarius die materialistische Erkenntnistheorie weiterentwickelt. Den Inkonsequenzen der verschiedenen ontologischen und realistischen Auffassungen, die wir hier nicht analysieren wollen, steht mit dem Positivismus von Mach und Avenarius ein offensichtlicher Idealismus gegenüber. Er will diesen Idealismus zwar kaschieren, erbringt mit der Theorie der „Prinzipialkoordination“ in Wirklichkeit aber nur den Idealismus „mit etwas aufgefärbtem oder übermaltem Aushängeschild“⁴⁵. „Der ‚naive Realismus‘ eines jeden gesunden Menschen, der nicht im Irrenhaus oder bei den idealistischen Philosophen in der Lehre war“, schreibt Lenin demgegenüber, „besteht in der Annahme, daß die Dinge, die Umgebung, die Welt *unabhängig* von unserer Empfindung, von unserem Bewußtsein, von unserem Ich und dem Menschen überhaupt existieren ... Die ‚naive‘ Überzeugung der Menschheit wird vom Materialismus zur Grundlage seiner Erkenntnistheorie gemacht.“⁴⁶

Damit ist nicht nur die widersinnige Forderung aufgegeben, auf erkenntnistheoretischem Wege den Realismus beweisen, die Existenz der Welt belegen zu wollen; damit sind auch die wissenschaftlichen Voraussetzungen gegeben, die wirklich komplizierten erkenntnistheoretischen Probleme zu lösen. Das zeigt ebenso das Problem der Empfindung, welches mit dem natürlichen Realismus zu einem zentralen philosophischen Problem wird.

⁴² Das zeigt W. I. Lenin durchgängig in seiner Polemik mit Mach, Avenarius und den russischen Empiriokritizisten.

⁴³ Vgl. N. Hartmann, Systematische Selbstdarstellung, in: Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten, hg. von H. Schwarz, Berlin 1933, S. 291, S. 303.

⁴⁴ Vgl. N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin (West) 1965, S. 150: „Der natürliche Realismus (ist) nicht eine Theorie, eine Doktrin, eine These, sondern eine Basis, auf der sich alles menschliche Weltbewußtsein von Hause aus vorfindet.“ N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig 1925, S. 221: Will man die These des natürlichen Realismus bestreiten, „so muß man ... also ein gegebenes und jederzeit nachweisbares Phänomen verleugnen“. – Vgl. auch von seiten der Neuscholastik J. Geyser, Erkenntnistheorie, Münster 1922, S. 10 ff.; J. Maritain, Die Stufen des Wissens, Mainz o. J., S. 125; „Das *cogitatum* des ersten *cogito* ist nicht *cogitatum*, sondern *ens*.“; M. Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie, a. a. O.

⁴⁵ W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, a. a. O., S. 61

⁴⁶ Ebenda, S. 61 f.

Auch hier ist wieder augenscheinlich, daß Husserl zwar, ähnlich [113] seiner Psychologismuskritik oder der Kritik empiristischer Abstraktionstheorien, berechtigt die Schwächen bestimmter empiristischer Auffassungen in der Erkenntnistheorie kritisiert, zudem auch haltlose Auffassungen in der Assoziationspsychologie herausstellt, daß er aber in der Kritik zugleich überzieht und die Relativität der Sinneserkenntnis verabsolutiert. Er liefert für die natürliche Erkenntnis eine Interpretation der Sinneserkenntnis, die alte Schwächen empiristisch-metaphysischer Auffassungen *übernimmt*: So erscheint sie als völlig passiv und vollständig voraussetzungslos, wird sie auf das unhistorische und isolierte Individuum beschränkt, dem die Welt in Bruchstücken und unterschiedlichen Perspektiven gegeben ist. „So haben wir für jeden Erfahrenden *de facto* einen besonderen Relativismus, und er kann immer nur sagen, wie das Ding in Relation zu seinem Leib und dieser in Relation ‚zu sich selber‘ ist.“⁴⁷ Nicht zuletzt diese Problemstellung motiviert ihn zum subjektivistischen Apriorismus, zur Suche nach dem Apriori der Sinnesdaten.

Damit steht die reale Fragestellung wieder seltsam auf dem Kopf und werden der Individualismus und Subjektivismus in der Wahrnehmung verabsolutiert. Die Tatsache, daß auch in der Wahrnehmung interindividuelle Merkmale vorhanden sind, ist nur auf der Grundlage der Widerspiegelung einer einheitlichen objektiven Realität wie auf der eines im wesentlichen übereinstimmenden genetisch entwickelten⁴⁸ Erkenntnisapparates der Individuen zu erklären.⁴⁹ Das scheint trivial. Für den subjektiven Idealismus ist diese Trivialität jedoch der wissenschaftliche Sündenfall und das schwerste Rätsel. Die *weltanschauliche* Interpretation der Sinnlichkeit wird offensichtlich zur entscheidenden Frage. Einmal in der Hinsicht, daß hiermit generell über Schicksal und Wert der Sinneserkenntnis entschieden wird; dann in der Hinsicht, daß bereits in der Interpretation der Sinnlichkeit sich Materialismus und Idealismus scheiden.⁵⁰ Hängt das letztere mit dem ersteren zusammen, so ist doch eben die idealistische Interpretation der Sinnlichkeit bzw. der natürlichen Einstellung die Voraussetzung für die Phänomenologie Husserls, an diese anzuknüpfen und eine Transzendentalphilosophie „von unten“ aufzubauen. Die einzelwissenschaftliche Stütze, die Husserl hier vor allem in einigen neueren Erkenntnissen und Interpretationen der Psychologie und in den Grenzen der damaligen Sinnesphysiologie sieht⁵¹, ändert nichts an der Haltlosigkeit dieser idealistischen Ausgangspunkte.

Konzentrieren wir uns nur auf die weltanschauliche Interpretation der Sinnlichkeit.

[114] Der dialektische Materialismus geht davon aus, daß auf der Grundlage der Sinnlichkeit in der Erkenntnis ein *subjektives* Abbild der *objektiven* Realität gewonnen wird. Die Schwächen des mechanischen Materialismus und der materialistischen Sinnesphysiologie des 19. Jahrhunderts sind kein

⁴⁷ Hua VII, S. 216.

⁴⁸ Husserl nimmt sich im Grunde die Voraussetzungen dafür mit seiner Kritik des „Naturalismus“: „Mag sein, daß wir von den Erkenntnissen vergangener Generationen Erkenntnisdispositionen geerbt haben; aber für die Frage nach Sinn und Wert unserer Erkenntnisse sind die Geschichten dieser Erbschaften ebenso gleichgültig, wie es für den Wertgehalt unseres Goldes die Geschichte der seinen ist.“ (Hua III, S. 54) – Demgegenüber ist Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (in ausdrücklicher Würdigung von Marx und Engels) als historischer Weg menschlicher Erkenntnis zu lesen. Und Engels in der „Dialektik der Natur“: „Die Wissenschaft vom Denken ist also, wie jede andre, eine historische Wissenschaft, die Wissenschaft von der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Denkens.“ (In: MEW, Bd. 20, Berlin 1975, S. 330)

⁴⁹ Vgl. etwa [W. A. Lektorski, Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1968](#), S. 78 ff.

⁵⁰ „Von den Empfindungen ausgehend, kann man die Linie des Subjektivismus einschlagen, die zum Solipsismus führt (‚die Körper sind Komplexe oder Verbindungen von Empfindungen‘), man kann aber auch die Linie des Objektivismus einschlagen, die zum Materialismus führt (die Empfindungen sind Abbilder der Körper, der Außenwelt).“ (W. I. Lenin, Materialismus und Empiriekritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 121)

⁵¹ Im Grunde ist es hier immer wieder die metaphysische Interpretation der Sinneserkenntnis, die zu diesen Grenzen treibt und idealistische Anschauungen stützt. So führte beispielsweise das Unvermögen der damaligen Psychophysikologie, das Verhältnis von Reiz und Empfindung hinreichend zu erklären, zu einer Absage an physiologische Grundlagen des Psychismus, zu einer Verbannung des Materialismus aus der Psychologie. Das wurde zu einem Ausgangspunkt der idealistischen Systeme in der Psychologie, wie etwa der Gestalt- oder Ganzheitspsychologie. Der „vulgäre“ Materialismus erweist sich allemal als eine willkommene Legitimationsbasis für den Idealismus; eine Diskussion der idealistischen Argumente kann auch den Materialismus weiter profilieren. Es ist nicht verwunderlich, daß auch in der Psychologie zu Ende des 19. Jahrhunderts das Wort von der „Krise“ die Runde macht. (Vgl. u. a. K. Bühler, Die Krisis der Psychologie, Jena 1927)

Grund, den *materialistischen* Weg zu verlassen. „Die Empfindung“, so W. I. Lenin, „ist ein subjektives Abbild der objektiven Welt, der Welt an und für sich.“⁵²

Mit der Subjektivität und mit der Betonung der Tatsache, daß nur das Äußere und Erscheinungshafte widerzuspiegeln ist, werden die Grenzen und die wirkliche Relativität dieser Erkenntnis unterstrichen und erfaßt. Die Sinneserkenntnis *allein* führt nicht zu allgemeingültigem Wissen; deren Verabsolutierung führt so in der Tat wieder geradewegs zum Skeptizismus.⁵³ Maßgebend ist aber für den dialektischen Materialismus, daß selbst die Empfindung nicht *nur* subjektiv ist – wie sie auch nicht schlechthin passiv und ohne Beteiligtsein des Subjekts abläuft⁵⁴ –, sondern daß sie vermöge des *Widerspiegelscharakters* einen gegenständlichen Inhalt besitzt. Und mit diesem Inhalt findet das Denken die wirklichen Voraussetzungen, um aktiv über die Grenzen der Sinnlichkeit hinauszugreifen, tiefer in die objektiven Strukturen einzudringen, die ja in ihrem erscheinungsmäßigen Dasein widergespiegelt, also subjektiv angeeignet wurden, und so zu allgemeingültigem Wissen zu gelangen.⁵⁵

Die *Dialektik* ermöglicht hier, den Materialismus über den Graben von Subjektivem und Objektivem, von Sinnlichkeit und Verstand hinwegzuführen; der *Materialismus* aber macht konsequente Dialektik, die eben auch bei Hegel immer spekulativ bleibt, erst möglich. Die Aktivität, die jeweilige qualitative Eigenart seiner einzelnen Etappen, aber auch der ganze innere Zusammenhang des Erkenntnisprozesses wird zum neuralgischen Punkt für die Frage Materialismus oder Idealismus in der Erkenntnistheorie. Der Dualismus von Materie und Bewußtsein, der für die natürliche Einstellung noch zugelassen bleibt und scheinbar beide Wege offen läßt, wird mit dem Unvermögen, in die Dialektik des Erkenntnisprozesses einzudringen, zu einem offen idealistischen Monismus umgebogen.

Es geht nicht um die abstrakte Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus, sondern darum, daß der materialistische Standpunkt produktive Antworten bereitstellt auch für die von Husserl im Zusammenhang mit der natürlichen Einstellung, mit Positivismus und Empirismus aufgeworfenen Fragen: Das abstrakte Denken entfernt sich nicht von der Wirklichkeit, sondern dringt [115] tiefer in diese ein; seine Resultate werden nicht zu bloßen Formalismen oder Fiktionen. Vielmehr wird die Relativität der bisherigen, der sinnlichen Erkenntnis aufgehoben. Weder besteht zwischen Sinnlichkeit und Denken ein prinzipieller Graben, verbindet sich ein „naiver Realismus“ notwendig mit philosophischem Idealismus, noch besteht ein solcher zwischen natürlicher und philosophischer Erkenntnis generell.

Für die Phänomenologie Husserls zeigt sich gerade in der philosophischen Interpretation der Sinnlichkeit das Kernproblem. Denn mit dem vorausgesetzten *subjektiv-idealistischen Ausgangspunkt* wird dieser Erkenntnis die Fähigkeit abgesprochen, über das Bewußtsein hinauszugreifen und so einen gegenständlichen Inhalt zu erlangen. Damit werden Empfindung und Wahrnehmung *prinzipiell entwertet*, und das Moment des Subjektiven und Relativen der Sinneserkenntnis wird *verabsolutiert*. Es ist unmöglich, zu allgemeingültigem Wissen zu gelangen. Die „logische Konsequenz“ kann dann

⁵² W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, a. a. O., S. 113; ders., Konspekt zu Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke, Bd. 38, a. a. O., S. 261. – Die *materialistische* Linie in der Psychologie (vgl. L. S. Wygotski, Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung, in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Berlin 1985) vertieft mit ihrer Kritik der mechanizistischen und atomistischen Sinnesphysiologie zugleich den Materialismus zum *dialektischen Materialismus*.

⁵³ Auf diese Grenzen haben gerade die Klassiker des Marxismus immer wieder hingewiesen, wenn sie sich mit den verschiedensten empiristischen und positivistischen Richtungen auseinanderzusetzen hatten. Hinsichtlich der Mißachtung der Theorie hat Friedrich Engels z. B. festgehalten: „Es zeigt sich handgreiflich, welches der sicherste Weg von der Naturwissenschaft zum Mystizismus ist. Nicht die überwuchernde Theorie der Naturphilosophie, sondern die allerplatteste, alle Theorie verachtende, gegen alles Denken mißtrauische Empirie.“ (F. Engels, Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 345)

⁵⁴ Aus einer solchen Entstellung schöpft auch die idealistische Linie in der Psychologie Nahrung. Vgl. demgegenüber u. a. F. Klix, Information und Verhalten, Berlin 1973 S. 658; Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, hg. von D. Wittich, K. Gößler, K. Wagner, Berlin 1978, S. 194; M. Jaroschewski, Psychologie im 20. Jahrhundert, Berlin 1975 (speziell auch für die historische Auseinandersetzung).

⁵⁵ Der Mensch ist zwar in der Konstruktion seiner Sinnesorgane manchem Tier unterlegen, aber für ihn bedeutet eben deren Konstruktion „keine absolute Schranke des menschlichen Erkennens ... Zu unserm Auge kommen nicht nur noch die andern Sinne hinzu, sondern unsre Denktätigkeit“. (F. Engels, Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. 20, a. a. O., S. 506)

nur, und das eben ist im Kern die *zirkuläre Selbstmotivation Husserls*, darin bestehen, eine aparte philosophische, idealistische Dimension oder Sphäre allgemeiner Erkenntnis zu statuieren.⁵⁶ Die Prinzipien der Phänomenologie, insbesondere die der Reduktionen, laufen darauf hinaus, diesen Apriorismus zu verkleiden.

Husserl schließt sich der erkenntnistheoretischen Position des Phänomenalismus an und verabsolutiert speziell den sogenannten „Satz des Bewußtseins“⁵⁷. Dieser besagt, daß alle unsere Erkenntnis subjektives Phänomen sei und nicht über die Sphäre der Immanenz des Subjekts hinausgreifen könne. Hier übernimmt Husserl, der der Skepsis den Kampf ansagt (!), gerade die entscheidenden Motive und stärksten Argumente des erkenntnistheoretischen Skeptizismus und verspricht so seinem Kampf von vornherein eine resignative Konsequenz. Damit müssen aber zugleich in der Tat jeder Materialismus und jeder Realismus als Widersinn erscheinen.

Husserls Argument vom *circulus vitiosus*, der immer aus der vorausgesetzten Realität resultieren müsse, wird so – aber *nur so* – „verständlich“. Seine Auseinandersetzung mit der Abbildtheorie trifft zwar naive Bilderkonzeptionen und die im 19. Jahrhundert verbreitete Hieroglyphentheorie, nicht aber eine dialektisch-materialistische Abbildkonzeption. Die Frage, ob überhaupt eine Übereinstimmung zwischen Bild und abgebildetem Gegenstand bestehe, ist mit der Widerspiegelungskonzeption als falsche – und zudem nicht „rein erkenntnistheoretische“ – Fragestellung erwiesen. Bei allen offenen Problemen hier: Mit dem Standpunkt, daß vermöge der [116] Widerspiegelung Bild und Gegenstand *ursächlich* verbunden sind, das Abbild „ein Bild des Gegenstandes“ ist⁵⁸, lautet die Frage „nur noch“, wie eine solche Übereinstimmung zu interpretieren ist. Das Argument vom regressus in infinitum unterstellt notwendig reine Erkenntnistheorie und wird gegenstandslos mit der Praxis als Determinante und Kriterium der Erkenntnis. Auch hier erwächst die „Überzeugungskraft“ Husserls aus den idealistischen Voraussetzungen. „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.“⁵⁹ Materialistische Praxisauffassung und materialistische Widerspiegelungstheorie hängen untrennbar zusammen.

⁵⁶ Vgl. W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in: Werke, Bd. 38, a. a. O., S. 266: „NB (Phänomenologen à la Mach und Co. werden bei der Frage des *Allgemeinen*, des ‚Gesetzes‘, der ‚Notwendigkeit‘ etc. *unvermeidlich* zu Idealisten.)“

⁵⁷ Dieser „Satz des Bewußtseins“ oder „Satz von der Immanenz des Bewußtseins“ kennzeichnet nach Lenin den subjektiven Idealismus in „seiner rohesten (crudest) Form“. (W. I. Lenin, Materialismus und Empiriekritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 64) – Aufschlußreich ist auch die Bemerkung bei Roman Ingarden, der zu dieser Zeit in engster Beziehung zu Husserl steht und an einer realistischen, den „Münchenern“ entsprechenden, Interpretation der Phänomenologie arbeitet: „Aus der bloß faktisch notwendigen Tatsache, daß jedes existierende Etwas, von dem wir tatsächlich sprechen, bzw. das wir erkennen im Momente, wo wir es tun, *eo ipso* Gegenstand eines Bewußtseinsaktes ist, hat man, ohne die ontologische Sachlage zu untersuchen, geschlossen, daß jedes Seiende ‚undenkbar‘ sei (was man mit ‚unmöglich‘ gleichsetzte) außer als ‚Gegenstand eines Bewußtseinsaktes‘ ...“ (R. Ingarden, Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus“, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Ergänzungsband (Husserl zum 70.), Halle 1929, S. 180)

⁵⁸ Vgl. S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, Berlin 1973, S. 34; auch [A. N. Leontjew, Tätigkeit – Bewußtsein – Persönlichkeit, Berlin 1979](#), S. 62 f. – Husserl argumentiert scheinbar ähnlich gegen bestimmte dualistische Bildertheorien; – „nur“ vom *idealistischen* Monismus her. „Nutzen wir aber die Cartesianische Methode der Herausstellung der reinen *cogitatio* aus, die das jeweilige subjektive Erlebnis als ein absolut evidentes ergibt, und im Rahmen absoluter Evidenz nach reellen Stücken und intentionalen Beständen zu analysieren gestattet; und nutzen wir diese Methode für Erlebnisse des Typus äußere Wahrnehmung: ist dann nicht absolut evident, daß, wenn ich z. B. einen Tisch, ein Haus, einen Baum sehe, ich nicht so etwas wie subjektive Empfindungskomplexe oder so etwas wie innere Bilder von ... oder Zeichen für einen Tisch oder ein Haus usw. sehe, sondern eben den Tisch selbst, das Haus selbst sehe?“ (Hua VII, S. 116)

⁵⁹ K. Marx Thesen über Feuerbach (2. These), in: MEW, Bd. 3, Berlin 1973, S. 5. – W. I. Lenin macht das an einem Beispiel plastisch und kommt für den Unterschied von Dialektik und Eklektizismus zu der Konsequenz, daß „in die vollständige ‚Definition‘ eines Gegenstandes die ganze menschliche Praxis sowohl als Kriterium der Wahrheit wie auch als praktische Determinante des Zusammenhangs eines Gegenstandes mit dem, was der Mensch braucht, eingehen“ muß. (W. I. Lenin, Noch einmal über die Gewerkschaften, die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzki und Bucharins, in: Werke, Bd. 32, Berlin 1972, S. 85 (S. 84 f.). Diese Position ist konzeptionelle Grundlage der marxistischen Erkenntnistheorie wie Psychologie.

Es zeigt sich mit dem Bisherigen, daß die Phänomenologie Husserls nicht nur zum subjektiven Idealismus tendiert und diesen neuerlich begründet, sondern sie setzt diese Grundrichtung der Philosophie in allen Argumentationen unbefragt voraus. Gerade der Motivationsweg soll dessen Fraglosigkeit nur noch unterstreichen. Insofern wird die Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus zum Hauptgegenstand für die Kritik der weltanschaulichen Grundlagen der Phänomenologie Husserls. Wir wollen sie deshalb, wenngleich mit der Analyse der Sinnlichkeit bereits einzelne Fragestellungen berührt wurden, der Aufarbeitung phänomenologischer Grundprinzipien separat voranstellen. Wir wollen uns aber zugleich auf einige Akzente konzentrieren und die vorliegenden marxistischen Auseinandersetzungen mit dem subjektiven Idealismus voraussetzen.

Beim subjektiven Idealismus handelt es sich um einen Standpunkt, der sich mit äußerster Hartnäckigkeit in der Geschichte der Philosophie immer wieder behauptete und in seinen verschiedenen Varianten weiter behauptet. So offensichtlich absurd er in seinen konsequentesten Formen erscheint, im offenen Solipsismus, für so schwer widerlegbar wird er oftmals gehalten; selbst dann noch, wenn man nicht den Husserlschen Weg „reiner“ Erkenntnistheorie wählt, der jeder wirklichen Auseinandersetzung die Grundlagen nimmt. Und doch wurden in der Geschichte der Philosophie von den verschiedensten materialistischen, von realistischen und objektiv-idealistischen Philosophen eine Reihe ernsthafter Einwände erhoben.

Das trifft auch mit Blick auf die Phänomenologie Husserls selbst zu. Der Übergang zum offenen subjektiven Idealismus, wie er sich [117] bei Husserl nach den „Logischen Untersuchungen“ abzeichnet, wurde von Teilen der bürgerlichen Philosophie kritisch registriert. Bereits für seine Kritik am Psychologismus, die wir ja in den „Logischen Untersuchungen“ verfolgt haben, wurde der Einwand erbracht, daß Husserl selbst mit der Beziehung von Psychologie und Logik nicht fertig wird und so zwischen dem subjektiv-idealistischen Psychologismus und dem objektiv-idealistischen Logizismus schwankt.⁶⁰ Gerade Nicolai Hartmann hatte mit dem Hinweis auf die „unbewältigte Herkunft“ aus der Psychologismuskritik den engen Zusammenhang zum subjektiven Idealismus herausgestellt. Die Phänomenologie, war seine Konsequenz, „entbehrt des Drinstehens in den großen philosophischen Problemzusammenhängen (der Tradition im guten Sinne), in unserem Fall des Drinstehens im Erkenntnisproblem. So allein ist es zu verstehen, daß die gnoseologische Immanenz des intentionalen Gegenstandes ihr ein ungeläufiger, ja anstößiger Begriff sein kann.“⁶¹

Die Erkenntnisrelation wird also deshalb verfehlt, weil Erkenntnis begriffen wird als bloß immanente Relation, weil sie ausschließlich nur auf den intentionalen Gegenstand zielt. „Der intentionale Gegenstand als solcher“ aber, so wendet Hartmann weiter ein, „hängt an der Intention, steht und fällt mit ihr, ist also in diesem Sinne durchaus nicht transzendent. Das *Verhältnis zum ansichseienden Gegenstände* allein ist charakteristisch für das Erkenntnisphänomen.“⁶²

Den subjektiven Idealismus streicht der „kritische Realismus“⁶³ in seiner inkonsequenten, aber immer gegen den Solipsismus sich wendenden, Erkenntnistheorie heraus. Für die Neuscholastik, deren Rezeption und Kritik der Phänomenologie wir schon gezeigt haben, gerät insgesamt in der Phänomenologie Husserls von Anbeginn „alles dadurch auf einen Seitenweg, daß die ... Reflexivität angewandt wurde, als ob ihr primäre Bedeutung zukomme“⁶⁴. In ihrer Rezeption versuchten verschiedene Schüler Husserls, auch darauf waren wir schon kurz eingegangen, sich zugleich dem Subjektivismus in den Konzeptionen ihres Lehrers zu widersetzen. So trifft das früh bereits auf Roman Ingarden,

⁶⁰ Vgl. W. Wundt, Psychologismus und Logizismus, in: Kleine Schriften, Bd. I, Leipzig 1910; die angeführten Arbeiten von M. Schlick, P. F. Linke, Th. W. Adorno, W. Stegmüller und anderen.

⁶¹ N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, a. a. O., S. 113.

⁶² Ebenda, S. 106; vgl. auch ders., Systematische Selbstdarstellung, a. a. O., S. 301 f.

⁶³ Vgl. u. a. O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig und Berlin 1920, S. 130 ff.; ders., Vorlesungen über Logik, Leipzig 1923, S. 146 ff.; J. Thyssen, Die Husserlsche Faszination, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim am Glan, 17/1963, S. 554 ff.

⁶⁴ J. Maritain, Die Stufen des Wissens, Mainz o. J., S. 117. Vgl. auch – neben den bereits mehrfach angeführten Arbeiten von J. Geyser und M. Grabmann – J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1960; J. M. Bocheński, Die zeitgenössischen Denkmethode, Berlin (West) 1959.

Emmanuel Levinas oder Theodor Celms zu⁶⁵; später dann auf Alfred Schütz, Maurice Merleau-Ponty oder Paul Ricœur. Die Auseinandersetzung wird auch in der aktuellen nichtmarxistischen Sozialwissenschaft, in der phänomenologischen Soziologie wie vor allem von verwandten Richtungen geführt.⁶⁶ Die Verabsolutierung des subjektiven Idealismus, die Dogmatisierung der Reflexion, in der auch bürgerliche Autoren den Hang der Phänomenologie zum Mystizismus sehen⁶⁷, wurde besonders dra-[118]stisch von einem Lehrer Husserls, von Carl Stumpf, karikiert. „Das durch den reinen Ichblick zu erschauende reine Ich gemahnt doch“, schreibt dieser bezüglich Husserl, „allzu stark an das Nirwana der indischen Büsser, die unverwandt auf den Nabel schauen ... Hier schauen wir ins Dunkle, ja sogar ... in das absolute Nichts.“⁶⁸

Nun wären der genannten Kritik noch eine Vielzahl weiterer, mehr oder minder treffender, mehr oder weniger drastischer Argumente zu entnehmen. Für aufschlußreicher halten wir hier aber einen kurzen Vergleich mit einer philosophiehistorischen Tradition, auf die Husserl mehr und mehr zurückgreift, mit der er wesentliche Impulse teilt und die dennoch für unseren Zusammenhang bedeutsam ist: mit dem Kantianismus, speziell mit Immanuel Kant selbst.

Denn Husserl sieht zu Kant eine deutliche Parallele in der „kopernikanischen Wende“, seine Rezeption und Kritik der Philosophie Kants erfolgt aber – ebenso wie die von Descartes – von einer Position aus, die sich in den entscheidenden Punkten mit dem subjektiven Idealismus Fichtes deckt. Deshalb halten wir die diesbezügliche Polemik zwischen Kant und Fichte für aufschlußreich.

Fichte hatte Kant gegenüber eingewendet, daß namentlich die Funktion der Sinnlichkeit in der Vernunftkritik unverständlich bliebe, und er selbst macht jegliches Gegebene zu einem Setzungsprodukt des Bewußtseins. Gegen diese Umbildung seiner Philosophie wendet sich Kant entschieden und unterstreicht bezüglich der Rolle der Sinnlichkeit in seinem erkenntnistheoretischen Werk, „daß die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen“⁶⁹ sei. Und das bedeutet ausdrücklich so, wie er die Vernunftkritik einleitet: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren ... Der *Zeit nach* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“⁷⁰ Wenn die Erfahrung auch nicht die Notwendigkeit erweisen kann und insofern apriorische Formen und Kategorien benötigt werden, so ist für Kant doch unzweifelhaft, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginnen müsse, da nur diese ihr das Material liefern könne. Kant verteidigt die Sinnlichkeit, das heißt die Affektion des erkennenden Subjekts durch ein Ding an sich, also deshalb so entschieden, weil ansonsten gar nicht von Erkenntnis zu sprechen wäre. So wendet Kant denn auch gegen Fichtes Wissenschaftslehre ein, daß er diese für ein „gänzlich unhaltbares System halte“, daß sie ihm aussehe „wie eine Art Gespenst ..., was, wenn man es ge-[119]hascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und auch nur die Hand, die darnach hascht vor sich findet“⁷¹. Zweifellos ist das ein ernsthafter Einwand, der jeden subjektiven Idealismus, jede „reine Erkenntnistheorie“ trifft. Carl Stumpf hatte ähnlich argumentiert. Und wir sehen ja auch bei Husserl, daß dieser konsequent für die

⁶⁵ Vgl. R. Ingarden, Über die Gefahr einer *Petitio Principii* in den Erkenntnistheorie, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IV, Halle 1921, S. 545 ff.; ders., Bemerkungen zum Problem „Idealismus – Realismus“, a. a. O., S. 179 ff.; E. Levinas, *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Straßburg 1930; ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. – München 1983; Th. Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, Riga 1928; A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982.

⁶⁶ Darauf sind wir eingegangen. Gemeint ist die Absetzung innerhalb eines gemeinsamen „interpretativen Paradigmas“ (Anthony Giddens), etwa durch den symbolischen Interaktionismus.

⁶⁷ Zum Beispiel J. Geyser, *Erkenntnistheorie*, Münster 1922, S. 40, für die Neuscholastik, die diese Tendenz heraushebt. Vor allem aber erfolgt die diesbezügliche Kritik von Seiten des Neopositivismus (Moritz Schlick, Rudolf Carnap). Als *Positivismus* – und in dessen Grenzen – kritisieren sie den *Irrationalismus* (dazu auch Kap. 5).

⁶⁸ Hier zit. nach: J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, a. a. O., S. 546.

⁶⁹ I. Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, in: *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie-Ausg.), Bd. XII, Berlin 1902, S. 397.

⁷⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ausg. B, Leipzig 1971, S. 45.

⁷¹ I. Kant an J. H. Tieftrunk vom 5. April 1798, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. XII, a. a. O., S. 239.

Erkenntnis als von „immanenten Erlebnissen“ spricht, Kant von allen materialistischen Elementen reinigt (gleich Fichte) und folglich seinen Gegenstandsbegriff auch aus dem subjektiv-idealistischen Neukantianismus, nicht aber von Kant, übernimmt: Der Gegenstand ist nichts Transzendentes.

Das wird zwar bei Husserl noch modifiziert und in einer komplizierten Theorie entwickelt. Von Anfang an ergeben sich aber mit dieser „reinen“ Erkenntnistheorie die Schwierigkeiten, Probleme, die Widersprüche und Ungereimtheiten, die die weitere Ausformung der Phänomenologie immer wieder prägen werden. Dem hatten wir den produktiven Ansatz einer dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie gegenübergestellt. Gehen wir deshalb auf einige dieser Schwierigkeiten ein.

Husserl will das „unmittelbar Gegebene“ aus dem Positivismus retten und für seine Transzendentalphilosophie „von unten“ nutzen. Auf dem Boden der transzendentalen Subjektivität, für die Husserl um voraussetzungslose *Selbstbegründung* ringt, läßt sich ein solches Gegebenes aber im Grunde nicht halten. Husserl geht davon aus, daß sich das Subjekt in einem „Ur-akt“, durch „genesis spontanea“, selbst konstituiert. Damit taucht nicht nur die Gefahr einer Weltverdoppelung (Bewußtes-Unbewußtes) und des offenen Irrationalismus auf, vor allem löst sich dann das Gegebene auf und wird zum subjektiv Gewordenen. Hier kann es unbewußte Produktion oder rationale Konstruktion sein. Im Grunde geht es Husserl in der Konsequenz seines Apriorismus wie Fichte und wie jeder Immanenztheorie. Deshalb trifft auch der folgende Einwand Kants, den dieser gegenüber der Wissenschaftslehre Fichtes vorgebracht hatte, auf Husserl zu: daß aus der Wissenschaftslehre „ein *reales* Objekt herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist ...“⁷²

Mit der behaupteten reinen Theorie ist noch ein weiteres Problem verbunden, das auf eine entscheidende Schwäche der Phänomenologie Husserls verweist. Es betrifft dies die notwendige absolute Gegenüberstellung von Philosophie und natürlicher Denkhaltung. Der Widerspruch wird dann offensichtlich, wenn Husserl diese Ein-[120]stellung ausdrücklich als *natürliche* bezeichnet, also als ein *Grundphänomen*, das nicht zu leugnen ist, sondern vielmehr stets aufs neue durchbricht. Woraus sich aber dieser Zwang, diese Macht ergibt – während die Philosophie sich mühsam absetzen und begründen muß –, kann und darf Husserl nicht erklären. Damit bleibt die natürliche Einstellung selbst unbegreiflich und werden große Bezirke aus der philosophischen Erklärung ausgeschlossen. Die Skepsis gegenüber dem natürlichen Realismus beschert der Phänomenologie Husserls, die ja ausdrücklich dem Solipsismus Berkeleys entgegen will⁷³, unlösbare Probleme.

Um noch einmal auf den historischen Ausgangspunkt der Polemik zurückzugreifen, so sehen wir bei Kant einen weiteren Grund, weshalb dieser ausdrücklich auf der rezeptiven Sinnlichkeit besteht. Für Kant wird nämlich mit jener Uminterpretation der Sinnlichkeit, wie wir sie bei Fichte und Husserl sehen, diese selbst nicht mehr erklärbar und wird letzten Endes die ganze Welt mysteriös.

In der Tat lassen sich hier viele Probleme anführen, mit denen deutlich wird, inwiefern der subjektive Idealismus grundlegende und nicht abzuweisende Fragen überhaupt nicht wissenschaftlich zu erklären vermag. Zu solchen Fragen zählen die folgenden: Da der subjektive Idealist die Verbindung zum verursachenden Reiz „durchschneidet“ oder zumindest für philosophisch belanglos hält, vermag er nicht die Rezeptivität unserer Wahrnehmungen zu erklären: ihr Kommen und Gehen, die Wiederholung unter verschiedenen Zeitumständen usw. Denn offensichtlich bleibt auch vom Immanenzstandpunkt aus, daß wir über unsere Wahrnehmungen nicht völlig frei und willkürlich verfügen können. Von der Annahme einer unbewußten Produktion ist keine befriedigende Erklärung zu erwarten, weil für das Unbewußte stets zweifelhaft wäre, ob es sich bei diesem um eine bewußtseinsimmanente oder eine bewußtseinstranszendente Realität handelt, und weil solch Unbewußtes – das spürt Husserl – die Phänomenologie in den Irrationalismus treibt.

Weil die Rezeptivität nicht zu erklären ist, ist gleichfalls nicht der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung zu erfassen. Dem subjektiven Idealismus fehlen alle Voraussetzungen, um wissenschaftlich die grundlegende Übereinstimmung in den Wahrnehmungen verschiedener Menschen, also deren Interindividualität oder Intersubjektivität, zu erklären.

⁷² I. Kant, Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, a. a. O., S. 396.

⁷³ Vgl. Hua VII, S. 148 ff.

Husserl erklärt sie zum Rätsel. Seine „Lösungen“ laufen höchstens darauf hinaus, daß eine transzendente Monade sich in die anderen „einfühlt“ und diese sich so „vergemeinschaften“. Hier tauchen in der [121] Spätphase nicht wenige Widersprüche zwischen egologischer Reduktion *über* Intersubjektivitäten, transzendentelem Ego und transzendentaler Intersubjektivität auf. Die Phänomenologie entzieht sich damit einer völlig eindeutigen Interpretation.⁷⁴

Die entscheidende Problematik für die Erkenntnistheorie tritt allerdings erst dann auf, wenn der Gesichtspunkt reiner Erkenntnistheorie verlassen wird. Im Grunde zeigt sich im Rückzug auf die reinen Erkenntnisakte nicht nur die damit notwendig immer wieder aufbrechende skeptische Gefahr; vor allem zeigt sich dieser Rückzug selbst als Versuch, den subjektiven Idealismus gegenüber unliebsamen Fragen abzuschirmen. „Es sind dies alles die Fragen und Probleme, die immer wieder – nur nicht in der ‚reinen Erkenntnis‘ – die ‚Härte‘ oder ‚Selbstmächtigkeit‘ des Realen“, so noch einmal Nicolai Hartmann⁷⁵, aufwerfen. Wir hatten das bereits für die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie unterstrichen.

Endgültig sind erst alle diese Theorien zu widerlegen, wenn die Praxis organisch in die Erkenntnistheorie einbezogen wird. In diesem Sinn schreibt Lenin: „Der Gesichtspunkt des Lebens muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein. Und er führt unvermeidlich zum Materialismus, da er von vornherein die zahllosen Schrullen der Professorenscholastik beiseite wirft.“⁷⁶ Erst unter Einbeziehung der Praxis läßt sich eine geschlossene, in sich folgerichtige Erkenntnistheorie entwickeln, die etwa zu erklären vermag, warum und mit welchem Ziel der Mensch erkennt, nach welchen Kriterien er Gegenstände auswählt und Erkenntnisse fixiert und wie diese zu überprüfen sind.⁷⁷

Hier werden noch einmal die Grenzen und Haltlosigkeiten des subjektiven Idealismus deutlich. Husserl hat sich mit diesem ein Kreuz aufgeladen, unter dessen Last jede wissenschaftliche Philosophie schon im Ansatz erdrückt werden muß. Das bestimmt auch die weiteren speziellen Prinzipien der Phänomenologie Husserls, denen jeweils ein rationeller Gehalt und eine verständliche Interpretation zuzusprechen ist, die aber insgesamt eben von einem zutiefst subjektiv-idealistischen System eingebunden und determiniert werden. Deshalb auch zunächst diese umfangreiche Kritik an den weltanschaulichen Grundlagen der Phänomenologie.

Wenden wir uns nunmehr speziellen Problemen zu. [122]

4.2.2. Die „phänomenologische Dimension“ – Der Boden der phänomenologischen Philosophie

Greifen wir die phänomenologische Selbstmotivation wieder auf, ziehen wir die Konsequenzen aus der Kritik der „natürlichen Einstellung“, so ergibt sich folgende Problem- und Fragestellung, die Husserl umreißt: „Im Anfang der Erkenntniskritik ist also die ganze Welt, die physische und psychische Natur, schließlich auch das eigene menschliche Ich mitsamt allen Wissenschaften, die sich auf diese Gegenständlichkeiten beziehen, mit dem Index der *Fraglichkeit* zu versehen. Ihr Sein, ihre Geltung bleibt dahingestellt.

Wie kann sich, das ist nun die Frage, *Erkenntniskritik etablieren*?“⁷⁸

Wie kann also die Erkenntnistheorie aufgebaut werden, wenn alle Realität ihr nicht als Voraussetzung dienen kann, wenn alle Transzendenz mit dem „Index der Nullität“ zu versehen ist? Die Lösung, und wie wir gezeigt haben „spekulative Voraussetzung“, sieht er darin, eine immanente Erkenntnisrelation anzunehmen. So ist denn zwar keine faktische Erkenntnis als Ausgangspunkt zu übernehmen, die Erkenntnistheorie ist aber insofern davon nicht betroffen, als sie „damit anfangen (kann – M. T.), sich Erkenntnis zu *geben* und natürlich Erkenntnis, die sie nicht begründet, logisch herleitet, was

⁷⁴ Vgl. E. Husserl, Cartesianische Meditationen (Hua I)

⁷⁵ Vgl. N. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Berlin 1931, S. 16 ff.

⁷⁶ W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, a. a. O., S. 137

⁷⁷ Vgl. auch: Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 77: „Die Praxis ist Triebkraft und Ziel, Quelle und Kriterium des Erkennens.“

⁷⁸ Hua II, S. 29.

unmittelbare Erkenntnisse, die vorher gegeben sein müßten, erfordern würde, sondern Erkenntnis, die sie unmittelbar ausweist und die von der Art ist, daß sie absolut klar und zweifellos“⁷⁹ ist. In einer möglichst unmittelbaren und direkten Erfassung von Erkenntnisprozessen sieht Husserl die echte Vorurteilslosigkeit, die er der Phänomenologie nach dem oben dargestellten „Prinzip aller Prinzipien“ sichern will. Er hält deshalb fest: „Fragen wir nach dem Wesen der Erkenntnis, so ist, wie immer es mit dem Zweifel an ihrer Triftigkeit und mit dieser selbst beschaffen sein mag, zunächst doch die Erkenntnis selbst ein Titel für eine vielgestaltige Seinssphäre, die uns absolut gegeben sein kann und in Einzelheiten jeweils absolut zu geben ist. Nämlich die Denkgestaltungen, die ich wirklich vollziehe, sind mir gegeben, wofern ich auf sie *reflektiere*, sie *rein schauend* aufnehme und setze.“⁸⁰ Also unabhängig vom Rätsel der Transzendenz, vom abschattenden, prinzipiell bloß „präsumptiven Sein“ der Realität, findet Husserl mit der Erkenntnisrelation das notwendig absolute Sein, auf dem sich schließlich die philosophische Theorie wird aufbauen lassen.

Diese Kehre vom realen Sein zu den Erkenntnisakten, die das absolute Sein sind, erhob Husserl als „Wende zu den Sachen“ in den [123] Rang einer philosophischen Tendenzwende. Vor aller Theorie ist vorurteilslos zu fragen, um welche „Sachen“ es sich bei den anstehenden Untersuchungen denn eigentlich handelt. Die können je nach Untersuchungsobjekt und Wissenschaft sehr unterschiedlich sein. Bleiben wir bei der Erkenntnistheorie, so „ist (es) die beständige Aufforderung, bei den Sachen, die *hier* in der Erkenntniskritik in Frage sind, zu bleiben und die *hier* liegenden Probleme nicht mit ganz anderen zu vermengen“.⁸¹ Für die Erkenntnis sind solche Sachen nicht irgendwelche transzendenten Gegenstände beziehungsweise ist es nicht deren Verhältnis zur erkennenden Subjektivität, das heißt nicht die Subjekt-Objekt-Relation, das hatten wir herausgearbeitet, sondern „Sache“ der Erkenntnis ist es, „Erlebnis“ zu sein, rein unter dem Gesichtspunkt des immanenten Verlaufs gefaßt: Wahrnehmung, Vorstellung, Erfahrung, Urteil, Schluß. Sie alle nennt Husserl „*Phänomene*“ im Sinn immanenter Erlebnisse. Die entsprechende Wissenschaft, die sich diesen Sachen zuwendet, folglich „Phänomenologie“. „Mit Rücksicht darauf,“ schreibt er in den „Logischen Untersuchungen“, „daß ... jederlei Erlebnisse (darunter auch die Erlebnisse des äußeren Anschauens, deren Gegenstände dann ihrerseits *äußere* Erscheinungen heißen) zu Gegenständen reflektiver, innerer Anschauungen werden können, heißen alle Erlebnisse in der Erlebniseinheit eines Ich ‚Phänomene‘. *Phänomenologie* besagt demgemäß die Lehre von den Erlebnissen überhaupt ...“⁸²

Mit der „Wende“ auf die reinen Erkenntniserlebnisse beziehungsweise in die Immanenz einer reinen Subjektivität ist nach Husserl die entscheidende Voraussetzung genannt, an die die Möglichkeit streng wissenschaftlicher Philosophie gebunden ist. Eine spezifisch philosophische Denkhaltung und Methode ist geschaffen, die sich radikal von der natürlichen trennt. „*Die Philosophie ... liegt in einer völlig neuen Dimension*. Sie bedarf *völlig neuer Ausgangspunkte* und einer völlig neuen Methode, die sie von jeder ‚natürlichen‘ Wissenschaft prinzipiell unterscheidet.“⁸³ Diese neuartige Dimension ist eine Sphäre absoluter Erkenntnisse und kann so⁸⁴ Ausgangspunkt sein für eine universale Philosophie, für ein streng philosophisch begründetes Wissenschaftssystem. Hiermit will Husserl die „Sphäre der Ursprünge“ gewonnen haben, die ihm der eigentliche Begriff seines Apriori ist.⁸⁵

⁷⁹ Ebenda, S. 33.

⁸⁰ Hua II, S. 30; vgl. auch Hua III, S. 101.

⁸¹ Hua II, S. 6.

⁸² LU II/2, S. 33.

⁸³ Hua II, S. 24; auch Hua III, S. 55 f.

⁸⁴ Hier wirkt wieder die dogmatische Trennung von Absolutem und Relativem konstitutiv. In dem Sinn heißt es bei Husserl bereits 1907, daß die natürlichen Wissenschaften „nicht endgültige Seinswissenschaften“ sind, daß es aber eben einer solchen, „einer Wissenschaft von Seiendem im absoluten Sinn“ bedarf. (Hua II, S. 23)

⁸⁵ Hua II, S. 51 f. Aus diesem Apriori läßt sich dann das System der formalen und materialen (regionalen) Ontologien aufbauen. So urteilt die Phänomenologie zwar selbst nicht ontologisch, sondern epistemologisch, ist aber zur letzten Aufklärung berufen. Sie erzieht zum „vollständigen Sehen, und obwohl was sie erstrebt nicht Wesenslehre der Realitäten, sondern der Konstitution von Realitäten und andererseits des reinen Ich und Ichbewußtseins überhaupt ist, so gelingt eben nur in Gemeinschaft mit ihr die volle Wesenserfassung des Realen selbst und eben damit die Begründung der Ontologie nach kategorialen Begriffen und Grundsätzen“. (Hua V, S. 130)

Die Phänomenologie Husserls wird als absolute Seinswissenschaft und universale Philosophie notwendig zur aprioristischen Philosophie. Sie umspannt als „erste Philosophie“ sowohl alle Ontologien, klärt und begründet diese, und vollzieht über diese Ontologien [124] zugleich eine philosophische Reform aller Wissenschaften. Sie alle, die mit der Kritik der natürlichen Einstellung für naiv und unbegründet erklärt und zunächst verworfen wurden (das gilt auch für die Ontologien), erfahren nunmehr vom Apriori phänomenologischer Dimension ihre Begründung.

„Es ist die auszeichnende Eigenheit der Phänomenologie, *im* Umfang ihrer eidetischen Allgemeinheit alle Erkenntnisse und Wissenschaften zu umspannen und zwar in Hinsicht all dessen, was an ihnen *unmittelbar einsichtig* ist ... Als angewandte Phänomenologie leistet sie also an jeder prinzipiell eigenartigen Wissenschaft die letztauswertende Kritik und damit insbesondere die letzte Sinnesbestimmung des ‚Seins‘ ihrer Gegenstände und die prinzipielle Klärung ihrer Methodik. So begreift es sich, daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist.“⁸⁶

Das „große Problem aller Erkenntnistheorie“, das der Transzendenz, das Faktum transzendentaler Erkenntnis, erfährt durch die Phänomenologie seine Lösung. Sie verspricht nicht weniger zu sein, als das „große Organon transzendentaler Erkenntnis überhaupt“⁸⁷. Sie klärt, eben auch für die Erkenntnistheorie, all die Grundbegrifflichkeiten, die hier der empirischen Forschung als notwendige Voraussetzung dienen. So Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung ...

Philosophischer, erkenntnistheoretischer Apriorismus erscheinen als Konsequenz und als Bedingung der Phänomenologie Husserls.

Diese spezifische Form des subjektiven Idealismus wirft, über die allgemeine Kritik an den weltanschaulichen Grundlagen hinaus, noch einige weitere Fragen auf.

Zunächst wollen wir noch einmal herausstreichen, daß die „subjektive Wende“ in und nach den „Logischen Untersuchungen“, also zur „leistenden Subjektivität“ und so zur stärkeren Akzentuierung der aktiven Komponente in der Erkenntnis, zweifellos eine berechtigte Tendenz ist.⁸⁸ Husserl klagt hier Defizite des mechanischen Materialismus ein, der bekanntlich vor allem am Problem der Aktivität, der Tätigkeit scheitern mußte. Als naturwissenschaftlicher und „vulgärer“ Materialismus im späten 19. Jahrhundert sehr verbreitet und populär, hatte er die Grenzen nicht zu überwinden vermocht. Dialektik blieb ihm fremd; Inkonsistenzen auf bestimmten Gebieten der Erkenntnis waren der Preis. Husserl klagt vor allem aber auch Defizite der positivistischen Philosophie und Erkenntnistheorie ein, die ausdrücklich solch „subjektive Fragen“ aus ihren philosophischen Überlegungen ausschlossen.

[125] Die Phänomenologie Husserls entspricht insofern tatsächlich wissenschaftlichen Erfordernissen um die Jahrhundertwende. Gerade in der Psychologie bedurften Probleme hinsichtlich der Subjektivität und Aktivität des Erkenntnisprozesses, die bereits experimentell nachgewiesen wurden, dringend ihrer weltanschaulichen und theoretischen Interpretation. „Krise der Psychologie“ bedeutete eben vor allem: das Ausbleiben dieser notwendigen Interpretation und theoretisch-methodologischen Orientierung.

Zu unterstützen sind zweifellos auch der Gedanke und das Ziel Husserls, für das erkennende Bewußtsein, für die einzelnen Momente des Erkenntnisprozesses generelle Charakteristika, allgemeine Strukturen und Gesetzmäßigkeiten nachzuweisen. Mit deren Nachweis wären in der Tat gewichtige Argumente gegen Skepsis und Relativismus zu erbringen. Und Husserl gelingt es auch mit seinen umfangreichen Beschreibungen, einige solcher allgemeinen Charakteristika und Strukturen „phänomenologisch zugänglich“ zu machen. Phänomenologische Deskription kann hier, wie auch in anderen Wissenschaften, wie für andere Phänomene, zweifellos gewisse Einsichten bereitstellen. Und doch ist der Weg Husserls eben nicht zu akzeptieren, stellt ihn sein subjektiver Idealismus in eine generelle

⁸⁶ Hua III, S. 147 f., PSW, S. 291, Anm.

⁸⁷ So eben begreift sich die phänomenologische Wissenschaftsreform, „die alle Scheidung zwischen positiver Wissenschaft und einer ihr gegenüberzusetzenden Philosophie aufhebt oder alle Wissenschaften in eins in philosophische wandelt und der reinen Phänomenologie die Würde einer universalen Fundamentalwissenschaft, einer Ersten Philosophie erteilt“. (E. Husserl, Entwurf einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“ (1913), a. a. O., S. 132)

⁸⁸ Vgl. auch N. V. Motrošilova, Fenomenologija, a. a. O., S. 231; dies., Voznikovenie fenomenologii E. Gusserla i ee istoriko-filosofskie itoki, a. a. O., S. 105.

Grundtendenz spätbürgerlichen Philosophierens um die Jahrhundertwende, für welche *die Abwehr* des Materialismus zum Hauptmotiv wird. Husserl greift nicht nur alle diesbezüglichen Argumente des Rationalismus auf, stellt sich ausdrücklich in die rationalistische Traditionslinie von Descartes, Leibniz und Kant; er spitzt diesen zu und vereinseitigt ihn auf einen subjektiv-idealistischen Apriorismus, sich dabei auf Elemente des (subjektiv-idealistischen) Empirismus, des Intuitionismus – bei Locke, vor allem aber bei Hume und Berkeley – stützend.⁸⁹ Seine Descartes-Interpretation beispielsweise beseitigt dessen Dualismus von Ich und Natur zugunsten eines idealistischen Monismus; seine Kant-Interpretation die materialistischen Elemente in der Philosophie Kants. Das erfolgt unter Bezugnahme auf Fichte, bei welchem erst konsequent „das intuitiv Erste für uns auch zum ontisch Ursprünglichen der Sache nach“⁹⁰ erhoben wird.

Bei Husserl kreuzen sich zwar Rationalismus und Empirismus, aber ein Rationalismus, der auf den Apriorismus zugespitzt, ein Empirismus, der auf den subjektiven Idealismus reduziert wurde. Der geforderte Absolutismus reiner Wissenschaft, die kategorische Evidenz und apodiktische Zweifellosgkeit, das ist auch hier wieder *die crux* der Phänomenologie, die hieraus bereits resultierende [126] hemmungslose Kritik und Entwertung der empirischen Erkenntnis machen einen solchen Apriorismus notwendig: Die idealen Gegebenheiten der Logik „verlangen“ eine entsprechende psychische Struktur. „Dem Apriori der reinen Logik und der reinen Mathematik selbst, diesem Reich unbedingt notwendiger und allgemeiner Wahrheiten“, schreibt Husserl, „entspricht *korrelativ* ein Apriori psychischer Art, nämlich ein Reich unbedingt notwendiger und allgemeiner Wahrheiten, die sich auf das mathematische *Erleben*, das mathematische Vorstellen, Denken, Verknüpfen usw. beziehen ...“⁹¹

Dem Faktum muß die Möglichkeit vorhergehen, die transzendente Philosophie ist notwendig eine apriorische Wissenschaft, eine eidetische Wissenschaft vom *ego cogito*; die Phänomenologie ist, so hatten wir als Einstieg in die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ festgehalten, notwendig *Wesenslehre*.

Dieser Apriorismus ist die versuchte Selbstbehauptung Husserls innerhalb des subjektiven Idealismus, der ansonsten *offen* zu Relativismus, Skeptizismus und Irrationalismus tendiert. Das werden seine Auseinandersetzungen mit Positivismus und Lebensphilosophie, denen wir uns im nächsten Kapitel widmen, deutlich machen. Wenden wir uns deshalb diesem Apriorismus zu.

Die verschiedenen aprioristischen Theorien berufen sich auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Wissens, die der Empirismus verfehle und die so aus *prinzipiell anderen Quellen* geschöpft werden müßten; sie sind apriorische Erkenntnis. Dabei sieht das Apriori sehr verschieden aus. Es kann angeborene Ideen umfassen, wie bei Descartes, das Angeborensein des Verstandes, wie bei Leibniz, das von Erkenntnisformen und -prinzipien, wie es Kants Philosophie vermittelt, oder schließlich Strukturen einer transzendentalen Subjektivität, die in Husserls Phänomenologie aller empirischen Erkenntnis vorausgehen sollen.

Zunächst ist, das haben wir umfassend für die „natürliche Einstellung“ gezeigt, der Kritik an den Erkenntnisgrenzen des Empirismus zuzustimmen. Dieser gelangt eben nicht zu allgemeingültigem Wissen. Auch sind bestimmte Aussagen und Annahmen des Apriorismus, namentlich in der Philosophie Kants, durchaus gehaltvoll. Soll beispielsweise unterstrichen werden, daß das erkennende Subjekt die Erkenntnis – ob nun in der Wissenschaft oder in der individuell-alltäglichen Erkenntnis – nicht als „*tabula rasa*“ beginnt, sondern stets von bestimmten Voraussetzungen, Fähigkeiten und Dispositionen ausgeht, so ist dem durchaus zuzustimmen. Die Spra-[127]che gehört zu solchen Voraussetzungen, die Fähigkeit, logisch zu denken, aber auch bestimmte emotionale und willentliche Komponenten. Vor allem ist selbst die sinnliche Erkenntnis nicht „voraussetzungslos“ und passiv, gehen hier vielmehr die Erfahrungen des praktisch-handelnden Subjekts ein, Einstellungen, Motivationen

⁸⁹ Vgl. E. Husserl, *Kritische Ideengeschichte* (Hua VII).

⁹⁰ G. Irritz, *Versuch über Descartes*, in: R. Descartes, *Ausgewählte Schriften*, Leipzig 1980, S. 376 f. – Damit wollen wir nicht den Unterschied verwischen, der sich auch für das Verhältnis Husserl – Fichte als der von spätbürgerlicher und klassischer bürgerlicher Philosophie zeigt. (Vgl. unser Kap. 3)

⁹¹ Hua IX, S. 37. – Vgl. auch: L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*, Den Haag 1962, S. 90 f.; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, Bd. 1, Basel – Stuttgart 1971, S. 476.

usw. „Man darf sich ... den Erkenntnisprozeß nicht als aus zwei einzelnen Abschnitten zusammengesetzt denken, die auf einer Geraden liegen. Auch die Vorstellung von einer geraden Linie, bei der sich ein Ende immer weiter vom anderen entfernt, ist inadäquat. Man kommt der Wahrheit näher, wenn man sich ihn als endlose Spirale vorstellt, auf der er sich vorwärts bewegt, indem er vom Sinnlichen zum Abstrakten und vom Abstrakten zum Sinnlichen übergeht: Nachdem er sich vom Sinnlichen entfernt hat, kehrt er zu ihm zurück.“⁹²

Erst unter Einbeziehung dieser Fakten und Tatsachen, die Husserl ja strikt negiert hatte, ist auch der individuelle Erkenntnisprozeß wissenschaftlich zu erklären. Deren Einbeziehung wiederum ist eben nur möglich, wenn die Analyse der Erkenntnis nicht auf das individuelle Subjekt, gar auf isolierte psychische Strukturen, fixiert bleibt, sondern wenn sie – vermittelt über die materielle Praxis – auf die Dimension der Gesellschaftlichkeit und Historizität gebracht wird. „Die *Bildung* der 5 Sinne“, so Marx bereits 1844, „ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“ Und weiter: „Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordne *gegenständliche* Dasein der Industrie das aufgeschlagene Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie ist ...“⁹³ So bricht auch hier schließlich der dialektische Materialismus, die dialektisch-materialistische Psychologie speziell ebenso, radikal mit jeglichem Apriorismus, ohne deshalb den Naivitäten des Empirismus zu verfallen. Die Gegenpole, die Husserl mit Rationalismus (Apriorismus) und Empirismus setzt, erweisen sich als Scheinalternativen eines undialektischen und nichtmaterialistischen Herangehens.

Erwächst die Annahme eines apriorischen Charakters der Erkenntnisresultate häufig aus der Verabsolutierung der Allgemeinerkenntnis und des Theoretischen oder aus dem Charakter der Darstellung in der wissenschaftlichen Erkenntnis, welche es an sich haben, „als Konstruktionen a priori“ zu erscheinen⁹⁴, so erwächst der Apriorismus für den Erkenntnisprozeß, für die Erkenntnisformen aus dem Subjektivismus und Individualismus der Phänomenologie.

Für den Marxismus sind grundsätzlich *alle* Erkenntnisse erworben: in einem Prozeß historischer Erfahrungen der Menschheit, die auf der Grundlage der Widerspiegelung objektiv-realer Erscheinungen [128] zustande kommen. Sprache und Denken sind historische Produkte und ihre Entstehung ist ursächlich verbunden mit dem gesellschaftlichen Arbeitsprozeß. Daraus läßt sich wieder die Rolle einer wissenschaftlichen Praxisauffassung ablesen; zudem ergeben sich in der Ontogenese des Menschen durch die materiell-gegenständliche Auseinandersetzung mit seiner Umwelt Erwerb und „Vererbung“ von Erfahrungen. Was jeweils als Apriori erscheint, hat real einen entwicklungsgeschichtlich langen Weg sozialen Erwerbs hinter sich (oder ist eben dem individuellen Lernprozeß geschuldet). Mit dem Blick gibt Lenin der Hegelschen „Logik“ eine materialistische Interpretation: „Die praktische Tätigkeit des Menschen mußte das Bewußtsein des Menschen milliardenmal zur Wiederholung der verschiedenen logischen Figuren führen, damit diese Figuren die Bedeutung von Axiomen erhalten konnten.“⁹⁵

Husserl verschließt sich dieser Interpretation. Sein Apriorismus stellt, wie jeder Apriorismus, eine *spekulative Konstruktion* dar. Mit dieser spekulativen Konstruktion, und genau das trifft Husserls Vorstellungen bezüglich der „natürlichen Einstellung“, werden die von Sinnen und Verstand erbrachten Erkenntnisse für unwesentlich und gleichgültig erklärt, für *philosophisch* belanglos. Und auch Husserl gibt diese spekulative Konstruktion höchstens „auf eine *spekulative, mystische* Weise auf,

⁹² S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, a. a. O., S. 78. – „Empfindung, Wahrnehmung und Urteilsbildung sind nicht voneinander zu trennen. Natürlich kann der Physiologe materielle Reize bis zu ihrer Wirkung auf einzelne Rezeptoren hinab verfolgen. Was jedoch meist als ‚elementare‘ Empfindung angeführt wird – hell, rot, fest, bitter usw. – ist immer auch Produkt von Wahrnehmungs- und Urteilsprozessen; meist wird es obendrein von höheren kognitiven Leistungen überlagert.“ (J. Erpenbeck, Psychologie und Erkenntnistheorie, Berlin 1980, S. 75) Vgl. auch G. I. Patent/W. Lehrke/G. Handel, Marxismus und Apriorismus, Berlin 1977, S. 73 f.; G. Klaus, Moderne Logik, Berlin 1966, S. 137; F. Klix, Information und Verhalten, a. a. O., S. 345 f.; H. Hiebsch, Der Apriorismus und die moderne Wahrnehmungstheorie, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, XXIX, Gesell. Reihe, 2, 1975, S. 148.

⁹³ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, Berlin 1973, S. 541 f.

⁹⁴ Vgl. K. Marx, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 13, Berlin 1973, spez. S. 632; S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, a. a. O., S. 136 f.

⁹⁵ W. I. Lenin, Konspekt zur „Wissenschaft der Logik“, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 171.

nämlich mit dem Schein, als ob er sie nicht aufgeben.“⁹⁶ So wird sie auch nur partiell mit den Deskriptionen aufgebrochen und neigt die Phänomenologie zu einem Begriffsapriorismus, zu einer Begriffsscholastik, nicht aber zur wissenschaftlichen Analyse der Kategorien und Denkformen.⁹⁷ Da ist es nicht verwunderlich, daß gerade aus den verschiedenen Wissenschaften, die sich der Phänomenologie Husserls anschließen, dieser spekulative Charakter der Phänomenologie, ihr Charakter als apriorische Transzendentalphilosophie, abgelehnt wird. Aber nicht nur für die Soziologie konnten wir – am Beispiel von Tendenzen in der Ethnomethodologie – zeigen, daß diese berechnete (!) Kritik und Ablehnung, weil eben das falsche Modell nicht wirklich durchbrochen wird, oft zu einem gleichfalls unfruchtbaren Relativismus und Skeptizismus gerät. In vielerlei Hinsicht wiederholt sich auch mit der aktuellen Auseinandersetzung in der nichtmarxistischen Philosophie und Sozialwissenschaft das konstitutive Dilemma der Phänomenologie Husserls: ihre prononciert metaphysischen (antidialektischen) Auffassungen.

Gehen wir zurück auf den speziellen Husserlschen Apriorismus, so macht dessen wesentliche Unfruchtbarkeit ein nochmaliger Vergleich mit Kant deutlich.

[129] Husserl kritisiert Kants Apriorismus durchaus mit einigen stichhaltigen Argumenten, die sich nicht nur bei Hegel finden, sondern aus denen sich für die marxistische Erkenntnistheorie Aufgabenstellungen ableiten lassen; bzw. die mit der marxistischen Überwindung des Apriorismus eingelöst werden. Husserls Kritik kann aber nur innerhalb der aprioristischen Grundannahmen erfolgen. Und das hat wiederum zur Konsequenz, daß mit den berechtigten Argumenten gerade eine Kritik an den progressiven Elementen der Philosophie Kants erfolgt. Er kritisiert Kant vom Standpunkt des konsequenten Idealisten.

Das betrifft die Kritik am Ding an sich in seiner materialistischen Bedeutung, auf die wir schon verwiesen haben. Das betrifft aber auch die richtige Kritik daran, daß Kant die apriorischen Formen einfach setzt bzw. aus der aristotelischen Logik übernimmt, nicht aber wirklich ableitet.⁹⁸ Denn damit bleibe Kants Vernunftkritik voller „dogmatischer“ und „mystischer“ Voraussetzungen.

Nun haben wir den dialektisch-materialistischen Weg dieser Ableitung der Denkformen skizziert. Husserls Weg kann wieder nur in einer Radikalisierung des subjektiven Idealismus bestehen; er *versubjektiviert den Erkenntnisprozeß* vollends. „Ableitung“ bedeutet, diese Prinzipien in und aus der transzendentalen Subjektivität in ihrer Genesis herzuleiten. Gleiches ließe sich für die Kritik daran zeigen, daß Kant die Erkenntnis auf die Sphäre der Erscheinungen begrenzen würde. Husserls „Lösung“ und Aufhebung dieses Relativismus besteht in einer Restitution überholter Identitätsphilosophie. Die Sphäre der Immanenz ist philosophisch absolut, die Phänomenologie ist Metaphysik, weil die logischen Gesetzmäßigkeiten zusammenfallen mit den objektiv-realen. Die Einsicht, daß es sich hierbei um keine volle, abstrakte Identität handeln kann, bricht sich nicht auf dialektischem Wege Bahn, sondern führt zu einer Reihe immer wieder aufscheinender Konflikte und Widersprüche in der Phänomenologie Husserls.⁹⁹

So erreicht die Kritik an Kant, nach einhundert Jahren weiterer Wissenschaftsentwicklung, vielfach nicht das Gehaltvolle an Kants Erkenntnistheorie und Philosophie. Philosophiegeschichte bedeutet

⁹⁶ K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1974, S. 60 f.; vgl. auch F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: MEW, Bd. 20, Berlin 1975, S. 89. – Eugen Fink, Husserls langjähriger Assistent, sieht dessen spekulative Konstruktion im Rückschluß vom vorgefundenen Sachverhalt (logische Ideen) auf ein entsprechendes subjektives System, in dem sich diese intentional aufbauen. (Vgl. E. Fink, Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion, in: Tijdschrift voor filosofie, Bd. XXII, Leuven 1971, S. 556)

⁹⁷ Vgl. F. Engels, Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. 20, a. a. O., S. 507; F. Kumpf, Probleme der Dialektik in Lenins Imperialismusanalyse, Berlin 1968.

⁹⁸ Diese Kritik an der Setzung der Kategorien finden wir bekanntlich auch bei Hegel. So schreibt dieser: „Der Fichteschen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, daß die *Denkbestimmungen* in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, daß sie wesentlich *abzuleiten* seien.“ (G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Leipzig 21920, S. 69)

⁹⁹ „Die Vielschichtigkeit seines (Husserls – M. T.) Denkens, die Vielfalt auch einander widersprechender möglicher Bestimmungen sind Ausdruck seines Suchens nach Voraussetzungen ‚streng wissenschaftlicher Philosophie‘ unter Ausschluß materialistischer und dialektischer Prämissen.“ (P. Beyer A. Botschorischwili, Husserl, Edmund, in: Philosophenlexikon, Berlin 1982, S. 420)

sie einen Schritt zurück in den nationalistischen Apriorismus und empiristischen Intuitionismus; philosophiesystematisch einen Rückschritt hinsichtlich der bereits eingeleiteten Überwindung des Apriorismus und der nationalistischen Identitätsphilosophie durch eine dialektische Konzeption der Erkenntnis, die über Kant und Hegel in den Marxismus führt. [130]

4.3. Der Weg der Phänomenologie Husserls in die transzendente Dimension und zu ihrer Erforschung

Die aufgewiesene phänomenologische Dimension, das heißt die immanenten Erkenntnisakte oder Erlebnisse, das phänomenologische Apriori einer transzendentalen Subjektivität schließlich, wird in der natürlichen Einstellung nicht sichtbar. In dieser werden solche Akte oder Erlebnisse immer nur vollzogen und lebt man *in* ihnen. Die nunmehr geforderte reflektive Denkhaltung ist insofern eine „widernatürliche“ Denkhaltung; zudem ist sie notwendig dadurch motiviert, daß in der Tat so auch etwas zu erschauen und zu erforschen ist. Die Begründung der Phänomenologie ist also an die vorliegende Einsicht in die Leistung des phänomenologischen Apriori gebunden; sie ist – wie jede spekulative Konstruktion – an ihre eigenen Voraussetzungen geknüpft.¹⁰⁰

Der erste Schritt aus der „naturalistischen Skepsis“ war, eine solche apriorische Dimension aufzuzeigen. Diese behält aber ihren deutlich konstruktiven und eben offen spekulativen, ja mystischen Charakter, wenn sie nur einfach gesetzt oder behauptet wird, nicht aber *aus der* „natürlichen Einstellung“ abgeleitet werden kann. Das unterstreicht Husserl selbst mit Rückblick auf die frühen Versuche der Phänomenologie.¹⁰¹ Die Herleitung des Apriori ist für ihn, dem immer das intuitiv klare Schauen einen offensichtlichen Vorrang besitzt vor aller Konstruktion, von erstrangiger philosophischer Bedeutung. Die Phänomenologie muß ihren Anfang selbst *ergründen* und sich so *begründen*. Husserl führt aus: „In der Tat, der Anfang ist hier das Schwierigste und die Situation eine ungewöhnliche. Nicht liegt das neue Feld so ausgebreitet vor unserem Blicke mit Füllen abgehobener Gegebenheiten, daß wir einfach zugreifen und der Möglichkeit sicher sein könnten, sie zu Objekten einer Wissenschaft zu machen, geschweige denn sicher der Methode, nach der hierbei vorzugehen wäre. Es ist nicht so wie bei den Gegebenheiten der natürlichen Einstellung, insbesondere bei den Objekten der Natur, die uns durch beständige Erfahrung und durch die Denkübung von Jahrtausenden wohlvertraut sind ...“

Die prinzipiell *neuartige* Phänomenologie hat vielmehr immer mit den Einwänden der Skepsis zu rechnen, sie muß sich deshalb „über Sinn und Geltung der Methode“ strengste Rechenschaft verschaffen. Das wird noch durch ihren Anspruch, erste Philosophie zu sein und so alle Vernunftkritik aufzuklären, befördert. So ist es das eigene Wesen der Phänomenologie, „vollkommenste Klarheit über ihr [131] eigenes Wesen zu realisieren und somit auch über die Prinzipien ihrer Methode“.¹⁰²

Eine umfassende und komplizierte Begründungsprozedur wird notwendig. Die Phänomenologie will sich von der prinzipiell zweifelhaften natürlichen Einstellung trennen, um Apodiktizität zu erreichen. Zugleich soll sie sich aber nicht völlig von ihr abschirmen, leere Spekulation betreiben und „ganze Dimensionen von Rätseln verschweigen“. Die Aussagen der Phänomenologie sollen auch für die natürliche Einstellung und die natürlichen Wissenschaften belangvoll sein. Der Gesichtspunkt, eine Transzendentalphilosophie zu konstituieren, die auf dem Boden der natürlichen Einstellung erwächst, ist für Husserls Anspruch, *über* allen traditionellen philosophischen Gegensätzen zu stehen, wichtig. Die Phänomenologie Husserls kritisiert, das hatten wir gezeigt, den Psychologismus – und ist selbst der „wahrhafte Psychologismus“; den Positivismus – und ist selbst der „wahrhafte Positivismus“; den Rationalismus – und ist selbst der „wahrhafte Rationalismus“ ...¹⁰³

Husserls ganze späte Phänomenologie ringt mit der komplizierten Prozedur des Anfangs, durch welche von der natürlichen Einstellung die transzendente Dimension gewonnen werden soll. Er ist sich

¹⁰⁰ Vgl. K. Schumann, Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie, Den Haag 1971, S. 189 (Phaeno 42)

¹⁰¹ E. Husserl, Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, in: Hua V, S. 141.

¹⁰² Hua III, S. 150, 151.

¹⁰³ Vgl. z. B. E. Husserl, Der Encyclopaedia-Britannica-Artikel, in: Hua IX, S. 254; E. Husserl, Amsterdamer Vorträge, in: ebenda, S. 528 ff.

der auftretenden Schwierigkeiten bewußt; alle seine Spätschriften stellen Versuche von „Einleitungen in die Phänomenologie“ dar. Husserl will wenigstens diesen Anfang leisten.¹⁰⁴

Nun ist offensichtlich, daß diese Anfangsprozedur, das heißt eine streng methodische Ab- und Herleitung des Apriori (!) aus der natürlichen Erfahrung (!), der bekannten „Quadratur des Kreises“ gleicht, dem „hölzernen Eisen“, das zu schmieden noch nie gelungen ist. Wir finden hier wieder eine echte Aporie reiner Erkenntnistheorie.

Zugleich können wir die Problematik auch in der Hinsicht nachvollziehen, daß Husserl so versucht, *seine* Konsequenz zu ziehen aus der Situation der bürgerlichen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Wilhelm Dilthey, der bekanntlich großen Einfluß auf Husserl hat, stellt mit seiner „Kritik der historischen Vernunft“ die *Zerfallsgeschichte* aller Metaphysik fest und erklärt sie zu unvermeidlichen Notwendigkeit. Husserl muß sich immer wieder mit Tendenzen, selbst innerhalb seiner Phänomenologie, auseinandersetzen, die das Ideal streng wissenschaftlicher Philosophie bewußt aufgeben. Er will schließlich, so hatten wir bereits herausgearbeitet, „den idealistischen Rationalismus retten zu einer Zeit, wo die Grundlagen der klassischen idealistischen Metaphysik längst in ihrer Unhaltbarkeit erwiesen waren“.¹⁰⁵

[132] Jedenfalls sind für die Begründung der Phänomenologie, wie Husserl sagt, Schritte nötig, „damit wir in dem neuen Lande festen Fuß fassen können und nicht am Ende an seiner Küste scheitern“.¹⁰⁶ Wenden wir uns diesen Schritten zu.

4.3.1. Epoché und Reduktion – Der Weg in die transzendente Dimension

Husserl begründet zunächst einmal das Immanente als Feld apodiktischer Erkenntnisse in formaler Analogie und in Anschluß an die Descartessche Zweifelsbetrachtung. Hatte Descartes, nach Husserl der Begründer der neuzeitlichen Philosophie, dem drohenden universellen Zweifel gerade als Gegenhalt das in allem Zweifel notwendig gegebene, gewisse, *zweifellose* „cogito“ des Zweifelnden entgegengehalten, so stellt Husserl analog die Erkenntniserlebnisse, die jeweiligen cogitatio, als zweifel-frei heraus.

Mit den Meditationen des Descartes liegt für Husserl ein Einleitungsweg in die Transzendentalphilosophie vor.¹⁰⁷ Entscheidend ist für die Phänomenologie mit dem Rückgang auf das cogito, daß die natürliche Einstellung aufgegeben wird. „Anstatt ... in dieser Einstellung zu verbleiben, wollen wir sie radikal ändern.“¹⁰⁸

Was ist nun damit gemeint, daß die „Generalthesis den natürlichen Einstellung“, das heißt die beständige Korrelation von Ich und Welt, verlassen bzw. modifiziert werden soll. Für Husserl läßt sich

¹⁰⁴ Husserl schreibt in Hua V, S. 159 f.: „Das Ideal des Philosophen, sich einmal eine systematische abgeschlossene Logik, Ethik, Metaphysik zu erarbeiten ... auf dieses Ideal hat der Verfasser (Husserl – M. T.) frühzeitig verzichten müssen. Aus keinem anderen Grunde, weil jedenfalls diese Einsicht für ihn zweifellos war und blieb, daß eine Philosophie nicht naiv geradehin anfangen kann ...“ Wenigstens den rechten Anfang will er finden, die Ausgestaltung der Phänomenologie überläßt er kommenden Generationen.

¹⁰⁵ D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, a. a. O., S. 350. Vgl. auch H. Lübke, Bewußtsein in Geschichten, Freiburg i. Br. 1972, S. 10, welcher die Epoché mit der Situation der (!) Philosophie im 19. Jahrhundert begründet. Wir wenden uns dieser Problematik weiter im nächsten Kapitel zu.

¹⁰⁶ Hua II, S. 45.

¹⁰⁷ Wir können uns hier den philosophiehistorischen Zusammenhängen nicht weiter widmen; wir betrachten dies als ein notwendiges, aber (notwendig) eigenständiges, Thema.

Der „cartesianische Weg“ ist der erste Weg der Reduktion, er stimmt in der Struktur in den Vorlesungen von 1907 (Hua II) und den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (Hua III) überein. Er wird auch im Grundlegenden beibehalten. Dieser Weg findet sich, nicht nur als Reverenz an die Gastgeber, in den „Pariser Vorträgen“ und „Cartesianischen Meditationen“ (Hua I). Husserl, damals korrespondierendes Mitglied der Académie Française, leitet seine Vorträge an der Sorbonne mit folgenden Worten ein: „An dieser ehrwürdigsten Stätte französischer Wissenschaft über die neue Phänomenologie sprechen zu dürfen, erfüllt mich aus besonderen Gründen mit Freudigkeit. Denn kein Philosoph der Vergangenheit hat auf den Sinn der Phänomenologie so entscheidend gewirkt wie Frankreichs größter Denken René Descartes. Ihn muß man als ihren eigentlichen Erzvater verehren.“ Sein Studium habe der Phänomenologie ihre Form gegeben, die eines „Cartesianismus vom 20. Jahrhundert“. (Hua I, S. 3)

¹⁰⁸ Hua III, S. 63.

positiv weniger sagen als vor allem darauf hinweisen, was *nicht* gemeint ist. „Es ist nicht eine Umwandlung der Thesis in die Antithesis, der Position in die Negation; es ist auch nicht eine Umwandlung in Vermutung, Anmutung, in Unentschiedenheit, in einen Zweifel (in welchem Sinne des Wortes immer) ... *Es ist vielmehr etwas ganz Eigenes. Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung* ... Und doch erfährt sie eine Modifikation – während sie in sich verbleibt, was sie ist, *setzen wir sie gleichsam ‚außer Aktion‘, wir ‚schalten sie aus‘, wir ‚klammern sie ein‘.*“¹⁰⁹

Die Generalthesis soll also weder für die philosophische Theorie benutzt werden, was sich aus ihrer Kritik als unmöglich erwiesen hatte, noch soll sie gelehnet werden.¹¹⁰ Vielmehr ist durch deren Modifikation ein Standpunkt zu gewinnen, der *über* dem Streit aller philosophischen Richtungen steht und der so eine philosophische, eine endgültige und insofern metaphysische, Interpretation der [133] Generalthesis ermöglicht. Den ersten Schritt dieser Modifikation bezeichnet Husserl als eine Urteilsenthaltung oder „Epoché“ (ἐποχή). Dies besagt: „*Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion*, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in einem Schlage in Klammern; *also diese ganze natürliche Welt* ...“¹¹¹

Mit der Generalthesis wird meinem Ich immer die Welt als Korrelat beigelegt, finden wir eine „Prinzipialkoordination“ beider Pole. Demgegenüber besagt nun die Epoché, die Husserl dem griechischen Skeptizismus entlehnt¹¹², daß wir für die philosophische Theorie von dieser Korrelation absehen und sie „einklammern“ können. Weder soll die Epoché der sophistischen Skepsis vergleichbar sein, das heißt, die Existenz der Welt wird nicht bestritten, noch soll sie von Ewigkeit sein. Husserl unterstreicht seinen „methodischen“ Idealismus – die „bloße“ Einklammerung – immer wieder dadurch, daß die Klammerprozedur als „Neutralitätsmodifikation“ ausgegeben wird, nicht als Negation: Alles ist weiter da – nur eben nicht „wirklich“, sondern als „bloßer Gedanke“.¹¹³

Da uns in der Erkenntnis, die als immanente Relation gefaßt ist, die Welt selbst „gegeben“ ist, bedeutet die Untersuchung der Erkenntnisakte und die Umwendung der „intentio recta“ [Gerades Gerichtetsein] in eine „intentio obliqua“ [Schräges Gerichtetsein] zugleich, Erkenntnis und Interpretation der Welt zu vollziehen. Insofern handelt es sich um eine philosophische Dimension. Husserl nennt den Übergang in diese philosophische oder transzendente Dimension auch „Reduktion“.¹¹⁴ Diese weist bereits terminologisch klarer darauf hin (als Urteilsenthaltung und Epoché), daß möglichst *ursprüngliche* und *einfache* Prinzipien der Philosophie als Ausgangspunkt zu dienen haben und erschlossen werden müssen. Husserl gebraucht Epoché und Reduktion teils synonym, teils differenziert er weiter und faßt die Epoché als Vorstufe zur Reduktion.

Dem Wesen der Sache nach besagen diese Prinzipien jedenfalls: „... bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung, sei es dieses oder jenes Erkenntnistypus, ist die erkenntnistheoretische *Reduktion* zu vollziehen, d. h. alle dabei mitspielende Transzendenz mit dem Index der Ausschaltung zu behaften, oder mit dem Index der Gleichgültigkeit, der erkenntnistheoretischen Nullität, mit einem Index, der

¹⁰⁹ Ebenda, S. 65. – Die Tatsache, daß Husserl die Reduktion im Grunde nicht positiv zu bestimmen vermag, immer nur unterstreichen kann, was sie nicht ist, hält auch Roman Ingarden fest. (R. Ingarden, Probleme der Husserlschen Reduktion, in: *Analecta Husserliana*, Bd. IV, Dordrecht 1974, z. B. S. 16 ff.) Über die Reduktionsproblematik gibt es innerhalb der phänomenologischen Rezeption umfangreiche Reflexionen.

¹¹⁰ So heißt es in dem angeführten Passus hinsichtlich der Generalthesis: „Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhanges der Schaltung. Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, *wir machen von ihr aber ‚keinen Gebrauch‘.*“ (Hua III, S. 65)

¹¹¹ Hua III, S. 67

¹¹² Vgl. Hua II, S. 29, Hua III, S. 67; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. II, a. a. O., S. 594.

¹¹³ „Es ist ‚neutralisiertes‘ Glauben, Vermuten, Negieren u. dgl., dessen Korrelate diejenigen der unmodifizierten Erlebnisse wiederholen, aber in radikal modifizierter Weise: das Seiend schlechthin, das Möglich-, Wahrscheinlich-, Fraglichseind, ebenso das Nicht-seiend und jedes der sonstigen Negate und Affirmate – ist bewußtseinsmäßig da, aber nicht in der Weise des ‚wirklich‘, sondern als ‚bloß Gedachtes‘, als ‚bloßer Gedanke‘.“ (Hua III, S. 266)

¹¹⁴ Für die erste Entdeckung dieser Reduktion verweist Husserl auf das Jahr 1905. (Seefelder Blätter, Sommer 1905; so etwa der Hinweis in Hua X, S. 237, Anm. 1) Ihre erste umfangreiche Darstellung findet sie in den Vorlesungen von 1907. (Hua II)

da sagt: die Existenz aller dieser Transzendenzen, ob ich sie glauben mag oder nicht, geht mich hier nichts an, hier ist nicht der Ort, darüber zu urteilen, das bleibt ganz außer Spiel.“¹¹⁵

Die Reduktion leitet auf die immanenten Erlebnisse hin. Für diese [134] ist völlig belanglos, ob ihnen in der Realität etwas entspricht. Ja, eine solche (etwaige) Entsprechung ist philosophisch uninteressant; sie auszuschalten, ist Sinn der „*distinctio phaenomenologica*“. Die Reduktion ist Voraussetzung aller wissenschaftlichen Philosophie, insofern sie die Verbindung zur Realität „durchschneidet“. Sie ist Voraussetzung der Phänomenologie als „Wesenslehre“, weil sie die mit der Existenzsetzung verbundenen empiristischen Konsequenzen „ausschaltet“; sie ist schließlich Voraussetzung der Phänomenologie als Subjekttheorie, weil sie mit der Abhebung vom empirischen Subjekt alle psychologischen und anthropologischen Schlüsse verhindert.

Die einzelnen Ausschaltungen sind sehr umfassend. So betrifft etwa die Reduktion nicht nur die Generalthesis, das heißt die Reduktion der Welt auf das Phänomen „Welt“, sondern ebenso die aller Ideen, aller ontologischen Wesenheiten, selbst die der Transzendenz Gottes. Sie betrifft zugleich alle die in dieser natürlichen Einstellung gewonnenen Erkenntnisse; die der Natur- und Geisteswissenschaften, der eidetischen Wissenschaften (Logik und Mathematik) oder der Ontologien¹¹⁶ – in systematischer wie in historischer Beziehung. Die Phänomenologie Husserls will, aus der krisenhaften Gegenwartslage, die sie beschreibt, auch in der Hinsicht völlig voraussetzungslos sein und den Aufbau philosophischer Theorie quasi mit der „ursprünglichen“ Begegnung von Ich und Welt neu beginnen.

Husserl unterscheidet zwei Formen der Reduktion, die in ihrer Einheit die Phänomenologie als Transzendentalphilosophie möglich machen, die aber auch – für spezielle Erkenntniszwecke – getrennt anzuwenden wären. Das ist einmal die eidetische Reduktion, die das vorliegende empirische Faktum auf sein eidos oder Wesen reduziert, und die transzendente Reduktion, die das empirische Subjekt auf das transzendente reduziert. Letztere wird erstmals in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ angewandt, während beispielsweise in den Vorlesungen von 1907 nur von der „phänomenologischen Reduktion“ gesprochen wird; einer Reduktion, die auf „reine Phänomene“, nicht aber auf ein transzendentes Subjekt führt.¹¹⁷

Die eidetische Reduktion, das heißt die Unterscheidung von „Faktum“ und „Wesen“, ist jeder Ontologie eigen, da eben diese als Wesenslehre eines bestimmten Gegenstandsgebietes gilt. Entscheidende Bedeutung für die Phänomenologie erhält diese Reduktion erst im Zusammenhang mit der transzendentalen Reduktion. In der Einheit beider ist die Phänomenologie nämlich nicht einfach Wesens-[135]lehre irgendeiner Region oder eines Gebietes, sondern Wesenslehre eines *transzendentalen* Bewußtseins, das die ganze Welt und mein empirisches Subjekt als Phänomen einschließt. Sie ist insofern radikale Ursprungsforschung, nicht Ontologie unter Ontologien, sondern *prima philosophia*. Mit der transzendentalen Reduktion ist die immanente Seinssphäre, sind die Erlebnisse, keine Erlebnisse, keine Schicht *in* der Welt, etwa Erlebnisse empirischer Subjekte, sondern diese Schicht erhält „den Sinn einer absoluten Seinssphäre, einer absolut eigenständigen, die in sich ist, was sie ist, ohne Frage nach Sein oder Nichtsein der Welt und ihrer Menschen, unter Enthaltung der Stellungnahme in dieser Hinsicht“. Mit der

¹¹⁵ Hua II, S. 39; und Hua III, S. 118. – „Wir können (daher) ohne Widersinn die empirische Verbindung zwischen dem Erlebnis und allem dinglichen Dasein gleichsam durchschneiden. Wir vollziehen eine gewisse *distinctio phaenomenologica*.“ (Hua XIII, S. 144, Text von 1910/11)

¹¹⁶ So „*verfallen der Ausschaltung aus unserer Urteilssphäre alle Natur- und Geisteswissenschaften mit ihrem gesamten Erkenntnisbestande, eben als Wissenschaften, die der natürlichen Einstellung bedürfen*“. (Hua III, S. 237; Hua II, S. 36) – Die Phänomenologie kann „*von keiner natürlichen Wissenschaft Gebrauch machen*; an ihre Ergebnisse, ihre Seinsfeststellungen hat sie nicht anzuknüpfen, diese bleiben für sie in Frage. Alle Wissenschaften sind für sie nun *Wissenschaftsphänomene*“. (Hua II, S. 6) – Wäre „*göttliches Sein*“, so wäre dieses nicht bloß der Welt, sondern offenbar auch dem ‚absoluten‘ Bewußtsein transzendent ... Auf dieses ‚Absolute‘ und ‚Transzendente‘ erstrecken wir natürlich die phänomenologische Reduktion.“ (Hua III, S. 139 f. – Vgl. auch ebenda, S. 140 ff.)

¹¹⁷ „*Jedem psychischen Erlebnis entspricht also auf dem Wege phänomenologischer Reduktion ein reines Phänomen, das sein immanentes Wesen (vereinzelte genommen) als absolute Gegebenheit herausstellt*.“ (Hua II, S. 45) – Diese „Ich-“ bzw. „Subjektlosigkeit“ nach der Reduktion hat ihre Ursache in einer noch nicht genügenden Klarheit, wie dem Psychologismus zu entgehen ist. Deshalb verzichtet Husserl zunächst, in den „Logischen Untersuchungen“ bis zu den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, auf einen solchen Begriff für seine Phänomenologie. Vgl. auch E. Marbach, Das Problem des Ich in der Phänomenologie Edmund Husserls, Den Haag 1974 (Phaeno 59).

Reduktion bleibt uns nach der Ausschaltung von allem Weltlichen, der ganzen objektiven Realität, „die reine Bewußtseinssphäre mit dem von ihr Unabtrennbaren (darunter dem ‚reinen Ich‘)¹¹⁸ als ‚phänomenologisches Residuum‘ zurück als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion ...“¹¹⁹

Husserl gewinnt die transzendente Subjektivität in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ durch mehrere Schritte. Zunächst erhalten wir ein „rein Psychisches“, indem das Psychische vom Physischen, mit dem es in der Realität stets eine Einheit bildet, getrennt wird. Dieses reine Psychische, das zugleich Gegenstand sein kann für eine immanente Psychologie, wird dann weiter reduziert. Es wird davon befreit, eine Region *in* der Welt zu sein, das heißt als Region des Psychischen der des Physischen gegenüberzustehen, und wird als reine oder eben transzendente Subjektivität herausgestellt. Durch diese „radikale Blickwendung“, wie Husserl die Prozedur nennt, handelt es sich bei den zu untersuchenden Erlebnissen nun nicht mehr um Erlebnisse empirischer Subjekte, sondern um reine Erlebnisse, die völlig gelöst sind von jeglicher Existenzsetzung, um Phänomene einer transzendentalen Subjektivität, um Erlebnisse, die unbedingt, aus apodiktischer Notwendigkeit, so und nicht anders verlaufen.

Mit der hier skizzierten transzendentalen Reduktion, deren Wesen in der Unterscheidung von empirischer und transzendentaler Subjektivität zu sehen ist, besteht eine enge und zutiefst problematische Beziehung von reiner Psychologie und phänomenologischer Philosophie. Die Phänomenologie begründet sich *durch* die Psychologie, und sie begründet vor allem wiederum *die* Psychologie. Transzendentalphilosophie ist Transzendentalpsychologie.¹²⁰

Zugleich zeigt sich, daß die Reduktion *prinzipiell egologisch* verläuft. Sie wird von einem individuellen Subjekt vollzogen und führt zu dessen transzendentalen Subjekt. Jedes empirische Ego hat sein [136] transzendentales. Das transzendente Subjekt ist keine überindividuelle Formstruktur, sondern wir haben, schreibt Husserl, „so viele reine Ich als es reale Ich gibt ...“¹²¹; und das reale Ich wiederum ist Moment, Phänomen seines transzendentalen.¹²²

Husserl nennt den hier skizzierten Reduktionsweg auch den „cartesischen“. Zugleich ist hier eine Kritik an Descartes selbst abzulesen. Descartes ist da inkonsequent, so Husserl, und zu dualistischen Annahmen gezwungen, wo aus dem cogito das *ego cogito* wird. Demgegenüber bedarf eben noch „die Cartesianische *cogitatio* der phänomenologischen Reduktion“.¹²³ Der Naturalismus bei Descartes, der das Bewußtsein als „ein Stück Welt retten“ wollte, ist philosophisch verhängnisvoll.¹²⁴ Denn hieraus resultiert der Psychologismus.

Aus ähnlichen Gründen ist die Philosophie Kants, trotz den deklarierten „kopernikanischen Wende“, unzulänglich. Kant fehlt nach Husserl die Reduktion, und bleibt so beständig der Psychologismus Gefahr ausgesetzt. Deshalb muß er die regressive Methodik der Deduktion von Kategorien einer intuitivanschaulichen Aufweisung vorziehen. Kant gibt damit generell der subjektiven Seite zu wenig Raum.

¹¹⁸ Husserl betont zwar, daß das „reine Ich“ dem Erlebnis reell transzendent ist (Hua III, S. 138), zugleich handelt es sich aber um eine Transzendenz, die nicht auszuschalten ist. Es ist das notwendige „Identische“ meiner wechselnden Erlebnisse. So kann man „in Kantischer Sprache (ich lasse dahingestellt, ob in seinem Sinn) sagen: ‚Das ›Ich denke‹ muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ (Hua III, S. 138) Wir haben hier eine eigenartige Transzendenz, die wichtig ist für die Konstitutionstheorie: eine Transzendenz, von der gerade nicht abzusehen ist, d. h. eine „Transzendenz in der Immanenz“.

¹¹⁹ Hua III, S. 72.

¹²⁰ Hua VI, S. 261: „Also reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität.“ Der Weg über die Psychologie wird zu einem Einleitungs-(Reduktions-)weg in die Phänomenologie.

¹²¹ Hua VI, S. 110; vgl. auch S. 120 ff. – Daher erfolgt die ganze Analyse in der „Ichrede“.

¹²² „Jedes reale Ich gehört wie die ganze reale Welt zur ‚Umgebung‘ zum ‚Blickfeld‘ meines und jedes reinen Ich – wie sich bei näherem Studium der intentionalen Konstitution der objektiven (intersubjektiven) Welt in apriorischer Notwendigkeit herausstellt.“ (Hua II, S. 110)

¹²³ Hua II, S. 7; vgl. auch Hua VII, S. 68, S. 342.

¹²⁴ So heißt es in einem Manuskript Husserls von 1936: „Wer rettet uns aus einer Realisierung des Bewußtseins? Der wäre der Retter der Philosophie, ja der Schöpfer der Philosophie.“ (Zit. nach: I. Kern, Husserl und Kant, a. a. O., S. 235) Empiristen wie Rationalisten machen nach Husserl den Fehler, Bewußtsein in einem Naturobjekt anzusiedeln und verstricken sich so im Psychologismus.

Husserl sucht in den Folgezeit nach weiteren Wegen bzw. Typen der Reduktion, um so die mit dem „cartesischen Weg“ noch aufbrechenden Widersprüche ausmerzen zu können.¹²⁵ Die „Propädeutik“ einer transzendentalen Phänomenologie wird zum eigentlichen Gegenstand der Spätphase; Husserl bietet schließlich eine „Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion“.¹²⁶ Er erprobt immer wieder verschiedene Einleitungswege in die Phänomenologie.¹²⁷

Das hängt mit Mängeln des bisherigen Weges zusammen. Die Reduktion, die hier immer nun Reduktion „von“ ist, erscheint einzig als *Verlust*, das transzendente Subjekt als völlig entleert. So kann nicht einsichtig werden, was hier philosophisch gewonnen sein soll.¹²⁸ Der *egologische* Weg ließ prinzipiell im unklaren, wie die Phänomenologie mit der Intersubjektivitätsproblematik fertig werden wollte. Deshalb wird nunmehr, bei Beibehaltung des egologischen Weges,¹²⁹ die Intersubjektivität als Zwischenstufe in die Reduktion eingebaut.¹³⁰

Die erkenntnistheoretische Reinheit ließ jeglichen Bezug zur alltäglichen, praktischen Tätigkeit vermissen. So wird nun die Lebenswelt, die dies Grundphänomen ausdrücken soll, als wichtiger Schritt in die Reduktion aufgenommen. Deutlich gemacht wird, daß alle Wissenschaften, alle Erkenntnisse in der Lebenswelt verwurzelt [137] sind – „Lebensweltvergessenheit“ ist ein Krisenphänomen – und über die Lebenswelt auf die transzendente Subjektivität reduziert werden.¹³¹

Die Reduktion soll – bei allen Reinigung – zugleich alles Sein als Phänomen behalten, die ganze *Welttotalität* wird vermöge einen „Sinnesmodifikation“ zum *Phänomen* einen transzendentalen Subjektivität. Wichtig für die Phänomenologie als nationalistische Transzendentalphilosophie ist dabei, daß die *Grundstruktur* des skizzierten „cartesischen Weges“ *beibehalten wird*: alle die genannten konkreten Phänomene bleiben *Partialprobleme* einen umfassenden transzendentalen Phänomenologie.

Da also die Welttotalität durch eine „radikale Sinnesmodifikation“ – Husserl verdeutlicht diese¹³² – in die transzendente Subjektivität als Phänomen eingeht, begründet die Reduktion zugleich alle philosophischen Ansprüche. Ja, das hatten wir mehrfach unterstrichen, wissenschaftliche Philosophie setzt die Reduktion voraus. „Ist der Sinn der Reduktion verfehlt“, heißt es in Auseinandersetzung mit den „Antipoden“ Scheler und Heidegger, „die das einzige Eingangstor in das neue Reich (das Apriori transzendentalen Philosophie – M. T.) ist, so ist alles verfehlt.“¹³³

¹²⁵ Vgl. Husserls Kritik an seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ von 1913, in: Hua V, v. a. S. 149 f.

¹²⁶ So heißt es in Absetzung vom „cartesischen Weg“ in den Vorlesungen zur „Theorie der phänomenologischen Reduktion“: „... so hat doch unser *neues* Vorgehen den gewaltigen Vorteil, daß es uns das weiteste und tiefste Verständnis der Strukturen der Subjektivität selbst eröffnet, auf denen die Möglichkeit der *ἐποχή* beruht, und damit ein tiefstes Verständnis ihres reinen Sinnes. Wären wir schon volle Phänomenologen, so könnten wir sagen, das neue Verfahren liefert nicht nur die Methode der phänomenologischen Reduktion, sondern zugleich eine *Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion*.“ (Hua VIII, S. 164)

¹²⁷ Iso Kern stellt vier solcher Reduktionstypen zusammen. (Vgl. I. Kern, Husserl und Kant, a. a. O., S. 195)

¹²⁸ Hua VI, S. 157 f.

¹²⁹ Vgl. E. Husserl, Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, a. a. O., S. 150. – „Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit, die das methodische Grunderfordernis ist für eine wirklich radikale Philosophie.“ (Hua VI, S. 188)

¹³⁰ Vgl. spez. Hua I; Hua VI, S. 187 ff. – „Der Ordnung nach wäre die an sich erste der philosophischen Disziplinen die solipsistisch beschränkte Egologie, die des primordial reduzierten ego, dann erst käme die in ihr fundierte intersubjektive Phänomenologie, und zwar in einer Allgemeinheit, die zunächst die universalen Fragen behandelt, um sich dann erst in die apriorischen Wissenschaften zu verzweigen.“ (Hua I, S. 181)

¹³¹ Hua VI, Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus (Dritter Teil, S. 105-193).

¹³² So z. B. für die Baumwahrnehmung: „In‘ der reduzierten Wahrnehmung (im phänomenologisch reinen Erlebnis) finden wir, als zu ihrem Wesen unaufhebbar gehörig, das Wahrgenommene als solches, auszudrücken als ‚materielles Ding‘, ‚Pflanze‘, ‚Baum‘, ‚blühend‘ usw. Die *Anführungszeichen* sind offenbar bedeutsam, sie drücken jene Vorzeichenänderung, die entsprechende radikale Bedeutungsmodifikation der Worte aus. Der *Baum schlechthin*, das Ding in der Natur, ist nichts weniger als dieses *Baumwahrgenommene* als solches, das als Wahrnehmungssinn zur jeweiligen Wahrnehmung unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber – Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges – kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften.“ (Hua III, S. 221 f.)

¹³³ E. Husserl, Phänomenologie und Anthropologie, in: PPR, Bd. II, 1941, S. 8.

Alle Wirklichkeit wird zum „Geltungsphänomen“ transzendentaler Subjektivität. Die Welt hat nicht anders ihren „Sinn“, und nur das ist ihr Wesen¹³⁴, als durch Sinnkonstitution der transzendentalen Subjektivität. Doch das ist schon die „Kehrseite“ der Reduktion, die „Leistung“ der transzendentalen Subjektivität.¹³⁵

Durch Epoché und Reduktion „wird, könnte man sagen, aus der Positivität schlechthin (der dogmatischen) die transzendental erschlossene, geklärte, begründete Positivität“.¹³⁶

Von dem Anfang, so wollen wir unsere kritische Einschätzung von Epoche und Reduktion beginnen, steht also schon eine eigene „Methodologie des Anfangs“. Darin ist zweifellos ein Ausdruck für Husserls Bemühen zu sehen, dem Begründungszirkel reiner Erkenntnistheorie zu entgehen und zugleich seine Phänomenologie als über den Streit den philosophischen Richtungen erhabene Theorie darzustellen. Aber mit dem – ausdrücklich vorausgesetzten und behaupteten – Apriorismus ist auch die Reduktion notwendig immer „Reinigung von“, geht sie in den „Reinheitsforderung“ „reiner Erkenntnistheorie“ auf bzw. unter.

Die mit dem phänomenologischen Apriorismus vorgenommene subjektiv-idealistische Überspitzung Kants und Descartes „reinigt“ auch deren Philosophie von allen Elementen des empirisch Realen, der [138] Natur, von allem Materialismus. Bei Husserl kommt dann ein solcher Gegenbegriff zum Reinen nicht mehr vor: Das Apriori ist ausdrücklich ein Inhaltliches, es umfaßt eben die ganze Welttotalität. Das macht es aber unseres Erachtens auch unmöglich, dem Reduktionsprinzip eine materialistische Interpretation zu geben.

Alle Modifizierungen Husserls zeigen sich als Widersprüchlichkeiten in der Phänomenologie und als unvereinbar mit den gesetzten Prämissen. Gleiches gilt natürlich für den Anspruch, über allem philosophischen Richtungsstreit zu stehen. Wenden wir uns deshalb einzelnen Problemen der Phänomenologie zu.

Es sei zunächst herausgestellt, daß Reduktionen in der Wissenschaft sinnvolle und notwendige Vorgehensweisen sein können. Sie haben als solche nichts zu tun mit dem „Reduktionismus“, welchen wir am Beispiel des Psychologismus als Grundzug positivistischer Denkweise charakterisieren konnten. Offensichtlich kann diese Reduktion dann nicht bedeuten, die qualitative Eigenart bestimmter Erscheinungen der Wirklichkeit zu verfehlen. Was ist also sinnvoll mit der Reduktion gemeint?

Dem Wesen der Sache nach geht es darum, daß wir in unserer Erkenntnis in der Lage sind, eine Vielfalt zufälliger und nebensächlicher Erscheinungen auf die sie determinierenden und in diesem Zusammenhang wesentlichen Faktoren zurückzuführen oder zu „reduzieren“. Erst so verlieren wir uns nicht in positivistischer Manier in einen Totalität bloßer Erscheinungen, sondern vermögen zu unterscheiden, Prinzipien der Erklärung zu finden und zu Gesetzes- oder Allgemeinaussagen zu kommen.¹³⁷ Insofern ist das Reduktionsprinzip ein zutiefst dialektisches Prinzip. Hegel charakterisiert es

¹³⁴ „Die ‚Selbsterkenntnis‘ ist ... Selbstumschöpfung, die das Selbst aus dem An-sich in das An-und-für-sich überführt, es für sich selbst expliziert, ‚enthüllt‘ und in der Enthüllung als Entwicklung ... zu seinem wahren Selbst umschafft. In dieser unserer Selbstschöpfung schaffen wir aber auch die wahre Welt, auch sie geht aus dem tendenziösen blinden An-sich in das wissenschaftliche An-und-für-sich über, d. i. dasjenige für uns, d. i. in die Realisierung ihres wahrhaft wahren Seins in der konstitutiven Subjektivität.“ (Hua VIII, S. 283)

¹³⁵ Hua XIII, S. 206. – „So verwirklicht sich die Idee einer universalen Philosophie ... Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch Epoché verlieren, um sie in radikaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen.“ (Hua I, S. 39)

¹³⁶ Man kann es auch so sagen – und das ist der Zirkel der Phänomenologie: Nur das kann schließlich konstituiert, philosophisch begründet werden, was zuvor durch die Reduktion gewonnen wurde.

¹³⁷ Bereits in der sinnlichen Wahrnehmung, also in der natürlichen Einstellung des Individuums, ist „Informationsreduktion“ eine unerläßliche Bedingung für Klassifizierung. Unsere Sinne reagieren nicht gleichrangig auf ein vielfältiges Reizangebot, sondern sie filtern sozusagen aus, reduzieren die chaotische Fülle. (Vgl. F. Klix, Information und Verhalten, a. a. O., S. 238 ff., 515 ff.) In der Logik wird davon gesprochen, daß ein Schluß auch auf *reduktiver* Grundlage erfolgen kann (G. Klaus, Artikel „Reduktion“, in: Philosophisches Wörterbuch, hg. von G. Klaus und M. Buhr, Leipzig 1976, Bd. II, S. 1028 ff.) Für die Gesellschaft stellt E. Hahn die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Reduktion gegen den positivistischen Reduktionismus (E. Hahn, Historischer Materialismus und Soziologie, Berlin 1968, S. 90 ff., S. 208 ff.). Hahn gibt hier folgendes Beispiel: „Sie (die wissenschaftliche Analyse – M. T.) setzt vielmehr in der Tat eine Reduktion voraus. Aber eine Reduktion, die der Sache gerecht wird, eine Reduktion, die auf gedankliche Weise objektiv existierende

beispielsweise in Auseinandersetzung mit empiristischen Auffassungen folgendermaßen: „Das abstrahierende Denken ist ... nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welchen dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduktion desselben als bloßer *Erscheinung* auf das *Wesentliche*, welches nun im Begriff sich manifestiert.“¹³⁸ Eine Reduktion der Erscheinung auf das Wesen kann aber nun dann vollzogen werden, wenn von diesen als einem dialektischen Verhältnis ausgegangen wird und wenn das Wissen weder in der Erscheinung verharret noch behauptet, unmittelbar beim Wesen zu sein, sondern wenn es sich als vermitteltes Wissen den Weg von der Erscheinung zum Wesen ebnet.¹³⁹ Die wissenschaftliche Fassung des Reduktionsprinzips hängt also *unmittelbar* mit einer wissenschaftlichen Fassung der Abstraktion zusammen.

[139] Für Marx kann man durchaus von einer Reduktion auf die abstrakten Bestimmungen der Wirklichkeit sprechen, die dem geschichtlichen Weg der Wissenschaft entspricht und wieder die Voraussetzung ist, um von diesem Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen.¹⁴⁰

Bei Husserl hatten wir auf die metaphysische Entgegensetzung von Wesen und Erscheinung, die aller wissenschaftlichen Reduktion im Wege steht, schon hingewiesen. Deren relative Selbständigkeit und Unterscheidbarkeit wird als absolute vorausgesetzt.¹⁴¹ Die Reduktion kann so bei Husserl auch nicht wirklich die Sphäre der Erscheinungen, von der sie ausgehen muß, verlassen. Ausdrücklich soll ja der „Phänomenalismus wahrgemacht“ und sollen die „verachteten doxa“ wieder ins Recht gesetzt werden.¹⁴² So bleibt im Grunde der Husserlsche Weg der Reduktion notwendig dem positivistischen Reduktionismus verhaftet; die Phänomenologie Husserls „kultiviert“ den alltäglichen Schein und zeigt sich auch so wieder als typisch spätbürgerliche Philosophie.

Die eidetische Reduktion, die für den bisherigen Vergleich vor allem heranzuziehen war, erweist sich als *undialektische* Klammer zwischen Faktum (Erscheinung) und Idee (Wesen): Sie legt entweder die Erscheinungen in einer Totalität von Beschreibungen aus – und findet hier ihre Grenze –, oder sie springt von diesen zum platonisierend vorausgesetzten Wesen (eidos).¹⁴³ Sie verhält sich unkritisch oder spekulativ.

Die transzendente Reduktion wirft eine Reihe weiterer Fragen auf, die zugleich spezieller mit der Phänomenologie Husserls verbunden sind.

Betrachten wir zunächst den hauptsächlichen Akzent der transzendentalen Reduktion, von allem Realitätsbezug *zu reinigen*. Diese Aufgabe war der erste Schritt der Reduktion bzw. Epoché Die entsprechende Methode, die „Einklammerung“, hat Husserl offensichtlich der Mathematik entlehnt,¹⁴⁴ und sie erhält von hier auch einen nachvollziehbaren, bildlichen Sinn: Wie sich in einer mathematischen Gleichung der Ausdruck $(a + b)$ durch den Buchstaben A substituieren läßt, so schwebt Husserl diese Analogie für seinen „methodischen“ Idealismus vor. Wir vereinfachen den Rechengang,

Erscheinungen auf objektiv existierende allgemeine Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten reduziert.“ Diese Reduktion wird – im Unterschied zu den verschiedenen positivistischen Reduktionismen – „der *objektiven Dialektik* der sozialen Wirklichkeit gerecht“. (Ebenda S. 252)

¹³⁸ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, Leipzig 1948, S. 226 (Vom Begriff im Allgemeinen).

¹³⁹ „Das Wesen kann nur durch die Erfassung der immanenten Struktur des zu erforschenden Gegenstandes begriffen werden. Dazu bedarf es der *Entwicklung* der notwendigen Bestimmungen des Gegenstandes und seiner Beziehungen.“ (F. Kumpf, Probleme der Dialektik in Lenins Imperialismusanalyse, a. a. O., S. 55)

¹⁴⁰ K. Marx, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 13, Berlin 1974, S. 631 f. – Das ist, nebenbei, ein gänzlich anderer Weg als jede Wesensphilosophie.

¹⁴¹ Anders schreibt Hegel zum Verhältnis von erscheinender und wesentlicher Welt: „Beide sind erstlich Selbständige, aber sie sind dies nur als Totalitäten, und dies sind sie insofern, daß jede wesentlich das Moment der andern an ihr hat.“ So besteht „ihre Selbständigkeit *in dieser Einheit beider* ...“. (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, Berlin 1971, S. 135)

¹⁴² Die Sinnlichkeit ist das „Prinzip des Für-wahr-Haltens“. (Hua VI, S. 402) Wir wiederholen durch die Reduktion auf die „doxa“ oder die „reine Erfahrung“ „die ganze bereits geschene Geschichte subjektiver Leistungen“. (E. Husserl, Erfahrung und Urteil, Hamburg 1974, S. 48)

¹⁴³ Genauer werden wir das für die Wesensschau zeigen. Vgl. auch C. Warnke, Wissenschaft – Lebenswelt – transzendente Intersubjektivität, a. a. O., S. 81.

¹⁴⁴ Dieser treffende Hinweis bei C. Warnke. (Ebenda, S. 81)

behalten aber das Eingeklammerte. Wir blicken „von höherer Warte“ auf die Korrelation in der Klammer, auf das reale empirische Subjekt und die reale Welt.

Das mag ein Selbstmißverständnis des Mathematikers Husserl sein, kaschiert aber nur wenig die idealistische Grundstruktur seiner Philosophie. Hier wird aus der Methode eben unterderhand die Theorie.

[140] Für das Subjekt, um dessen Strukturen es der Phänomenologie geht, haben die Reduktionen ihre Folgen. Dabei können wir aus den einzelnen Umarbeitungsversuchen Husserls, insbesondere aus der späten Lebensweltproblematik, sicher berechtigt schließen, daß sich Husserl dieser Folgen bewußt ist und daß er versucht, seine Phänomenologie davor zu bewahren. Die Reduktion soll immer die Welt im Blick behalten. Mag er hier bis an die Schwelle der Dialektik, und mit seiner Lebensweltproblematik bis an die Schwelle praktisch-sozialer Determinanten und Zusammenhänge, vorstoßen: diese Schwelle wird nicht überschritten. Intersubjektivität ist das Resultat „egologischer Einfühlung“, Geschichte ist „teleologische Sinnesgenese“ und die Lebenswelt „primär geistige Umwelt“ des Ego. Und wie von Husserl immer wieder über alle Modifizierungen die Grundstruktur des „cartesischen Weges“ der Reduktion verteidigt wird, so kann sich die Kritik hier nun auf die grundlegenden, wesensgesetzlichen Schwächen dieses Reduktionsprinzips konzentrieren. Denn für dieses Beispiel gilt generell: Die Phänomenologie Husserls ist mit ihrem „Durchspielen“ aller Wege und Schwächen des subjektiv-idealistischen Apriorismus, mit ihrer immer wieder aufbrechenden partiellen Selbstkritik, ihren umfangreichen Deskriptionen, die das „Reich des Spekultativen“ verlassen, und ihrer konstruierten Einzwängung aller Ansätze in dieses Reich zugleich ein Synonym für das wissenschaftliche Ende dieses Weges. Husserls Scheitern ist nicht nur subjektiv. Die Melodien sind durchgespielt ...

Die Phänomenologie ist, wie die Reduktionen gezeigt haben, Egologie.¹⁴⁵ Das ist zum einen ein typisch bürgerliches Gesellschaftsverständnis, bei dem Individualität immer Abstraktion von Gesellschaftlichkeit bedeutet. Das ist zum anderen notwendige Konsequenz des subjektiven Idealismus und des phänomenologischen Absolutheitsanspruchs selbst. Absolute Wahrheit kann nur monadologisch realisiert werden; ein Prius von Intersubjektivitäten hieße immer schon Relativismus. Und erschaubar kann die Wahrheit auch nur für eine Monade sein; für *meine* Monade, auf die *ich* reflektiere. Der universelle Anspruch der Reduktionen muß mit diesem egologischen Modell kollidieren.

Husserl ist zu Mystifizierungen gezwungen, die letztlich darauf hinauslaufen, die psychischen Strukturen umzukonstruieren zu ideal-logischen, welche parallel verlaufen zu den vorausgesetzten allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten. Dieses Apriori, das Husserl als „noetisches Apriori“ bezeichnet, ist aber nicht durch Reduktionen [141] am individuellen Subjekt zu gewinnen, sondern nur spekulativ zu setzen.

Andererseits nimmt das hier undialektisch gesetzte Apriori, die phänomenologische Monade, den Charakter einer absoluten Idee im Sinne Hegels an und könnte dann die Reduktion ein Ersatzweg (oder eine Analogie) sein zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“.¹⁴⁶ Husserl unterstützt diese Interpretation mit der behaupteten Identität von logischen und Realprozessen. Die subjektiv-idealistische Monadologie schlägt so in der Konsequenz um in den objektiven Idealismus der absoluten Idee. Die Phänomenologie Husserls „schillert“ zwischen den beiden Spielarten des Idealismus.¹⁴⁷ Das gilt für die einzelnen Etappen ihrer Entwicklung ebenso wie prinzipiell in systematischer Hinsicht.

Das Reinheitspostulat der transzendentalen Reduktion hat auch für das Objekt phänomenologischer Analyse, für die leistende Subjektivität, Konsequenzen. Bereits mit den ersten Schritten der Reduktion, vor der Umwendung des Empirisch-Realen zum Transzendental-Idealen, wird das individuelle Subjekt von jeglicher Beziehung zum Sozialen „gereinigt“ und wird es auf seine individuelle Psyche reduziert. Die transzendente Wendung bedeutet dann, die idealen Strukturen dieser Psyche aufzufinden.

¹⁴⁵ Vgl. z. B. G. Mende, Philosophie und Ideologie, Berlin 1971, S. 20 ff.

¹⁴⁶ Wie wir aber in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ein „Hindurcharbeiten“ des Geistes durch die Geschichte finden, das sich mit tiefen Einblicken in die wirkliche Geschichte und in die Dialektik der Entwicklung verknüpft, so haben wir bei Husserl demgegenüber eine „teleologische Sinnesgenese“, die prononciert alle wirkliche Geschichte ausschließt. Teleologie, die Einheit von „Urstiftung“ und „Endstiftung“ der Geschichte, kann aber auch auf die dialektische Vermittlung des Prozesses verzichten. So wird mit der Reduktion aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“ das Produktive ausgeschlossen.

¹⁴⁷ Das ist eine übereinstimmende Einschätzung in der marxistischen vorliegenden Literatur zur Phänomenologie Husserls.

Aber schon auf der ersten Ebene, und gestützt noch durch die behauptete enge Beziehung von phänomenologischer Psychologie und phänomenologischer Philosophie, ergeben sich die entscheidenden Einwände gegenüber diesem Modell. Und sie lassen sich vollinhaltlich auf die zweite Ebene übertragen, mit der ja zu den empirischen die entsprechenden apriorischen Strukturen aufgedeckt werden. So bleibt die transzendente Phänomenologie strukturell dem empirischen, psychologischen Modell verhaftet.

Die skizzierte Reduktion auf ein isoliertes Subjekt und auf dessen „reine Psyche“ stellt sich als *doppelt falsche Abstraktion* heraus. Wir haben zwar angedeutet, daß sich die Phänomenologie Husserls auf Auseinandersetzungen innerhalb der Psychologie des 19. Jahrhunderts stützt, daß sie mit grundlegenden Entwicklungstendenzen und mit realen Problemstellungen in dieser Wissenschaft vertraut ist, daß auch die Suche nach theoretisch-methodologischen Grundlagen hier nur zu unterstützen ist. Im Kern bedeutet jedoch die mit der Reduktion vollzogene doppelte Abstraktion für jede wissenschaftliche Psychologie *einen prinzipiellen Irrweg*.

Waren die vorherrschenden sensualistischen, mechanizistischen und individualistischen Konzeptionen in Psychologie und Physiologie [142] des späten 19. Jahrhunderts nicht in der Lage, bestimmte nachweisliche Paradoxa der Sinnlichkeit bzw. menschlicher Aktivität und speziell höherer Formen des Psychischen zu erfassen und wissenschaftlich zu erklären, tendierten einzelne Richtungen deshalb zu einem offenen Agnostizismus in der Psychologie, zu einer Leugnung der „Psyche“, des „Bewußtseins“ bzw. ihrer Erkennbarkeit, so ließ die berechtigte und notwendige Neuinterpretation der theoretisch-methodologischen Grundlagen der Psychologie eben *zwei Wege* offen: den eines *konsequenten Idealismus*, den Husserl geht und der – trotz der von diesen idealistischen Richtungen erbrachten Erkenntnisse und Einsichten – einen Irrweg darstellt; und den eines *konsequenten Materialismus*, der auch die ungeklärten Phänomene ihrer wissenschaftlichen Erfassung aufschließt.¹⁴⁸

Mit der doppelten Abstraktion kann selbst das Geheimnis des Psychischen auf der Ebene des individuellen, empirischen Subjekts nicht erschlossen werden. Denn das eben ist ein Geheimnis, welches nicht in der Psychologie selbst, schon gar nicht in einer reinen oder introspektiven Psychologie,¹⁴⁹ liegt. Der fehlerhaften Reduktion auf ein isoliertes, atomistisches Subjekt steht die materialistische Erkenntnis gegenüber, daß auch dieses Subjekt sich selbst nur über „das Andere“, über den Anderen und über die materiell-gegenständliche Welt erkennen kann. „In gewisser Art“, schreibt Marx diesbezüglich, „geht es dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch.“¹⁵⁰

Die Grenzen des vormarxischen Materialismus, die gerade in der Psychologie Ende des 19. Jahrhunderts offensichtlich wurden, mußten und konnten durch den historisch-materialistischen Standpunkt überwunden, der Materialismus in der Psychologie so vertieft werden. „Selbsterkenntnis“ setzt die Erforschung gesellschaftlich-historischer Verhältnisse voraus, die des „Ensembles gesellschaftlicher Verhältnisse“.¹⁵¹ In der materialistischen Erkenntnistheorie werden die Erkenntnisprozesse nicht künstlich isoliert von den Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft;¹⁵² in der materialistischen Psychologie das erkennende Subjekt nicht vom praktisch-tätigen Subjekt in seinen realen Beziehungen. Die Reduzierung des individualisierten Subjekts wiederum auf eine reine Psyche, wie wir sie in Husserls

¹⁴⁸ Für Lew Wygotski trennen sich in der Phänomenologie Husserls und der eigenen materialistischen Psychologie die „zwei Linien“ in der Psychologie. (Vgl.: L. S. Wygotski, Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung, in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 1, a. a. O., spez. S. 236 ff.)

¹⁴⁹ Vgl. auch M. Jaroschewski, Die Psychologie im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 418 f.; L. S. Wygotski, Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung, a. a. O.

¹⁵⁰ K. Marx, Das Kapital, Bd. I, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1973, S. 67 (Fußn.).

¹⁵¹ J. Erpenbeck, Psychologie und Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 116 f.

¹⁵² „Als ‚Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens‘ wird ... die reale Dialektik des Erkenntnisprozesses von vornherein umgriffen von der realen Dialektik in der Natur und Gesellschaft, als deren höchstes gemeinsames Entwicklungsprodukt das menschliche Bewußtsein und Erkennen tatsächlich auch entstand und bis heute existiert.“ (H.-C. Rauh, Materialistische Dialektik als Erkenntnistheorie und Erkenntnistheorie als Widerspiegelungstheorie, in: DZfPh, 3 1978, S. 345)

Reduktionsmodell finden, nimmt diesen psychischen Prozessen jede reale Grundlage. Man kann deren Erklärung gerade nicht getrennt [143] vom Menschen vollziehen. Auch hier geht es also nicht um eine strakte Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus, es geht um die offensichtliche *Erklärungskompetenz* des entwickelten, dialektischen Materialismus für Prozesse und Phänomene, die idealistischen Verabsolutierungen er-/begründen sollen. „Das Gehirn ist nur das *Organ* der psychischen Tätigkeit“, heißt es bei dem sowjetischen Psychologen Rubinstein, „der Mensch ist ihr *Subjekt*.“¹⁵³

So ist der Phänomenologie mit ihrer Fiktion einer „reinen Psyche“ letztlich die Subjektivität selbst verschlossen und wird ihre produktive Fragestellung nach der subjektiven Leistung des menschlichen Bewußtseins in der Erkenntnis nicht einlösbar. „Die wirkliche Erklärung des Bewußtseins liegt nicht in diesen Prozessen (den individuellen-psychischen – M. T.), sondern in den gesellschaftlichen Bedingungen und Verfahren jener Tätigkeit, die das Bewußtsein zu einem Erfordernis macht – in der Arbeitstätigkeit.“ Für den Marxismus ist „das Bewußtsein nicht eine Erscheinungsform der mystischen Fähigkeit des menschlichen Gehirns ..., sondern ... ein Produkt jener besonderen, das heißt gesellschaftlichen Beziehungen ..., die die Menschen eingehen und die nur vermittels ihres Gehirns, ihrer Sinnesorgane und ihrer Tätigkeitsorgane realisiert werden.“¹⁵⁴

Diese Beziehungen und Tätigkeiten hat aber die Reduktion definitiv ausgeschaltet. Die Abstraktion ist verhängnisvoll, die Entleerung total. So muß die *wirkliche* Qualität der menschlichen Psyche auf phänomenologischer Grundlage verschlossen bleiben.¹⁵⁵ Das gilt notwendig auch für die allgemeinen Strukturen. Konsequenz: Aus der wirklichen Qualität wird hier eine *spekulative* Qualität.

4.3.2. Die Wesensschau – Die Erforschung der transzendentalen Subjektivität

Die Einleitungswege in die transzendente Dimension, die wir bisher analysiert haben, sind die eine Seite der Begründung der Phänomenologie. Die andere ist, sich eine entsprechende Theorie und Methodologie zur Erforschung dieser Dimension zu sichern. Erst so ist die Selbstbegründung vollkommen. Da die Phänomenologie „erste Philosophie“ sein und „aller zu leistenden Vernunftkritik die Mittel bieten“ will zu ihrer rationalen Konstitution, muß sie selbst vor allem „vollkommenste Klarheit über ihr eigenes Wesen ... realisieren und [144] somit über die Prinzipien ihrer Methode.“¹⁵⁶ Die *reine* Phänomenologie setzt keine Philosophie voraus, ist aber die *Voraussetzung* aller Philosophie.¹⁵⁷

Die entscheidende Blickwendung für die reine Phänomenologie ist mit der Reduktion vollzogen: Wir leben nicht mehr *in* Akten der natürlichen Einstellung, sondern wir „vollziehen ... auf sie gerichtete Akte der *Reflexion* ... Wir leben jetzt durchaus in solchen Akten zweiter Stufe, deren Gegebenes das unendliche Feld absoluter Erlebnisse ist – das *Grundfeld der Phänomenologie*.“¹⁵⁸

Diese Reflexion, das heißt die „Zurückbiegung“ auf die Bewußtseinserlebnisse, ist für Husserl nicht weiter problematisch, sondern beispielsweise bereits mit der psychologischen Reduktion erreicht. Sie ist als Introspektion eine psychologische Forschungsmethode. Andererseits muß die Eigenart der phänomenologischen Reflexion herausgestellt werden. Entgegen der psychologischen ist die phänomenologische Reflexion *Wesensforschung*. „Der gesamte Erlebnisstrom mit seinen im *Modus des unreflektierten Bewußtseins* erlebten Erlebnissen kann so einem wissenschaftlichen, auf systematische Vollständigkeit abzielenden Wesensstudium unterzogen werden.“¹⁵⁹

Die Phänomenologie übt Wesensforschung in der transzendentalen Dimension, sie ist notwendig angelegt als *eidetische* Wissenschaft vom *ego cogito*. Das macht ihre philosophische Bedeutung:

¹⁵³ S. L. Rubinstein, *Sein und Bewußtsein*, a. a. O., S. 5.

¹⁵⁴ A. Leontjew, *Tätigkeit – Bewußtsein – Persönlichkeit*, a. a. O., S. 33 f., 35 f.

¹⁵⁵ A. Leontjew schreibt: „Weder die experimentelle Introspektion der Würzburger Schule noch die Phänomenologie *Husserls* waren in der Lage, in die *Struktur* des Bewußtseins einzudringen. Im Gegenteil, da sie unter dem Bewußtsein dessen Kombination von Phänomenen und inneren, ideellen Relationen verstanden, beharrten sie auf einer – wenn man so sagen kann – ‚Entpsychologisierung‘ dieser Relationen.“ (Ebenda, S. 32)

¹⁵⁶ Hua III, S. 119, S. 151. Die Phänomenologie begründet sich selbst; diese Begründung ist „selbst durch und durch Phänomenologie“. (S. 154)

¹⁵⁷ So auch der Doppeltitel der Hauptschrift von 1913: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; vgl. auch K. Schumann, *Die Dialektik der Phänomenologie*, Bd. II, Den Haag 1973 (Phaeno 57).

¹⁵⁸ Ebenda, S. 119.

¹⁵⁹ Ebenda, S. 180; auch Hua II, S. 63.

Während mit der eidetischen Reduktion allein die Wesenheiten jeder beliebigen Region herauszustellen sind, ergeben transzendente *und* eidetische Reduktion die *Wesensstrukturen* der reinen oder transzendentalen Subjektivität.

Nachdem Husserl also über die Reduktionen das phänomenologische Apriori hergeleitet hat, kommt es nun auf dessen Erforschung an. Hierfür verweist Husserl auf die *Methode der Wesensschau*. Mit der Kritik der natürlichen Erkenntnis erhält also zugleich die zweite Erkenntnisweise, die Husserl nach dem „Prinzip aller Prinzipien“ voraussetzt, für die Phänomenologie entscheidende Bedeutung. Husserl nennt sie in den „Logischen Untersuchungen“ die „kategoriale Anschauung“, dann „Ideation“, „ideierende Abstraktion“ oder eben „Wesensschau“. Sie steht immer – über alle hier angedeuteten Nuancierungen – der sinnlichen Anschauung strikt gegenüber.

Wie verhält sich aber die geforderte Radikalität der Reduktionen, die auf die Bewußtseinsimmanenz führen, zur traditionellen Voraussetzung einer Wesensschau, der *Transzendenz* zu erschauender Wesenheiten? So jedenfalls war es die Voraussetzung des Platonismus, aller Ontologie und Metaphysik.

[145] Husserl unterstreicht zunächst, daß die allgemeinen Gegenstände (die Wesenheiten) keineswegs der Ausschaltung verfallen. Sie sind zwar, das ist wichtig für die Auseinandersetzung mit dem Psychologismus, gegenüber dem individuellen Erlebnis transzendent. Sie sind aber dennoch „originär“ und „absolut“ zu geben, sind *in dem Sinne* nicht transzendent, sondern immanent. Husserl modifiziert auch hier wieder die traditionelle philosophische Begrifflichkeit und spricht für die allgemeinen Gegenstände von einer eigenartigen „Transzendenz in der Immanenz“.¹⁶⁰

Diese Einbeziehung der allgemeinen Gegenstände in die transzendente Dimension ist die Voraussetzung dafür, daß sie auf der Grundlage der Reflexion intuitiv und direkt zu erfassen sind. Sie sind eben nicht durch Abstraktion, Symbolisierung oder irgendwelche Zwischenschritte und diskursive Verfahren erst zu gewinnen, sondern sind unmittelbar anschaulich gegeben. Eben deshalb nennt Husserl ihre Erforschung „Wesensschau“. „Wesenserschauung ist also Anschauung, und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloße und vielleicht vage Vergegenwärtigung, so ist sie eine *originär* gebende Anschauung, das Wesen in seiner ‚leibhaften‘ Selbstheit erfassend.“¹⁶¹

Husserl vereinigt Transzendentalphilosophie und Platonismus, Phänomenalismus und Metaphysik; er restituiert *im* subjektiven Idealismus die ontologische Wesenslehre. Das wird immer wieder über komplizierte Prozeduren behauptet und untermauert. Dabei ist der Status der Wesenheiten für Husserl von geringerer Bedeutung als die Forderung, sie *direkt* und *unmittelbar* erfassen zu können. Um das noch besonders auszudrücken, stellt Husserl die Wesensschau als *Vernunft*erkenntnis aller *Verstandeserkenntnis* gegenüber, die für ihn als Synonym gilt einer vermittelten, formalisierenden und abstrahierenden Erkenntnis. Husserl formuliert ausdrücklich: „*Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen*“ und folgert daraus sogar noch: „Also möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition ...“.¹⁶²

Wie wir jeden empirischen Einzelgegenstand als solchen durch die sinnliche Wahrnehmung direkt erfassen können, so gilt das gleichfalls für sein jeweiliges Wesen. Wir können uns also beispielsweise nicht nur den Ton als „Dies-da“ zur Gegebenheit bringen, sondern wir können anschaulich herausstellen, was zum Wesen „Ton“ – etwa im Unterschied zum Wesen „Farbe“, „Ding“ usw. – a priori gehört. Das gilt für alle möglichen Gegenstände und Bewußtseinsweisen. Für alle können wir durch die Wesensschau entsprechende [146] Wesen und Wesenszusammenhänge herausstellen. So gewonnene Wesenheiten lassen sich dann terminologisch fixieren, wodurch wir klare, widerspruchsfreie Begriffe erhalten, die der Philosophie und alten Wissenschaften als apriorische Grundlagen dienen. Husserl, der subtilste Analysen treibt und immer neuen „Phänomenen“ folgt, kommt zu Aussagen, wie: „Wahrnehmung ist immer Wahrnehmung von etwas“, „alle Körper sind ausgedehnt“, „ $2 + 3 = 5$ “, „ein Urteil ist

¹⁶⁰ Diese „Transzendenz in der Immanenz“ ermöglicht es, „daß nicht nur Einzelheiten, sondern auch Allgemeinheiten, allgemeine Gegenstände und allgemeine Sachverhalte zu absoluter Selbstgegebenheit gelangen können“. (Hua II, S. 51) – Wir werden uns dem Problem noch im Zusammenhang mit der Intentionalitätsproblematik zuwenden.

¹⁶¹ Hua III, S. 15.

¹⁶² Hua II, S. 62.

nicht farbig“ usw. Vor allem klären wir auf diesem Wege die Wesensstrukturen der transzendentalen Subjektivität: Intentionalität und Konstitution, denen wir uns abschließend zuwenden werden.

Wir haben mit der Wesensschau nach Husserl die adäquate Methode, um die philosophische Dimension des Bewußtseins zu erforschen, um für Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie, Urteilen usw. die Wesenstypen zu fixieren.

Mit der Entwicklung der Phänomenologie versucht Husserl, seine Wesensschau abzugrenzen vom Intuitionismus Bergsons und von der intellektuellen Anschauung Schellings. Vor allem will er nun unterstreichen, daß es sich bei seiner Wesensschau nicht um einen rein kontemplativen und einmalig-plötzlichen, mystischen Akt handelt. Vielmehr werden die Wesenheiten für Husserl in einer Reihe von Schritten aktiv herausgestellt, verweist die Idealität auf Prozesse erzeugender Spontaneität, mit denen sie zu ursprünglicher Gegebenheit kommt.¹⁶³ Im Grunde beschreibt Husserl die Wesensschau oder Ideation nun näher in Analogie zur empirischen Abstraktion. Sie unterscheidet sich von dieser dadurch, und überwindet nach Husserl damit deren Grenzen, daß das Ausgangsglied der Abstraktion von aller raumzeitlichen Existenz befreit wird.

Denn das Problem empirischer Abstraktion war, daß das hier erzielte Allgemeine immer nur das Gemeinsame eines real existierenden Umfangs individueller Gegenstände sein kann und in diesem Umfang seine Grenze findet.¹⁶⁴ Husserl will diese Grenze dadurch überwinden, daß das Ausgangsglied von jeglicher raumzeitlichen Charakteristik befreit wird. Es dient als „Exempel“, das in voller Freiheit variiert wird, um so das dabei Invariante – als Wesen oder eidos – aktiv herausstellen zu können. Die „Freiheit“ von aller Existenz, Husserl spricht deshalb auch vom „fiktionalen Charakter“ der Prozedur,¹⁶⁵ die Aufhebung aller Umfangsbegrenzungen, ermöglicht eine *unendliche* Variation und stellt so das Allgemeine als ideale Möglichkeit heraus, die dann jeder Wirklichkeit (dem real-empirischen Umfang und der empirischen Begriffsbildung) als Apriori dient.

[147] Statt Variation auf Grundlage der sinnlichen Wahrnehmung, wie in der empirischen Abstraktion, ist hier gefordert die Variation auf Grundlage der Phantasie: „Freiheit der Wesensforschung (verlangt) notwendig das Operieren in der Phantasie.“¹⁶⁶

Husserl kommt auch hier nicht ohne offen platonistische Wendungen aus.¹⁶⁷ Dennoch liefert die Phänomenologie ein beachtliches Maß an detaillierten Beschreibungen. Zwar handelt es sich zu einem großen Teil um sehr alltägliche und triviale Beispiele, mit denen Husserl seine Methode der Variation verdeutlicht – immer wieder müssen „die Rose“, „der Baum“, „der Ton“ usw. herhalten¹⁶⁸ –, aber die subtilen Beschreibungen gehören zweifellos mit zum Produktivsten der Phänomenologie.

Die Tendenz der Wesensschau zum Irrationalismus ist so offensichtlich, daß auch Husserl nach besonderen Kriterien ihrer Absicherung sucht. Entscheidend wird für ihn, der ja immer nur auf die „Immanenz“ zurückgreifen kann, als ein solches Kriterium die *Evidenz*, die er als „ideale Evidenz“ von psychologisch-irrationalistischen Interpretationen (Evidenzgefühl) unterscheiden will. Evidenz, das ist das

¹⁶³ „Die Idealität des Allgemeinen darf trotz aller platonisierenden Wendungen, mit denen wir ihr Verhältnis zum Einzelnen beschrieben haben, nicht so verstanden werden, als ob es sich dabei um ein zu allem Subjektiven beziehungsloses An-sich sein handelte. – Vielmehr verweist es wie *alle* Verstandesgegenständlichkeiten wesensmäßig auf ihm korrelativ zugehörige *Prozesse erzeugender Spontaneität*, in denen es zu ursprünglicher Gegebenheit kommt.“ (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hg. von L. Landgrebe, Hamburg 1972, S. 397)

¹⁶⁴ Für die Gegenüberstellung der beiden Abstraktionsweisen vgl. v. a. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, a. a. O., S. 381 f. (für die empirische Begriffsbildung), S. 411 ff. (für die eidetische Variation) und die Psychologievorlesungen (Hua IX, S. 72 ff.)

¹⁶⁵ „Die *Fiktion* (ist) das *Lebenselement der Phänomenologie*, wie *aller eidetischen Wissenschaft* ...“ (Hua III, S. 163).

¹⁶⁶ Es ist nicht verwunderlich, daß dem Problem der Phantasie (auch in Analogie zur künstlerischen Produktion) immer wieder die besondere Aufmerksamkeit Husserls gilt. (Vgl. Hua III, S. 160 ff., Hua XXIII, u. a.)

¹⁶⁷ Das machen Husserls detaillierte Studien in „*Erfahrung und Urteil*“ besonders sichtbar. Auch der Abschnitt über Wesen und Wesenserkenntnis in Hua III, S. 10-39.

¹⁶⁸ Ein Beispiel solcher Erschauung sei angeführt: „Ich habe eine Einzelanschauung, oder mehrere Einzelanschauungen von Rot, ich halte die reine Immanenz fest, ich Sorge für phänomenologische Reduktion. Ich schneide ab, was das Rot sonst bedeutet, als was es da transzendent apperzipiert sein mag, etwa als Rot eines Löschblattes auf meinem Tisch und dgl., und nun vollziehe ich rein schauend den *Sinn* des Gedanken Rot überhaupt, Rot in *specie*, etwa das aus dem und jenem herausgeschaut *identische Allgemeine*; die Einzelheit als solche ist nun nicht mehr gemeint, nicht dies und jenes, sondern Rot überhaupt.“ (Hua II, S. 56 ff.)

auszeichnende Charakteristikum für die Intuition oder Wesensschau, nämlich die originäre (unmittelbare, direkte) Gegebenheit der allgemeinen Gegenstände, die Husserl den Traditionen des Rationalismus entlehnt. „Bekanntlich leitet alle mittelbare Begründung auf unmittelbare zurück. Die *Urquelle alles Rechtes* liegt hinsichtlich aller Gegenstandsgebiete und auf sie bezogener Setzungen in der unmittelbaren, und enger begrenzt, in der *originären* Evidenz, bzw. in der sie motivierenden originären Gegebenheit.“¹⁶⁹

Die Wesensschau oder phänomenologische Intuition *ist* evidente Schau; ihre Sicherheit liegt in den vorausgesetzten allgemeinen Gegenständen und der – gleichfalls vorausgesetzten – Erschaubarkeit.¹⁷⁰ Nicht nur dieser spekulative Charakter, der sich hier wieder deutlich zeigt, und die zirkuläre Begründung der einzelnen Prinzipien der Phänomenologie haben rasch die Kritik aus den verschiedensten Richtungen der bürgerlichen Philosophie hervorgerufen. Die Wesensschau kann als eines der Elemente in der Phänomenologie Husserls gelten, welches recht einhellig Ablehnung erfuhr.

Das hatten bereits die „Logischen Untersuchungen“ gezeigt, wo die offen platonistische Tendenz von der Brentano-Schule ebenso wie von Kantianismus und Positivismus kritisiert wurde. Da Husserl diese Auffassung noch durch seinen Apriorismus, die Behauptung „synthetischer Urteile a priori“ und durch die Rezeption der platonischen Lehre vom Eidos verstärkt, bleibt auch diese Kritik erhalten. [148] Sie wird insbesondere im Neopositivismus zu einem zentralen Punkt eigenen Selbstverständnisses.¹⁷¹

Mit der Spezifik des Husserlschen Platonismus, der Schritt für Schritt in ein transzendentes Subjekt eingepaßt wird,¹⁷² kommt es zu einer deutlicheren Kritik auch aus den Richtungen bürgerlicher Philosophie, die dem Platonismus und Begriffsrealismus zuzustimmen vermochten, etwa aus den Reihen der Neuscholastik. „Ob man nicht“, schreibt J. Hirschberger, „den ganzen Subjektivismus hätte fallen lassen und wie Bolzano zur vorkantischen Tradition hätte zurückkehren müssen, wenn man schon Wesenseinsichten will?“¹⁷³ Die Auflösung des Begriffsrealismus im transzendentalen Ego,¹⁷⁴ die damit verbundene zirkuläre Selbstbegründung der Phänomenologie – geschaut wird das Konstituierte – werden von den gegensätzlichen Schulen der bürgerlichen Philosophie abgelehnt.

Sicher ist auch hier die Situation vor allem durch die unbefriedigende Lage in der bürgerlichen Philosophie und Erkenntnistheorie dieser Zeit selbst mitbestimmt. Die Ausgangspunkte, die Husserl hier vorfindet, prägen seine Bemühungen ganz entscheidend. Verdeutlichen wir sie grob mit *Formalismus* auf der einen und *inhaltlicher Lebensmystik* auf der anderen Seite, so erhält Husserls Bemühen einen produktiven Sinn. Husserl bleibt der Stringenz mathematischen Denkens weitgehend verpflichtet; im Unterschied zu vielen seiner Adepten kann man ihm bescheinigen, daß hier Wesensschau auch bedeutet, sich *mit Wesentlichem* zu beschäftigen.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Hua III, S. 346.

¹⁷⁰ „Jedem Gegenstand entspricht ein ideell geschlossenes System von Wahrheiten, die für ihn gelten, andererseits ein ideelles System möglicher Erkenntniserlebnisse, vermöge deren dieser Gegenstand und die ihm zugehörigen Wahrheiten einem Erkennenden zur Gegebenheit kämen.“ (E. Husserl, Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode. Freiburger Antrittsvorlesung, in: Tijdschrift voor filosofie, Bd. XXXVIII, Leuven 1976, S. 265)

¹⁷¹ Vgl. M. Schlick, Erleben, Erkennen, Metaphysik; ders., Gibt es ein materiales Apriori? Beide Aufsätze in: Gesammelte Aufsätze 1926-1936, Wien 1938. Gerade das *materiale, inhaltliche* Apriori, das Husserl mit den synthetischen Urteilen a priori wie den Eidos-Begriff anzielt, ist für den Neopositivismus der Kern des Mystizismus und Irrationalismus in der Phänomenologie. W. Stegmüller nimmt diese Kritik ausdrücklich auf und spricht für die Phänomenologie Husserls von einem „zweifachen Weg in Mystik oder zumindest *in eine neue Art von* spekulativer Metaphysik“. (S. 89) Er meint mit diesen Wegen die eidetische und transzendente Reduktion.

¹⁷² „Ontologismus und Transzendentalphilosophie schließen einander aus, sowohl nach der Denkweise der Ontologen wie nach der Auffassung der in Kants Gefolge auftretenden Kritizisten. Für Husserl besteht keine solche Unvereinbarkeit.“ (W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, a. a. O., S. 76)

¹⁷³ J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1960, S. 546. – Wir haben begrüßte Rezeption und einsetzende Kritik schon für die Neuscholastiker M. Grabmann und J. Geyser gezeigt.

¹⁷⁴ J. Maritain, Die Stufen des Wissens, a. a. O., S. 121.

¹⁷⁵ Das unterstreicht auch Th. W. Adorno, dessen Kritik an der Phänomenologie Husserls generell ansonsten prototypisch gilt für seine totale Kritik bürgerlicher Philosophie. (Vgl. Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956, S. 209 f.)

Dennoch liegt in der Schau immer ein starkes Moment des *offenen* Irrationalismus. „Welche Sicherheit besteht, daß Wesen, nicht aber Unwesentliches gegeben ist?“¹⁷⁶ Sich dabei nun auf die Lauterkeit des einzelnen Phänomenologen zu verlassen, ist zweifellos gefährlich. Bereits 1922 schrieb Arthur Baumgarten von der befreienden Tendenz der Wesensschau zur Willkür, die wegen der „Unehrlichkeit des Zeitgeistes“ eine große Gefahr ist.¹⁷⁷ Eine Gefahr und Tendenz, die Husserl bald auch innerhalb seinen eigenen Schule gegenübertritt.

Jedenfalls, das ist ein weiterer Punkt der Kritik von seiten bürgerlicher Philosophie, fehlt der Wesensschau ein wirkliches Kriterium wissenschaftlicher Überprüfbarkeit. „Evidenz“ kann nur in den seltensten und trivialsten Fällen gelten. Die möglichen vieldeutigen Interpretationen der Schau sind aber gerade als „ein Symptom dafür zu sehen, daß dieser Methode gerade dasjenige fehlt, was sie erst zu einer wissenschaftlichen machen würde; die *intersubjektive Nachprüfbarkeit*, die einwandfreie Kontrollierbarkeit dessen, was unter Berufung auf diese Methode behauptet wird“.¹⁷⁸

[149] Zweifellos ist dieser Kritik zuzustimmen. Wir hatten ja oben bereits unterstrichen, daß die frühe marxistische Auseinandersetzung mit der Phänomenologie (Lukács, Fuchs) sich gerade auf die Wesensschau konzentrierte. Wir wollen hier auch nicht den Platonismus generell oder den Dualismus der beiden Erkenntnisweisen einer nochmaligen Kritik unterziehen. Wie sieht es aber mit den Modifizierungen aus, die Husserl selbst an seiner Schau vornimmt? Was leistet die Methode der Variation in phänomenologischer Allgemeinerkenntnis?

Generell kann man dem Problem der Variation und Invariantenbildung zweifellos nicht seinen wissenschaftlichen Wert absprechen. Es ist vielmehr ein legitimer und notwendiger Schritt jeder Abstraktion. Für Husserl, der dieses Prinzip zwar richtig *beschreibt*, findet es mit den phänomenologischen Voraussetzungen – den Reinigungsprozedur via Reduktionen – seine Grenzen: Weder sind praktische Kriterien für Variation und Invariantenbildung festzustellen, noch erfolgt eine tatsächliche Reduktion auf das Wesentliche. Husserl muß sich deshalb auf der einen Seite immer wieder seiner platonistischen Vorgaben bedienen, um die Variation einsichtig zu machen: die Ontologien liefern die „Leitfäden“ der Variation; das jeweilige eidos wird vorausgesetzt und in den empirisch vorfindbaren Singularitäten wiederentdeckt. Auf der anderen Seite kann die Variation selbst *niemals die Grenzen bloßer empirischer Verallgemeinerung überwinden*.

Bereits für die Reduktion hatten wir betont, daß sie nicht zu einer Reduktion der Erscheinung auf das Wesen führt. Und für die phänomenologische Abstraktion betont Husserl, daß deren einziger Unterschied zur empirischen Abstraktion darin besteht, daß sie (als phantasiemäßige oder fingierte) eine „unendliche Variation“ darstellt. Der empirische Umfang soll zwar aufgegeben, die „Ebene der Erscheinungen“ aber nicht verlassen werden (auch das hatten wir mit den Reduktionen gezeigt). Die Totalität ist so nun eine der Erscheinungen, eine *erste Totalität*¹⁷⁹; die Wesensbestimmung ist der Phänomenologie durch ihre metaphysischen Prämissen verschlossen. Die *vollständige Beschreibung*, auf die Husserl zur Vermeidung des Skeptizismus insistiert, ist weder notwendig, noch ist sie überhaupt realisierbar. Sie bedeutet immer die Langeweile der „schlechten Unendlichkeit“.¹⁸⁰

Auch beim Problem der Allgemeinerkenntnis scheitert die Phänomenologie Husserls am radikalen Ausschluß aller Dialektik. Damit verbleiben alle Beschreibungen notwendig, bedienen wir uns dieser philosophischen Bestimmungen, auf der *Ebene des Verstandes*, während die *Vernunft* nur (platonistisch) postuliert werden kann.

¹⁷⁶ O. Külpe, Vorlesungen über Logik, a. a. O., S. 149; vgl. P. F. Linke, Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart, a. a. O., S. 48.

¹⁷⁷ A. Baumgarten, Rechtsphilosophie auf dem Wege, Berlin 1972, S. 43 (Hier auch unser 1. und 5. Kapitel zum Vergleich.)

¹⁷⁸ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, a. a. O., S. 89. „Bis heute sind uns jedenfalls die Phänomenologen den Nachweis schuldig geblieben, daß ihre Methode diese oberste und unumgängliche Forderung der Wissenschaftlichkeit erfüllt.“ (Ebenda, S. 89 f.)

¹⁷⁹ Hegel demgegenüber setzt sie als Totalitäten in dialektischen Zusammenhang. Das hatten wir für die Reduktion gezeigt. (Vgl. Anm. 141) – Marx macht mit diesem Bild Leistungen und Grenzen der Gesellschaftsanalyse deutlich (K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1974), indem er die Zirkulation als „erste Totalität“ bestimmt (S. 111), die aber einer tieferen Erklärung bedarf (S. 166).

¹⁸⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Erstes Buch, a. a. O., S. 125 ff.

[150] Wenden wir uns abschließend diesem philosophischen Kategorienpaar zu, das in der bürgerlichen Husserl-Kritik im Grunde vollständig ausgespart bleibt.

Husserl stellt sinnliche und Vernunftkenntnis als zwei Quellen *inhaltlicher* und *unmittelbarer* Erkenntnis dem Verstand gegenüber, welcher bloß analytisch ist.¹⁸¹ Deshalb scheidet der Verstand für ihn als Erkenntnisquelle aus. Mit dem Verstand wird aber von allem die begriffliche Erkenntnis ausgeschlossen, die nach Husserl notwendig stets „bloß symbolisierend“, das heißt formal und leer ist. Wir hatten bereits mehrfach unterstrichen, daß Husserl hier die Problemlage der spätbürgerlichen Philosophie seiner Zeit durchaus treffend beschreibt.¹⁸² Auch die Verteidigung der Vernunft, die mit der klassischen bürgerlichen Philosophie zum Synonym für Philosophie geworden war, ist zu unterstützen. Husserl will eben aus der Zeitphilosophie heraus wissenschaftliche Philosophie und so Vernunft wieder in ihr Recht setzen. Dennoch zeigt auch die Problematik von Verstand und Vernunft, wie Husserl an seinen metaphysischen Voraussetzungen scheitert und wie die Phänomenologie als *spätbürgerliche* Philosophie nicht mehr den Gehalt der *klassischen bürgerlichen* Philosophie erreicht.

Husserls starre Gegenüberstellung zweier *unvermittelter* Erkenntnisweisen fällt bereits hinter die Philosophie Kants zurück, die – wenn auch mit sichtbaren Grenzen – um den *Prozeß*charakter der Erkenntnis ringt. Liefert Kant nun Ansatzpunkte für eine Dialektik von Verstand und Vernunft, fixiert er bekanntlich die wissenschaftliche Erkenntnis auf den Verstand, so weist Hegels diesbezügliche Kritik an Kant einen Weg, dem sich auch die marxistische Philosophie – mit dem grundsätzlich materialistischen Ausgangspunkt, daß der Abstraktionsprozeß genetisch an einen Prozeß der Widerspiegelung gebunden ist – anschließen kann.

Für Hegel sind Verstand und Vernunft beides notwendige Momente der Erkenntnis, deren eines der Erkenntnis die feste Bestimmtheit und Unterschiedenheit gibt (Verstand), während das andere diese Bestimmtheit wieder auflöst, flüssig macht und so nicht als letzte, endgültige faßt (Vernunft), das heißt Erkenntnis als Prozeß begreift. Es ist also zweierlei zu beachten: das notwendige Fortgehen vom Verstand zur Vernunft, die dialektische Aufhebung des Verstandes, die aber nicht dessen einfache Negation bedeuten kann. „Das Verständige muß als Moment des Vernünftigen, des Dialektischen aufgefaßt werden. Mit anderen Worten, das Verhältnis von Verstand und Vernunft ist selbst dialektisch. So wie das Verharren im bloß [151] Verständigen eine einseitige, abstrakte Weltauffassung ergibt, führt das Verbleiben im bloß Vernünftigen zum Skeptizismus, zur Verflüssigung der Welt in die reine Nichtigkeit.“¹⁸³ Mit dieser Aufhebung des Verständigen zum Vernünftigen ist für Hegel die Auffassung des Logischen „als das den Reichtum des Besonderen in sich fassende Allgemeine“¹⁸⁴ beschlossen. Die Dialektik von Besonderem und Allgemeinem führt über die von Verstand und Vernunft. Marx bedient sich dieser Analogie für das „Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten“.¹⁸⁵

Es ist keinesfalls möglich, mit dem Anspruch auf philosophische Vernunftkenntnis den Verstand *herabzusetzen*, zu negieren. Ganz im Gegenteil, die begriffliche (bestimmte) oder Verstandeserkenntnis stellt den einzigen Weg dar zu wirklicher Allgemeinerkenntnis, denn „wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht (sind) ... nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen“.¹⁸⁶

Husserl gerät durch die spätbürgerliche Philosophie, deren Einseitigkeiten er wohl sieht, der er selbst aber tief verhaftet bleibt, auf einen Abweg, der sich als Irrweg – nicht zuletzt im widersprüchlichen Ringen Husserls selbst – zeigt. Ihm schweben Wesenheiten vor, die in völlig getrennten Vernunftakten direkt, das heißt intuitiv erfaßt werden. Damit entfällt aber gerade alle Bestimmtheit – die der

¹⁸¹ Hua VII, S. 224.

¹⁸² Vgl. auch: [Geschichte der marxistischen Dialektik. Die Leninsche Etappe, Berlin 1976](#), S. 415 ff.

¹⁸³ G. Redlow, Hegel und die formale Logik, in: DZfPh, 31978, S. 353. Vgl. auch I. S. Narski, Dialektik und Antidialektik des Verstandes in Hegels Logik, in: DZfPh, 11975, S. 140.

¹⁸⁴ G. Redlow, Hegel und die formale Logik, a. a. O., S. 355. – Zu diesem Gedanken Hegels vermerkt Lenin ausdrücklich: „Eine ausgezeichnete Formulierung! Nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern ein Allgemeines, das den Reichtum des Besonderen, des Individuellen, des Einzelnen in sich faßt (allen Reichtum des Besonderen und des Einzelnen)!!! Très bien!“ (W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels Wissenschaft der Logik, a. a. O., S. 91)

¹⁸⁵ K. Marx, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, a. a. O., S. 631 ff. – Auch für diesen Zusammenhang müssen wir noch einmal auf die Parallelität vorliegender Betrachtungen zur Analyse der Reduktionen verweisen.

¹⁸⁶ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen, Berlin 1975, S. 57.

Verstand noch *hat*, weshalb er für Hegel, selbst in seiner metaphysischen Verabsolutierung, wenigstens noch *etwas* ist, während die *Vernunft allein sich verflüssigt*.

Die Wesensschau, das zeigt sich hier wieder im Kern, ist nicht mehr verbindlich; sie ist als philosophische Forschungsmethode zutiefst fragwürdig. Sie ist auch kein Weg tatsächlicher Erfassung der Intuition, die immer in einen Erkenntnisprozeß eingebunden bleibt.¹⁸⁷ Die Wesensschau steht der Idee einer streng wissenschaftlichen Philosophie entgegen. Hier trifft eben zu, was Hegel gegenüber dem „unmittelbaren Wissen“ bei Schelling und Jacoby betont: „... sie meinen, die *Seinen* zu sein, denen Gott die Weisheit im Schläfe gibt; was sie so in der Tat im Schläfe empfangen und gebären sind dann auch nun Träume.“¹⁸⁸

4.4. Intentionalität und Konstitution – Zu Grundstrukturen der transzendentalen Subjektivität

Wir haben den Weg verfolgt, wie die Phänomenologie Husserls sich selbst begründet, wie sie das phänomenologische Apriori über die Reduktionen herleitet und wie sie es schließlich durch Wesensanalyse [152] aufzudecken gedenkt. Nun wollen wir uns in der Systematik dem dritten Problemkomplex zuwenden – der transzendentalen Subjektivität selbst, ihren grundlegenden Strukturen und Funktionsweisen. Was also geht als Apriori oder „reine Möglichkeit“ in den einzelnen realen Erkenntnis-, Erlebnis-, Wertungs- usw. -Prozessen vorher? Damit schließen wir zugleich Kreis und Logik der Phänomenologie Husserls: von der Welt zur transzendentalen Subjektivität (Reduktion) und *durch* die transzendente Subjektivität (Wesensschau) wieder *zur* Welt; vom „Dogmatismus der natürlichen Einstellung“ durch das konstitutive Apriori zum phänomenologisch-philosophischen Weltverständnis.

Dabei wird für unsere weitere Analyse und Kritik die grundsätzliche weltanschauliche Kritik an der Phänomenologie, die am subjektiven Idealismus, übernommen. Sie wird einmal ausdrücklich deshalb übernommen, weil sich eine Reihe von Bestimmungen Husserls (Bewußtsein ist nie leer, ist immer Bewußtsein „von etwas“, es hat eine noetisch-noematische Struktur usw.) *scheinmaterialistisch* und *scheindialektisch* geben und Husserl zudem in seinen (psychologischen) Deskriptionen selbst teils „naiv-naturwissenschaftlich“ vorgeht. Hier ist gegenüber einem partiellen „Kryptomaterialismus“ die Rückführung auf die weltanschaulichen Grundlagen für unsere philosophische Analyse bedeutsam.

Andererseits wird die weltanschauliche Kritik deshalb übernommen, weil die auftretenden Widersprüche und Entwicklungen in den Phänomenologie Husserls nur von daher zu verstehen sind, daß *die Grenzen* dieses subjektiven Idealismus *nicht* überwunden werden: Radikalisierung des subjektiven Idealismus erscheint Husserl als der einzig mögliche Weg. Das zeigt sich auch für Intentionalität und Konstitution, die als Grundstrukturen transzendentalen Subjektivität die Systematik der Phänomenologie absichern sollen. Damit treten aber immer nur neue Widersprüchlichkeiten auf.

Wenden wir uns nun, nach dem Muster der voranstehenden Abschnitte dieses Kapitels, der Interpretation und Kritik von Intentionalität und Konstitution zu.

„Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt, heißt Intentionalität. Er drückt eben *die* Grundeigenschaft des Bewußtseins aus ...“¹⁸⁹ Dabei gilt dieser „Problemtitel“ für alle Formen des Bewußtseins, für die unterschiedlichen phänomenologischen Vernunfttheorien, nicht nur für die theoretische Vernunft.¹⁹⁰ Letztere erhält jedoch im Rahmen der Phänomenologie *Husserls* eine Vorrangstellung. Deshalb mag sie im besonderen als Beispiel dienen.

¹⁸⁷ Das entscheidende Problem ist, daß nach Husserl die Intuition keinerlei Begriffliches voraussetzen kann und selbst eine a-logische Schau ist. Damit wird die Intuition als reelle und wichtige Erkenntnisform verselbständigt, aus dem notwendigen Zusammenhang zum diskursiven Denken gerissen. Vgl. z. B. auch P. V. Kopnin, *Dialektik – Logik – Erkenntnistheorie*, Berlin 1970, S. 201 ff.

¹⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 15.

¹⁸⁹ Hua III, S. 357. Generell hier S. 83: Die Intentionalität als phänomenologisches Hauptthema (S. 203 ff.) – Erst mit der Intentionalität ist der Grundcharakter der Phänomenologie als „Erste Philosophie“ erreicht. Wir hatten ja bereits für die „Logischen Untersuchungen“ gezeigt, daß nach Husserl mit dem Durchbruch des „Korrelationsapriori“ (cogitata qua cogitata) um 1898 die Phänomenologie ihren Anfang nimmt. (Hua VI, S. 169 f.) Dabei ergeben sich für diesen „Problemtitel“ der Phänomenologie Husserls – ähnlich sehen wir das für die Konstitution – eine Reihe von Bedeutungsnuancierungen, denen hier im Detail nicht zu folgen ist.

¹⁹⁰ Hua II, S. 14. Für jedes reine Phänomen finden wir die intentionale Beziehung oder Intentionalität als charakteristische Eigenart vor. Das Bewußtsein erweist sich als „Wunderbau feinster intentionaler Strukturen“. (Hua VII, S. 111)

[153] Husserl will mit der Intentionalität zeigen, inwiefern das Bewußtsein bei aller phänomenologischen Reinheit niemals *leer* ist. Unter ihrem intentionalen Charakter versteht man „die Eigenheit von Erlebnissen, ‚Bewußtsein von etwas zu sein‘...: ein Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge, ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; ein Wünschen von einem Wunschverhalt usw. Handeln geht auf Handlung. Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich freuen auf Erfreuliches usw. In jedem aktuellen cogito richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender ‚Blick‘ auf den ‚Gegenstand‘ des jeweiligen Bewußtseinskorrelats, auf das Ding, den Sachverhalt und vollzieht das sehr verschiedene Bewußtsein von ihm.“¹⁹¹

Mit der phänomenologischen Deskription zeigt sich nach Husserl, daß die Erlebnisse nicht einfach vorfindbare Sachen sind, sondern komplizierte Strukturen¹⁹², daß sie durch eine spezifische Grundeigenschaft sich auszeichnen: die Intentionalität.

Die Intentionalität stellt eine besondere „Richtung auf“ bzw. eine Korrelation oder Klammer dar zwischen dem (subjektiven) Erlebnispol und dessen Gegenstand. Sie ist als „Beziehung auf“ bzw. „Bewußtsein von“ eine Brücke zwischen Erkenntnisprozeß und Erkenntnisresultat, zwischen dem Subjektiven der Erlebnisse oder Akte und dem Objektiven als „Gegenstand“ der Erkenntnis. Dabei erhält die Intentionalität bei Husserl ihre spezielle Interpretation mit der transzendentalen Reduktion, dem „Eingangstor in die Phänomenologie“. Führt die transzendente Reduktion in die *Immanenz* des transzendentalen Subjekts, seine reinen oder apriorischen Erlebnisse, so führt auch die Intentionalität ausdrücklich nicht wieder heraus aus dieser – auch wenn die philosophische Tradition des Intentionalitätsbegriffs sowohl erlaubt, die Frage nach der Existenz der Gegenstände völlig offen zu lassen (Intention *auf*, Intentionalität als „Meinung“ oder Streben), als auch einem platonistischen Begriffsrealismus den Vorzug zu geben.¹⁹³ Beide Bedeutungsvarianten finden wir bei Husserl (namentlich in den „Logischen Untersuchungen“), dennoch überwiegt auch hier der Versuch, den Platonismus im Transzendentalismus aufzubauen. Das macht die spezifische Auseinandersetzung Husserls mit Franz Brentano besonders deutlich, dem er das Konzept der Intentionalität zunächst verdankt.¹⁹⁴

Bei Husserl wird mit der Reduktion aus dem realen Gegenstand der Gegenstandssinn, wird aus dem existierenden Gegenstand der intentionale „Gegenstand“. „Die Anführungszeichen“, so Husserl – [154] und wir hatten das Beispiel der Baumwahrnehmung verdeutlicht – „sind offenbar bedeutsam ...“¹⁹⁵ Dieser „Gegenstand“ ist zwar nun nicht *reell* immanent, aber er ist *immanent* als intendierter (als „originär“ zu gebender), womit sich die erwähnte eigenartige Transzendenz in der Immanenz ergibt: Jede cogitatio ist cogitatio *von* ihrem cogitatum. Die Transzendenz gegenüber dem individuellen Erlebnis sichert vor Psychologismus und Solipsismus; die Immanenz in transzendentalen Subjektivität vor den Fallstricken von Materialismus und Realismus.¹⁹⁶

Bei Brentano war die Intentionalität zunächst die spezifische Eigenschaft „psychischer Phänomene“, deren Gegenstand so auch – im Unterschied zu dem der „physischen Phänomene“ – als intentionaler

¹⁹¹ Hua III, S. 204.

¹⁹² Hua II, S. 71. Bei der Untersuchung der Wahrnehmung stellen wir beispielsweise fest, daß die Intentionalität zur Essenz dieser Wahrnehmung gehört. (Vgl. Hua XVI, S. 14 f.) Da die Phänomenologie eben auf solche Essenzen geht, finden wir die Intentionalität in allen phänomenologischen Studien Husserls als „Problemtitle“.

¹⁹³ Zur Begriffsgeschichte, die sowohl in die mittelalterliche Scholastik wie in die arabische und griechische Philosophie reicht, vgl.: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter, Bd. IV, Basel 1975, S. 466-474; H. Spiegelberg, Intention und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl, in: *Studia Philosophica*, Bd. 29, Basel 1969, S. 190-214.

¹⁹⁴ Franz Brentano hatte das Konzept der Intentionalität für die neuzeitliche Psychologie wiederentdeckt. Husserl hält die Wiederentdeckung dieses Begriffs innerhalb der „Aktpsychologie“ durch Brentano für eine große Leistung. (Vgl. u. a. Hua III, S. 59; Hua IX, S. 30 ff.) Später verweist er aber vor allem für den ersten Durchbruch der Intentionalität auch auf Descartes, bei dem als ein Synonym für die Intentionalität die cogitatio steht, denn jede hat *ihr* cogitatum. (Vgl. Hua VI, S. 84 f.)

¹⁹⁵ Hua III, S. 222; auch Hua II, S. 72.

¹⁹⁶ Wichtig v. a. ist die Scheidung von „reeller“ und „realer“ Transzendenz. Die *reale* Transzendenz – die „Existenz“ im Sinne des Materialismus und auf der anderen Seite eines objektiv-idealistischen Begriffsrealismus – wird durch die Reduktion „ausgeschaltet“; die *reelle* Transzendenz – des Allgemeinen gegenüber dem singulären Erlebnis beispielsweise – beibehalten. So meint Husserl auch, alle „Äquivokationen“, die sich seit Jahrhunderten mit dem Immanenzbegriff fortzuschleppen, aufzulösen. Husserl kommt auf die Transzendenz in der Immanenz erstmals 1906/07 (in Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie). In den „Logischen Untersuchungen“ ist deshalb die Intentionalität noch mit dem „Rätsel der Transzendenz“ behaftet. (Vgl. Hua XVI, S. 20)

zugleich *mentaler* Gegenstand ist. Die physischen Phänomene haben dagegen einen real-existierenden äußeren Gegenstand.¹⁹⁷

Diesen Dualismus lehnt Husserl entschieden ab. Für ihn gibt es nach der Reduktion, das heißt in der transzendentalen Dimension, weder einen objektiv-realen Gegenstand noch einen „mentalen“, der als dessen Bild aufgefaßt werden könnte.¹⁹⁸ Hier lassen sich vielmehr intentionaler und (gegebenenfalls) realer Gegenstand überhaupt nicht mehr unterscheiden. „Man braucht es nur auszusprechen, und jedermann muß es anerkennen: daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand, und daß es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden.“¹⁹⁹ Für Husserl ist evident, daß mir die Welt immer nur in meinen Vorstellungen gegeben sein kann; *sie* sind die einzige Basis reiner Erkenntnistheorie. Daraus zieht er die Konsequenz, daß auch die Interpretation (oder „Sinn“-aufklärung) meiner Vorstellungen völlig übereinstimmen muß mit der Interpretation der Welt selbst. Mit der Intentionalität (als „Gegenstück“ der Reduktion) wird die Phänomenologie zur Philosophie, zur Metaphysik. Sie handelt dann nicht von der Transzendenz im Sinne objektiv-realer Gegenstände, sondern von der Transzendenz als einer Eigenheit der intentional-vermeinten „Gegenstände“.²⁰⁰

Die Intentionalität, die Eigenschaft des Bewußtseins, immer Bewußtsein *von etwas* zu sein, ist leicht zu erfassen. Dieser Titel ist aber zugleich, so Husserl, „ein großes Feld mühseliger Forschungen“.²⁰¹ Die Intentionalität wird selbst zum Gegenstand komplizierter Analysen. Insbesondere mit dem fortgesetzten Ausbau der transzendentalen Phänomenologie zeigt sich für Husserl, daß diese allein für die erzielte Erfassung von Aktivität und Leistung des Bewußtseins nicht ausreicht. Sie gibt zwar eine Klammer zwischen Akt und Ge-[155]genstand, sie verbindet die beiden Pole. Die Intentionalität ist aber nicht nur noch mehrdeutig; sie ist auch zu wenig in der Lage, über den *Fakt der Korrelation* auch die *Art und Weise der Korrelation* begrifflich zu fassen. Dafür bedient Husserl sich zunehmend des Begriffs der *Konstitution*.

Die Konstitutionsproblematik wird von Husserl nach den „Logischen Untersuchungen“ als Thema aufgenommen und zum Gegenstand umfangreicher Analysen gemacht. Husserl entwirft auf der einen Seite allgemeine Programme solcher Konstitutionstheorien, auf der anderen Seite unternimmt er jeweils ganz spezielle Untersuchungen. So enden zum Beispiel die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ im ersten Band mit der Aufgabenstellung einer philosophischen Konstitutionstheorie und zeigen der zweite und dritte Band dieses Werkes dann diese Konstitution für die einzelnen Regionen der Wirklichkeit, für die entsprechenden Gegenstände und Wissenschaften. Dabei können die speziellen Analysen durchaus einzelwissenschaftlichen Charakter tragen.²⁰²

Die Konstitution geht von der bereits aufgezeigten intentionalen Wesensstruktur des Bewußtseins aus und zeigt näher, daß die Phänomenologie nicht hinzunehmende Sachen einfach vorfindet, sondern daß sich vielmehr „*verschiedene Gegenständlichkeiten* ‚konstituieren‘ und das Konstituieren sagt, daß immanente Gegebenheiten nicht, wie es zuerst scheint, im Bewußtsein so wie in einer Schachtel einfach sind, sondern daß sie sich jeweils in so etwas wie ‚Erscheinungen‘ darstellen, in Erscheinungen, die nicht selbst die Gegenstände sind und die Gegenstände reell enthalten. Erscheinungen, die in ihrem wechselnden und sehr merkwürdigen Bau die Gegenstände für das Ich gewissermaßen

¹⁹⁷ Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, Leipzig 1874, spez. S. 111 f., S. 234; L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, S. 11 ff. Brentano baut diesen Dualismus in seiner Psychologie dann auf dem anderen Weg ab, spricht nicht mehr von einem gesonderten „mentalen“ oder „intentionalen“ Gegenstand.

¹⁹⁸ Vgl. u. a. Hua III, S. 222 ff. Husserl spricht sich hier auch wieder mit den Argumenten vom „regressus in infinitum“ und vom „circulus vitiosus“ gegen jede Abbildtheorie aus.

¹⁹⁹ LU I/1, S. 424 f.

²⁰⁰ Gleichzeitig ist hier oft die Rede, scheidet man nicht sorgfältig die verschiedenen Transzendenzbegriffe, von gefährlicher Mehrdeutigkeit. Z. B.: „Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht *ihr* intentionaler Gegenstand wäre. Und selbstverständlich ist das ein bloß analytischer Satz.“ (LU II/1, S. 425)

²⁰¹ Hua II, S. 71.

²⁰² Vgl. Hua III, Hua IV, Hua V. – Im allgemeinphilosophischen wie im jeweiligen speziellen Sinn für ein bestimmtes Gegenstandsgebiet geht die *Möglichkeit*, das Apriori, der *Wirklichkeit* ihrer Erkenntnis vorher. Husserls vielfältige Untersuchungen finden sich vor allem in den Schriften und Vorlesungen zwischen 1912 und 1928 (abgesehen von den vorhergehenden Zeitvorlesungen (Hua X) und Raumvorlesungen (Hua XVI)).

schaffen, sofern gerade Erscheinungen solcher Artung und Bildung dazu gehören, damit das vorliegt, was da ‚Gegebenheit‘ heißt.“²⁰³

Mit „Erscheinungen“ sind hier die subjektiven Prozesse oder Erlebnisse gemeint, in deren individueller Mannigfaltigkeit sich die einheitlichen „Gegenstände“ schaffen oder konstituieren. Die subjektiven Strukturen oder formgebenden Prozesse bezeichnet Husserl schließlich als *Noesen* (die reell *immanenten* Erlebnisbestandteile), die abhängigen intentionalen „Gegenstände“ – den jeweiligen „Sinn“ – als *Noemata* (die reell *transzendenten* Erlebnisbestandteile). Jedes Bewußtsein besitzt *wesensgesetzlich* eine noetisch-noematische Struktur.

Dieser Gedanke, der Übergang von einer *Korrelation*, die immer [156] auch in der Intentionalität liegt, zu einer stärkeren Betonung der subjektiven (noetischen) Komponente in der Korrelation, steht für die genannte Tendenz der Phänomenologie, ihre weitere Annäherung an den Neukantianismus.²⁰⁴

Für Husserls Prinzip der Voraussetzungslosigkeit ist wichtig, daß selbst dieses „konstitutive Apriori“, der von den Noemata Gewonnene Zugang zu den entsprechenden Noesen, noch nicht der Endpunkt ist. Vielmehr sind auch die subjektiven Funktionen, die Noesen, in einer apriorischen Genesis herzu-leiten. Die konstitutiven Analysen verzweigen sich in eine noetische (subjektive) und in eine noematische (objektive) Richtung²⁰⁵; die Konstitution ist erst umfassend, das echte Apriori philosophischer Forschung wirklich gewonnen, wenn die Phänomenologie auch Probleme der „Selbstkonstitution“ aufgedeckt hat.²⁰⁶

Die Aufklärung der Korrelationsproblematik beschäftigt Husserl stärker als die Problematik der Selbstkonstitution. Diese Aufklärung liegt in den noetisch-noematischen Funktionen, und Husserl schreibt dahingehend: „Die allergrößten Probleme sind die *funktionellen* Probleme, bzw. die der ‚Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten‘. Sie betreffen die Art, wie z. B. hinsichtlich der Natur, Noesen, das Stoffliche beseelend und sich zu mannigfaltig-einheitlichen Kontinuen und Synthesen verflechtend, Bewußtsein von Etwas so zustande bringen, daß objektive Einheit der Gegenständlichkeit sich darin ‚bekunden‘, ‚ausweisen‘ und ‚vernünftig‘ bestimmen lassen kann.“²⁰⁷ Es geht darum, mittels Aufklärung subjektiver Funktionen objektive Einheit zu erzielen.

Und diese zu erreichende Aufklärung transzendentaler Funktionen ist die höchste Form der Rationalität, denn die Funktionen sind – in konsequenter Subjektivierung – „Quelle aller Vernunft und Unvernunft, alles Rechtes und Unrechtes, aller Realität und Fiktion, alles Wertes und Unwertes, aller Tat und Untat“.²⁰⁸

Dabei unterstreicht Husserl auch für die Konstitution noch einmal die metaphysischen Ambitionen der Phänomenologie: Die Grundarten des Bewußtseins zeichnen Seinsmöglichkeiten vor, wie das Sein

²⁰³ Hua II, S. 71. – Die vielberedete „Wendung zu den Sachen“ bedeutet also für die Phänomenologie Husserls – das wird mit der Konstitutionsproblematik ganz deutlich – die Wendung zu den subjektiven Erscheinungen, den Erlebnissen. (Wir sprechen besser von Erlebnissen, denn der Begriff „Erscheinung“ ist doppelsinnig. Vgl. z. B. Hua II, S. 14; Hua XVI, S. 17 f.)

²⁰⁴ Das macht insbesondere auch Paul Natorp, unter besonderer Bezugnahme auf die noetisch-noematischen Strukturen des Bewußtseins in seiner Besprechung der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ sichtbar. (Vgl. P. Natorp, Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“, in: Logos, Bd. VII, 1917/18, S. 224-246.)

²⁰⁵ Von den subjektiv orientierten Untersuchungen unterscheidet Husserl die objektiv orientierten, „die einen nach der reinen Subjektivität orientiert, die anderen nach dem, was zur ‚Konstitution‘ der Objektivität für die Subjektivität gehört“. (Hua III, S. 196)

²⁰⁶ „Das transzendente ‚Absolute‘, das wir durch Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat.“ (Hua III, S. 198) Husserl kommt auf eine Dimension der Konstitution, die er bei Kant vermißt bzw. von diesem nur ansatzweise (mit der subjektiven Deduktion in der 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“) geleistet sieht. Mit der „Selbst-“ oder „Urkonstitution“ findet die Phänomenologie ihren letzten Halt als „prima philosophia“. (Vgl. insbes. Hua XI)

²⁰⁷ Hua III, S. 212.

²⁰⁸ Hua III, S. 213. – In den „Cartesischen Meditationen“ heißt es: „Eben damit (mit der Aufklärung der intentionalen Leistung – M. T.) wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als eben in dieser Leistung konstituiertes Gebilde der transzendentalen Subjektivität. Diese Art Verständlichkeit ist die höchste erdenkliche Form der Rationalität.“ (Hua I, S. 11)

solcher Bewußtseinszusammenhänge „gleichwertig ist mit seiendem Gegenstand; und das immer bezogen auf alle Seinsregionen und alle Stufen der Allgemeinheit bis herab zur Seinskonkretion“.²⁰⁹

Intentionalität und Konstitution sind Wesenscharaktere theoretischer wie axiologischer und praktischer Vernunft²¹⁰, der allgemeinen Vernunfttheorie der Phänomenologie generell. Innerhalb [157] dieser übereinstimmenden Charakteristik, das hatten wir bereits unterstrichen, unterscheidet Husserl allerdings zugleich die einzelnen Vernunftformen durch eine Schichtung bzw. Fundierung. Die höheren Bewußtseinsformen – als solche faßt Husserl die axiologische und praktische Vernunft gegenüber der theoretischen – bringen eine neue Schicht, konstituieren einen neuen Sinn zu dem bereits mit den unteren Schichten vorliegenden. „Der neue Sinn bringt eine total *neue Sinnesdimension* herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen ‚Sachen‘, sondern Werte der Sachen, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektivitäten: Schönheit und Häßlichkeit, Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat use.“²¹¹ Während also die theoretische Vernunft (das „doxische“ Bewußtsein) zunächst die Gegenstände gibt (als „bloße“ Sachen), vollziehen die fundierten Vernunftformen nachfolgend ihre Bestimmungen (zum Beispiel Bewertung). Das gilt für *jede* Gegenständlichkeit, wie auch die Schichtung eindeutig ist. Mit dem Aufstieg in der Hierarchie der einzelnen Schichten nimmt deren Selbständigkeit ab: Das Fundierende kann zwar für sich bestehen, das Fundierte ist auf die Fundierung angewiesen. Die theoretische Vernunft geht allen anderen Formen voraus. Für die Problematik der phänomenologischen Untersuchung heißt dies, „daß die Probleme der Vernunft in der doxischen Sphäre hinsichtlich der Lösung denjenigen der axiologischen und praktischen Vernunft vorhergehen müssen“²¹². Wenden wir uns deshalb abschließend für die Konstitution der theoretischen Vernunft oder der Phänomenologie der Erkenntnis zu.

Die „Wendung zu den Sachen“ bedeutet bei Husserl vor allem die zu den Erkenntniserlebnissen. „Der Einsicht bedarf es“, so hält er 1907 in seinen Vorlesungen fest, „daß das wahrhaft bedeutsame Problem das der letzten Sinngebung der Erkenntnis ist ...“²¹³ Wir müssen das Phänomen Erkenntnis verstehen, und das heißt, „die *teleologischen Zusammenhänge* der Erkenntnis zu genereller Klärung bringen, die auf gewisse Wesensbeziehungen verschiedener Wesenstypen intellektueller Formen hinauslaufen“²¹⁴.

Husserl weist also darauf hin, daß es sich beim Erkenntnisprozeß um „*teleologische Zusammenhänge*“ handelt, deren Wesenstypen durch die Phänomenologie zu beschreiben sind. Das führt uns auf Probleme der Sinngebung, auf den spezifischen Charakter der Intentionalität oder Konstitution.

Als apriorische Grundstruktur des Erkenntnisprozesses hält Husserl fest, daß einigen Erlebnissen diese Grundeigenschaft der [158] Intentionalität oder Sinngebung zukomme, anderen aber fehle. Die niedersten Erlebnisbestandteile, die sinnlichen Stoffe oder hyletischen Data, sind gerade nicht intentional.²¹⁵ Sie sind schlechthin *vorgegeben*, sind völlig passiv und deshalb bedeutungslos. Als deskriptiv zu erfassende

²⁰⁹ Hua III, S. 214. Nur vermöge der *Identität* von Erkenntnis und Seinsprinzipien (vgl. LU II/2, S. 199) geht es um Objektivität als in der Subjektivität erzielbare. (Vgl. Hua VII, S. 84)

²¹⁰ Hua III, S. 129 f., S. 277, S. 285; Hua II, S. 14, S. 75 usw. In dieser Strukturgleichheit wurzelt die formale Parallelität der einzelnen Vernunftformen, wie korrelativ dann die formaler Logik, formaler Axiologie und formaler Praktik. Unterschieden sind sie in materialer Hinsicht durch die jeweils verschiedenartige Hyle (s. u.).

²¹¹ Hua III, S. 285.

²¹² Hua III, S. 343; Hua IV, S. 15. Es soll nicht näher auf die „*thetischen Charaktere*“ eingegangen werden, hervorzuheben ist nur die Sonderstellung der „*Urdoxa*“, des „*Urglaubens*“. Hier besteht apodiktische Evidenz, insofern ist die theoretische Vernunft die Wahrheitsinstanz *aller* Vernunftformen. (Vgl. Hua III, S. 259) Konsequenter spricht Husserl davon, daß „die *Idee des wahrhaft Seins* mit den Ideen Wahrheit, Vernunft, Bewußtsein“ in Wesenskorrelation steht. (Ebenda, S. 349) Endgültig verschwindet die Spannung zwischen Weltvorstellung und Welt selbst erst mit der umfassenden Reduktion auf der einen und der entsprechenden Konstitution auf der anderen Seite. (Vgl. u. a. Hua VIII, S. 480)

²¹³ Hua II, S. 75 f.

²¹⁴ Ebenda, S. 57 f.

²¹⁵ „Man sieht ..., daß *nicht jedes reelle Moment* in der konkreten Einheit eines intentionalen Erlebnisses selbst den *Grundcharakter der Intentionalität* hat, also die Eigenschaft, ‚Bewußtsein von etwas‘ zu sein. Das betrifft z. B. alle Empfindungsdaten ... Eben dasselbe gilt von den anderen Erlebnisdaten, z. B. den sog. *sinnlichen Gefühlen*.“ (Hua III, S. 81) – Husserl will mit der terminologischen Präzisierung (statt „*primärer Inhalte*“ jetzt „*hyletische, stoffliche Data*“ oder „*Stoffe*“) stärker auf die Funktion (Stoff zu sein) dieser Daten in allen Bewußtseinssphären und auf den Kontrast zu den formgebenden Charakteren hinweisen. (Ebenda, S. 210)

Erlebniskomponenten sind sie vermöge der Reduktion nicht nur ebenfalls völlig immanent; es wird auch prinzipiell davon abgesehen, ob und wie sie durch irgendwelche Reize verursacht wurden.²¹⁶

Mit dieser Immanenz und Passivität können sie ihre eigentliche Funktion der „Darstellung“ bzw. „Abschattung“ objektiver Dingeigenschaften nur durch „subjektive Interpretation“ erfüllen, nämlich dadurch, daß sich ihnen höhere Schichten zuwenden, die sie „beseelen“ und so *als* Erscheinung des intendierten Seienden auffassen. Für Husserl ergibt sich als erstes Fazit der Wesensanalyse: „*Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht.*“²¹⁷

Husserl hält an diesem Dualismus fest, wenngleich er gerade zum Problemfeld der hyletischen Daten umfangreiche Analysen führt und in seiner Kritik des „Datensensualismus“ immer um das Problem der Aktivität des *Erkenntnisprozesses* ringt.²¹⁸

Durch diese subjektiven Komponenten, die reell immanenten Erlebnischaraktere, konstituiert sich das Noema als einheitlicher Gegenstand. Zwischen beiden besteht eine eindeutige Beziehung: Ein bestimmtes Noema verweist auf einen so und so, und notwendig so, strukturierten hyletisch-noetischen Erlebnisbestand.²¹⁹

Wir finden diese noetisch-noematische Grundstruktur für alle Schichten der Erkenntnis, wobei sich im aufsteigenden Prozeß und in der zunehmenden Schichtung der Erkenntniserlebnisse das Verhältnis von Stoff und Form, Passivität und Aktivität, von Schicht zu Schicht wiederholt. Immer wieder ist die untere Schicht passives Material für die teleologischen Funktionen der folgenden. Die Noesen sind – wie die Noemata – übereinanderggebaut. Mit der Schichtung wird der Weg der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie „von unten“ sichtbar, von Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegenstand zu Urteil und Urteilsgegenstand.²²⁰

Nehmen wir ein Beispiel noetisch-noematischer Analyse aus den niederen Erkenntnisprozessen, die in Husserls Analysen den Hauptteil ausmachen. Wir gehen als Voraussetzung der Analyse davon aus, daß „... die realen und idealen Wirklichkeiten, die der Ausschaltung verfallen, ... in der phänomenologischen Sphäre vertreten (sind) durch die ihnen entsprechenden Gesamtmannig-[159]faltigkeiten von Sinnen und Sätzen.“²²¹ Das heißt zum Beispiel für die philosophische Aufklärung der Dinggegebenheit: „Wir nehmen ... die Region materielles Ding als Leitfaden.“²²² Verstehen wir recht, was diese Leitung besagt, so erfassen wir damit zugleich ein allgemeines Problem, das für eine große und relativ abgeschlossene phänomenologische Disziplin maßgebend ist: *das Problem der allgemeinen ‚Konstitution‘ der Gegenständlichkeiten der Region Ding im transzendentalen Bewußtsein*, oder kürzer ausgedrückt, der phänomenologischen Konstitution des Dinges überhaupt.“²²³ Das heißt also, wir

²¹⁶ Eine entsprechende Lehre, die gerade diese Beziehungen mit umfaßt, ist die Somatologie. (Hua V, S. 5 ff.) Hier werden die Empfindungen als streng kausal und parallel zu den physiologischen Vorgängen gefaßt. „Die Empfindungen scheinen wie eine Art Schatten (als Epiphänomene) gewissen materialen Leibeszuständen zu folgen.“ (Hua V, S. 17) Die Somatologie wird von Husserl aber bereits in der Psychologie ausgeschlossen.

²¹⁷ Hua III, S. 212.

²¹⁸ Vgl. Hua I, S. 13; Hua VI, S. 233 ff. – Husserl ist gegen das sensualistische Modell, nach dem erst *Daten* separat auftreten, die *dann* ihre Gestaltung erfahren. Die Intentionalität soll vielmehr die *Einheit* des Prozesses im cogito ausdrücken. In der Aufdeckung von motorischen Funktionen und der Rolle der „kinästhetischen Empfindungen“ kann man Ansatzpunkte einer gewissen Auflösung der einseitigen Passivität finden. (Vgl. etwa Hua XVI, S. 160; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Bd. I, a. a. O., S. 248)

²¹⁹ Husserl verweist einmal darauf (Brief an Hocking von 1903, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim am Glan, Bd. XIII, 2 [1959], S. 199), daß die Konstitution nicht beliebig ist, sondern in Abhängigkeit vom Wesen der Gegenstände steht. Deshalb sollte man evtl. besser von „Restitution“ (vorstellig werden) sprechen. (Vgl. auch Hua II, S. 75) Hier finden wir noch eine Spannung zwischen Platonismus (Restitution) und Transzendentalismus (Konstitution), die immer mehr zur Konstitution hin getrieben, nie aber völlig aufgelöst wird.

²²⁰ Für die Logik ist eine solche Konstitutionstheorie umfassend in der „Formalen und transzendentalen Logik“ entwickelt. (Hua XVII)

²²¹ Hua III, S. 29.

²²² Das gilt über die theoretische Vernunft hinaus. Husserl nimmt die formalen und materialen Ontologien als „Leitfäden“ für die konstitutiven Analysen. (Vgl. Hua III, S. 379) Damit wird die Funktion der Ontologien – apriorische Regeln zu liefern für die jeweilige Grundart von Gegenständen – nicht angetastet. Zugleich werden aber die Ontologien selbst philosophisch aufgeklärt, denn es werden die ihnen zugrunde liegenden Idealisierungsprozesse aufgedeckt. (Vgl. Hua V, S. 125 f.)

²²³ Hua III, S. 364; ausführlicher auch etwa in Hua IV und Hua XVI.

ermitteln mittels phänomenologischer Analyse, welche Voraussetzungen jeweils erfüllt sein müssen, damit ein Ding als Ding erkannt werden kann bzw. sich als „Ding“ konstituiert, was also zum „Sinn“ der Dinggegebenheit notwendig gehört. Wir ermitteln durch die verschiedenen Formen der Wesensanalyse, in welchen „Abschattungen“ und „Perspektiven“ das „Ding“ jeweils gegeben ist. Diese noematischen Bestimmungen erschöpfen das Ding niemals in allen seinen Charakteristika. Insofern bleibt der volle „Gegenstand“ als „X“ transzendent (horizonthaft offen).

Und doch können wir hier bei aller Grenzenlosigkeit das Ding als „Idee“ fassen. Etwa mit den notwendigen Bestimmungen als „res temporalis“, „res extensa“ und „res materialis“, und diese Idee *„schreibt Mannigfaltigkeiten von Erscheinungen Regeln vor ... Die Idee der Region schreibt ganz bestimmte, bestimmt geordnete, in infinitum fortschreitende, als ideale Gesamtheit genommen fest abgeschlossene Erscheinungen vor, eine bestimmte innere Organisation ihrer Verläufe ...“*²²⁴

Wir haben zwar eine Grenzenlosigkeit ständiger Näherbestimmung, die sich aber innerhalb des als *wesensnotwendig* vorgezeichneten Rahmens bewegt. So ist das Problem „bloßer Erfahrungsprä-tention der natürlichen Einstellung“ aufgehoben. Statt dessen lassen sich die Mannigfaltigkeiten *eidetisch* analysieren und läßt sich so die „Korrelation zwischen dem bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen“²²⁵ erfassen.

Diese explizierte Mannigfaltigkeit stellt die „Bedingung der Möglichkeit“ und so das Apriori der Wahrnehmung dar²²⁶, deren wirkliche Ausgestaltung – etwa im Horizont der jeweiligen Wissenschaften – sich in diesem Rahmen bewegen muß. Die Physik hat beispielsweise den skizzierten Dingbegriff vorauszusetzen und mit diesem zu arbeiten.²²⁷ Ebenso wäre es für die Psychologie mit dem Begriff der Wahrnehmung. Insofern beläßt die Phänomenologie den [160] Wissenschaften ihr empirisches Feld, sie gibt ihnen aber zugleich die Grundbegrifflichkeiten und entsprechenden Wesenszusammenhänge vor. Das ist der Sinn philosophischer Konstitutionsanalyse.

Wir hatten bereits in diesem Kapitel unterstrichen, daß weder die von Husserl beabsichtigte und in großem Umfang durchgeführte Untersuchung des Bewußtseins, die stärkere Akzentuierung dessen, was bei Kant als „subjektive Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ auftritt²²⁸, noch die damit verbundene Annahme von allgemeinen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des Erkennens abzulehnen sind oder einen Irrweg darstellen. Andererseits mußten wir aber auch für dieses Vorgehen mit dem subjektiven Idealismus, mit Apriorismus, eidetischer und transzendentaler Reduktion, Grenzen feststellen, durch welche die gehaltvollen Fragestellungen zumeist von mystisch-spekulativen Antworten eingefangen wurden. Selbst für die Analyse *subjektiver Strukturen* erwies sich in jedem Fall der *subjektive Idealismus* als größtes Hemmnis.

Hatten wir bereits auf die umfangreiche bürgerliche Kritik am subjektiven Idealismus der Phänomenologie Husserls hingewiesen, so kann es nun nicht verwundern, daß diese Kritik sich in vollem Maße auch auf Intentionalität und Konstitution richtet. Husserl erhebt zwar den Anspruch, speziell mit der Intentionalität *über allen* philosophischen Gegensätzen und Ismen zu stehen, ein anfängliches Schillern zwischen subjektivem und objektivem Idealismus in diesem Konzept ist auch nicht zu übersehen; zu deutlich ist aber dennoch der *Immanenzcharakter* des Intentionalitätsprinzips. Die Phänomenologie

²²⁴ Hua III, S. 370. – Eine vollständige Konstitution verlangt hier Präzisierungen; erst die Intersubjektivität (die sich selbst durch „Einfühlung“ konstituiert) vermag die Realität als objektive zu konstituieren. Sie konstituiert z. B. in der physikalischen Region die „primären Qualitäten“, während das individuelle Subjekt das anschauliche Ding in seinen „sekundären Qualitäten“ konstituiert. Das hatten wir schon für die Reduktion wie die Intentionalitätsproblematik herausgestellt.

²²⁵ Hua III, S. 371.

²²⁶ Ebenda, S. 349 ff. – Für die Erfahrung sind so die „Bedingungen der Möglichkeit“ expliziert, denen nichts widerstreiten darf. (Speziell Hua XVI, S. 140 ff.)

²²⁷ Dabei sieht Husserl gerade in seiner Phänomenologie besondere Affinitäten zur Relativitätstheorie Albert Einsteins, sieht er in dieser sein Ideal einer „vom philosophischen Geist getragenen Physik“ verwirklicht. (So in einem Brief vom 5.6.1920; vgl. Hua XXI, S. LXVI)

²²⁸ Kant läßt diese „subjektive Deduktion“, die auf das Erkenntnisvermögen geht, mit der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ fallen. Husserl meint, mit der Reduktion nun die Voraussetzung zu haben, um dies Vermögen – jenseits von psychologistischen Mißdeutungen – aufzudecken. Wir haben demgegenüber gezeigt, daß auch hier das richtige Ziel mit dem falschen Weg verfehlt werden muß. (Vgl. auch unser Kap. 5)

Husserls teilt den Fehler aller Bewußtseinstheorien: Auch die intentionalen Gegenstände sind gnoseologisch immanent, nicht selbständig, sondern sie leben „von Gnaden des Aktes“. Es wird zwar „das Verhältnis von Akt und Gegenstand als ein notwendiges für alles Bewußtsein („Bewußtsein von“) zugrundegelegt. Aber der Gegenstand war auf diese Weise nur ‚intentionaler Gegenstand‘, nicht Erkenntnisgegenstand.“²²⁹

Gerade die Neuscholastik, die einer anderen (realistischen) Tradition des Intentionalitätsbegriffs verpflichtet ist und zunächst das Konzept der „Logischen Untersuchungen“ emphatisch begrüßt hatte, kritisiert die subjektiv-idealistische Umprägung dieses Prinzips in Husserls Entwicklung nach den „Logischen Untersuchungen“. Wurde zunächst die Wiedergeburt der Scholastik betont, so wird nun die Annäherung an den Kantianismus kritisiert.²³⁰ Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß die Phänomenologie mit ihrem subjektiven Idealismus das eigentliche Erkenntnisproblem verfehlen muß. [161] Die Intentionalität, so der sowjetische Psychologe S. L. Rubinstein, zielt auf einen idealistischen „Semantismus“, welcher „den Gegenstand zu einem von der Bedeutung abgeleiteten Ding“ macht. „Auf diese Weise“, so Rubinstein weiter, „kommt man aber nicht zum Gegenstand als Teil der objektiven Realität, sondern nur zu der Bedeutung ‚Gegenstand‘, also zu einem ideellen Gebilde, zu einem Bewußtseinsinhalt.“²³¹ Das wird dann besonders deutlich, wenn den Empfindungen ausdrücklich der Charakter, „Bewußtsein von etwas“ zu sein („Sinn“ zu besitzen), abgesprochen wird. „Der Gegenstand, auf den das Bewußtsein ‚intentional‘ gerichtet ist, wird gleichsam mit Hilfe der gegenständlichen Bedeutung, die der Denkakkt auf dem nicht-gegenständlichen sinnlichen Inhalt aufbaut, reproduziert. Durch die ‚Bedeutung‘ werden also für uns die Empfindungen zu Objekten.“²³²

Intentionalität begründet zugleich die eigenartige „Transzendenz in der Immanenz“ der Phänomenologie. Die Transzendenz aller realen Gegenstände und idealen Wesenheiten ist zwar „ausgeschaltet“, dennoch besitzen die „Gegenstände“ oder Noemata ihre Transzendenz gegenüber den Bewußtseinsakten (Noesen).

Sieht Geyser hier eine eigenartige Widersprüchlichkeit und kritisieren etwa A. Baumgarten und Th. W. Adorno diese „Scheindialektik“ heftig²³³, so müssen wir in der „Transzendenz in der Immanenz“ wiederum eine *spekulative Hilfskonstruktion* sehen, die notwendig aus dem subjektiven Idealismus erwächst. Die Gefahr des Psychologismus und Solipsismus auf der einen, der platonischen Hypostasierung des Allgemeinen auf der anderen Seite, die unbewältigte Dialektik des Subjektiven und des Objektiven in der Erkenntnis machen solche Annahme erforderlich. Husserl muß immer befürchten, die Bedeutungen, deren übersubjektive Geltung ja der Ausgangspunkt seiner Phänomenologie ist, in dem Prozeß individueller oder Gattungsvernunft aufzulösen – und so zu relativieren. Gleiches gilt für deren Funktion im Erkenntnisprozeß. Andererseits hat er nach der erfolgten transzendentalen Reduktion eben einzig die Erkenntnisakte als Basis der Analyse. So ergibt sich immer wieder ein Changieren der Phänomenologie, auch im Verhältnis von Intentionalität und Konstitution, zwischen konstitutiven Bewußtseinsleistung – die bis zur Selbstkonstitution reicht²³⁴ – und der Restitution

²²⁹ N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, a. a. O., S. 112; ders., Systematische Selbstdarstellung, S. 302, 305.

²³⁰ Das wird in den Arbeiten von Joseph Geyser besonders deutlich, der ja die Phänomenologie seit den „Logischen Untersuchungen“ und über die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ hinaus aufmerksam verfolgt. (Vgl. z. B. J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie a. a. O., S. 154 f.; ders., Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 279) Der Weg von der Intentionalität zur Konstitution wird abgelehnt, hier geht die scholastische Interpretation der Intentionalität verloren. (Vgl. J. Maritain, Die Stufen des Wissens, a. a. O., S. 109)

²³¹ S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, a. a. O., S. 99. Rubinstein setzt sich hier recht umfassend mit diesem Prinzip speziell und mit Husserls Phänomenologie generell auseinander. Das entspricht zweifellos auch ihrem realen Einfluß auf die psychologische Theorie. Die bürgerliche und näher die phänomenologische Literatur ist sehr umfassend, ist doch die Phänomenologie Husserls nur vom Intentionalitätsprinzip her zu begreifen. (So A. Diemer, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung, Meisenheim am Glan ²1965, S. 6)

²³² S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, S. 99; vgl. auch S. 100 f. (Anm. 110)

²³³ Vgl. J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie, a. a. O., S. 154 f.; Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 123 f.; A. Baumgarten, Rechtsphilosophie auf dem Wege, a. a. O., S. 311 f.

²³⁴ Diese Selbstkonstitution ist das subjektiv-idealistische Pendant zur dialektisch-materialistischen Aufdeckung der Genesis allgemeiner Subjektstrukturen, die nur – um es so auszudrücken – über das historisch und materialistisch gefaßte „Transsubjektive“ zu gewinnen sind.

platonistischer Vorgaben.²³⁵ Generell fehlt der Phänomenologie jede Voraussetzung, um der Dialektik von Subjektivem und Objektivem in der Erkenntnis gerecht werden zu können, um in die Relation von subjektiver Tätigkeit und objektivem Inhalt eindringen zu können. „Die Eigenschaft, objektiv zu sein, besitzen Bewußtseins-[162]inhalte (Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, Aussagen, Aussagensysteme usw.) insofern, als sie Abbilder des Erkenntnisobjektes sind. Die Eigenschaft, subjektiv zu sein, kommt Bewußtseinsinhalten deshalb zu, weil sie stets auch die soziale und geschichtliche Situation des erkennenden Subjekts sowie das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen abbilden. Jeder Bewußtseinsinhalt ist deshalb unausweichlich auch subjektiv. Das ist lediglich eine Konsequenz dessen, daß jedes menschliche Erkennen notwendig an physiologische Voraussetzungen gebunden und durch die soziale und historische Situation des Subjekts determiniert ist.“²³⁶

Da Husserl nicht die Grundlage der *wirklichen Objektivität* der Erkenntnis aufdeckt – die Eigenschaft der Abbildung –, bleibt ihm zugleich deren *wirkliche Subjektivität* verschlossen: Ist das Subjekt – via Konstitution – einzige Basis für Objektivität, ja Absolutheit in der Erkenntnis, so muß es notwendig von jeder Subjektivität (soziale und historische Bedingungen, physiologische Besonderheiten etc.) „gereinigt“ und verabsolutiert werden. Das psychologische Apriori (Noesen) partizipiert am platonischen Apriori (Noemata); die Phänomenologie erweist sich aus der Psychologismuskritik in der Tat als Logizismus. Parallelität statt dialektischer Prozeß.

Nun kann man in der skizzierten Aufdeckung apriorischer Strukturen des menschlichen Erkenntnisprozesses zweifellos den Versuch sehen, mit den Problemen von *Aktivität* und *Prozessualität* (oder Komplexität) fertig zu werden. Sicher ist Husserls Kritik an bestimmten reduktionistischen und dualistischen Auffassungen damaliger Psychologie und Erkenntnistheorie treffend. Sein Versuch, für das Bewußtsein eine einheitliche „noetisch-noematische“ Struktur oder Funktionsweise aufzudecken, ist insofern auch positiv festzuhalten. Hier könnte man durchaus dialektische Ansätze vermuten, die Notwendigkeit scheint Husserl klar zu sein, nur ist die Formulierung noch abstrakt (man kann sie so oder so interpretieren). Husserls eigene Interpretation zeigt jedoch, daß die Dialektik verfehlt wird.²³⁷ Die Relation von Noesis und Noema, von Form und Stoff, reicht prinzipiell nicht über die Ansatzpunkte in Kants Fassung von Sinnlichkeit und Verstand hinaus. Während wir bei diesem aber nicht nur den Dualismus, sondern auch – etwa im Erfahrungsbegriff – Ansätze seiner Überwindung finden, wird mit der Konzeption einer teleologischen Schichtenstruktur der einheitliche Prozeß nun völlig aufgebrochen. Der ganze Prozeß wird als linear-aufsteigende Stufenfolge gefaßt. Ausdrücklich handelt es sich um jeweils [163] disparate Schichten. Damit werden aber die real verschiedenen Komponenten eines *einheitlichen* Erkenntnisprozesses in ihrer Dialektik nicht faßbar. Nur das Ausgehen vom *Zusammenhang*, etwa von der Rückwirkung des zweiten Signalsystems auf das erste, vom Beteiligtsein der „höheren“ psychischen Prozesse an den „niedereren“, führt zu ihrem Verständnis.²³⁸

Husserls Bild der „teleologischen Hinwendung“ der höheren zur niederen Schicht und der Transzendenz der höheren gegenüber der niederen mag eine Ahnung dieser Zusammenhänge, der notwendigen Wechselwirkung oder Durchdringung, sein; sie ist aber eher, weil eben jede reale Grundlage fehlt, ein nachträglicher und künstlicher Zusammenschluß auf metaphysische Art und Weise. Das Bild einer Schichtung trennt prinzipiell Aktivität und Passivität in der Erkenntnis, wie es bei Husserl mit

²³⁵ Das hatten wir z. B. an der Rolle der Ontologien gesehen, die die „Leitfäden“ konstitutiver Analyse (die hier mit der Wesensschau zusammenfällt) liefern. Andererseits bleibt die Konstitution mit der Reduktion auf der Ebene des Phänomenalen. Die Konstitution der Dinglichkeit erfolgt über das individuelle sinnliche Bewußtsein, mit dem die „sekundären Qualitäten“ konstituiert werden, und über das intersubjektive sinnliche Bewußtsein, welches die „primären Qualitäten“ konstituiert. So haben wir das Schema jeglicher Dingerkenntnis, das nur immer der „ideale Sinn“ unendlicher Wahrnehmung sein kann.

²³⁶ Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 136. Vgl. hier auch unser 2. Kapitel.

²³⁷ Vgl. auch J. Zelený, Studien über Dialektik, Prag 1975, S. 21 ff. Einerseits sehen wir in der Phänomenologie die konkrete Untersuchung von allgemeinen Strukturen des Bewußtseins, die zu gewissen Ergebnissen führt; andererseits deren idealistische, aprioristische Deutung. (Vgl. N. V. Motrošilova, Fenomenologija, a. a. O., S. 241)

²³⁸ Darauf hatten wir schon hingewiesen. Vgl. auch Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 149 ff.; S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, a. a. O., S. 98.

seiner Konzeption der Sinnlichkeit besonders offensichtlich wird.²³⁹ Hier wirkt sich die bedingungslose Aufnahme des positivistischen „Gegebenen“ auf der einen Seite so verhängnisvoll aus wie die der neukantianischen Konstitution auf der anderen: Aus beiden Einseitigkeiten will Husserl heraus, ohne deren entscheidende Prämissen überwinden zu können (und zu wollen).²⁴⁰ Husserl ringt zwar sowohl um die Einheit des Erkenntnisprozesses, der nicht zeitlich in Daten und deren nachträgliche Gestaltung zerfallen soll, wie auch um eine größere Aktivität der Sinnlichkeit selbst. Und zweifellos sind gerade hier durchaus Anforderungen an die marxistische Erkenntnistheorie abzulesen. Der Kampf gegen den Idealismus fordert vom dialektischen Materialismus „jene Fragen auszuarbeiten, aus deren nicht durchgeführter und ungenügender Lösung neue Formen des Idealismus Nahrung beziehen. In diesem Sinne ist die Philosophie Husserls reich an Anforderungen.“²⁴¹

Die Phänomenologie Husserls selbst zieht aus einer Reihe solcher Fragen ihre Nahrung bzw. findet hier ihre Selbstmotivation. In ihren Analysen lassen sich zugleich, bei aller Verkehrtheit der philosophisch-weltanschaulichen Ausgangspunkte, eine Reihe solcher Fragen ausmachen. Das gilt eben auch für die Problematik der Aktivität menschlicher Erkenntnis.

Für Husserls Phänomenologie, die wir hier nach ihren hauptsächlichen Grundprinzipien dargestellt und analysiert haben, kommen wir insgesamt jedoch zu dem Resultat, daß diese Prinzipien ihre Produktivität wesentlich mit den *idealistischen* und *metaphysischen* Prämissen dieses Systems einbüßen. Diese Prämissen selbst werden – bei aller Selbstkritik Husserls, den ungezählten Umarbeitungen und Neuentwürfen – nie kritisch befragt. So muß man schließlich zweifellos [164] ein Mißverhältnis konstatieren zwischen dem, was Husserl in der Kritik an anderen philosophischen Richtungen erbringt und an offenen philosophischen Fragen erkennt, oder seinen, mit äußerster Akribie und Hartnäckigkeit durchgeführten, Analysen einzelner „Phänomene“, auf der einen Seite, und dem, was sich letztendlich als Standpunkt der Phänomenologie Husserls manifestiert, auf der anderen Seite. Wir wollen nicht noch einmal die viel diskutierte Frage aufwerfen, ob Husserl selbst sich von der Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft lossagt: In der Logik des phänomenologischen Denkansatzes liegt begründet, daß philosophische Wissenschaft – wissenschaftliche Philosophie – hier unmöglich ist.²⁴²

[165]

²³⁹ Mißverständnisse treten selbst dann auf, wenn man von „Stufen der Erkenntnis“ spricht. „Wegen des geschilderten Wechselverhältnisses zwischen Sinnlichem und Rationalem ist es unzweckmäßig, das Sinnliche und das Rationale jeweils als eine ‚Stufe des Erkennens (bzw. der Erkenntnis)‘ zu bezeichnen.“ (Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 215)

²⁴⁰ Dazu in unserem 5. Kapitel.

²⁴¹ J. Zelený, Studien über Dialektik, a. a. O., S. 78 f.

²⁴² Damit sind wir bei einem Fazit, das in der vorliegenden marxistischen Literatur zur Phänomenologie Husserls recht übereinstimmend gezogen wird. Dennoch dürfte ersichtlich geworden sein, daß die Aufdeckung der prinzipiellen Grenzen erst ein Anfang marxistischer Auseinandersetzung mit dieser komplizierten philosophischen Richtung sein kann.

5. Husserls Auseinandersetzungen mit der bürgerlichen Philosophie seiner Zeit. Neukantianismus/Positivismus und Lebensphilosophie

5.1. Husserl zu Systematik und Geschichte der Philosophie

Die Auseinandersetzung mit den systematischen Grundlagen der Phänomenologie Husserls hat uns nicht nur deren prinzipielle philosophisch-weltanschauliche Unhaltbarkeit verdeutlicht, sondern auch generelle Einsichten gebracht über die Stellung der Phänomenologie im Prozeß bürgerlicher/spätbürgerlicher Philosophieentwicklung. Insbesondere wurde sichtbar, ohne daß wir dem ausführlicher Raum geben konnten, daß Husserl in seinen Reflexionen vielfach hinter erreichte Positionen der klassischen bürgerlichen Philosophie zurückfällt. Die bisherige systematische Kritik wollen wir nunmehr aus einem anderen Blickfeld erweitern und vertiefen.

Die Phänomenologie Husserls nimmt *innerhalb* der spätbürgerlichen Philosophie eine gewisse Sonderstellung ein. Zugleich partizipiert sie an deren Grundrichtungen, ohne in ihnen jeweils aufzugehen. Sie ist ebenso Kreuzungspunkt verschiedenster philosophischer Richtungen, woraus sich nicht unwesentlich ihre Sonderstellung herleitet, wie von ihr wiederum die verschiedensten und heterogenen Richtungen ausgehen.¹ Zu der erstrebten Einheitlichkeit spätbürgerlicher Philosophie konnte Husserls Phänomenologie nicht beitragen, gerade ihre Wirkung als „streng wissenschaftliche Transzendentalphilosophie“ blieb relativ belanglos. In der „phänomenologischen Schule“ selbst wird die pluralistische Auflösung zum Credo zeitgemäßen Philosophierens.² Aber gerade so nimmt die Phänomenologie Husserls, wir haben das bereits herausgearbeitet, aktiv teil an der „allgemeinen Tendenzwende“ innerhalb der bürgerlichen Philosophie, die sich mit der Herausbildung des Imperialismus notwendig vollzieht. Sie setzt sich für diese Wende ein, erarbeitet wichtige Argumentationsmuster und bezieht nachhaltig Stellung bezüglich der philosophischen Auseinandersetzungen. Diesen Auseinandersetzungen, mit denen wiederum zugleich die Spezifik der Phänomenologie [166] aufscheint, gilt nun unsere Aufmerksamkeit. Dabei betrachten wir gerade Husserls Konfrontation mit den philosophischen Richtungen seiner Zeit, mit den anderen Tendenzen der spätbürgerlichen Philosophie, als besonders aufschlußreich – nicht nur für die *Begründung* der Phänomenologie Husserls und deren *unmittelbare Wirkung*, sondern, *cum grano salis*, für deren aktuelle Verbreitung, der wir keinen gesonderten Platz einräumen.

Die Phänomenologie Husserls erwächst in einer sehr komplexen Problemsituation. Husserl selbst beschäftigen vor allem Tendenzen und Vorgänge in Philosophie, Einzelwissenschaften und deren Verhältnis zueinander.

Philosophie, Wissenschaften, deren Verhältnis und Entwicklungstendenzen sind natürlich ein legitimer Untersuchungsgegenstand. Wesentlich ist aber, daß Husserl ausschließlich *innerhalb* von Philosophie und Wissenschaft verbleibt. Damit werden nicht nur die tatsächlichen sozialen Determinanten aus der Entwicklung ausgeschlossen, so daß entscheidende Gesetzmäßigkeiten des wissenschaftlichen Fortschritts und Komponenten philosophischer Reflexion gerade nicht zu erfassen sind: mehr noch, Husserl entwickelt eine Auffassungsweise, die den realen Zusammenhang von Philosophie als ideologischer Reflexion und dem sozialen Lebensprozeß *verkehrt*. So wird für ihn dann, wenn er die Situation der Zeit zu erfassen sucht, die philosophische Krise zur Ursache der sozialen Krise. Die Reduktion ist auch hier konsequent.

Dieses Modell liegt der „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ zugrunde: Die praktisch-soziale Krise hat ihre Ursache in einem positivistisch-naturalistischen Objektivismus und Mathematizismus, welcher seit Galilei die Wissenschafts- und

¹ D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, a. a. O., S. 347: „In Husserls philosophischer Gesamtkonzeption kreuzen sich unterschiedliche, z. T. entgegengesetzte Entwicklungstendenzen der neueren und neuesten bürgerlichen Philosophie, von ihm gehen bestimmte Impulse für ebenso gegensätzliche philosophische Positionen in der jüngsten Entwicklung des bürgerlichen philosophischen Denkens aus.“

² Gemeint ist nicht nur die bereits charakterisierte Tendenz in der Rezeption der Lebensweltproblematik. Auch die „phänomenologische Bewegung“, auf welche sich die Lebensweltrezeption nicht beschränkt, zeigt einen sehr schillernden Charakter. Im ersten Heft der Phänomenologischen Forschungen (Phänomenologie heute, Freiburg – München 1975) wird ausdrücklich Standpunktlosigkeit für die „Phänomenologische Bewegung“ gefordert. Kein Standpunkt dürfe sich „zur Orthodoxie verklären“, „die Phänomenologie ist ein Fächer, kein Fach ...“ (S. 30).

Philosophieentwicklung in Europa dominiert. Entfremdung ist nicht primär den materiellen Verhältnissen kapitalistischer Entwicklung geschuldet, sondern der historischen Entartung der Philosophie zu einem bloßen „positivistischen Restbegriff“.³ Bedingung und Folge werden vertauscht, mitwirkende Faktoren zu ursächlich-entscheidenden. Gerade die Rezeption dieser „Krisis-Problematik“ zeigt, daß es sich hier um einen ganz typischen bürgerlichen Reflexionszusammenhang handelt, an dem auch eine Kapitalismuskritische Attitüde nichts ändert.⁴

Aus der philosophischen Krise erwächst die Aufgabe des Philosophen, will er die Krise nicht als unabwendbares Fatum auf sich nehmen. Der Philosoph reagiert auf die tiefsten Anforderungen menschlicher Kultur, stellt sich in der allgemeinen Lebensnot die [167] Aufgabe zur Ausbildung einer streng wissenschaftlichen Philosophie. So heißt es in dem Spätwerk von 1936: „Wir sind ... in *unserem* Philosophieren *Funktionäre der Menschheit*. Die ganz persönliche Verantwortung für unser eigenes wahrhaftes Sein als Philosophen in unserer innerpersönlichen Berufenheit trägt zugleich in sich die Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit, das nur als Sein auf ein *Telos* hin ist und, *wenn überhaupt*, zur Verwirklichung nur kommen kann durch Philosophie – durch *uns*, *wenn* wir im Ernste Philosophen sind.“⁵ Mit der philosophischen Reflexion der Lebensnot, deren soziale Grundlagen wir im dritten Kapitel analysiert haben, verbindet sich zugleich ein besonderer Anspruch und Auftrag der Philosophie, diese Lebensnot zu beheben. Seine Grundlage findet er in der tief idealistischen Gesellschafts- und Geschichtsinterpretation Husserls.

Husserls Gesellschaftsauffassung, deren Ausarbeitung nur in Ansätzen erfolgt, sieht man beispielsweise in folgendem Begründungsweg für die phänomenologische Deskription sozialer Zusammenhänge dargelegt: „Die Analyse der sozialen Objektitäten und die Vergleichung verschiedener Gestaltungen, die, sei es empirisch gegeben, sei es ideell abgewandelt sind, führt auf die letzten fundamentalen Elemente dieser Objektitäten, und zwar, da selbstverständlich die letzten absoluten Elemente Menschen sind, so sind gemeint letzte Elementarbeziehungen, die zwischen Menschen bestehen und von Mensch zu Mensch laufend Gesellschaft bildend sein können.“⁶ Diese fundamentalen Beziehungen aber, aus denen die Qualität des Sozialen begriffen werden soll, sind spezifische Akte der „Einführung“: Akte der Motivation, der Kommunikation, Akte, die sich „an den Anderen wenden“, die in sich eine geistige Bedeutung tragen und die wiederum Ausdruck sind für die gesellschaftsbildende Kraft

³ Hua VI, S. 7: „Der Positivismus enthauptet sozusagen die Philosophie.“

⁴ Die krisenhafte Selbstreflexion oder der krisenhafte Selbstbezug durchzieht spätbürgerliche Philosophie und auch die Sozialwissenschaften periodisch. Gehören sie in dieser Art Philosophie offenbar zur Grundsubstanz, so treten sie in den Sozialwissenschaften, die ja immer auch sozialtechnologischem Bedarf zu dienen haben, als Zeichen besonderer Irritation und Abwehr gegenüber eskalierenden sozialen Problemen auf. Der sogenannte „Theorienvergleich“ in der BRD-Soziologie der 70er Jahre zeigt diese Symptome. (Vgl. u. a. die marxistische Einschätzung von [H. Holzer, Soziologie in der BRD. Theorienchaos und Ideologieproduktion, Berlin 1982](#) [Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 101]) – Andererseits müssen wir dem Versuch, Husserls Kriseninterpretation und den Lukács' von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ anzunähern und so einen neuen, phänomenologischen Marxismus zu kreieren, jede Gefolgschaft verweigern. (Vgl. z. B. M. Vajda, Zur Kritik der Tatsachenwissenschaften bei Lukács und Husserl, in: Phänomenologie und Marxismus, Bd. IV, Frankfurt am Main 1978, S. 46 ff.) Hier wird ein „westlicher Marxismus“, dessen Hauptwerk in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ gesehen wird, ein „radikaler“ und „schöpferischer Marxismus“, dem Szientismus des „konservativen“ oder „orthodoxen“ Marxismus gegenübergestellt. Die Szientismuskritik finde ihre Parallelen in Husserls Krisis-Konzept. Der historische Materialismus, die „Theorie der ökonomischen Gesellschaftsformation“ sei eine „naive Tatsachenwissenschaft“ bzw. „Tatsachenwahrheit“, die auf epistemologischer Ebene zu übersteigen wäre. Von herausragender Bedeutung hierfür wäre die Phänomenologie Husserls. Vajda schreibt an anderer Stelle sehr aufschlußreich: „Warum ist es unmöglich, daß die Phänomenologie zur Renaissance des Marxismus beiträgt? Es ist nicht der erste Versuch, den Marxismus in irgendeiner Weise zu ‚ergänzen‘. Obwohl alle früheren Versuche dieser Art mißlungen sind, so besteht doch kein Grund zu der Annahme, es sei unbedingt ausgeschlossen, daß ‚fremde‘ Ideen den Marxismus irgendwann bereichern, vorausgesetzt natürlich, daß ihr Ausgangspunkt nicht dem des Marxismus gänzlich entgegengesetzt ist.“ (M. Vajda, Marxismus, Existentialismus, Phänomenologie. Ein Dialog, in: Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule, Frankfurt am Main 1975, S. 33) Hier scheint doch aber der Ausgangspunkt des Marxismus „phänomenologisch gestützt“, sprich: um den Materialismus gebracht, zu werden.

⁵ Hua VI, S. 15.

⁶ Hua XIII, S. 103. – Neben „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, neben kleineren Arbeiten, wollen wir für Husserls Gesellschaftskonzeption vor allem noch hinweisen auf die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, Bd. II, die erstmals 1952 (als Hua IV) erschienen, und auf die „Vorlesungen zur Intersubjektivität“ (Hua XIII-XV).

von Normen und Werten. „Die menschliche Gemeinschaft ist als staatliche (und kirchliche) eine Einheit, die sich konstituiert durch *Normen*, und zwar bewußt geltende Normen, welche das Handeln der Menschen binden ...“, woraus sich letztlich die „Idee eines aus rein ethischen Quellen geordneten Volkes und Staates (Sitte und Recht)“ ergibt.⁷ Wer die Gesellschaft untersucht, kann sie nur als geistiges Gebilde und mit der dementsprechenden Methodologie untersuchen. Unsere Umwelt ist ein *geistiges Gebilde*; für den, der sie untersucht, hat es keinen Zweck, nach anderen als nach *geistigen Ursachen* zu suchen. Der ontologische Vorrang im Verhältnis von Natur und Geist, im Verhältnis der entsprechenden Wissenschaften – der Natur- bzw. Geisteswissenschaften – und der entsprechenden [168] Prinzipien – Kausalität und Motivation – liegt *auf der Seite des Geistes* bzw. der Geisteswissenschaften oder Motivation. „Natur ist ein Feld durchgängiger Relativitäten und kann es sein, weil dieselben immer doch relativ zu einem Absoluten sind, das somit alle Relativitäten trägt: der Geist.“⁸

Husserl will unterstreichen, daß Gesellschaft kein zufälliges, chaotisches Zusammen ist von vereinzelt Individuen, sondern ein sinnvoll geordnetes Ganzes. Deshalb verweist er auf die Rolle von Motiven, Normen und Werten, den „letzten Elementarbeziehungen“ und entscheidenden Grundlagen bewußter Konstitution sozialer Zusammenhänge. In der aufgebrochenen Frontstellung im bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb zwischen Natur- und Kultur- (Rickert, Windelband) bzw. Geisteswissenschaften (Dilthey) steht Husserl an der Seite der letzteren; allerdings mit dem Anspruch, über seine Phänomenologie diese Frontstellung, diesen Parallelismus, zu durchbrechen.

Ist die durchaus berechtigt gegenüber einem positivistischen Naturalismus behauptete Spezifik sozialer Beziehungen, Verhältnisse und Gesetzmäßigkeiten der Begründungsschritt zu einer offen idealistischen Gesellschaftsinterpretation, wird „Sinn“ so zum Schlüsselbegriff phänomenologischer Sozialphilosophie und Sozialwissenschaft⁹, so wird dieser Begriff gleichfalls zum Schlüssel einer ebenso idealistischen Geschichtsinterpretation. Das machte schon die angeführte „Krisis-Problematik“ sichtbar. Geschichte wird nicht nur schlechthin Ideengeschichte, sondern ausdrücklich *Philosophiegeschichte*. „Die eigentlichen Geisteskämpfe des europäischen Menschentums als solchem“, schreibt Husserl, „spielen sich ab als Kämpfe der Philosophien.“¹⁰ „Sinn“ und „Unsinn“, Motivation, Normen und Werte sind von der Philosophie abhängig. Dieser, der Philosophie historisch mit ihrer „Urstiftung“ in der frühgriechischen Philosophie eingepflanzte „Sinn“, das „Telos“ der Geschichte, kommt erst wieder mit der Phänomenologie Husserls voll zum Durchbruch und zur Erscheinung. Ja, dieses „Telos“ ist überhaupt erst wieder von der historisch letzten und vollkommensten Gestalt philosophischer Theorie aufzudecken. „Nur von der Endstiftung her eröffnet sich die einheitliche Ausgerichtetheit aller Philosophien und Philosophen.“¹¹ Nicht Zeugnisse aus der Philosophie- oder Wissenschaftsgeschichte sind heranzuziehen: die „Tiefenstruktur“ der Geschichte erschließt sich erst dem

⁷ Hua XIII, S. 107.

⁸ Hua IV, S. 297. Vgl. auch: „Nicht der Natur (wie Baco), sondern dem Bewußtsein, bzw. dem transcendentalen Ego muß man darum ‚Schrauben anlegen‘, dass es uns sein Geheimnis verrate.“ (E. Husserl, Phänomenologie und Anthropologie, in: PPR, Bd. II, 1942, S. 12) – Ganz offensichtlich ist hiermit bereits, inwiefern Naturalismus und Relativismus einander bedingen müssen.

⁹ Alfred Schütz beispielsweise, der mit der Phänomenologie Husserls die verstehende Soziologie Max Webers konsequenter begründen will, richtet sein Buch von 1932 „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ ganz prononciert gegen Rudolf Carnaps „Der logische Aufbau der Welt“, Berlin 1928. – Schütz, selbst Österreicher und zeitweilig Mitglied des sogenannten „Mises-Seminars“, war mit der Gedankenwelt des „Wiener Kreises“ bestens vertraut. Im Vorwort zu seinem Buch von 1932 schreibt er, „daß Max Webers Fragestellung zwar den Ansatzpunkt jeder echten Theorie der Sozialwissenschaften endgültig bestimmt hat, daß aber seine Analysen noch nicht bis in jene Tiefenschichten geführt sind, von der allein aus viele wichtige, aus dem Verfahren der Geisteswissenschaften selbst erwachsende Aufgaben bewältigt werden können. Tiefergehende Überlegungen haben vor allem bei Webers Zentralbegriff des subjektiven Sinns einzusetzen ...“ (A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt am Main 1974, S. 9) – Mit der phänomenologischen Soziologie spitzt sich im Grunde die *dichotomische Struktur* der bürgerlichen Soziologie (Naturalismus versus Subjektivismus, Erklären versus Verstehen ... vgl. L. G. Ionin, Ponimajuščaja sociologija. Istoriko-kritičeskij analiz, Moskva 1979, S. 9) erneut zu. Auch Jürgen Habermas, dessen Lebensweltrezeption wir genannt hatten, kritisiert diese bewußtseinsphilosophische Tendenz bei Husserl wie bei Schütz. (J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1982, S. 189, 210) Der Sinnbegriff ist „das phänomenologische Band“ in der Ethnomethodologie so wie in der Systemtheorie von Niklas Luhmann.

¹⁰ Hua VI, S. 13.

¹¹ Ebenda, S. 74.

Phänomenologen Husserl! Die Phänomenologie wird, auch hier wieder in deutlicher Nähe zu neoscholastischen Konzeptionen, zur *philosophia perennis*.¹² Das teleologische Motiv [169] aller Philosophiegeschichte ist notwendig das ihrer philosophisch-systematischen „Endgestalt“: der *Anspruch auf Allgemeingültigkeit* philosophischer Erkenntnisse, den wir schon für die Systematik der Phänomenologie befragt haben. Dieser Anspruch bestimmt Husserls Blick auf die Geschichte der Philosophie wie auch den auf seine philosophischen Zeitgenossen.

Für die Einschätzung einer Philosophie ist entscheidend, ob sie ihre wissenschaftlichen Ansprüche realisiert und eben allgemeingültige Erkenntnisse ermöglicht oder ob sie vor diesen Anforderungen kapituliert. Erst eine „streng wissenschaftliche Philosophie“ würde die erstrebten universalen Ansprüche einlösen. Hat diese Philosophie damit zwar immer eine praktische Mission, so hält Husserl als entscheidende Voraussetzung für philosophische Wissenschaft (Allgemeinerkenntnis) deren notwendige Trennung von jeglicher Weltanschauung fest. So schreibt er als Fazit seiner Analyse der verschiedenen Tendenzen innerhalb der bürgerlichen Philosophie: „Es treten also scharf auseinander: Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftliche Philosophie als zwei in gewisser Weise aufeinander bezogene aber nicht zu vermengende Ideen.“¹³

Während jede Weltanschauung durch Interessen motiviert und begrenzt ist, ist die philosophische Wissenschaft frei von Sonderinteressen und insofern unbegrenzt, zu absoluter Erkenntnis befähigt. Die Weltanschauung erbringt dagegen nur Standpunkts- oder Situationswahrheiten, deren praktischer Wert nicht bestritten wird, der aber stets ein relativer ist.

Husserl kommt hier auf ein zentrales Problem zu sprechen, das speziell die bürgerliche Philosophie seiner Zeit zu beschäftigen beginnt, nämlich auf das Ideologiemproblem, auf das Verhältnis von Ideologie und Wahrheit. Dabei ist es Husserls Auffassung, daß jegliche Berücksichtigung von Interessen in der Erkenntnis, seien es etwa Berufs-, private oder Klasseninteressen, den Erkenntniswert beeinträchtigt, ja wahre Erkenntnisse unmöglich macht. Solche Erkenntnisse sind vielmehr *prinzipiell* bloß relativ; Ideologie verstellt *immer* Erkenntnis.

Wieder wird hier ein Problem der bürgerlichen Ideologie für eines aller Ideologie schlechthin ausgegeben: Jegliche soziale Bedingtheit eines Standpunktes erscheint als Störfaktor und verhindert allgemeingültige, wahre Erkenntnis. Es ist genau wieder das Problem, welches wir am Beispiel der „natürlichen Einstellung“ analysiert haben. Und die „Lösung“ Husserls erfolgt auch nur über die „*Reinigung von ...*“, über Epoché und Reduktion: Während Interessen und Weltanschau-[170]ungen den natürlichen Menschen zwar etwas angehen mögen, für diesen sogar unvermeidlich sind, kann und muß sich der Philosoph von ihnen befreien. Husserls Weg besteht also in der behaupteten *Abkehr* von jeglicher sozialen Bedingtheit, während etwa Karl Mannheim, der seine Verbundenheit zu Husserl nicht verschweigt¹⁴, dagegen die wissenssoziologische Alternative im „Auffinden“ „sozial freischwebender Existenzen der Bildungskultur“, einer „freischwebenden Intelligenz“ sieht. Beide Lösungen haben ihre gemeinsame Struktur, ihren bürgerlichen Kern, während der Marxismus für die neue, die proletarische Weltanschauung, gerade *in* der sozialen Bedingtheit die Wurzel für die Überwindung des Relativismus findet.¹⁵

Husserl führen Epoché und Reduktion in die illusionäre Allgemeinvernunft, *die Theoria* erwächst als neuartige, universale Wissenschaft und Philosophie. Das ist die eine Seite. Oder aber er bettet soziale Erkenntnis in die individuell-alltägliche Lebenswelt ein, macht also – bei aller komplizierten methodologischen Prozedur – letztlich das philosophische Wissen an den Scheinformen des Alltags fest.¹⁶

¹² Hua IX, S. 301. Vgl. E. Husserl, Die Idee einer philosophischen Kultur in: Hua VII, S. 203-207, S. 8-17.

¹³ PSW, S. 333.

¹⁴ Siehe u. a. die frühen Aufsätze von Karl Mannheim, in denen dieser auch seine Verwandtschaft mit Dilthey, Rickert, Alfred Weber, Max Weber und Husserl bestimmt. (K. Mannheim, Strukturen des Denkens, hg. von D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, Frankfurt am Main 1980)

¹⁵ Vgl. u. a. E. Hahn, Ideologie. Zur Auseinandersetzung zwischen marxistischer und bürgerlicher Ideologietheorie, Berlin 1969. Für die Phänomenologie Husserls, auch J. Zelený, Studien zur Dialektik, Prag 1975.

¹⁶ Das eben gehört, wie wir bereits hervorgehoben haben, zur „philosophischen Kultur“ bürgerlicher Ideologie. Bei Alfred Schütz finden wir noch das Bemühen, die Erkenntnisformen des individuellen Alltags („Konstrukte erster Ordnung“) durch die der Sozialwissenschaften („Konstrukte zweiter Ordnung“) zu übersteigen. Einige Formen der amerikanischen

Beides ist keine Lösung des Ideologieproblems, sondern die bereits analysierte Variation von spekulativer Konstruktion und Dogmatisierung der Erscheinungen.

Husserls philosophiehistorische Auseinandersetzung kreist um das Problem *philosophischer Allgemeinerkenntnis*.

In seinem programmatischen Aufsatz von 1911 „Philosophie als strenge Wissenschaft“, dessen Schlüsselrolle für die Phänomenologie Husserls wir bereits hervorgehoben haben, vergleicht Husserl die gegenwärtige Situation in der bürgerlichen Philosophie mit der in den Einzelwissenschaften. Husserl erwartet zwar von diesen Wissenschaften keine Hilfe für die Philosophie, im Gegenteil – auch sie sind auf Philosophie angewiesen. Er wählt aber den Vergleich deshalb, um so die Situation innerhalb der Philosophie¹⁷ besser verdeutlichen zu können. Worum geht es?

Trotz aller Erkenntnisgrenzen haben nämlich die Einzelwissenschaften längst begonnen, sich als theoretische Systeme aufzubauen, und sie verzeichnen einen steten Erkenntniszuwachs. Generationen von Forschern bauen an ihren Fundamenten. In diesen Disziplinen, speziell in den Naturwissenschaften, setzt sich die Idee der Wissenschaft immer weiter durch. Radikal anders sieht die Situation in der Philosophie aus. Hier ist nicht nur ein zunehmender Verfall zu beobachten, sondern man muß nunmehr sogar einmal deutlich aussprechen, daß die Philosophie *als Wissenschaft* noch nicht einmal *ihren* [171] *Anfang* genommen hat. Denn „sie verfügt nicht bloß über ein unvollständiges und nur im einzelnen unvollkommenes Lehrsystem, sondern schlechthin über keines. Alles und jedes ist hier strittig, jede Stellungnahme ist Sache der individuellen Überzeugung, der Schulauffassung, des ‚Standpunktes‘.“¹⁸ Vom Bemühen um eine einheitliche Philosophie, das heißt eine allgemeingültige philosophische Wissenschaft, ist nicht zu sprechen. Vielmehr hat jeder Philosoph vorschnell *sein* System, mit dem er *seinen* persönlichen Frieden schließt. Diese Situation zeigt Husserl die Gefahr, in der skeptischen Sintflut zu versinken. Weder kann diese Gefahr, wie bereits mehrfach hervorgehoben wurde, durch die einzelnen Wissenschaften beseitigt werden, noch ist sie für diese Wissenschaften, die auf philosophische Grundlegung angewiesen sind, selbst belanglos.

Husserl findet zunächst auch in der Geschichte der Philosophie keinen wirklichen Ansatz wissenschaftlicher Philosophie. So kann auch er sich nicht an der Geschichte orientieren und durch Ausbildung als historische Disziplin den wissenschaftlichen „Sinn“ seiner Phänomenologie finden wollen. Ganz im Gegenteil: Damit sich die Phänomenologie als wissenschaftliche Philosophie behaupten kann, muß sie sich radikal von den historisch vorliegenden Konzeptionen und Ansätzen abwenden. Gegenüber der historizistischen Skepsis stellt sich die Phänomenologie als völlig geschichtsloser Neuansatz dar.

Das ist der Standpunkt der frühen Phänomenologie Husserls, der keinesfalls im Widerspruch steht zum genannten späteren philosophiehistorischen Konzept einer *philosophia perennis*. Nur ist Husserl jetzt zunächst vom „Oberflächenleben“ philosophischer Geschichte, von der hier ganz offensichtlich herrschenden „Anarchie der Überzeugungen“ gefangen und findet keinen Weg zum „Tiefenleben“ bzw. zur „Tiefenstruktur“, mit der das immanente Telos der Geschichte aufscheint und der Anarchie zu begegnen ist. Der *frühe Ahistorismus* Husserls ist nur die Kehrseite der *teleologischen Geschichtskonstruktion* beim späten Husserl.¹⁹

Ethnomethodologie erheben den – völlig subjektivistisch interpretierten – individuellen Alltag zum letzten möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis. Hier löst sich dann die kritische Potenz einer solchen „konkreten“ Soziologie auf in deklarierte Unwissenschaftlichkeit. (Vgl. L. G. Ionin, Ponimajuščaja sociologija, a. a. O., S. 94)

¹⁷ Noch einmal: der *bürgerlichen* Philosophie. Es ist schon erstaunlich, daß Husserl – anders als seine Zeitgenossen Dilthey, Simmel und Weber etwa – vom Marxismus so gut wie keine Notiz nimmt. Als Philosophie jedenfalls wird er nicht in Betracht gezogen. Dennoch wird seine Naturalismuskritik zu einer einflußreichen Variante bürgerlicher Marxismuskritik, erlaubt sie doch, diesem alle Naivitäten des mechanischen Materialismus bzw. des Positivismus *als wesensmäßig mit dem materialistischen Standpunkt verbunden* zu unterstellen.

¹⁸ PSW, S. 291.

¹⁹ „Wir versuchen durch die Kruste der veräußerlichten ‚historischen Tatsachen‘ der Philosophiegeschichte durchzustoßen, deren inneren Sinn, ihre verborgene Teleologie, befragend, aufweisend, erprobend.“ (Hua VI, S. 16) – Von marxistischer Seite hat G. Mende auf diesen spezifischen konstruktiven Charakter der Philosophiegeschichtskonzeption Husserls

Natürlich ist diese „immanente“, in den grundlegenden Strukturen gleichbleibende, Wandlung in der Phänomenologie, das hatten wir im ersten Kapitel unterstrichen, nicht zufällig. Sie ist vor allem durch innere Entwicklungs- und Zersetzungstendenzen der phänomenologischen Schule selbst bedingt. Husserl muß an diesen bemerken, daß mit einfacher Ignoranz der philosophischen Tradition nicht zu begegnen ist. Es tauchen nämlich immer erneut diese oder jene problematischen Tendenzen auf. Statt sich von der Geschichte abzuwenden, [172] will Husserl sie nunmehr mit dem Ziel untersuchen, *Vorläufer* für seine Phänomenologie aufzudecken. Findet Husserl solche Vorläufer etwa in Sokrates, Platon, Hume, Leibniz und ganz wesentlich vor allem in Descartes, können ihm schließlich auch Kant und Fichte noch bedeutende Anknüpfungspunkte bieten, so zerstört namentlich der Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Philosophie im 19. Jahrhundert jegliche Einheitlichkeit und teleologische Sinnbestimmung.²⁰

Zugleich ist es für Husserl angesichts der geschilderten Zeitsituation von vordringlichem Interesse, gerade den Entwicklungsprozeß der Philosophie im 19. Jahrhundert zu erfassen, um ihn verarbeiten und den Platz der Phänomenologie genauer bestimmen zu können. Deren philosophische Präintentionen – sowohl hinsichtlich ihrer ideologisch-weltanschaulichen wie etwa systematisch-wissenschaftstheoretischen Absichten – sind wesentlich aus diesem Prozeß zu erklären.

Husserl sieht hinter der Vielfalt subjektiver philosophischer Überzeugungen und Systembildungen – übrigens in deutlicher Übereinstimmung mit Wilhelm Dilthey, wenn nicht sogar mit Übernahme seiner Gedanken²¹ – einen grundlegenden Prozeß, von dem die bürgerliche Philosophie im 19. Jahrhundert betroffen ist. Wir hatten das bereits allgemein mit dem Ideologieproblem angedeutet.

Husserl schreibt über die brisante, die Vielfalt der Schulbildungen übertreffende, Situation im angeführten Aufsatz von 1911: „Für das neuzeitliche Bewußtsein haben sich die Ideen Bildung oder Weltanschauung und Wissenschaft – als praktische Idee verstanden – scharf getrennt. Wir mögen es beklagen, aber als eine fortwirkende Tatsache müssen wir es hinnehmen, die unsere praktischen Stellungnahmen zu bestimmen hat.“²²

Eine vormals bestehende Einheit zerriß im Entwicklungsprozeß von Philosophie und Wissenschaften. Dabei ging es nicht um die Ausgliederung einzelner Wissenschaftsdisziplinen aus der Philosophie, sondern darum, daß nunmehr eine Philosophie nicht mehr Weltanschauung *und zugleich* strenge Wissenschaft sein kann. Das zeigt sich im faktischen Prozeß. Hier finden wir auf der einen Seite weltanschauliche Richtungen, die Maximen praktischer Lebensgestaltung entwickeln, wie etwa die lebensphilosophischen Richtungen, und auf der anderen Seite Konzeptionen, die sich an die Wissenschaften anlehnen und zugleich darauf verzichten, weltanschauliche Ideen zu verbreiten, bzw. diese mit den Wissenschaften für erledigt halten, wie etwa Neukantianismus und Positivismus. Das neuzeitliche Bewußtsein hat das Faktum zunächst hinzunehmen: Die vormalige [173] Einheit der Philosophie zerriß in „eine Philosophie als Weltanschauung und eine Philosophie als Wissenschaft“²³. Der Tatbestand ist

hingewiesen. (Vgl. G. Mende, Die Geschichte der Philosophie nach den Auffassungen E. Husserls, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2/1964)

²⁰ Wir hatten auf Franz Brentanos Interpretation der Geschichte der Philosophie hingewiesen. Hier wird nun deutlich, daß Husserl sie zwar – im Hinblick auf die Rolle von Kant und Fichte – modifiziert, im Kern aber den Verfallsprozeß ebenfalls diagnostiziert.

²¹ Für uns liegt diese Interpretation sowohl mit der nach den „Logischen Untersuchungen“ einsetzenden intensiven Dilthey-Rezeption durch Husserl wie auch durch dessen nachweislich verhältnismäßig geringe philosophiehistorische Ausbildung nahe. Vgl. z. B. W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, in: Systematische Philosophie, Berlin und Leipzig 1907, S. 1-71; W. Dilthey, Einleitung zu den Aufsätzen von 1911, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. V, Stuttgart 1957, S. 3 ff.

²² PSW, S. 332.

²³ PSW, S. 332 ff. – Husserl kommt zu dieser Einschätzung bezüglich der Philosophieentwicklung im späten 19. Jahrhundert, er sieht sie aber dann wieder aufleben im Gegensatz von Existenzphilosophie und Neopositivismus in den 20er/30er Jahren des 20. Jahrhunderts. Der Neopositivismus übernimmt Ernst Machs Intention auf „metaphysikfreie Wissenschaft“ (E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, Leipzig 1906, S. VII f.; Die wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis, Wien 1929, S. 14), für Heidegger ist, das hatten wir gezeigt, die Philosophie nicht an der Idee der Wissenschaft zu messen. Rudolf Carnap macht zugleich eine mögliche „Rollenverteilung“ zwischen wissenschaftlicher Philosophie (Positivismus) und anderen, auf metaphysische Probleme absehbenden, Erkenntnisformen deutlich. (Vgl. R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis, Bd. II, Wien 1931, S. 235 f.) Ergänzend zu den bisher angeführten marxistischen Arbeiten vgl. auch [J. Schreiter, Zur Kritik der philosophischen Grundpositionen des Wiener Kreises, Berlin 1977](#) (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 82)

aber nur insofern hinzunehmen, als von ihm ausgehend eine Philosophie entwickelt werden soll, die den Dualismus überwindet. Diese Absicht wurde bereits verdeutlicht.

Husserl beschreibt zweifellos in groben Zügen den Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Philosophie im 19. Jahrhundert richtig. Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard oder Chamberlain auf der einen, Vogt, Moleschott, Büchner, Mach, Avenarius und Cohen auf der anderen Seite stehen für diesen Prozeß.²⁴ Während Friedrich Engels aber etwa in seinen Analysen²⁵ nicht nur diesen Prozeß festhält, sondern dessen soziale Ursachen analysiert und in der Auseinandersetzung zugleich den produktiven Ausweg zeigt – man denke nur an seinen „Anti-Dühring“ –, verbleibt Husserl in einer mehr oder minder genauen Beschreibung. Der Weg zur Analyse ist ihm aus denselben ideologischen Vorbehalten versperrt, aus denen für Engels die Zerfallstendenzen der bürgerlichen Philosophie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts herzuleiten sind. Husserl sieht nur Gründe innerhalb der Philosophie selbst. Für ihn ist jede der beiden Tendenzen, das heißt die Weltanschauungsphilosophie wie die wissenschaftliche Philosophie, erstens einseitig und deshalb unzureichend und zweitens die direkte *theoretische* Konsequenz ihres Gegenpols. Sie findet in diesem geradezu ihre „wissenschaftliche“ Legitimation.

Beide leiten sich her aus dem Zerfallsprozeß der Hegelschen Schule. Ja, Husserl findet wesentliche Ansatzpunkte für diesen Prozeß in der Philosophie Hegels selbst angelegt. Er hebt hervor, daß dessen Historismus ein konstitutives Element für den späteren skeptizistischen Historizismus wurde und daß der spekulative Charakter seines Systems, die mangelnde Vernunftkritik, mit der Entwicklung der Wissenschaften den Gegenstoß des Naturalismus geradezu provozieren mußte. So hat „diese Philosophie ... in der Folgezeit im Sinne sei es einer *Schwächung* oder einer *Verfälschung* des Triebes zur Konstitution strenger philosophischer Wissenschaft gewirkt“²⁶. Hier sind bestimmte Einseitigkeiten der Philosophie Hegels richtig genannt. Da aber die Beschreibung selbst immanent bleibt, da dieser Prozeß als notwendig aus dem System und für *jede* Philosophie zwangsläufig ausgegeben wird, kaschieren diese Einseitigkeiten nur mehr oder minder die grundlegend falsche Interpretation, das einseitig negative Hegel-Bild. Die materialistische Umstülpung durch Marx, darauf hatten wir hingewiesen, bewahrt in der wissenschaft-[174]lichen Philosophie des Marxismus ebenso den Historismus wie die Dialektik, die hinter dem „spekulativen Charakter des Systems“ stecken. Historizismus und Naturalismus sind keinesfalls *notwendige* Konsequenz der Philosophie Hegels. Sie zeigen das Unvermögen der bürgerlichen Philosophie des 19. Jahrhunderts, mit diesem Erbe „umzugehen“. Der „theoretische Sinn“ war eben an die deutsche Arbeiterklasse gegangen.

Husserl will beiden Tendenzen der bürgerlichen Philosophie mit einer grundlegenden Kritik begegnen. Deshalb genügt es nicht, nur deren Schädlichkeit, deren „vernunftzersetzenden“ Charakter, aufzuzeigen. Vielmehr bedarf es „gegenüber der bloß widerlegenden Kritik aus den Konsequenzen einer positiven Kritik an den Grundlagen und Methoden. Nur sie ist geeignet, das Vertrauen auf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie ungebrochen zu erhalten, das durch die Erkenntnis der widersinnigen Konsequenzen des auf der strengen Erfahrungswissenschaft sich aufbauenden Naturalismus bedroht ist.“²⁷

Erst mit der Konstituierung der Phänomenologie als wirklich wissenschaftliche Philosophie sind zugleich alle weltanschaulichen Tendenzen aufgehoben und alle traditionellen philosophischen Gegensätze überwunden. Das ist das Ziel phänomenologischer Theorie.

²⁴ Vgl. etwa W. Heise, *Aufbruch in die Illusion*, Berlin 1964; [I. S. Narski, Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1967](#); I. S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Kritischer Abriss*, 2 Bde., Berlin 1964; G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1952; [R. Steigerwald, Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin 1980](#).

²⁵ So z. B. Engels' Ausführungen in der alten Vorrede zum „Anti-Dühring“ (MEW, Bd. 20, Berlin 1975, S. 328 ff.), in: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ (MEW, Bd. 21, Berlin 1975, S. 270 ff.), in der „Rezension zu: Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*“ (MEW, Bd. 13, Berlin 1974, S. 472 ff.).

²⁶ PSW, S. 292 f.

²⁷ Ebenda, S. 293 f.

5.2. Das Verhältnis der Phänomenologie Husserls zu lebensphilosophisch-irrationalistischen Richtungen

Für Husserl sind weltanschaulich-praktisch orientierte Richtungen der Philosophie, die im späten 19. Jahrhundert vor allem in Gestalt lebensphilosophisch-irrationalistischer Konzeptionen auftreten, in erster Linie also bedingt durch die sich in Spezialistentum flüchtende wissenschaftliche Philosophie. So sprechen sie gegen dieses Spezialistentum reale Problemstellungen aus, die auch von Husserl vollständig akzeptiert werden. Sie verweisen auf Fragen praktischer Lebensgestaltung, welche längst nicht mehr ignoriert werden können.

Das hatten wir mit unserer kurzen Analyse der Situation Deutschlands während des Übergangs zum Imperialismus angedeutet. Husserl hält nicht nur die Aufnahme dieser Fragen und Probleme für berechtigt, er teilt vielmehr auch die lebensphilosophische Kritik an der Vernunfttheorie Kants und des Neukantianismus. Er zielt, in deutlicher Anlehnung an Wilhelm Dilthey, auf eine *totale* Vernunfttheorie, die theoretische wie ethische und praktische Vernunft [175] gleichermaßen umfaßt. Es genügt nicht mehr das theoretische, das reine Denksubjekt der verschiedenen Spielarten des szientistischen Intellektualismus, in dessen „Adern statt Blut der verdünnte Saft bloßer Denktätigkeit rinnt“; es ist das „volle Leben“ zum konzeptionellen Ausgangspunkt zu nehmen. Diese Kritik wird gleichfalls gegenüber dem Positivismus erhoben. Die Spezifik des Sozialen zu verfehlen, die Rolle des Subjekts – als Individuum oder menschliche Gattung – zu mißachten, wird ihm wie dem mechanischen, metaphysischen Materialismus unter der Klammer des Naturalismus zum Vorwurf gemacht und legitimiert zugleich die Herausbildung spezieller Geisteswissenschaften. Husserl teilt den Antimaterialismus, den Antipositivismus und in spezieller Form die Vorbehalte gegenüber der experimentellen Psychologie mit dem südwestdeutschen Neukantianismus (Rickert, Lask, Windelband), mit Wilhelm Dilthey und Georg Simmel. Er teilt bestimmte – psychologische – Auffassungen mit dem Pragmatismus von William James und einzelne Motive – die Relevanz des Zeitbewußtseins – mit der Lebensphilosophie Henri Bergsons.

Diese Motive und die Kritik der philosophischen Tradition seitens der Lebensphilosophie teilt Husserl. Zugleich trennt er sich aber von den vorliegenden lebensphilosophischen Konzeptionen, wenn es um die Verwirklichung der Motive, das heißt um den positiven Aufbau der philosophischen Vernunfttheorie und um die Überwindung der kritisierten Einseitigkeiten geht. Im Grunde genommen leisten nämlich die lebensphilosophischen Konzeptionen eine solche umfassende Theorie gar nicht. Mit der Kritik an den Einseitigkeiten vorliegender philosophischer Theorien, der theoretischen Vernunft und des „bloßen“ Rationalismus, verzichten sie, natürlich nuanciert und graduell höchst verschieden, auf philosophische Theorie wie theoretische Vernunft und predigen einen offenen oder versteckten Irrationalismus. Sie leisten nach Husserl keinen produktiven Beitrag in der Kritik und bemühen sich nicht mit genügender Konsequenz und Ernsthaftigkeit um die Lösung der von ihnen artikulierten weltanschaulichen Fragen. Sie verfallen, da sie die Vernunft nicht allseitig untersuchen, einem Irrationalismus, der „Ratio der faulen Vernunft“²⁸, und sind nicht weniger einseitig als die von ihnen kritisierten Richtungen. Konsequenz ist dann die Absage an philosophische Erkenntnisansprüche, an allgemeingültiges objektives Wissen und die Ausbildung skeptisch-relativistischer Konzeptionen.

Husserl wendet sich gegen Rassentheorie und Biologismus; gegen die Auflösung der Erkenntnis im zeitlichen Fluß der „reinen Dauer“; [176] gegen irrationalistische Intuition und mystische Offenbarung; gegen die Verabsolutierung und Verherrlichung der Interessenrelativität und des Lebens.

Die systematische Analyse der Phänomenologie hat bereits die Grenzen dieser Kritik und Auseinandersetzung Husserls gezeigt. Sie erwachsen nicht nur aus der einseitigen Sicht Husserls auf die analysierten Tendenzen, die nur als „theoretische Phänomene“ untersucht werden, sie erwachsen aus den subjektiv-idealistischen Grundlagen seiner eigenen Konzeption. Dennoch ist die Kritik zum Teil sehr entschieden und deutlich.

²⁸ Hua VI, S. 14: Auch der versagende Rationalismus des 18. Jahrhunderts ist kein Grund, in einen Irrationalismus zu verfallen, die Rationalität „der ‚faulen Vernunft‘, welche dem Ringen um eine Klärung der letzten Vorgegebenheiten ... ausweicht“.

Für Husserl geht es um die Voraussetzungen *rationaler Welterkenntnis* als Bedingung *rationaler Weltgestaltung*. Gerade die Aufnahme der Lebensfragen verlangt deren wissenschaftliche Behandlung. Gegenüber den bloßen Lebensdeutungen betont Husserl für die Phänomenologie: „Der Grundcharakter der Phänomenologie ... ist wissenschaftliche Lebensphilosophie ..., radikale Wissenschaft, die das konkrete und universale Leben und seine Lebenswelt, die wirkliche konkrete Umwelt als wissenschaftliches Urthema hat, ... die strukturelle Typik dieser Umwelt auf strenge und jederzeit nachzuprüfende Begriffe bringt und von da aus systematisch die Grundbegrifflichkeiten gewinnt, die allen möglichen Wissenschaften dienen müssen.“²⁹

Die Ausbildung einer wissenschaftlichen Philosophie behebt alle Probleme. Sie allein reicht aus zur Überwindung aller philosophischen Gegensätze und Einseitigkeiten, so auch zur Überwindung der lebensphilosophischen Richtungen, deren Gefahr für die Gegenwart Husserl hervorhebt.

Wir halten es zunächst einmal für wichtig, diesen Gedankengang herauszustellen. Er ist illusionär und mit dem Charakter der spätbürgerlichen Philosophie anachronistisch. Zugleich ist er deshalb nicht ohne jegliche Potenz, trifft auf ihn – wie auf jede andere idealistische Verzerrung und Vereinseitigung – das Leninsche Bild von der „toten Frucht am lebendigen Baum der Erkenntnis“ zu. Die *differentia specifica* der Phänomenologie Husserls gegenüber den offen irrationalistisch-lebensphilosophischen Konzeptionen leitet sich vor allem von seiner Herkunft aus Logik und Mathematik, der Rezeption des Rationalismus von Leibniz und Descartes und den Einflüssen der neuscholastischen Tradition her.³⁰ Erinnert sei noch einmal an den Mathematiker Weierstraß, dem Husserl das Ideal „strenger Wissenschaft“ entnimmt, und an den Psychologen und Philosophen Brentano, der ihm – in Absetzung von den „haar-[177]sträubenden Absurditäten“ Schopenhauers und Nietzsches – den Weg zu einer „strenge wissenschaftlichen“ Philosophie weist. Wenden wir uns deshalb der Lebensphilosophie, der „Ratio der faulen Vernunft“, zu.

Die Lebensphilosophie, die mit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu einer der einflußreichsten Richtungen innerhalb der bürgerlichen Philosophie Deutschlands wurde, beginnt im Grunde genommen schon mit Arthur Schopenhauer, erlebt unterschiedliche Perioden ihrer Wirkung und findet dann in Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey und Henri Bergson ihre großen Exponenten und eigentlichen Theoretiker. Sie setzt sich fort mit Spengler, Klages, Jünger u. a., erlangt mit Heideggers Existenzphilosophie eine neuartige Ausformung und wird so zu einer breiten, verzweigten und *grundlegenden* Strömung innerhalb der gesamten spätbürgerlichen Philosophie und Ideologie.

Wir wollen hier nun Husserls Kritik modellhaft am Beispiel Nietzsches und vor allem an Dilthey exemplifizieren.

Wir finden zwar bei Husserl keine direkte Auseinandersetzung mit Nietzsche. Selbst dessen Name wird in den Werken nur selten erwähnt. Und doch ist (mit der ganzen „Zeitstimmung“ selbstverständlich) Kenntnis dieser Philosophie vorhanden. Das belegt die Korrespondenz Husserls, zeigen zugesandte Bücher (von Dilthey, Simmel) usw. Dennoch ist es keineswegs aus der Luft gegriffen, wenn wir die ganze Art und Weise der phänomenologischen Fragestellung bei Husserl als Versuch auffassen, den „haarsträubenden Absurditäten“ (Brentano) der Philosophie Nietzsches zu begegnen. Letzterer muß ihm in seiner Erkenntnistheorie so unwissenschaftlich und mit seinen Angriffen auf die philosophische Theorie so brutal und zynisch erscheinen, daß eine offene Auseinandersetzung ausgeschlossen ist.

²⁹ Aus einem Manuskript von 1972, in I. Kern, Husserl und Kant, a. a. O., S. 414.

³⁰ Der Neukantianer Heinrich Rickert verweist z. B. in seinem Buch „Die Philosophie des Lebens“ (Tübingen 1920) auf die „Verwandtschaft des streng wissenschaftlichen Denkens *Husserls*“ mit der Lebensphilosophie (S. 28), sieht diese v. a. richtig in der Wesensschau, trennt aber die Phänomenologie Husserls von dieser Lebensphilosophie (S. 50). Die Tendenz zur Lebensphilosophie in der Phänomenologie zeigt sich nach Rickert offen mit Scheler. Für diesen, für die Lebensphilosophie liefert Rickert zudem ein treffendes Bild: „Wer den Gedanken der intuitiven Lebensphilosophie zu *Ende* denkt und sich ihre Konsequenzen klar macht, muß einsehen: Scheler hängt der Prinzipienlosigkeit, dem schlimmsten philosophischen Gebrechen, einen prächtigen Mantel um, der sie decken soll in ihrer theoretischen Armseligkeit. ... eines solchen Philosophenmantels schimmernde Falten weht der Wind hin und her und treibt mit ihnen sein Spiel.“ (S. 53) – In der frühen marxistischen Literatur, etwa bei Albert Fuchs und Georg Lukács, ist bezüglich der Phänomenologie Husserls insbesondere der Zusammenhang seiner Wesensschau mit Irrationalismus und Lebensphilosophie akzentuiert worden.

Nietzsche steht aber hinter den Richtungen und Tendenzen bürgerlicher Philosophie (Weltanschauungsphilosophie, Biologismus, Skeptizismus), die im Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ attackiert werden. Für Husserl ist mit der Richtung Dilthey – Scheler – Heidegger, mit jeglicher lebensphilosophisch-anthropologischen Tendenz, erst recht Nietzsche „erledigt“.³¹

Friedrich Nietzsche hatte nicht nur christliche Religion und Moral, die gesamte christliche Weltanschauung, einer beißenden Kritik unterzogen und deren Aussagen schlechtweg zu Fiktionen, erklärt, sondern er hatte Maximen einer neuen Wertsetzung entwickelt, die Husserl ebenso ablehnt. Diese neue Wertsetzung kann nämlich nicht irgendwelchen allgemeingültigen Prinzipien oder Wahrheits-[178]fragen folgen, sondern sie löst sich völlig in einen pragmatischen Relativismus auf. „Die vornehme Art Mensch fühlt sich als Werte bestimmend, sie hat nicht nötig, sich gutheißen zu lassen, sie urteilt ‚was mir schädlich ist, ist an sich schädlich‘, sie weiß sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist Werteschaffend.“³²

Der moralische Pragmatismus, der an den Lebenswert des Individuums gebunden ist, ist dabei in einer pragmatischen Erkenntnistheorie fundiert. Statt nach Tatsachen zu jagen oder einer „wahren Welt“ und „an sich seienden Qualitäten“, womit für die Erkenntnis noch objektive Kriterien vorhanden wären, löst sich alle Erkenntnis auf nach Kriterien „physiologischer Nützlichkeit“: Der Wert fürs Leben entscheidet, Wahrheit ist die beste Art von Irrtum, denn, wie die Sphinx auch Augen hat, gibt es „vielerlei ‚Wahrheiten‘ und folglich gibt es keine Wahrheit“.³³ An die Stelle „der ‚Erkenntnistheorie‘ tritt eine *Perspektivenlehre der Affekte* ...“³⁴. Eine letztrationale Durchdringung dieses Perspektivismus läßt das „Leben“ nicht zu. Es verstellt sich als irrationales Faktum aller Theorie. Am Ende sind für Nietzsche schließlich alle Kategorien Fälschungen nach Kriterien der Nützlichkeit und unterstehen als Werkzeug einzig dem „Willen zur Macht“.³⁵

Husserl hat nichts dagegen, Moral erkenntnistheoretisch zu hinterfragen und damit die Gültigkeit der Aussagen zu stützen. Das liegt vielmehr zutiefst im philosophischen Interesse. Aber bei Nietzsche wird das Gegenteil von dem beabsichtigt und erreicht. Hier ist nicht mehr von Wahrheit, von allgemeingültiger Erkenntnis und rationalem Wissen die Rede, sondern hier wird die *Philosophie* zu *purere Rechtfertigungsideologie*, für die die Wahrheit nur die am besten gelungene Fälschung ist. Die Erkenntnistheorie als „Perspektivenlehre der Affekte“ muß Husserl der Gipfel des Widersinns sein, denn sie legitimiert einen alles zersetzenden pragmatischen Relativismus.

Natürlich sieht und begreift Husserl nicht, daß Nietzsche hier offen, direkt und sehr wirkungsvoll die Klasseninteressen ausspricht, denen auch Husserls Phänomenologie verpflichtet bleibt. So bewegt sich seine Kritik in diesen Grenzen, gilt sie bestimmten Erscheinungsformen der Philosophie Nietzsches, dem *offenen Verzicht* auf wissenschaftliche Theoriebildung. Das „amorphe Faktum Leben“ steht gegen die „Vernunft“, die „Seele“ gegen den „Geist“; Tendenzen, die in Philosophie, Kunst und Literatur, in der gesamten sozialen Psyche der kapitalistischen Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts sich niederschlagen.

Husserls Kritik muß hier begrenzt bleiben, weil sie nicht zu den [179] sozialen Grundlagen und schon gar nicht zu einem wirklichen produktiven Ausweg findet. Sie ist aber zugleich, was ihre prononcierte Auseinandersetzung mit dem wissenschaftszerstörenden Biologismus, Pragmatismus und Relativismus

³¹ Ein Mißverständnis, wie auch die aktive Teilnahme bedeutender Phänomenologen – des Husserl-Assistenten Eugen Fink etwa – an der Nietzsche-Renaissance zeigt. (Vgl. auch S. F. Oduev. Auf den Spuren Zarathustras, Berlin 1977, S. 307 ff.) – Da es hier nicht darum gehen kann, die Philosophie Nietzsches umfassend darzustellen und einzuschätzen, da wir nur ihren Kontrast zu Husserl herausarbeiten, sei noch einmal auf die angeführten marxistischen Einschätzungen und auf das Nietzsche-Buch von Ferdinand Tönnies hingewiesen. Des weiteren: Falsche Propheten. Studien zum konservativ-antidemokratischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert, hg. von L. Elm, Berlin 1984; Der Mensch, Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema, hg. von D. Bergner, Berlin 1982. Diese Grundlagenliteratur auch für Wilhelm Dilthey.

³² F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, in: Friedrich Nietzsches Werke in zwei Bänden, hg. von A. Messer, Leipzig 1930, S. 78.

³³ F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, in: Friedrich Nietzsches Werke (Taschenausgabe), Bd. IX, Leipzig 1918, S. 403.

³⁴ Ebenda, S. 352, 353.

³⁵ Ein solch extremer Pragmatismus, wie er sich so zugespitzt selten findet, löst alle Vernunftkategorien auf in Fälschungen entsprechend biologischer Nützlichkeit. (Vgl. ebenda, S. 436; weiter auch S. 199, 313, 367, 381 ff.)

betrifft, beachtenswert. Husserl nimmt weder Nietzsche noch die anderen Vertreter der Lebensphilosophie leicht; er sieht in ihnen einen Angriff auf *die philosophische Vernunft*. Und das ist zweifellos berechtigt. Umfangreicher sind Husserls direkte Auseinandersetzungen mit der „akademischen Variante“ der Lebensphilosophie, mit Wilhelm Dilthey. Sie können zugleich paradigmatisch für die mit der Lebensphilosophie generell gelten.

Es ist durchaus als interessant hervorzuheben, daß Husserl die Psychologievorlesungen von 1925 mit einer recht umfassenden Würdigung der Psychologie Wilhelm Diltheys beginnt. Die Ausführungen sind deshalb interessant, weil Husserl eigentlich aus der Schule des Psychologen Franz Brentano kommt und Dilthey ursprünglich auf Grund sachlicher Vorbehalte überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hat.³⁶ Und doch stellt er in den genannten Vorlesungen die Rolle Wilhelm Diltheys entschieden über die von Franz Brentano. Das hat nichts damit zu tun, daß er die Philosophie Brentanos strikt als psychologistisch ablehnt; die Kritik am *Philosophen* Dilthey ist, wie noch zu zeigen sein wird, nicht weniger prinzipiell. Positiv hervorgehoben wird die Rolle des Psychologen und Geisteswissenschaftlers. Unseres Erachtens ist entscheidend für die erwähnte Einschätzung, daß Husserl gegenüber Dilthey bleibende Sympathien aufbringt, wie er ihm ja auch in der Tat wesentliche Anregungen verdankt. Um Sympathien, Einfluß und beiderseitige Kenntnisnahme, die wiederum für die Kritik wichtig sind, zu erklären, ist auf die „Logischen Untersuchungen“ Husserls zurückzugreifen. Vor diesen nimmt Husserl weder von Dilthey Notiz, noch ist in umgekehrter Richtung größeres Interesse zu verzeichnen. Anders verhält es sich mit den Untersuchungen.

Verschiedene Einflüsse führen Ende der neunziger Jahre dazu, daß Diltheys systematisches Schaffen zu stagnieren beginnt.³⁷ Insbesondere sind es Angriffe auf seine geisteswissenschaftliche Methodologie, denen er nicht zu begegnen vermag. Um so euphorischer begrüßt er die „Logischen Untersuchungen“, speziell den zweiten Band, in denen Dilthey Bestätigung und weitere Verbesserung seines eigenen Vorgehens sieht. Die Untersuchungen sind für ihn der erste wirkliche Fortschritt der Philosophie seit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ – eine Einschätzung, die die Einseitigkeit dieses bedeuten-[180]den bürgerlichen Philosophiehistorikers zeigt –, und sie ermutigt, ihn selbst zu erneuter systematischer Arbeit, so daß er vermerkt: „Suche ich nun hier diese meine Grundlegung einer realistischen oder kritisch objektiv gerichteten Erkenntnistheorie fortzubilden, so muß ich ein für allemal im ganzen darauf hinweisen, wie vieles ich den in der Verwertung der Deskription für die Erkenntnistheorie epochemachenden ‚Log. Unt.‘ von Husserl (1900-1901) verdanke.“³⁸

Mit der Deskription, der Betonung der wertvollen und umfassenden Erlebnisbeschreibungen durch Husserl, zielt Dilthey vor allem auf den zweiten Band der Untersuchungen. Hier hatte Husserl ja versucht, die aufgestellten idealen logischen Gebilde als in psychischen Prozessen konstituiert nachzuweisen, ohne sie damit um ihre objektive Geltung zu bringen. Genau das ist der Gesichtspunkt, der Anspruch, den Dilthey aufnimmt und für seine „Theorie des Wissens“ begrüßt.³⁹

Auch ihm geht es, wie Husserl, darum, sich den „freien Lebensdeutungen“ Schopenhauers und dem Vorgehen Nietzsches, deren Motive er akzeptiert, entgegenzustellen.⁴⁰ Er will zwar das „Leben“ zum

³⁶ Husserl nennt als solche Vorbehalte die positivistischen Anklänge in den frühen Schriften Diltheys und die „glänzende Antikritik von H. v. Ebbinghaus“ an Dilthey. Das ist deshalb interessant, weil sich Husserls spätere Parteinahme umkehrt.

³⁷ Näher geht auf diese Problematik Georg Misch ein. (Vgl. die Einleitung in W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart 1957, S. CXVII)

³⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig und Berlin 1927, S. 13 f. (Anm.). Die Abhandlungen werden genannt „Versuch einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften“. Einen solchen Versuch unternimmt Dilthey eben erst wieder nach den „Logischen Untersuchungen“. Damit soll allerdings ein Einfluß auf den beinahe 70jährigen Dilthey nicht überzogen werden; das wäre das andere Extrem. (Vgl. auch G. van Kerckhoven, *Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse*, in: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert (Phänomenologische Forschungen, Bd. 16)*, Freiburg i. Br. – München 1984, S. 136 ff.)

³⁹ Die Theorie des Wissens bedarf nach Dilthey notwendig der Beziehung auf die Erlebnisse des Erkenntnisprozesses, in denen das Wissen entsteht. (Ebenda, S. 10)

⁴⁰ Vgl. die Vorrede (1911), in: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart 1957, S. 3 ff. Aus „ihrem Anspruch entspringt ein eigentümlicher Fehler dieser Lebensphilosophie. Sie ist in dem, was innerhalb der eigenen Individualität gewahrt wird, richtig innerhalb gewisser Grenzen, sie wird ganz falsch, indem sie ihren *Winkel für die Welt* hält“. (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Leipzig und Berlin 1931, S. 202)

Ausgangspunkt nehmen, deshalb aber nicht auf wissenschaftliche Erkenntnis und Theoriebildung verzichten, den „Winkel“ nicht verabsolutieren. Der entscheidende Impuls seines philosophischen Denkens, nämlich „das Leben aus ihm selbst verstehen zu wollen“⁴¹, wird von dem Ziel getragen, zu wissenschaftlicher, zu objektiver Erkenntnis zu gelangen und so dem Skeptizismus zu begegnen. Die verhängnisvolle Zerteilung von wissenschaftlicher Philosophie und Lebensdeutung ist zu überwinden. Die wissenschaftliche Philosophie kann ihre praktisch-weltanschaulichen Aufgaben nur erfüllen, kann zu einer wirklichen „Technik der Gesellschaft“ oder „sozialen Pädagogik“ nur werden, wenn sie allgemeingültiges Wissen erbringt. „Die oberste und wichtigste Aufgabe aller Philosophie“, bemerkt Dilthey diesbezüglich, „liegt in der Sicherung eines allgemeingültigen Wissens.“⁴² Allgemeingültigkeit ist die entscheidende Voraussetzung sicherer wissenschaftlicher Leitung der menschlichen Gesellschaft, ihres Fortschritts und ihrer inneren Stabilität. Und für dieses Ziel sieht Wilhelm Dilthey im zweiten Band der „Logischen Untersuchungen“ die exakte wissenschaftliche Methodologie begründet.

Husserl ist von der positiven Aufnahme der „Logischen Untersuchungen“ durch Wilhelm Dilthey überrascht. Zumal ja diese, das hatten wir bereits unterstrichen, vor allem dem zweiten Band der Untersuchungen gilt, welchen Husserl für den „eigentlich phänome-[181]nologischen“ hält. Dilthey ist einer der wenigen Philosophen, die dem zweiten Band der „Logischen Untersuchungen“ substantielle Bedeutung beimessen.

Husserl fühlt sich durch diese Rezeption des bekannten Philosophen, gerade in seiner mißlichen und zu vielen Selbstzweifeln führenden Hallenser Umgebung, geehrt und bestärkt. Er empfindet sofort eine große Nähe zu Dilthey, eine Verwandtschaft nicht nur in den bereits skizzierten Motiven, sondern in grundlegenden systematischen Auffassungen. So ist es nicht verwunderlich, daß er näheren Kontakt sucht. Zum Beispiel besucht er Wilhelm Dilthey im März 1905 in Berlin. Diese Gespräche, als deren Folge sich Husserl auch näher mit den Schriften Diltheys vertraut macht, vermitteln wichtige Impulse sowohl für die generelle Konzipierung der Phänomenologie als „Kritik der Vernunft“ wie konkret für den Weg zu den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Zweifellos schließt sich Husserl auch in der konkreten Fassung der „Geisteswissenschaften“ und in der Kritik an jeglichem positivistischen Naturalismus eng an Dilthey an.⁴³ Letzteres trifft ebenso auf Georg Simmel zu, den Husserl bei der Gelegenheit auch in Berlin besuchen will, aber nicht antrifft.

Diese Sympathie und die gegenseitige Beeinflussung ist jedoch die eine Seite. Auf der anderen übt Husserl trotzdem – und in gründlicher Kenntnis der Diltheyschen Schriften – eine prinzipielle Kritik an Dilthey. Er hebt vor allem hervor, daß dieser die verfolgte Zielstellung, zu wissenschaftlicher Allgemeinerkenntnis zu gelangen, *nicht* realisiert. Vielmehr steht als Ergebnis der Philosophie Diltheys ein skeptischer Relativismus, der sich lediglich graduell von dem Nietzsches unterscheidet und auf Grund seiner umfassenderen und akademischen philosophischen Begründung, auf Grund des erbrachten kulturhistorischen Materials, mit dem die Aussagen belegt werden, auf Grund des deklarierten Anspruchs möglicherweise noch gefährlicher für die Philosophie ist.

Husserl führt in seinem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ aus, daß die Zeit zwar „im wesentlichen antinaturalistisch gerichtet (sei), aber unter dem Einfluß des Historizismus scheint sie von den Linien wissenschaftlicher Philosophie abzuführen und in bloße Weltanschauungsphilosophie einmünden zu wollen“⁴⁴. Bei aller Kritik am Positivismus erwächst mit dem Historizismus „ein Relativismus, der seine nahe Verwandtschaft mit dem naturalistischen Psychologismus hat, und der in analoge skeptische Schwierigkeiten verwickelt“⁴⁵.

⁴¹ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, a. a. O., S. 4. Über Einflüsse für die und Impulse der Philosophie Diltheys informiert G. Misch in der umfangreichen Einleitung zu diesem Band.

⁴² W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Leipzig und Berlin 1928, S. 200; vgl. auch E. Spranger, Wilhelm Dilthey. Eine Gedächtnisrede, Berlin o. J.

⁴³ Das wird z. B. deutlich in den Untersuchungen, die als Bd. II der „Ideen“ veröffentlicht wurden. (Hua IV, spez. S. 172 f., und 364 ff.) Für Husserl ist das auch deshalb wichtig, weil über die Geisteswissenschaften ein wesentlicher Zugangsweg zur Phänomenologie gesucht wird. (Z. B. ebenda)

⁴⁴ PSW, S. 294.

⁴⁵ Ebenda, S. 323.

[182] Husserl kritisiert also zunächst den positivistischen Naturalismus. Naturalismus, die Naturalisierung von Ideen, des Geistigen ist das Grundübel aller Philosophie. Jeglicher Materialismus wie Positivismus ist strikt abzulehnen: Naturalismus ist stets Relativismus. So begrüßt Husserl die anti-naturalistische Wende in der Philosophie und in den Sozialwissenschaften, das heißt die Erneuerung des Idealismus und die Ausbildung der sogenannten Geisteswissenschaften, für welche eben speziell Dilthey steht. Zugleich hält er aber fest, daß in dieser begrüßten Wende sich eine Richtung hervortut, mit der nicht weniger skeptische Schwierigkeiten verbunden sind. Diese drängt den „Zeitgeist“ wieder zu bloßer Weltanschauungsphilosophie, das heißt zu einer anderen Art von Relativismus. Als bedeutendster und sozusagen als exemplarischer Vertreter des Historizismus steht für Husserl im Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ Wilhelm Dilthey, dessen „Typologie der Weltanschauungen“ sich unschwer als Grundlage der Analyse Husserls ausmachen läßt.

Das ruft von Diltheys Seite heftige Reaktionen hervor. Dilthey fühlt sich mißverstanden, verwahrt sich gegen die Angriffe und schreibt entrüstet an Husserl: „Ihre Charakteristik meines Standpunktes als Historizismus, dessen legitime Konsequenz Skeptizismus sei, mußte mich billig wundern.“⁴⁶ Nun kann man die Entrüstung Diltheys verstehen; Husserl selbst ist auch um Vermittlung und eine genauere, differenziertere Auseinandersetzung bemüht.⁴⁷ Schließlich versucht ja Dilthey in der fraglichen Zeit, eben auch in Anlehnung an die Analysen Husserls, dem Skeptizismus durch wissenschaftliche Theoriebildung zu begegnen und den Geisteswissenschaften mittels objektiver Erkenntnis ein stabiles Fundament zu geben. Er will an den ganzen Reichtum empirischer Tatsachen anknüpfen, ohne einem platten Empirismus zu verfallen. Dabei leistet er zugleich eine umfassende Kritik an der spekulativen Metaphysik und deren Anspruch auf Wahrheiten *sub specie aeternitatis* [unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit]. Im Endergebnis gelangt Dilthey allerdings nicht zu apodiktischem Wissen, zu allgemeingültiger Erkenntnis. Er führt nicht aus dem bereits aufgewiesenen Dualismus der spätbürgerlichen Philosophie – von bloßer Weltanschauungsphilosophie auf der einen und von an der Wissenschaft festhaltender sie aber auf reine Erkenntnistheorie und bloße Methodologie reduzierender, Philosophie auf der anderen Seite – heraus, wie es seine Absicht ist.

Für Dilthey liegt die Beantwortung aller „Lebensfragen“ in der Geschichte. Kritik der Vernunft ist primär Kritik der *historischen* Vernunft „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte.“⁴⁸ [183] Die historische Besinnung wird ebenso gegenüber den „freien Lebensdeutungen“ von Schopenhauer und Nietzsche wie gegenüber dem Formalismus und Empirismus von Neukantianismus und Positivismus akzentuiert. Demgegenüber soll eine neue, entscheidende Dimension in die philosophische Analyse eingebracht werden. Vom „Faktum Leben“ auszugehen, erfordert zugleich, sich die Geschichte zu erschließen, denn diese ist nur der Lebenszusammenhang im großen. „Kritik der Vernunft“ wird zur „Kritik der historischen Vernunft“.

Für Dilthey ergibt sich nun aus seiner Einsicht in den historischen Prozeß, daß alle Totalitätsansprüche metaphysischer Systeme falsch sind, ihrer Geschichtlichkeit widersprechen. Die „Kritik der historischen Vernunft“ wird zur „Phänomenologie der Metaphysik“, sie entschlüsselt und widerlegt „den falschen Schein“ aller metaphysischen Systeme. „Die Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, sie sei eine Religion oder ein Ideal oder ein philosophisches System, sonach die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung des Zusammenhanges der Dinge, ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles im Prozeß, fließend, nichts bleibend.“⁴⁹

⁴⁶ Hua IX, S. XVII. – In der Einleitung zu diesem Band der Husserliana sind Diltheys Brief vom 5/6. Juli 1911 und Husserls vom 29. Juli 1911 auszugsweise wiedergegeben.

⁴⁷ Ebenda, S. XIX: Wir gehen zwar zurück auf das „innere Leben“; alles Aposteriori steht aber unter Prinzipien des Apriori. Dient „das Historisch-Faktische ... als Exempel ...“, so nur insofern, als dieses „Exempel“ befreit ist von aller historischen und empirischen Faktizität. Hier finden wir Epoché und Reduktion in ihrer Bedeutung für die Geschichte: Tatsachengeschichte wird reduziert auf das teleologische Apriori.

⁴⁸ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, a. a. O., S. 224.

⁴⁹ Dilthey in seiner Rede zum 70. Geburtstag. (Gesammelte Schriften, Bd. V, a. a. O., S. 9) Wolfgang Heise schreibt dazu: Wird „die Dialektik von absoluter und relativer Wahrheit nicht begriffen, (erscheint also das Relative als Unwahrheit, so liefert die Geschichte der Philosophie nur das Bild eines permanenten Scheiterns der nach- und gegeneinander entworfenen

Zugleich ist das historische Bewußtsein das Mittel, um die „drohende Anarchie der Überzeugungen“ zu beheben. Es befreit den Menschen aus den Ketten falscher metaphysischer Verabsolutierungen, beläßt ihn dennoch aber nicht in der Relativität historisch wechselnder Anschauungen. Vielmehr zeigt die Analyse „die Relativität jedes einzelnen Systems, zugleich aber macht sie diese Systeme verständlich aus der Natur des Menschen und der Dinge, sie erforscht die Gesetze, nach welchen sie sich bilden, die Struktur, die ihnen gemeinsam ist, ihre Hauptgestalten und deren Bildungsgesetz und innere Form“⁵⁰.

Die Weltanschauungen wurzeln in der vollen Struktur der Persönlichkeit, in deren „Leben“, das aus den drei Grundbestandteilen Vorstellen, Wollen und Fühlen besteht. Es aufzuschlüsseln und damit die Weltanschauungen aus der Innerlichkeit zu erklären, fällt der deskriptiven Psychologie zu und später einer speziellen Auslegungskunst, der Hermeneutik. Sie werden zu grundlegenden Disziplinen und Methoden der Geisteswissenschaften. „Die Weltanschauungen sind Gebilde, in welchen diese Struktur des Seelenlebens sich ausdrückt.“⁵¹ So zeigt sich für Dilthey in der psychologischen Beschreibung das Bildungsgesetz der Weltanschauungen. Allerdings kann auch diese Auslegung der seelischen Struktur nicht vollständig nach rationalen Kriterien geschehen: Das „totale Leben“ [184] widersetzt sich dem Vernunftdiktat. Bei aller Analyse bleibt ein unerkennbarer, nicht auflösbarer Rest.⁵²

Durch das aufgewiesene Bildungsgesetz wird das historische Bewußtsein insofern souverän, so erzählt Dilthey einen Traum, als es im vielfältigen Wechsel der Weltanschauungen, entsprechend den verschiedenen Verhaltensweisen des Seelenlebens und als Ausdruck der Mehrseitigkeit der Welt, drei selbständige, unwiderlegbare Typen begreift: den Naturalismus, den Idealismus der Freiheit und den objektiven Idealismus.⁵³ Das ist dabei das *letzte* Wort systematischer Deskription wie historischer Analyse. Das „reine Licht der Wahrheit“ erreicht uns nur in verschiedenen gebrochenen Strahlen. „Der Kampf der Weltanschauungen untereinander ist an keinem Hauptpunkte zur Entscheidung gelangt. Die Geschichte vollzieht eine Auslese zwischen ihnen, aber ihre großen Typen stehen selbstmächtig, unabweisbar und unzerstörbar nebeneinander aufrecht da ... Die einzelnen Stufen und die speziellen Gestaltungen eines Typus werden widerlegt, aber ihre Wurzel im Leben dauert und wirkt fort und bringt immer neue Gebilde hervor.“⁵⁴

Dilthey führt die Weltanschauungen also zurück in die Struktur des Seelenlebens, die beschrieben werden kann und aus der dann die Weltanschauungen verständlich werden. So lassen sich hinter dem scheinbaren Chaos historischer Befunde Gruppierungen und Grundtypen entdecken. Die Souveränität des Philosophen besteht nun darin, diese zu erkennen, ihren Grund, ihre jeweilige Verwurzelung im Seelenleben, zu verstehen, sich für einen der Typen entscheiden zu können und zugleich zu begreifen, daß eine endgültige Abwägung des Wahrheitsanspruchs zwischen den Typen *nicht* möglich ist. Von wahrhaft allgemeingültiger Weltanschauung ist nicht mehr zu sprechen. Diltheys eigene Bevorzugung gilt zwar dem subjektiven Idealismus, doch in subtilen geistesgeschichtlichen Analysen spricht er schließlich die Situation spätbürgerlicher Philosophie aus: Es mag zwar ein reines Licht der Wahrheit geben, das ist letztlich aber irrelevant, da es uns nur in jeweils gebrochenen Strahlen erreicht. Eine Unterscheidung nach Wahrheit und Unwahrheit, ein Allgemeingültigkeitsanspruch ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Historische Relativität wird zu Relativismus, der natürlich bei Dilthey vor allem dazu dient, die Erkenntnisansprüche der neuen, proletarischen Weltanschauung zu unterwandern, zu relativieren, zu einer möglichen Lebensdeutung unter anderen zu machen.

Weltmodelle mit Absolutheitsanspruch. Resignation, Enttäuschung sind die Folge. Dies ist für Diltheys Philosophie entscheidend geworden – und zugleich für sein Unternehmen, den historischen Relativismus zu überwinden.“ (W. Heise, Aufbruch in die Illusion a. a. O., S. 68)

⁵⁰ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, a. a. O., S. 12, auch S. 98.

⁵¹ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, a. a. O., S. 82; Bd. VIII, S. 24, S. 99.

⁵² Z. B.: W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, a. a. O., S. 22, S. 178. Dieser Gedanke tritt mehr oder weniger stark in allen lebensphilosophischen Konzeptionen hervor, also z. B. auch bei F. Nietzsche und H. Bergson. Insofern ist für Husserl „Irrationalismus“ die „Ratio der faulen Vernunft“, sie weicht den letzten Klärungen aus.

⁵³ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, a. a. O., S. 8. – Das in diesem Band veröffentlichte Werk (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften) hat Husserl 1910, also kurz vor Abfassung des Logos-Aufsatzes, von Dilthey übersandt bekommen.

⁵⁴ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, a. a. O., S. 86 f.

Nun ist das zwar ein Relativismus, der sich deutlich von extremen Formen unterscheidet und nur noch drei Grundtypen philosophischen [185] Denkens bestehen läßt. Aber dennoch ist die behauptete Unentscheidbarkeit zwischen diesen über Wahrheit und Unwahrheit auch ein Relativismus. Husserls Kritik, der hier wieder die absolute Philosophie verteidigt, ist insofern berechtigt. Und für ihn wird sie noch dadurch unabdingbar, da Dilthey die Typologie als notwendige Konsequenz der Philosophiegeschichte, für die er viele Belege anführt, herausstellt. Wir hatten dies schon als einen der Gründe für Husserls philosophiehistorische Epoche betont.

Die historischen Befunde Diltheys sind zwar beachtlich, die mit der Typologie der Weltanschauungen gezogenen philosophischen Schlußfolgerungen hält Husserl aber für verhängnisvoll. Mit ihnen löst sich die allgemeingültige philosophische Wissenschaft in jeweils historische Abarten auf und wird der so erwachsene Historizismus zur Grundlage der grassierenden relativistischen Weltanschauungsphilosophien. Jede Philosophie findet *ihre* Berechtigung in *ihrer* Zeit und als Ausdruck *ihres* Lebenszusammenhangs. Der Relativismus ist offensichtlich. Wenn die Ergebnisse Diltheys also als faktisch-historische *Tatsachen* aufzunehmen sind, so sind doch die aus diesen gezogenen philosophischen Verallgemeinerungen abzulehnen. Ja, Husserl folgert generell, daß die Geschichte als Entscheidungskriterium für Theorie nicht fungieren kann, daß aus der Geschichte keine Prämissen für philosophische Theorie zu gewinnen sind. „Historische Tatsachen der Entwicklung, auch allgemeinste der Entwicklungsart von Systemen überhaupt, mögen Gründe, gute Gründe sein. Aber historische Gründe können nur historische Folgen aus sich ergeben.“⁵⁵

Husserl kommt, wie wir bereits gezeigt haben, mit dieser Kritik zu einem konsequenten *Ahistorismus* – geschichtliche Tatsachen dienen höchstens als „Beispiel“, als „Exempel“, niemals aber als *Ausgangspunkt* philosophischer Theoriebildung –, der dann später einer *teleologischen Geschichtskonstruktion* weicht – das „Telos“ im „Tiefenleben“ widerlegt die Relativität und chaotische Mannigfaltigkeit historischen „Oberflächenlebens“. Der innere Zusammenhang zwischen Ahistorismus und Teleologie ist hier ebenso offensichtlich wie die Tatsache, daß Husserls Kritik an Relativismus und Historizismus zwar begründet ist und richtige Argumente erbringt, daß sie aber zur *Scylla des skeptischen Relativismus*, des bodenlosen Historizismus nur die *Charybdis des Absolutismus*, der philosophia perennis aufzustellen vermag. Die Phänomenologie bleibt ihren metaphysischen Grundprinzipien treu.

Das ist der eine Punkt der Kritik und Auseinandersetzung Husserls, [186] der insbesondere dem Historizismus Diltheys gilt. Es gibt aber noch einen weiteren wesentlichen Punkt, der den philosophischen Grundlagen der Lebensphilosophie allgemein bzw. der geisteswissenschaftlichen Methodologie Diltheys im Speziellen gilt.

Da Husserl den subjektiven Idealismus mit den kritisierten Richtungen gemein hat, wird die Fassung des Subjekts entscheidend für das Ergebnis philosophischer Analysen. Hier trennt Husserl phänomenologisches und empirisches Subjekt wie phänomenologische und empirisch-psychologische Deskription. Das hatten wir mit der transzendentalen Reduktion gezeigt.

Für Wilhelm Dilthey ist die empirische Deskription, die psychologische Beschreibung empirischer Subjekte und ihrer historischen Lebensvollzüge, die Grundlage, um daraus die Weltanschauungen herzuleiten, geht es um die Analyse seelischer Strukturzusammenhänge.

Mit dieser Intention, das heißt mit der Sicht, daß der *deskriptiven Psychologie* für die geisteswissenschaftliche Methodologie ein entscheidender Platz einzuräumen sei, erfolgt die Rezeption der „Logischen Untersuchungen“, hält Dilthey diese „für epochemachend“ und ergeben sich die „tiefen Gemeinsamkeiten“, auf welche Husserl 1905 hinweist. Jetzt muß hervorgehoben werden, daß es sich bei dieser Lesart der „Logischen Untersuchungen“ und bei der betonten Gemeinsamkeit nur um eine zeitweilige handeln kann, die auf Husserls „selbst verschuldete Mißverständnisse“ zurückzuführen ist, auf die ungenügende Trennung von deskriptiver Psychologie und Phänomenologie. (Darauf waren wir ausführlicher im zweiten Kapitel eingegangen.)

⁵⁵ PSW, S. 326.

Dilthey steht auf Positionen des Psychologismus, welchen Husserl ablehnt. Nach den „Logischen Untersuchungen“ akzentuiert er seine Trennung immer schärfer: Psychologische Deskription ist zwar eine mögliche einzelwissenschaftliche Methode, mit ihr ist aber *notwendig* ein Relativismus verbunden, während die philosophische (oder phänomenologische) Deskription dadurch allgemeingültig wird, daß sie mit einer *transzendentalen* Reduktion und der Konstituierung einer *transzendentalen* Subjektivität einhergeht. Alles hängt an der „Anfangsmethode der phänomenologischen Reduktion. Ist der Sinn der Reduktion verfehlt, die das einzige Eingangstor in das neue Reich (der Philosophie – M. T.) ist, so ist alles verfehlt.“⁵⁶ Dabei ist Dilthey nur der wissenschaftlich „am besten legitimierte“ Vertreter einer ganzen Richtung, die Husserl verwirft. Für sie ist sekundär, ob sie nun das Subjekt als psychologisches, biologisches, [187] emotionales oder ähnliches fassen, denn sie alle *gelangen nicht zu objektiver Erkenntnis*. Die Spanne mag von einer „Perspektivenlehre der Affekte“, wie bei Friedrich Nietzsche, zur Daseinsanalyse Martin Heideggers oder der strukturellen Typologie Wilhelm Diltheys reichen. Eine Subjektivitätstheorie ist immer dann philosophisch belanglos bzw. zersetzt Philosophie, wenn sie nicht als *transzendente* ausgebildet wird. Das hatten wir gezeigt. Die Phänomenologie ist *wissenschaftliche* Lebensphilosophie, sie ist so notwendig *Transzendentalphilosophie*. Eben damit unterscheidet sie sich von vorliegenden lebensphilosophisch-irrationalistischen Richtungen. So versucht Husserl sich dann zugleich gegen die anthropologisch-existenzphilosophische „Wende“ der zwanziger/dreißiger Jahre zu behaupten. Sie alle nehmen einzelne „empirische Phänomene“ – das „Leben“, die „Gattung“, die „Psyche“ – und *naturalisieren* damit die Philosophie. Sie verfallen wesensnotwendig dem Relativismus. Das ist aber auch der hauptsächliche Einwand gegenüber der anderen innerbürgerlichen Konfrontationslinie, die Husserl zieht, gegenüber Neukantianismus und Positivismus.

5.3. Die Auseinandersetzung der Phänomenologie mit Neukantianismus und Positivismus

Die irrationalistischen und weltanschaulichen Richtungen sind nach Husserl, das hatten wir betont und das liegt konzeptionell dem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ zugrunde, Konsequenz einer versagenden wissenschaftlichen Philosophie. Die Idee der Wissenschaft *ist beizubehalten*, über die Phänomenologie erst voll zu verwirklichen, ihre bisherige Realisierung ist äußerst *kritisch zu bewerten*. Die vorliegenden Ansätze sind auszuschalten bzw. zu vervollkommen. Das betrifft sowohl etwa verbreitete Tendenzen sogenannter Naturforscher-Philosophien, also Bestrebungen, die mit einzelwissenschaftlichen Mitteln Weltanschauungskonzeptionen erarbeiten wollen, wie auch positivistisch orientierte Richtungen, die Wissenschaft bewußt von Weltanschauung trennen. Das betrifft aber ebenso die verschiedenen Richtungen des Neukantianismus.⁵⁷ Sie alle halten zwar an den Ideen von Wissenschaft und wissenschaftlicher Philosophie fest, aber sie schließen zugleich sämtliche weltanschaulichen Fragen aus der Philosophie aus. Sie bewahren sich ihre „Wissenschaftlichkeit“ dadurch, oder sie versuchen, diese weltanschaulichen Fragen auf einzelwissenschaftlichem Wege und [188] durch mehr oder minder deutliche Naturalisierungen zu behandeln. Bei konsequenter Ablehnung des Materialismus gibt es für Husserl Richtungen in diesem Komplex „wissenschaftlicher Philosophien“, aus deren Kritik und Ablehnung zugleich Fragestellungen zu gewinnen sind, um die Phänomenologie zu *universeller* philosophischer Wissenschaft zu entwickeln. Das sind insbesondere Neukantianismus und Positivismus, das heißt die Richtungen, mit denen Husserls Phänomenologie grundlegende ideologische Gemeinsamkeiten besitzt und die er in die „Vorgeschichte“ seiner Phänomenologie einordnet.

Husserl vollzieht nach den „Logischen Untersuchungen“ eine „Wende“ zur Analyse von subjektiven Prozessen, speziell Erkenntnisprozessen. Wir hatten schon mehrfach darauf hingewiesen, daß es mit

⁵⁶ E. Husserl, Phänomenologie und Anthropologie, a. a. O., S. 8. – Husserl stellt diesen Aufsatz bzw. Vortrag zwar vor allem gegen Scheler und Heidegger; er ist sich aber zugleich bewußt, daß diese anthropologisch-existenzphilosophischen Richtungen zu einem Wiederaufleben der Philosophie Wilhelm Diltheys führen. Ludwig Landgrebe, Husserls ehemaliger Assistent, schreibt z. B. im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. IX, Halle 1928, daß durch Heideggers „Sein und Zeit“ wieder das Interesse für Dilthey vermittelt wurde. (Vgl. L. Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, a. a. O., S. 237)

⁵⁷ Das gilt natürlich nicht für den südwestdeutschen Neukantianismus, der in *dieser Hinsicht* größere Gemeinsamkeiten mit der Lebensphilosophie aufweist als etwa mit der anderen Schule, dem Marburger Neukantianismus. Das gilt auch nicht für einzelne andere Vertreter und für spätere Tendenzen im Neukantianismus (selbst beim „Marburger“ Paul Natorp); aber es steht für die grundlegende, dominierende Auffassung bis ins 20. Jahrhundert.

dieser Fragestellung eben nicht nur zu einer Annäherung an Wilhelm Dilthey kommt, sondern vor allem auch an Immanuel Kant. Dessen Vernunftkritik wird für die Phänomenologie der Erkenntnis, schließlich für die gesamte phänomenologische Philosophie, wichtig. Hatte Husserl sie zunächst, speziell unter dem Einfluß Brentanos⁵⁸, nicht zur Kenntnis genommen, so findet er hier zunehmend Ansatzpunkte für seine eigene Vernunfttheorie.

Dennoch ist die Annäherung, auch das hatten wir schon mehrfach gezeigt, selektiv und ist Husserl selbst auch dagegen, seine Phänomenologie direkt in den Kreis des Neukantianismus einzubeziehen oder deren Nähe zu Kant zu stark hervorzuheben.⁵⁹ Sowohl die Philosophie Kants wie die der kantianisierenden Schulen sind für Husserl voller methodischer Mängel. Diese Mängel provozieren nicht nur den weltanschaulich-irrationalistischen Gegenstoß, sondern zugleich den des empiristischen Positivismus, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wachsendes Gewicht erhält. Deshalb kann die Philosophie Kants für Husserl eben nicht aufzunehmendes Resultat sein, sondern sie ist für ihn Aufgabe. Von der Phänomenologie her sind die verdeckten Motive herauszuarbeiten, und so ist Kant lediglich als *Vorläufer* einer wirklich wissenschaftlichen Philosophie zu bezeichnen. „Nicht sein System, wie es ist, zu übernehmen oder im einzelnen zu verbessern, ist das, was vor allem nottut; sondern den letzten Sinn seiner Revolution zu verstehen – und ihn besser zu verstehen als er es selbst, der Bahnbrecher, doch nicht Vollender, vermocht hat.“⁶⁰

Husserl sieht die eigentliche Revolution der Philosophie Kants in der „kopernikanischen Wende“⁶¹, in der Konstituierung der Philosophie als Transzendentalphilosophie, die der „neuzeitlichen [189] „Wende“ in der Philosophie seit den Meditationen Descartes’ voll entspricht.⁶²

Es wäre nun zweifellos interessant, diesem Weg der Kant-Rezeption und -Kritik durch Husserl weiter zu folgen: der Aufnahme einzelner Gedanken in die Idee einer „reinen Logik“ mit den „Logischen Untersuchungen“; der frühen Ablehnung physiologisch-anthropologischer Kant-Interpretationen; der stärkeren Rezeption nach den „Logischen Untersuchungen“ mit der Wende zum subjektiven Idealismus. Das würde aber die Arbeit hier überfordern. Auf einige Probleme ist im systematischen Teil bereits hingewiesen worden. Für unseren Zusammenhang geht es jetzt nur darum, zweierlei zu unterstreichen. Husserl nähert sich zwar Kant, ja in der Spätphase wird Kant der bedeutendste Vorläufer seiner Phänomenologie, aber er nähert sich ihm *von der Idee der Reduktion* her, die er zunächst am cogito Descartes’ entwickelt. Kants unsterbliches Verdienst ist das Konzept einer Transzendentalphilosophie für Husserl; die Leistungen von Descartes, Leibniz und Hume vermochte dieser aber nicht ausreichend zu integrieren: die Selbstgewißheit des cogito, die Monadologie und den Intuitionismus. Kant fehlt, so bringt es Husserl auf den Begriff, jede Einsicht in die phänomenologische Reduktion, die bei den genannten Philosophen bereits aufscheint.⁶³ Husserl übersieht die wirkliche Differenz

⁵⁸ Auf Brentanos Einschätzungen und auf einige Probleme dieser Kant-Rezeption Husserls sind wir bereits eingegangen. Für die Problematik vgl. auch: N. V. Motrošilova, *Gusserl i Kant*, in: *Filosofia Kanta i sovremennost*, Moskva 1974.

⁵⁹ Husserl hebt zwar sein steigendes Interesse am und sein Verständnis für den deutschen Idealismus hervor, aber mit einem *eigenen* Zugang. „Erst als ich auf meinen, mir selbst so mühseligen Wegen, im Anstieg von unten, mich unvermerkt im idealistischen Gebäude fand, da war ich in der Lage, unter Abstreifung aller Begriffsromantik das Große und ewig Bedeutsame im deutschen Idealismus zu erfassen.“ (An Rickert, 20. Dez. 1915, ähnlich später an Natorp, zit. nach I. Kern, *Husserl und Kant*, a. a. O., S. 28) Nur in diesem Zugang ließen sich die Probleme der Philosophie Kants wissenschaftlich behandeln. (An Cassirer 1925, in: ebenda, S. 29)

⁶⁰ So ist die Phänomenologie ein Versuch, „den tiefsten Sinn Kantschen Philosophierens wahrzumachen“. (Hua VII, S. 286, 287) Dabei ist Kant eben weniger Ergebnis als aufzunehmende Aufgabe. (Hua VI, S. 106)

⁶¹ Hua VII, S. 225 ff. – Gegen „Vorahnungen“ bzw. skeptische Auswüchse (Hume) „entwarf (Kant) eine transzendente wissenschaftliche Theorie der prinzipiellen Möglichkeit des Aufbaus einer wahren Objektivität in der transzendentalen Subjektivität ...“. (Ebenda, S. 227) So liegt also Kants „Ewigkeitsbedeutung ... in der viel beredeten und weniger verstandenen ‚kopernikanischen‘ Wendung“. (Ebenda, S. 240)

⁶² „Als Ausgangspunkt nehmen wir eine Kontrastierung der vorkartesischen und nachkartesischen Philosophie. Die erstere ist beherrscht von der alten ursprünglichen objektivistischen Idee der Philosophie, die nachkartesische von der Tendenz auf eine neue, die subjektivistisch-transcendentale Idee.“ (E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, a. a. O., S. 2)

⁶³ „Eigentlich war das Problem der Neuzeit durch die Cartesianische Entdeckung des *ego cogito* aufgegeben, eigentlich war dies schon die Entdeckung der transzendentalen Subjektivität, nur war sie als das weder von ihm noch von den meisten Nachfolgern verstanden. Kant wußte auch nicht, daß schon *Leibniz*’ Monadenlehre in dem von ihrem Schöpfer gegebenen Sinn ein Anschlag zu einer transzendentalen Theorie war, und erst recht nicht, daß *Hume*, sein großer

zwischen dem alten Rationalismus und Empirismus des 17./18. Jahrhunderts und der Vernunftkritik Kants. Mehr noch: Kant wird von deren Positionen her interpretiert und rezipiert. Das ist der eine Punkt. Er zeigt sich zum Beispiel an Rezeption und Kritik des Kantschen Apriorismus.

Im Grunde spricht Husserl mit ähnlichen Argumenten, wie Kant sie bereits gegen den empiristischen Skeptizismus Humes gebraucht hatte, davon, daß es unmöglich sei, induktiv über die Erfahrung zu allgemeingültigem Wissen zu gelangen, daß man also den Standpunkt ändern, eine Wende auf das Subjekt vollziehen müsse, um so allgemeingültiges Wissen zu gewährleisten und der historischen Selbstentlarvung des Empirismus als Skeptizismus durch David Hume zu entgehen. Die „Wende“ ergibt sich aus einer „richtigen“ Kritik der Gebrechen empiristischer Abstraktionstheorien. Zugleich wird nicht nur der begrenzte Charakter des Empirismus, sondern – namentlich bei Husserl, wie wir gezeigt haben – jeglicher Ausgang von der Empirie, das heißt auch jeglicher Materialismus, kritisiert. Die philosophische Wissenschaft, der es um allgemeingültiges Wissen geht, ist notwendig *an Voraussetzungen* gebunden, die *keiner* [190] Erfahrung entnommen sind und so Allgemeingültigkeit ermöglichen sollen und auch können.

Die erfahrungsunabhängigen Voraussetzungen, das heißt ein „Apriori“, anzunehmen und zu behaupten, ist nach Husserl Recht und unvergängliche Leistung jeglichen Rationalismus in der Philosophiegeschichte, von Platon über Descartes und Leibniz bis zu Kant. Dessen Philosophie stellt für Husserl die entwickeltste Form dieses Apriorismus dar.

Und doch treffen auch Kant gerade in der Frage des Apriori entscheidende Einwände. Vor allem behält Husserl in einem Punkt die Einschätzung Brentanos bei, mit der dieser Kants Philosophie abgelehnt hatte. Auch für Husserl gibt es nämlich hier einen Rest von Unverständlichkeit, handelt es sich in Kants Philosophie um ein „halb mystisches Apriori“, und so „setzt uns der Begriff des Apriori in beständige Verlegenheit“.⁶⁴ Was heißt das?

Zunächst faßt Kant das Apriori bloß als formales, für ihn sind bekanntlich lediglich die Anschauungsformen und Verstandesbegriffe a priori, während demgegenüber aller Inhalt aus der Erfahrung gewonnen ist. Dagegen wendet sich Husserl. Husserls richtige Kritik am Formalismus in der Philosophie Kants geht, das haben wir hinlänglich herausgearbeitet, aus von einem echten, platonischen Apriori, das er noch im alten Rationalismus verwirklicht sieht. Kant habe dieses „materiale Apriori“, die erschaubaren Wesenheiten, übersehen, insofern bleiben seine synthetischen Urteile a priori philosophisch bedeutungslos. Doch ist diese Kritik an den rationellen, dialektischen und materialistischen Ansätzen in der Vernunfttheorie Kants im Hinblick auf den Vorwurf des „Mystischen“ sekundär. Ausschlaggebend ist hier, daß Kant die reinen Begriffe und Formen einfach *setzt* oder in einem *konstruktiven* Denkverfahren gewinnt, nicht aber durch „ein von unten aufsteigendes, von Aufweisung zu Aufweisung intuitiv fortschreitendes Verständlichmachen der konstitutiven Leistungen des Bewußtseins“⁶⁵ herleitet.

Auch diese Kritik ist in der Tat wieder berechtigt. Kant übernimmt die Kategorien im wesentlichen der traditionellen aristotelischen Logik bzw. setzt sie an, ohne sich über Herleitung und Begründung genügende Rechenschaft zu geben. Eine besondere intuitive Analyse bzw. „subjektive Deduktion“, die das leisten könnte, gibt es bei Kant nur ansatzweise.⁶⁶ Der Grundfehler Kants besteht nach Husserl

Gegenspieler in der Vernunftkritik, in seinem großen Jugendwerke eine nahezu reine Transzendentalphilosophie, aber in Form eines widersinnigen sensualistischen Skeptizismus entworfen hatte.“ (Hua VII, S. 226).

⁶⁴ So übernimmt Husserl diesen Vorwurf nicht nur von F. Brentano, sondern erhebt ihn selbst immer wieder. (Hua III, S. 47; Hua VII, S. 197, S. 235; Hua VI, S. 106 ff., S. 117) Kant hat zwar „viel gesehen“, aber als Leistung „mythisch bleibender transzendentaler Vermögen“. (So „setzt uns (bei Kant) der Begriff des Apriori in beständige Verlegenheit“. [Hua VII, S. 198])

⁶⁵ Hua VII, S. 197 f., etwa auch S. 237. – Es wird noch beim Neukantianismus zu zeigen sein, daß hier der eigentliche Streitpunkt liegt. (Vgl. I. Kern, Husserl und Kant, a. a. O., S. 92) „Alle – von Kant viel benützte und im Neukantianismus fast ausschließlich bevorzugte – regressive ‚transzendente‘ Methodik ... operiert mit Voraussetzungen, die nie systematisch aufgesucht, wie wissenschaftlich festgestellt, und vor allem nicht auf dem reinen transzendentalen Boden festgestellt sind.“ (Hua VII, S. 370)

⁶⁶ Kant skizziert eine solche „subjektive Deduktion“, läßt sie dann aber fallen. (Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 11 [Vorrede zur ersten Ausgabe]) Gegenüber der auf „die objektive Gültigkeit seiner (des Verstandes – M. T.) Begriffe a priori“ gehenden objektiven Deduktion geht die andere „darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach

in der mangelnden Übernahme des „wahren Kerns“ des Empirismus, der Methode des „Intuitionismus“; nämlich darin, daß nicht auf die Urquellen der Anschauung zurückgegangen wird und in einem [191] streng systematischen Verfahren alle Erkenntnisse aus diesen Urquellen geklärt werden.⁶⁷

Nach Husserl sind die Gegensätzlichkeiten zwischen Empirismus und Rationalismus nur dann zu überwinden, wenn die „relative Wahrheit des Rationalismus“ (Apriorismus) mit der „relativen Wahrheit des Empirismus“ (Intuitionismus) vereinigt wird. Jeder Apriorismus, der nicht intuitiv geklärt wird, bleibt mystisch, jeder Intuitionismus, der nicht durch Wesenheiten a priori gestützt wird, skeptisch.

Husserl sieht hier gerade das Fehlen der Reduktion bei Kant. Jede subjektive Analyse ist deshalb für diesen der Gefahr des Psychologismus ausgesetzt und wird fallengelassen; die subjektive Deduktion bleibt in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ ein Seitenweg. Für Kant scheiden sich notwendig eine Deduktion a priori von dieser Untersuchung des reinen Verstandes. Auf der Basis der transzendentalen Reduktion ist nach Husserl diese Analyse entsprechend dem Intuitionismus, das haben wir gezeigt, aber möglich. Im Kern biegt also Husserl auch hier wieder die berechnete Kritik an der fehlenden historisch-genetischen Ableitung der Subjektstruktur⁶⁸, für die wir den dialektisch-materialistischen Weg skizziert haben, um in *ein subjektiv-idealistisches Konstruktionsprinzip*.

Damit sind wir beim zweiten Punkt der Husserlschen Kant-Kritik, den wir herausstellen wollten.

Husserls Kritik an Kant, die Heraushebung von „metaphysischen Resten in der Vernunftkritik“, gilt vor allem dem Materialismus. Husserl begreift beispielsweise das „Ding an sich“ der Erfahrung in seiner materialistischen Bedeutung – und lehnt es ab. Nicht umsonst konnten wir den subjektiven Idealismus Husserls auch unter Bezugnahme auf Kant herausarbeiten. Husserls Kant-Rezeption und -Kritik, das eben ist der zweite Punkt, erfolgt aus einer Richtung, die Lenin bekanntlich als „Kantkritik von rechts“ bezeichnet hat. Für Husserl erfolgt die Auseinandersetzung nicht nur *aus dem Blickwinkel* des Marburger Neukantianismus und des empiristischen Positivismus; die Auseinandersetzung mit Kant soll zugleich eine Integration dieser beiden Richtungen durch die phänomenologische Transzendentalphilosophie befördern. Denn beide knüpfen nach Husserl an Motive und Schwächen der Philosophie Kants an, und beide sind so auch wieder von dessen (phänomenologisch umgeformter) Philosophie her zu synthetisieren.

Husserl reinigt Kant von allen materialistischen Momenten und weist natürlich insofern viele Gemeinsamkeiten zu den Marburger [192] Neukantianern auf. Zugleich macht er aber diesen noch stärker als Kant den Vorwurf, sich in einem bloß deduzierenden, konstruieren den Denkverfahren, in bloß formalen und methodologischen Erörterungen zu bewegen. Gerade die Marburger hatten in ihrem Bestreben, eine den Wissenschaften adäquate Philosophie zu schaffen, diese schließlich in Methodologie der Wissenschaften aufgehen lassen und den Rationalismus bis zur vollständigen Produktion des Gegenstandes getrieben. Ihre Kritik an Kant betrifft nicht nur die Rolle des Dinges an sich, sondern auch die Unterscheidung von Anschauung und Denken, ja die Annahme einer außerhalb des Denkens liegenden Erkenntnisfunktion generell, wie die eines vorgegebenen Materials für die Erkenntnis. „Hier liegt“, schreibt Hermann Cohen in seinem Hauptwerk, „die Schwäche in der Grundlegung Kants. Hier liegt der Grund für den Abfall, der alsbald in seiner Schule hereinbrach ... *Wir* (die Marburger – M. T.) *fangen mit dem Denken an*. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein soll. Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muß ausschließlich die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung

seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist; so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das *Vermögen zu Denken* selbst möglich?“ (Ebenda, S. 11) Für Husserl hat allerdings die subjektive Deduktion den absoluten Vorrang. In ihr bewegt sich Kant bereits auf phänomenologischem Boden (Hua VII, S. 148), gibt diesen als vermeintlichen „psychologischen“ wieder preis und vermag so nicht, das „Reich des Subjektiven“ (Lebenswelt) zu erschließen (Hua VI, S. 114).

⁶⁷ Hua VII, S. 146

⁶⁸ Vgl. W. A. Lektorski, Das Subjekt-Objekt-Problem ..., a. a. O., S. 38.

bringen.“⁶⁹ Somit wird der Dualismus der einzelnen Erkenntnisformen Kants beseitigt. Er wird dabei so beseitigt, daß auch der produktive Gedanke der Synthesis verschwindet. Die Marburger isolieren und formalisieren die eine Seite völlig.

Für die Marburger Neukantianer wird die Logik notwendig „Ursprungslogik“, da das Denken nichts mehr außerhalb seiner selbst hat. Ihm steht nicht irgendein Stoff, irgendein Empfindungsgegebenes, zuvor, sondern das Denken erzeugt allen Inhalt aus sich selbst.⁷⁰

Gegen dieses Konzept der Ursprungslogik wendet sich Husserl. Es ist ihm der schwächste Punkt der Theorie der Marburger. Er stellt gegen diesen „Weg von oben“, wie wir bereits gezeigt haben, seinen Versuch einer Begründung der Logik „von unten“, durch eine Theorie der Erfahrung. Die Idealisierungsprozesse sollen nachvollzogen werden, um sie verständlich zu machen. Der Kontrast zur deduktiven Ursprungslogik ist offensichtlich. Das belegen die kritischen Einwände Cohens gegenüber Husserls Konzept.⁷¹

Mit der Ursprungslogik ist ein weiterer Mangel in der Vorgehensweise der Marburger bzw. eine weitere, von Husserl betonte Differenz verbunden. Damit wenden sich diese Neukantianer nämlich „zu hochstufig“ einzig Problemen der Wissenschaften, speziell der [193] Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft, zu. Dieser Vorwurf trifft sie noch stärker als Kant. Sie übergehen nach Husserl so ganze „Dimensionen von Rätseln“, zum Beispiel die Lebensweltproblematik, und vollziehen eine „Reduktion“, deren notwendige Folge eben unwissenschaftliche Weltanschauungsphilosophien sind. Auch für die Bestrebungen des südwestdeutschen Neukantianismus um Windelband und Rickert, die in der Frage des „Gegebenen“ zwar gegen den Logizismus der Marburger reagieren, kann Husserl dennoch wenig Sympathie aufbringen. Die stärkere Berücksichtigung des Individuell-Faktischen ist bei ihnen mit relativistischen und irrationalistischen Konsequenzen verbunden.⁷²

Besonders aufschlußreich für das Verhältnis Husserls zum Neukantianismus ist die Beziehung zwischen Husserl und Natorp.

Obleich Paul Natorp die skizzierten Punkte der Philosophie Hermann Cohens teilt⁷³, kommt es doch zwischen ihm und Husserl zu einer recht engen philosophischen Kooperation, die im weiteren die Gegensätzlichkeit zwischen Phänomenologie und Marburger Neukantianismus beträchtlich relativiert. Das geschieht auf Grund einer beiderseitigen Beeinflussung, welche sich für die Phänomenologie Husserls vor allem in der Ausarbeitung der Konstitutionstheorie niederschlägt. Die einheitliche wissenschaftliche

⁶⁹ H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1914, S. 12 f. Cohen ist nicht nur der Begründer der Marburger Schule, sondern in der anstehenden Problematik auch deren klarster und extremster Vertreter. (Siehe W. Heise, Aufbruch in die Illusion, a. a. O., S. 103 f.)

⁷⁰ Das gilt nicht nur für Cohen, sondern ist der „einheitliche idealistische Sinn“ der Marburger Schule, wie Natorp in Würdigung der Leistungen Cohens hervorhebt. (P. Natorp, Hermann Cohens philosophische Leistung, Berlin 1918, S. 10) Neben möglichen anderen Verweisen sei hier noch ein für die vorliegende Problematik besonders interessanter Artikel Natorps, der die Konfrontation von Marburger Neukantianismus und Positivismus verdeutlicht, genannt. (Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus, in: Archiv für systematische Philosophie, Bd. V, Berlin 1899) Die Hauptdifferenz besteht im „Gegenstandsproblem“ (S. 195), die „Tatsachen“ sind kein „Außergedankliches“ und Früheres, sondern „nichts anders ... als ein Urteilsinhalt, ein besonderer Fall der denkenden Setzung „es ist““. (Ebenda, auch S. 200)

⁷¹ H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, a. a. O., S. 56 f. Für die grundlegende Differenz ist „entscheidend ... der Gesichtspunkt: daß dem Inhalt der Logik ein Vorinhalt zugemutet wird“. (S. 56)

⁷² Vor allem der südwestdeutsche Neukantianismus (Windelband und Rickert) steht für den Ausbau der „schlechten Elemente“ der Philosophie Kants. Ihrem Weg kann Husserl wenig abgewinnen. „Normalbewußtsein“ und „Evidenzgefühl“ wie „Wertetranzendenz“ bedeuten zu offensichtlich psychologische, irrationalistische und agnostizistische Tendenzen. So bleibt Husserls frühe Kritik an Rickert (Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 18, Leipzig 1894) im wesentlichen erhalten. (Trotz gewisser Annäherung, Sympathie und Husserls Veröffentlichung im „Logos“) – Vgl. etwa auch H. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, in: Kant-Studien Bd. XIV, Berlin 1909, S. 186 ff., S. 219; W. Windelband, Präludien, Tübingen 1907, S. 67 ff.; S. 377 ff.; ders., Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts, Tübingen 1909, S. 12.

⁷³ Siehe z. B. P. Natorp, Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme, Göttingen 1929, S. 39. Natorp weist immer wieder auf Hermann Cohen als seinen Lehrer und die ihn theoretisch prägende Gestalt hin. Er sieht die Einheit der Marburger gerade im Gedanken der „transzendentalen Methode“, auf den Cohen die Philosophie bringt. (P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, 1912, S. 2) – Ernst Cassirer weist gelegentlich darauf hin, daß die Phänomenologie Husserls einen gewissen Einfluß gehabt habe auf die Überwindung der extremen, logizistischen, Einseitigkeiten dieser Schule.

Intention, etwa die Frontstellung gegen Psychologismus und Irrationalismus, die Vorstellung von einer praktisch-sozialen Funktion der Philosophie und der in weiten Zügen gemeinsame theoretische Ansatz und Fragerahmen, auf den Natorp bereits kurz nach den „Logischen Untersuchungen“ hinweist⁷⁴, beginnen zunehmend die Unterschiede zu überdecken. So ist speziell Paul Natorp der Neukantianer, der auf alle Phasen der Phänomenologie großen Einfluß hat. In diesem Sinne hat bereits die „Allgemeine Psychologie“ Natorps gewirkt und die Nähe zwischen beiden deutlich gemacht.

Aber trotz dieser Gemeinsamkeiten bestehen auch hier wesentliche Unterschiede. Während Natorp zum Beispiel stets an Husserl Intuition, Wesensschau und die Rolle der absoluten Subjektivität kritisiert, ist Husserl von der Gegenseite gerade mit der „regressiven Methodik“, das heißt mit der Erschließung der Subjektivität *über* die Objektivität (und nicht in einem *direkten* Verfahren) und mit der damit zugleich ausgesprochenen Unmöglichkeit, die Subjektivität *absolut* zu erfassen, unzufrieden.⁷⁵

Ohne hier näher darauf einzugehen, ist festzuhalten, daß für Husserl also auch Paul Natorp die wesentlichen Schwächen der anderen Marburger teilt. So ist es nicht verwunderlich, daß er, trotz [194] aller Freude über die positive Rezeption der „Logischen Untersuchungen“ durch Natorp, an diesen schreibt: „Ich bemerke noch, daß meine ... Probleme sich nicht decken mit denen des Marburger Kreises, und meine transzendentalpsychologische Methode ist nach Ziel und Wesen eine andere als die transzendentallogische in ihrem Sinne.“ „Wir Göttinger arbeiten“, hebt er 1909 hervor, „in einer ganz anderen Einstellung und, obschon ehrliche Idealisten, von unten gewissermaßen. Es gibt, meinen wir, nicht bloß ein falsches, empirisches und psychologisches, sondern auch ein echtes idealistisches Unten, von dem aus man sich Schritt für Schritt zu den Höhen emporarbeiten kann ...“⁷⁶ Husserl kommt also wieder auf den notwendigen „Weg von unten“ oder, wie er es auch sagt, auf die Konzeption einer „positiven Transzendentalphilosophie“ zurück. Diese sieht er nicht mit der Philosophie Kants, noch weniger aber mit der des Marburger Neukantianismus realisiert. Die Einseitigkeiten der Marburger entwerten die Transzendentalphilosophie zu bloßem Formalismus, sie reduzieren die Philosophie auf reine Erkenntnistheorie und Methodologie. Wir haben hier die hauptsächlichen Einwände angeführt, die Husserl gegenüber der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie vorbringt.

In dieser Transzendentalphilosophie stellt nun der Positivismus die sensualistische Ergänzung zum Rationalismus der Marburger dar. Von ihm werden, eben als das andere Extrem und die andere Einseitigkeit, die von den logizistischen Neukantianern ignorierten „Tatsachen“ aufgegriffen. Das ist die Sicht Husserls. Sie ist zwar richtig, denn beide sind als Extreme auf gemeinsamer subjektiv-idealistischer Grundlage zu begreifen⁷⁷, sie findet aber hierin auch ihre rationelle Grenze: Nicht diese Grundlage ist zu beseitigen, *auf dieser* ist die „höhere Wahrheit“ von Neukantianismus und Positivismus mit der Phänomenologie zu suchen.

Wie bereits einleitend vermerkt wurde, ist ein Einfluß des englischen Empirismus und Positivismus, nicht zuletzt vermittelt über Franz Brentano, auf Husserl zu verzeichnen. Ausdrücklich hebt Husserl in seinen philosophiehistorischen Betrachtungen hervor, daß er eigentlich von Hume ausgegangen sei und dessen Einfluß zunächst den Kants überwog. Er meint, in *wesentlichen* Punkten mit Hume übereinzustimmen und betrachtet ihn als entscheidenden Vorläufer der Phänomenologie.⁷⁸

⁷⁴ Das hatten wir bereits erörtert. (Vgl. P. Natorp, Zur Frage der logischen Methode, in: Kant-Studien, Bd. VI, Berlin 1901, S. 270-283) Für den Zusammenhang vgl. auch die Arbeit von G. Arlt (Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl, Würzburg 1985), der ausdrücklich die „Wende zum Subjekt“ als Wende zum subjektiven Idealismus darstellt und billigt.

⁷⁵ Neben der Arbeit von G. Arlt finden wir Informationen über das Verhältnis der beiden Philosophen bei I. Kern, Husserl und Kant, a. a. O., S. 326 ff., und K. Yung-Han, Husserl und Natorp, Heidelberg 1974. Hier sind ebenso wie in der Husserl-Chronik (Hua-Dok., Bd. I) unveröffentlichte Materialien angeführt.

⁷⁶ Aus Briefen von 1903 und 1909, zit. nach K. Yung-Han, Husserl und Natorp, a. a. O., S. 250-252

⁷⁷ Vgl. W. Heise, Aufbruch in die Illusion, a. a. O., S. 109 (wie generell S. 101 ff., 109 ff.): „Gegenüber dem extrem logizistischen Neukantianismus Marburger Prägung stellt er (der Positivismus – M. T.) die sensualistische Ergänzung, zugleich das Gegenteil innerhalb des subjektiven Idealismus dar.“

⁷⁸ Die Bedeutung Humes für Husserl läßt sich in allen geschichtsphilosophischen Arbeiten Husserls nachweisen (z. B. Hua VII, S. 155). Die Rolle des englischen Empirismus für Husserl unterstreicht etwa R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Den Haag 1968, S. 67 f.

Diese Übereinstimmung betrifft gerade den Kern der Umbildung des Lockeschen Empirismus und damit auch die philosophische Grundposition des Positivismus⁷⁹, nämlich den *subjektiven Idealismus*. [195] Hier entlehnt sich Husserl die theoretische Position, von der aus er dann die Philosophie Kants zu modifizieren gedenkt. Es ist ausdrücklich das Immanenzprinzip, die absolute Gegebenheit des Immanenten, das heißt der echte Intuitionismus, welche für Husserl das Bleibende am englischen Empirismus gegenüber der Linie des Rationalismus darstellen. „Das Große, und nicht bloß faktisch Epochemachende, sondern bleibend Bedeutende, ist der erste Durchbruch der Methode des Intuitionismus, eben des ... Prinzips, auf die Urquellen der Anschauung, der Evidenz zurückzugehen, und das in einem systematischen Verfahren, alle Erkenntnis aus diesen Urquellen klärend.“⁸⁰

Husserl sieht hierin einen ersten Ansatzpunkt des Reduktionsprinzips und in diesem „Empfindungsmonismus“ eine enge Verbindung zum Positivismus von Hume bis zu Mach und Avenarius.⁸¹ Er hält die Ausprägung des Empirismus als „Intuitionismus“ für dessen wahren Kern, den der Rationalismus nie aufzunehmen vermochte. Aus diesem Intuitionismus und dem damit verbundenen Prinzip originärer unmittelbarer Anschauung ergibt sich für ihn die Forderung an jede wissenschaftliche Philosophie, sich „von unten“ aufzubauen.

Nun haben wir bereits für die Phänomenologie Husserls verdeutlicht, daß dieser „Aufbau von unten“ sich vom Vorgehen empiristisch-positivistischen Philosophierens unterscheidet. Für Husserl weist der Positivismus in der Realisierung seiner Prinzipien gravierende Mängel auf, die es – bei aller Ablehnung der traditionellen Transzendentalphilosophie – nicht gestatten, an ihn anzuknüpfen. Ja, es ist das Fazit positivistischer Bemühungen um die Philosophie, daß diese selbst ihrer wissenschaftlichen Grundlagen beraubt wird. Mit der Grundlagenkrise der Wissenschaften und der Verbreitung des Positivismus in den Wissenschaften wird das gegen Ende des 19. Jahrhunderts besonders brisant.

Hier ist die Philosophie Humes, deren Bedeutung für die nachfolgende bürgerliche Philosophie offensichtlich ist, in *negativer* Hinsicht bedeutsam. Hume hatte zwar nach Husserl mit seinen „relation of ideas“ ein echtes Apriori im Auge und unterscheidet sich so von anderen empiristischen Richtungen, die jegliches apriorische Moment ausschließen. Er mußte dieses Apriori aber, wie Husserl 1911 schreibt, „durch seine positivistische Vermengung von Wesen und ‚idea‘ – im Gegensatz zu ‚impression‘ – verfehlen“⁸²: Die Ideen werden an den niederen Eindrücken als den grundlegenden und stärkeren gemessen, alle darüber liegende Wahrheit ist [196] höchstens formal-analytisch.⁸³ Dieser radikale Sensualismus, das heißt die Rückführung *aller inhaltlichen Erkenntnis* auf sensuelle Komponenten, ist nach Husserl der grundlegende Mangel jeglichen Positivismus. Mit diesem sind notwendig Konsequenzen verbunden, die ebenfalls David Hume gezogen hatte, nämlich Skeptizismus und Fiktionalismus.⁸⁴ Darin sieht Husserl zugleich die entscheidende historische Tat Humes, der durch „die Selbstenthüllung des empiristischen Psychologismus“⁸⁵ die Unmöglichkeit, weil den Widersinn, aller empiristischen Grundlegung gezeigt hatte. „Der prinzipielle Fehler der empiristischen

⁷⁹ Daß Husserl mit seinen Hume-Analysen ins Zentrum des Positivismus trifft, liegt an Humes herausragender Bedeutung für die Geschichte des weiteren Positivismus. (Vgl. I. S. Narski, Positivismus ..., a. a. O., S. 22, S. 74)

⁸⁰ Hua VII, S. 146, weiter S. 97 ff.

⁸¹ Siehe auch die Anmerkungen Husserls zu den Analysen des natürlichen Weltbegriffs. (Etwa Hua XIII, S. 180)

⁸² PSW, S. 317, weiter z. B. Hua VII, S. 235. – Vgl. D. Hume, Traktat über die menschliche Natur, I. Teil: Über den Verstand, Hamburg und Leipzig 1895, S. 8 f.

⁸³ Die eigentlichen „psychischen Tatsachen“, und so stärker als die ideas, letztere auf sie zu beziehen, sind die impressions. (D. Hume, Traktat über die menschliche Natur, 1. Teil, a. a. O., S. 9) Diese Konsequenz des Lockeschen Empirismus baut auch Mach aus, für den die Gedanken den Tatsachen, d. h. den Sinnesempfindungen, anzupassen sind, die die Grundlage der Begriffe bilden. (E. Mach, Die Analyse der Empfindungen, Leipzig ⁵1906, S. 5, S. 34, S. 258, S. 296) Seine begrenzte Selbstkritik behauptet auch weiter die sinnlichen Vorstellungen als einzige Kriterien und die Begriffe lediglich als Ordner des Erkannten. (E. Mach, Erkenntnis und Irrtum, Leipzig ²1906, S. 144)

⁸⁴ Mit Hume erwächst als Konsequenz Lockes ein widersinniger, merkwürdiger Skeptizismus. (Hua VII, S. 102, S. 155; Hua VI, S. 90 u. m.). Hume selbst sieht sich als Vertreter eines gemäßigten akademischen Skeptizismus. Doch: „Alles was ist, kann auch nicht sein.“ (Ebenda) Vor dem extremen Skeptizismus vermag man sich zu schützen, indem man die „Existenz“ und „Welt“ *fingiert*. (D. Hume, Traktat über die menschliche Natur, I. Teil, a. a. O., S. 277) – Für Husserl, das hatten wir gezeigt, ist weder dieser Skeptizismus noch aber der Fiktionalismus akzeptabel.

⁸⁵ Hua VI, S. 85.

Argumentation liegt darin, daß die Grundforderung eines Rückganges auf die ‚Sachen selbst‘ mit der Forderung aller Erkenntnisbegründung durch *Erfahrung* identifiziert, bzw. verwechselt wird ... Geradehin zu *behaupten*, daß *alle* Urteile Erfahrungsbegründung zulassen, ja sogar fordern: das ist eine ‚spekulative Konstruktion a priori‘, die darum nicht besser wird, weil sie diesmal von empiristischer Seite ausgeht.“⁸⁶ Der Positivismus verstößt gegen das „Prinzip aller Prinzipien“.

Husserl weist darauf beispielsweise in einem Brief an Ernst Mach hin. Dessen begrenzter Empfindungsmonismus sei zwar fruchtbar für erfahrungswissenschaftliche Forschung, doch „wogegen ich mich wehre, ist die Unterordnung der erkenntniskritischen Aufklärung des Reinlogischen in der Wissenschaft unter die Gesichtspunkte der psychologischen Genesis und der biologischen Anpassung“.⁸⁷

Husserl sieht richtig die entscheidenden Konsequenzen des Empirismus und Positivismus darin, daß sie sich gegen *jegliche* allgemeingültige, auf Gesetzmäßigkeiten gehende Erkenntnis richten und so alle theoretische Wissenschaft von der Substanz her angreifen.⁸⁸ Damit sind Relativismus und Skeptizismus, Fiktionalismus und Pragmatismus die notwendige Folge, ist nicht nur die traditionelle spekulative Metaphysik, gegen welche sich der Positivismus stets richtet, unmöglich, sondern *jede wissenschaftliche* Philosophie. Daran ändern auch die späteren Modifizierungen im Neopositivismus nichts. Letztlich lehnt auch er jede inhaltliche Allgemeinerkenntnis ab, macht Philosophie so unmöglich und tendiert zu Formalismus und Reduktionismus.⁸⁹ Für unseren Zusammenhang, vor allem für die offensichtlichen Einseitigkeiten und Grenzen in der Kritik Husserls, ist es besonders interessant, daß gerade vom Neopositivismus gegenüber der Phänomenologie Husserls eine Reihe zutreffender Einwände erhoben werden. Sie liegen für Moritz Schlick, dessen frühe Kritik an den „Logischen Untersuchungen“ wir bereits erwähnt haben, in deren Tendenz zur irrationalistischen Metaphysik. Deutlich zeige [197] sich eine solchem den „synthetischen Urteilen a priori“ und in der „Wesensschau“.⁹⁰

Der Positivismus ist, gegenüber dem deklarierten Wissenschaftsverzicht anderer Richtungen, für Husserl das Beispiel einer Philosophie, welche zwar alle Wissenschaftlichkeit einzulösen verspricht, sie aber *von Grund auf* verfehlt. So hält er im Aufsatz von 1911 fest: „Ich meine, unsere Zeit ist ihrem Berufe nach eine große Zeit – nur leidet sie am Skeptizismus, der die alten, ungeklärten Ideale zersetzt hat. Und sie leidet eben darum an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können. Unsere Zeit will nur an ‚Realitäten‘ glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten nottut.“⁹¹

In „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ wird der Positivismus in einer umfangreichen historischen Analyse zur entscheidenden Gefahr der Gegenwart,

⁸⁶ Hua II, S. 64; Hua XIII, S. 199; Hua VII, S. 134 ff.

⁸⁷ Ein Brief Husserls an Ernst Mach (vom 18.VI.1901), in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XIX, Meisenheim a. Glan 1966, S. 135. – Vorausgegangen ist dem die Kritik an Mach in den „Logischen Untersuchungen“.

⁸⁸ Das wird z. B. bei Ernst Mach deutlich, dessen einzelwissenschaftliche Leistungen nicht zur Diskussion stehen. Seine *philosophischen* Reflexionen über die Wissenschaft zeigen allerdings, daß seine Ausgangsposition ihn am Abstraktionsproblem scheitern läßt (Erkenntnis und Irrtum, a. a. O., S. 132 ff.), daß nie zu entscheiden ist, ob das Richtige abstrahiert wurde und so einzig der Erfolg entscheidet (S. 140). Auch Theorie ist dann nichts von Beobachtung grundsätzlich (qualitativ) Unterschiedenes. (So auch der Erklärungs-begriff bei Mach.) „Nur eine *Theorie*, welche die immer komplizierten und durch mannigfache Nebenumstände beeinflussten Tatsachen der Beobachtung *einfacher und genauer* darstellt, als dies durch die Beobachtung eigentlich verbürgt werden kann, entspricht dem *Ideal der eindeutigen Bestimmtheit*.“ (Ebenda, S. 457) – Bis zu welchem Extrem das gehen kann, ist z. B. nachzulesen bei H. Kleinpeter, Der Phänomenalismus, Leipzig 1913. Für diesen, und hier schließt sich wieder der Bogen zur anderen Seite, ist Nietzsche ein Vorläufer des Phänomenalismus, ja mehr, „er ist selbst schon einer seiner bedeutendsten Vertreter“. (S. 27) „Nietzsche zerstört Kants apriori und verwandelt seine Lehre in einen Relationismus.“ (S. 26)

⁸⁹ Vgl. hierzu J. Schreier, Zur Kritik der philosophischen Grundpositionen des Wiener Kreises, a. a. O., bes. S. 36 ff. – Mit Formalismus meinen wir den bloß analytischen Charakter aller Allgemeinbegriffe, mit Reduktionismus den hier vertretenen Physikalismus.

⁹⁰ Neben dem bereits angeführten frühen Aufsatz vgl. v. a. M. Schlick, Gibt es ein materiales Apriori?, in: M. Schlick, Gesammelte Aufsätze. 1926-1936, Wien 1938, bes. S. 29. – In vielem sind aber auch die Berührungspunkte zwischen Neopositivismus und Phänomenologie, trotz ihrer heftigen Polemiken, verblüffend und wären einer Untersuchung wert.

⁹¹ PSW, S. 340.

zur eigentlichen Ursache der sozialen Krisenproblematik. Gerade der Positivismus ist es, der alle weltanschaulichen Fragen ausklammert oder aber durch ihre Naturalisierung entstellt.

Damit werden Symptome richtig beschrieben. Die ideologische Situation, aus der ein solcher Positivismus erwächst, wird nicht analysiert; die Betrachtungen bleiben „rein im Philosophischen“. Das wirkt sich für die Phänomenologie selbst verhängnisvoll aus. Husserl reagiert zwar auf reale Probleme in der Entwicklung verschiedener Wissenschaften. Seine Kritik am Positivismus, dessen Grenzen, Konsequenzen und Grundlagen, ist in großen Zügen beachtlich und zweifellos ein wesentlicher Faktor für die Wirkung der Phänomenologie; wobei dieser Faktor noch durch die erwähnte „Auflösung“ jeglichen Materialismus im Positivismus verstärkt wird. Husserls Verteidigung der Philosophie gegenüber ihrer Ersetzung durch diese oder jene Einzelwissenschaft, wie sie vom Positivismus gefordert wird, ist berechtigt. Insofern ist es auch seine Polemik gegen die experimentelle Psychologie im Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“.⁹² Und dennoch ist Husserls Weg der philosophischen Grundlegung, welcher in der weiteren Entwicklung verschiedener Einzelwissenschaften seine Wirkung zeigt, im Kern abzulehnen.⁹³ Mehr noch: Die Phänomenologie stellt keinen wirklichen

⁹² Wir erinnern noch einmal an die Psychologismuskritik in den „Logischen Untersuchungen“. Im Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ heißt es: „Fragen wir nun nach der exakten, wenn auch noch beschränkt ausgebauten Philosophie, dem Analogon der exakten Mechanik, so werden wir auf die psychophysische und ganz besonders die *experimentelle Psychologie* hingewiesen, der doch niemand den Rang einer strengen Wissenschaft wird abstreiten können. Sie sei die so lang gesuchte, nun endlich zur Tat gewordene exakt-wissenschaftliche Psychologie. Logik und Erkenntnistheorie, Aesthetik, Ethik und Pädagogik hätten durch sie endlich ihr wissenschaftliches Fundament gewonnen, ja sie seien schon im vollen Zuge, sich zu experimentellen Disziplinen umzubilden. Im übrigen sei die strenge Psychologie selbstverständlich die Grundlage aller Geisteswissenschaften und nicht minder auch der Metaphysik.“ (E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos, I (1910/11), S. 297 f.)

⁹³ Das ist die Grenze seiner Kritik an der experimentellen und Assoziationspsychologie. Husserl zeigt richtig bestimmte Einseitigkeiten dieser Herangehensweisen, die mit der raschen Entwicklung der Psychologie im 19. Jahrhundert offensichtlich werden. Er erarbeitet Fragestellungen und theoretisch-methodologische Ansatzpunkte, die dann in verschiedene Richtungen psychologischer, sozialpsychologischer und psychiatrischer Schulen eingehen. Husserls Phänomenologie weist Affinitäten auf zu anderen „antisensualistischen“ und „antiatomistischen“ Richtungen in der Psychologie, so zur „Grazer Schule“ (Brentano, Ehrenfels, Stumpf, Meinong), zu Psychologen wie Külpe, Bühler, Wertheimer, Köhler oder Krueger. Sie alle haben ein zahlreiches Faktenmaterial erbracht, „das sich nicht in den Rahmen der Elementenpsychologie einfügte und dazu zwang, über diese hinauszugehen“. (So S. L. Rubinstein, Probleme der Psychologie, Berlin 1975, S. 64) Wie allerdings über diese begrenzten Konzeptionen hinausgegangen wurde, darin unterscheiden sich marxistische und bürgerliche Psychologie wesentlich.

L. S. Wygotski legt in seiner frühen marxistischen Arbeit von 1927 „Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung“ (in: L. S. Wygotski, Ausgewählte Schriften I, Berlin 1985) die Akzente nicht nur auf die *Krise der Psychologie*, sondern vor allem auf den *Umbruch* in der Psychologie. So schreibt er: „Offenbar sind einige psychologische Disziplinen mit dem Fortschreiten ihrer Forschungstätigkeit, beim Zusammentragen von Faktenmaterial und dessen Systematisierung sowie bei der Formulierung grundlegender Thesen und Gesetze an einem gewissen Grenzpunkt angelangt. Geradeaus weitergehen, einfach immer die gleiche Arbeit fortsetzen, mehr und mehr Material anhäufen erweist sich bereits als fruchtlos oder sogar unmöglich. Um vorankommen zu können, muß man den weiteren Weg abstecken.“ (S. 57) Das betrifft das tatsächliche Unvermögen in der vorliegenden naturwissenschaftlich-deterministischen Psychologie, die höheren Formen des Psychischen ausreichend erfassen und interpretieren zu können. Die ausbleibende theoretisch-methodologische Reflexion, das Verhaftetbleiben in den atomistischen, mechanistischen Grundlagen führen dazu, daß scheinbar berechtigt andere Richtungen den Anspruch erheben, *nur auf einer prinzipiell anderen theoretisch-methodologischen Grundlage*, diese Phänomene erklären zu können. Demgegenüber sieht Wygotski hier nicht einen notwendigen Paradigmenwechsel in der Psychologie schlechthin, sondern sieht er hier die Auseinandersetzung zwischen *zwei verschiedenen* Psychologien: der naturwissenschaftlich-materialistischen und der spiritualistischen Psychologie. (Vgl. S. 192) Statt mit der Kritik an der Elementenpsychologie zugleich die naturwissenschaftlich-materialistische Linie zu vertiefen und ihr eine ausreichende theoretisch-methodologische Basis zu schaffen, um auch höheren und komplexen psychischen Phänomenen gerecht zu werden, wird die überzogene Kritik an der experimentellen und Assoziationspsychologie benutzt, um die andere, die idealistische Linie in der Psychologie zu begründen. Dem dienten zugleich einige Entdeckungen auf dem Gebiet der Psychologie, die scheinbar eine idealistische Interpretation verlangten, wie etwa das von Johannes Müller formulierte „Gesetz der spezifischen Sinnesenergien“.

Für diese idealistische Linie erscheint Wygotski die Phänomenologie Husserls besonders repräsentativ und einflußreich zu sein. So schreibt er über Husserls Ausführungen im Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“, die die Unterscheidung von psychischen und physischen Phänomenen betreffen: „Es ist kaum möglich, eine genauere Formel des psychologischen Idealismus anzubieten.“ (S. 236) Wenn die materialistische Linie in der Erfassung bestimmter Phänomene, so also Wygotski, *noch* begrenzt ist, so findet die idealistische erst *gar keinen* Zugang zu diesen. (Damit ist natürlich

Ausweg *aus* und keine reale Alternative *zum* kritisierten Positivismus dar. Auch mit der Phänomenologie Husserls reproduziert sich die „positivistische Denkweise (als) ein *Grundzug* aller bürgerlichen ... Ideologie“⁹⁴, der zu unterscheiden ist von der speziellen positivistischen oder neopositivistischen Schulbildung im 19. und 20. Jahrhundert. Gleiches gilt für die Kritik Husserls an lebensphilosophischen Richtungen, die er als „gängige Alternativen“ zum Positivismus begreift und denen er sich entziehen will. Auch diese Frontstellung, ja die eigenartige Doppelstellung der Phänomenologie gegen Lebensphilosophie *wie* Positivismus, begründet Wirkung und verdient Hervorhebung. Dennoch führt selbst hier der subjektive Anspruch nicht zu einem wirklichen Ausweg *aus* und ebenso nicht zu einer realen Alternative *zur* Lebensphilosophie. Husserl begreift nicht die *objektive* Konstellation der Krise der bürgerlichen Ideologie, aus der Positivismus und Lebensphilosophie in ihrer relativen Gegensätzlichkeit resultieren. Da die Phänomenologie Husserls selbst dieser bürgerlichen Ideologie verhaftet bleibt, liegen auch ihre Gemeinsamkeiten zu den hier kritisierten Richtungen der bürgerlichen Philosophie tiefer, als die heftige Kritik zunächst vermuten läßt. Es scheint uns für die aktuelle Rezeption der Phänomenologie charakteristisch zu sein, daß weniger der Idee einer „streng wissenschaftlichen“ Transzendentalphilosophie gefolgt wird; vielmehr wird die Phänomenologie innerhalb der spätbürgerlichen Philosophie und in den verschiedenen nichtmarxistischen Wissenschaftskonzeptionen „aufgelöst“ oder mit anderen Richtungen „synthetisiert“. Das erfordert weitergehende Untersuchungen. Generell können wir aber, für die systematische Analyse phänomenologischer Grundprinzipien wie für Husserls Auseinandersetzung mit den anderen Richtungen der spätbürgerlichen Philosophie, Husserls Analogie vom „Oberflächenleben“ und der „Tiefenstruktur“ philosophischen Denkens auch für seine eigene Phänomenologie einen tragfähigen Sinn abgewinnen: Sie ist als „wissenschaftliche Lebensphilosophie“ eben *auch Lebensphilosophie* und als der „wahre Positivismus“ eben *auch Positivismus*. Die Einheit der spätbürgerlichen Philosophie, das macht eine so eigenständige Konzeption wie die Edmund Husserls sichtbar, geht strukturell tiefer als ihre Vielfalt im Oberflächenleben. In der Dialektik dieser *beiden Momente* liegen Notwendigkeit und Herausforderung marxistischer Analyse.

weder den genannten Psychologen noch den aktuellen Richtungen in der Psychologie, die sich zu einer phänomenologischen Tradition bekennen, jede einzelwissenschaftliche Bedeutung abgesprochen. Das bedarf gesonderter Untersuchungen. Philosophisch bedeutsam ist nur, daß hier ein *Umbruch* in den Wissenschaften zur Einstiegstelle des Idealismus wird.) Vgl. zu dieser Problematik auch: M. Jaroschewski, Psychologie im 20. Jahrhundert, Berlin 1975; F. Klix, Information und Verhalten, Berlin 1973, S. 263 ff.; Zur Geschichte der Psychologie, Berlin 1979; A. Leontjew, Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit, Berlin 1979.

⁹⁴ M. Buhr, Zur Aktualität der Leninschen Positivismus-Kritik, in: [A. Gedö/M. Buhr/V. Ruml, Die philosophische Aktualität des Leninismus ..., Berlin 1972](#) (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie 12), S. 38.