

Patočka, Jan

Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. F, Řada
uměnovědná. 1970-1971, vol. 19-20, iss. F14-15, pp. [11]-26*

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/110807>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
provides access to digitized documents strictly for personal use, unless
otherwise specified.

JAN PATOČKA

Praha

DER SUBJEKTIVISMUS DER HUSSERLSCHEN UND DIE FORDERUNG EINER ASUBJEKTIVEN PHÄNOMENOLOGIE

Die Husserlsche Phänomenologie strebt eine erste Philosophie an, welche auf streng wissenschaftlichen Grundlagen, in jedermann nachvollziehbarer Evidenz eine absolute Erkenntnisbegründung leisten soll. Die Phänomenologie soll dabei selber eine Wissenschaft sein, die apriorische Wissenschaft von Wesensgesetzlichkeiten des Erscheinens des Erscheinenden als solchen, und diese Wissenschaft leistet zugleich dasjenige, was seit Descartes und Kant jede Transzendentalphilosophie anstrebte, nämlich eine letzte, von allen ungeprüften Voraussetzungen befreite, weil sie alle durchschauende Erkenntnisbegründung. Diese Erkenntnisbegründung unterscheidet sich allerdings grundsätzlich von derjenigen, die dem klassischen kritischen Idealismus und den Denkern der Folgezeit vorschwebte. Es ist nämlich keine argumentative, auf das Ich als letzten Erklärungsbegriff zurückgreifende Begründung, sondern eine zeigende, aufweisende, die Idee einer Begründung selber ausweisende Grundlegung. Das Ich erscheint hier weder als Grund der Objektivität, noch als alleiniges produzierendes Prinzip der Erscheinungswelt, sondern von vornherein wird einer Korrelation des Erscheinenden und des Erscheinens das Wort gesprochen, diese Korrelation, als Wesensgesetzlichkeit gefaßt und in Evidenz angeschaut, ist der letzte Ausweisungsboden des Seienden in seinen Gegebenheitsweisen. In diesem Sinne konnte mit Recht die Frage gestellt werden, ob die Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie des traditionellen Sinnes darstellt.¹ Die transzendente Phänomenologie läßt die in der traditionellen Transzendentalphilosophie übliche Idee einer subjektiven Begründung weit hinter sich zurück und suggeriert so die Idee einer asubjektiven, dem weltabgelösten Subjekt nicht verpflichteten Transzendentalphilosophie. Die Husserlschen Logischen Untersuchungen waren auf dem Wege, eine grundsätzliche Analyse der Gegenständlichkeit im Wie ihrer Erscheinungsweise aufzubauen; es fehlte in ihnen aber ein Aufriß der radikalen philosophischen, universalbegründenden Fragestellung. In der späteren Zeit, formuliert in den Ideen I, kam eine solche auf, aber mit einer merkwürdigen Wiederholung eines transzendentalen Idealismus ohne seinen, für die Konstruktion der gegenständlichen Einheit wesentlichen Kern eines allgemeinen und identischen Ich. Zwar ist auch hier bei Husserl der Grundgedanke einer durchwegigen Korrelation zwischen Erschei-

¹ S. L. Landgrebe, *La phénoménologie est-elle une philosophie transcendentale?* Etudes philosophiques, 9^e année 1954, n^o 3, 315—323.

nen und Erscheinendem nicht fallen gelassen, ist sogar verstärkt und zur methodischen Ebene der ganzen philosophischen Programms erhoben worden. Aber eine merkwürdige Kombination cartesianischer und kantischer Gedankengänge, gepaart mit dem ursprünglichen Gedanken einer intuitiven, die Argumentation transzendierenden Erkenntnisbegründung führt da zum Gedanken einer „phänomenologischen Reduktion“ auf die reine Bewußtseinimmanenz, wobei Gegenstände zu Gegenstandsphänomenen wurden, deren Erscheinungswesensgesetzmäßigkeiten in der Reflexion in absoluter Evidenz der Selbstgegebenheit studiert wurden. Die noetische Reflexion gibt das „absolute Sein“ des Erlebnisverlaufs, während der Gegenstand als Leitfaden der Analyse der Gegebenheitsweisen dient. Und auch nachdem die Selbstkritik der Phänomenologie der subjektiven Gegebenheit das Recht einer adäquaten Evidenz absprechen mußte, bleibt die Suche nach einem Kern von absoluter Gegebenheit als Leitfaden der philosophischen Begründungsproblematik. Evidenz und Reflexion sind Implikate der Verifikation,² lautet eine prägnante Formel des auf den kantisch-transzendentalen Begründungsgedanken hin interpretierten Husserlianismus, und selbst wenn die absolute Selbstgegebenheit zur Idee im Kantischen Sinne gestempelt werden muß und die Reduktion nie zu Ende kommt, ist die reflexive Rückwendung des Subjekts auf sich selbst der Begründungsboden, auf welchen hin gedacht wird.

I. Eine kritische Besinnung auf das Unternehmeeen einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie hat von der Analyse des Gedankens der Erscheinungsweisen des Seienden auszugehen. Das Studium der Erscheinungsweisen wurde durch Husserl grundsätzlich erneuert, von Scheler in einer Reihe von Husserlkritiken weitergeführt, bei Heidegger als das Wesentliche der Phänomenologie betont und neuerlich von Tugendhat wieder nachdrücklich in Erinnerung gebracht. Diese Besinnung hat wohl ihre Thesen in historischen Zusammenhängen zu entwickeln, wie wir es im Folgenden andeutungsweise versuchen.

Es sei hier auf den platonischen 7. Brief vorwiesen, dessen relevanten Passus³ man n. E. ganz inadäquat interpretiert, wenn er bloß als Lehre von der Erkenntnisstufen wiedergegeben wird. Es wird ja gesagt, daß für jedes Ding, sei es ein geometrisches Gebilde wie Gerade und Kreis, oder Kunst- bzw. Naturwerk, oder dessen Beschaffenheit usw., es Dreierlei gibt, was immer hindurchgegangen sein muß, soll man den festen Anblick (EPISTEME) der Sache in ihrer gegenwärtigen Selbstgegebenheit erlangen; drei sozusagen objektive, „außer“ seelische „Entitäten“, dann als viertes noch manches, was nur Seele gehört und in ihr sich abspielt. Das Wichtige sind dabei nicht nur die „Stufen“, sondern der Umstand, daß das Seiende, das es zu erfassen gilt, sich gar nicht anders zeigen kann als durch und auf Grund gewisser Erscheinungsweisen, die zwar das Ding selbst nicht sind, aber wesentlich zu diesem Zeigen als solchen gehören.

Höchst auffallend ist nun, wie diese Erscheinungsweisen beschrieben werden — es sind beinahe dieselben, welche mehr als 2000 Jahre später in den Logischen Untersuchungen wiederkehren: der Name (die in die Richtung des Dinges geistig weisende einfache Bedeutung), der Logos, die auf diese Weisung harmonisch abgestimmte Aussage oder vielmehr Aussagensinn, das Bild, das erste anschaulich Erfüllende, das Beispiel, die erste Verkörperung — hier geht das Angezeigte

² G. Funke in seinem systematisch groß angelegten Vortrag bei der Phänomenologentagung in Schwäbisch-Hall 1969.

³ Plato, *Epistulae*, 342 B ff.

und bloß Vermeinte allmählich in die Erfüllung über, und wenn keine bloß von uns selber, sondern von der Sache ausgehende Veranschaulichung, d. h. ihre leibliche Gegenwart da ist, kommt auch die ganze Bewegung zu ihrem Stillstand, weil sie am Ziele ist: das Ding selbst ist da, ist erreicht.

Diesen Dingen, die da heißen einfache Bedeutung, Urteilssinn, Anschauliches und leiblich Gegenwärtiges, entsprechen nun Vorgänge, „die dadurch, daß sie nicht im sprachlichen Lauten oder körperlichen Gebärden sich ausdrücken, sondern in der Seele ihren Sitz haben, sich zu einer Einheit schließen,“ und die man interpretieren könnte als einfache, einstrahlige Meinung, Meinen des urteilsmäßigen Sinnes in Vielstrahligkeit, Meinungserfüllung und „leibliche“ Anschauung, welche man auch den festen Anblick der Sache selbst (EPISTEME) nennen kann.

Diese Lehre von den Erscheinungsweisen ist bei Plato nicht zur wirklichen Ausbildung gekommen, weil sie selber sofort objektivistisch-metaphysisch gedeutet wird: ONOMA, LOGOS und EIDOLON sind als „Sinnliches“, die Meinung, die ALETHES DOXA und die EPISTEME als Seelisches, die „Sache selbst“ als ideales Sein gesehen. Auf diese Weise kommt der ungemein wichtige Ansatz der Lehre von den Erscheinungsweisen nicht zur Geltung; jede Seinsweise wird dann als in einem einförmigen Hinblicken gegeben interpretiert, was selbstverständlich zu einer Nivelierung der wirklich gesehenen Unterschiede führen mußte. Nicht Dasselbe in verschiedenen Erscheinungsweisen, sondern Verschiedenes in derselben Weise des gegenwärtigen Erblickens wurde zum Leitfaden der Deutung: der Gehalt an Seiendem siegte über dasjenige, was den Zugang zum Seienden ermöglicht.

Das Problem der Erscheinung des Seienden wurde von Aristoteles versuchsweise formuliert in Peri psyches 431 b 20 ff. Damit Dinge erscheinen, d. h. damit ihre Gestalt als solche hervortrete und sich zeige, wird ein Seiendes besonderer Natur benötigt, nämlich Psyche — die Lebendigkeit. Nur wenn es Lebendigkeit gibt, kann Seiendes sich zeigen. Die Lebendigkeit ist aber die tätige Werkbereitschaft eines nicht hergestellten Leibes, welcher mit allem, wodurch er in Funktion erhalten werden kann, ausgestattet ist. Eine der wirklichsten Funktionen (Leistungen) derjenigen Lebendigkeit, die Animalien auszeichnet, ist aber gerade das Erscheinenlassen. Erscheinenlassen gibt es aber einerseits von demjenigen, was wandelbar, weil es hier und jetzt ist, dem man also in einem Jetzt-hier begegnen muß (AISTHESIS), andererseits von demjenigen, wofür Jetzt keinen Sinn hat, das in dieser Bedeutung also überzeitlich ist (NOESIS). Unter dem Gesichtspunkt des Erscheinens wird alles, was er gibt (TA PRAGMATA) also in AISTHETA und NOETA eingeteilt, und zwar sowohl der Möglichkeit, wie der Wirklichkeit nach.

Warum ist nun zur Erscheinung der Dinge die Seele unumgänglich notwendig? Weil die Gestalten der Dinge, während sie nicht erscheinen, irgendwo, d. h. in den Dingen sind — es gibt ja wohl keine Gestalten PARA TA MEGETHE — und, indem sie als Gestalten rein für sich hervortreten, einen Ort brauchen. Dieser Ort muß selber eine Gestalt haben, ein Aussehen merkwürdiger Art — es muß etwas sein, was andere Gestalten wird in sich aufnehmen können, muß EIDOS EIDON sein, um zum Ort der EIDE werden zu können. Modern ausgedrückt: es muß eine „noematische“ Seite haben, es muß innerhalb der Seele selbst sich „Gegenständliches“ entgegenstellen können. Das drückt Aristoteles nun durch das merkwürdige Gleichnis aus, die Seele sei es etwas wie eine Hand, die das

Instrument der Instrumente ist: d. h. alles erst zu demjenigen macht, was als Instrument dienen kann — ohne Hand kein Instrument, jedes Instrument wird erst in der Hand zum Gerät, und so macht auch die Seele alle Gestalten erst eigentlich zu Gestalten, d. h. zum Erscheinenden; aber dabei verändert die Hand keineswegs dasjenige, was sie handhabt, es bleibt, was es war, ja es wird umgekehrt erst zu dem, wozu es die Anlage, die Möglichkeit in sich hatte.

Deshalb kann dann gesagt werden, daß Dinge in der Seele erscheinen, ohne dadurch ihre eigene Gestalt, ihr Wesen zu verlieren. Das gilt sowohl für die AISTHETA wie für die NOETA. Sowohl Einmaliges, situationsmäßig zu Begegnendes wie Allgemein-Überzeitliches erscheint in der Seele.

Ist es aber genügend, um sagen zu dürfen: die Seele ist auf irgendeine (erst zu erforschende) Weise die Dinge? D. h. die Seele ist in ihrem Erscheinenlassen von den Dingen nicht verschieden. Die Hand bleibt ja in ihrem Handhaben der Instrumente von diesen selbst unterschieden, identifiziert sich gar nicht mit Hammer und Nadel, deren eigenständiger Gegenwart sie im Gegenteil benötigt. Hier liegt also ein Unterschied, die Hand ist zwar ein gutes Gleichnis für den Ort, aber nicht für die Identität oder besser Identifizierung, und von der spricht doch Aristoteles, indem er sagt: HE PSYCHE TA ONTA POS ESTIN.

Die Identifizierung, die innerhalb der Seele stattfindet, ist nicht zu verstehen, wenn es in der Macht der Seele nicht steht, dasselbe auf verschiedene Weise zu haben und in diesem Rahmen eine Identifizierung vorzunehmen.

Mit seiner These, daß die Seele das Seiende auf irgendeine geheimnisvolle Weise ist, faßt Aristoteles nicht nur das Wesen der sogenannten Intentionalität, sondern auch die Lehre von verschiedenen Erscheinungsweisen desselben zusammen.

Nur werden diese verschiedenen Erscheinungsweisen desselben bei Aristoteles sofort auf eine Art eingeschränkt, die genauso wie bei Plato doch das Übergewicht des Seienden, das erscheint, über die Weise, wie es erscheint, bestimmt wird. Das Selbe, was da erscheint, wird befragt auf das Verhältnis des Aisthätischen zum Noetischen, des zu Begegnenden zu dem Immer-schon-Seienden. Es wird gezeigt, daß die Seele, um dasjenige, wofür die Zeit irrelevant ist, verspüren zu können, Aisthesis gehabt haben und sie in der Abwandlung durch die PHANTASIA benutzen muß. So wird aus der Lehre von den verschiedenen Erscheinungsweisen desselben wieder eine Lehre von den Erkenntnisstufen, welche die Seele durchschreiten muß, um sich von der „sinnlichen Oberfläche“ zur Höhe des Wesens des Seienden zu erheben.

Die in der Scholastik, besonders in der späteren, aufgekommenen Spekulationen über das esse intentionale in seiner Identität und Unterschied vom esse reale sind in dieser Zusammenfassung vor allem deshalb von Interesse, weil hier die Objektivität der seelischen Inhalte als solche ausdrücklich reflektiert wird. Eine der Folgen dieser Spekulationen mußte aber die Lehre vom intentionalen und zugleich repräsentativen Charakter der „Idee“ d. h. der „Vorstellung“ in der Seele sein, wie wir sie bei Descartes und seinen Nachfolgern von uns haben.

Man könnte rückschauend eine Reihe von Sonderproblemen innerhalb der Problematik der Seele als Ort des Erscheinens unterscheiden. Da ist vor allem das Problem der seelischen Struktur selbst als von etwas sich auf etwas Beziehendem, als eine objektive, mit Husserl gesprochen, „noematische“ Seite aufweisend. Weiter ist da dasjenige, was man das Problem einer transzendenten Identifizierung nennen könnte — hieher gehört die Repräsentativität oder Nicht-

repräsentativität des intentionalen Seins für das Reale. Das dritte wäre dann die immanente Identifizierung, welche wieder in zweierlei zerfällt: erstens die innere Zusammensetzung der Momente des Repräsentanten selbst und ihre möglichen Umformungen; dieser Seite wird in der Folgezeit die größte Aufmerksamkeit zugewandt, denn in der Analyse der Ideen wird hier der Grund jeglicher Satzwahrheit gefunden; zweitens, aber in der Tradition nie deutlich von anderen Bezügen abgehoben, gehört hierher die Analyse der verschiedenen Gegebenheitsweisen, beziehungsweise der in ihnen angelegten Möglichkeiten, von der einen zu den anderen zu übergehen, also der inneren Regelung des Erscheinens als solchen. Alle diese Bezüge hat man in der metaphysischen Tradition, wie schon betont (aber immer wieder zu betonen ist), nicht nur nicht genau unterschieden, sondern die Strukturprobleme der Seele und das Problem der Gegebenheitsweisen wurden zugunsten der transzendenten Identifizierung und der Analyse des Repräsentanten weitgehend zurückgeschoben, vernachlässigt, sogar mit diesen Problemen konfundiert.

Für Descartes und die cartesische Epoche würden wir eine gründliche Bearbeitung dieser ganzen Problemlage dringend benötigen. In Ermangelung einer solchen sei auf folgendes hingewiesen. Die transzendente Identifizierung wird von Descartes angenommen; sie geschieht, sofern es sich dabei nicht um die in der Selbstgewißheit des Geistes gesicherte Existenz der *res cogitans* handelt, mittels der im menschlichen Geist objective (intentionaliter) vorhandenen Repräsentanten des formell Seienden, die da Ideen heißen. Im Zusammenhang damit werden die Ideen (nicht also die Urteile, Apophansen) primär „wahr“ genannt, wenn sie tatsächlich im Stande sind die repräsentative Funktion auszuüben. Solche Ideen haben dann die Auszeichnung von Klarheit und Deutlichkeit: sie sind innerlich artikuliert und werden nicht mit anderem konfundiert. Der Gehalt der Ideen wird in Gründen, d. h. Urteilssinnen formuliert, die Ketten von Evidenzen bilden können. Diese Urteilssinne werden entweder auf Grund ihres Evidenzgehalts oder aus anderen Ursachen vom Urteilsvermögen, das von der Willensfreiheit abhängt, bejaht oder verneint. Die „objektiven“, „noematischen“ doxischen Charaktere, vielleicht auch andere Erscheinungsweisen (präsent — abwesend, klar — dunkel) werden also implizit vom eigentlichen Urteilsakt unterschieden, obwohl die Reichweite dieses Unterschiedes unklar bleibt. Es ist auch der immer mögliche Übergang von dem Einsichtigen zu dem Nichteinsichtigen bei Descartes Gegenstand grundsätzlicher Erwägungen; es gilt da vor allem die Skepsis zu entkräftigen, die sich auf diesem Wechsel heften könnte, wobei Descartes bekanntlich sogar den ontologischen Beweis zu bemühen für nötig hält.

Im Grunde ist auch Descartes der metaphysischen Tradition treu geblieben, indem er Klarheit und Deutlichkeit als innere Charaktere der Idee zuschreibt, dadurch das Problem der Erscheinungsweisen des Seienden für erledigt hält und das Subjektive im Anschluß daran als einfaches Sehen oder Nichtsehen, Zustimmung oder Nichtzustimmen ansieht.

Für die Weiterentwicklung des Problems ist Leibniz und die Leibniztradition wichtig. Die Abhandlung „*De cognitione, veritate et ideis*“ ist der Ausgangspunkt der modernen Diskussion des Problems der Erscheinungsweisen, das hier natürlich in der cartesianischen Travestie als Ideenproblem erscheint.

Alle vier Dimensionen der Fragesituation sind bei Leibniz aufweisbar, obwohl nicht ausdrücklich hervorgehoben. Am wenigsten scheint er für die immanent-subjektive, seelisch-strukturelle Seite interessiert zu sein; deshalb benutzt er auch

das Wort „Erkenntnis“ meist nicht im Sinne des Erkenntnisprozesses, sondern im Sinne des objektiven Resultats, der (möglichen) Wahrheit.

Wahrheit, obwohl sie auf transzendenter Grundlage, auf einer Übereinstimmung mit Dingen beruht, ist nur in Gedanken vorhanden und benötigt deshalb einen Repräsentanten der Dinge im Geist. Dieser Repräsentant sind die Ideen. In den Ideen ist das Wesen, die *essentia* der Dinge enthalten. Es ist also notwendig, damit man die Wahrheit, dh. die Erkenntnis dessen, was ist, erreicht, die Beschaffenheit der Ideen und die Ordnung ihres Zusammenhangs zu kennen. Damit ist die transzendente Identifizierung auf die immanente Analyse und (nachträgliche) Synthese der Momente des Repräsentanten, auf die Art und Weise seiner Zusammensetzung zurückgeführt. Diese Zusammensetzung hält Leibniz im Prinzip für in einer Analyse, welche lauter Identitäten durchschreibt, durchschaubar. In diesem Durchschreiten der Identitäten, in dieser formellen Identifizierung besteht das eigentliche Wesen des Erkenntnisleistung.

Nun taucht aber eine Frage auf, welche die Dimension der Erscheinungsweisen zu berücksichtigen nötigt, nämlich die Frage, wie wir angesichts des Faktums des ursprünglichen Mangels einer solchen Analyse davon wissen, daß wir Ideen haben. Denn manchmal glauben wir, eine Idee in uns vorzufinden, wo nur ein Wort zur Bezeichnung einer widersinnigen, widersprechenden Vorstellungskomplexes zur Verfügung steht. Indem wir über eine Sache mit Verständnis sprechen (d. h. wir verstehen dabei, worum es sich handelt, was wir meinen, wir haben eine bestimmte Bedeutungsintention, die wir auch im Zuhörer nacherzeugen können), glauben wir nämlich, das wir auch die Idee haben müssen. Es kann aber eine solche Bedeutungsintention enttäuscht werden — Leibniz spricht von einer blinden Erkenntnis; indem wir nämlich diese „blinde“ Erkenntnis wieder auf ihren „intuitiven“ Ursprung zurückführen, konstatieren wir, daß hier keine Entsprerung war.

Darin ist implizit enthalten: ich kann denselben Gegenstand auf zweierlei Weise haben, einmal in einer unerfüllten Intention, das anderemal kann er selbst da sein. Diesem impliziten Zusammenhang wird nicht weiter nachgegangen, das Wesen der in ihm zustande kommenden Identität wird nicht erörtert, sondern es werden folgende Betrachtungen angestellt.

1. Man kann eine unerfüllte Intention als „dunkle Vorstellung“ bezeichnen. In ihr ist nicht dasjenige erhalten, was ermöglicht, den leiblich entgegnetretenden Gegenstand wiederzuerkennen und von anderen zu unterscheiden — wobei Leibniz wahrscheinlich nicht meint, daß es keine Beziehung gibt zwischen dieser dunklen Vorstellung und der klaren, welche die Kennzeichnungen der Sache enthält. Die klare Vorstellung entsteht, indem wir vor die Sache selbst geführt werden; Leibniz denkt hier auf sinnlich-gegenwärtige Gegebenheit. Die gegenwärtige Sache selbst gibt also eine klare Vorstellung; Leibniz unterscheidet sie nicht von einer Veranschaulichung, die er offenbar auch für eine Art klare Vorstellung halten würde. Die klare Vorstellung ist also eine bedeutungserfüllende.

2. Nun ist aber die Bedeutungserfüllung noch keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Bedeutungserfüllung ist erst eine Pseudoerkenntnis oder Erkenntnis niederer Stufe. Hier setzt sich die metaphysische Lehre der verschiedenen Seins- und Erkenntnisstufen von neuem durch. Die Bedeutungserfüllung kann noch immer eine fiktive sein, es kann zwischen uns und die Dinge ein zwar anschaulicher, aber undurchsichtiger Repräsentant eingeschoben werden, dem nicht anzusehen ist, wie er sich zu demjenigen verhält, was er repräsentiert — die Struktur des

Repräsentierten geht in ihm verloren. Nur dort, wo Bestandteile dieser Struktur selbst präsent sind, ist dann von einer deutlichen Erkenntnis die Rede, und nur dort, wo auch die letzten Bestandteile deutlich sind, wird adäquate Erkenntnis sein; und sobald diese deutliche Erkenntnis nicht nur symbolisch angedeutet, sondern wirklich vollzogen wird — wieder kommt hier also vor der Unterschied von nichterfüllt und erfüllt — können wir von der intuitiven Erkenntnis sprechen. Für uns Menschen gibt es adäquate und intuitive Erkenntnis kaum, nur im Bereich der Zahlen kommen wir an sie nahe heran.

Die Lehre von den Gegebenheitsweisen kommt also an zwei Stellen vor: dunkel — klar, adäquat nicht intuitiv (symbolisch) — adäquat intuitiv. Der Grundgegensatz ist der cartesianische der konfusen Sinneserkenntnis und des deutlichen Vernunftwissens. Klar schließt nicht aus konfus, sinnliche Klarheit ist konfuse Vielheit, ihr gegenüber steht die bis zu den letzten Einheiten vordringende intellektuelle Vielheit. Nur im Intellektuellen gibt es Einfaches, im sinnlichen im Grunde nicht. Zum dominierenden Erkenntnisgegensatz wird der des intellektuell Einfachen und des sinnlich Mehrfachen. Die Platonische Travestie des Erscheinens zu demjenigen, was erscheint, kehrt wieder.

In der Leibnizschule ist Bolzano von Bedeutung. Er hebt deutlicher, als es Leibniz je getan, das Objektive der Vorstellung vom subjektiven Vorstellen ab als „Vorstellung an sich“. Durch seine Auffassung des Urteilens als These ist er unversehens zum Vater der Doktrin von verschiedenen möglichen intentionalen Beziehungen auf das Objekt geworden. Der These steht als objektives Korrelat der Satz an sich gegenüber. In diesen Unterscheidungen von Vorstellen — Vorstellung — Gegenstand der Vorstellung, gegenständliche und gegenstandslose Vorstellung, Urteilen-Satz an sich entwickelt sich allmählich eine Lehre von Gegenstand und Inhalt der Vorstellung, die ihrerseits sich unterscheiden vom Vorstellen als realem seelischen Verlauf. Für die Lehre Brentanos von der intentionalen Inexistenz des Gegenstandes wie für die Husserlsche Lehre von verschiedenen Charakteren der erscheinenden Gegenständlichkeit scheinen uns diese Bolzanoschen Unterscheidungen eine unumgängliche Voraussetzung gewesen zu sein.

Das Problem der Erscheinung und des Erscheinens in der kritischen Philosophie und im deutschen Idealismus übergehen wir hier, wie verlockend es auch wäre ihnen nachzugehen. Die Tradition des deutschen Idealismus ist ja für die Husserlsche Lehre vom Gegenstand in seinen Erscheinungsweisen nicht so grundsätzlich relevant gewesen, wie die im vorigen angedeutete, die von Plato und Leibniz über Bolzano und Brentano verläuft. Brentano hat, im Gegensatz zu vorigen Denkern die Seite der subjektiv-seelischen Struktur vorzüglich ausgebildet. Dies geschah im Zusammenhang des Bestrebens nach einem Positivwerden der Philosophie als Wissenschaft auf der Grundlage einer wissenschaftlichen Psychologie. Als Wissenschaft bedarf die Psychologie einer Umgrenzung des ihr eigenen Phänomenbereichs. Diese Sicherung geschieht durch eine Absetzung der „psychischen“ Phänomene von den „physischen“. Dies geschieht durch zwei Merkmale; das eine geht auf Descartes, das andere auf Aristoteles und die Schultradition zurück. Das cartesische Motiv besagt: das psychische Phänomen sichert die Existenz, was da erscheint, existiert auch mit Gewißheit, was vom physischen Phänomen nicht behauptet werden kann, das zunächst nur eine „immanente Inexistenz“ im psychischen aufweist. Der Rückgang auf Descartes wird aber zum Hinausgehen über Descartes, indem die Manigfaltigkeit des intentionalen Bezugs auf die Gegen-

ständigkeit eigens zum Thema wird. Brentano ist um eine wirkliche Analyse dieser immanenten Beziehung bemüht, wobei ihm die schon bei Bolzano auftauchende Auffassung vom Urteil als These vorzügliche Dienste leistet.

Dabei ist auch das Motiv der Erscheinungsweisen in Gestalt des Unterschieds zwischen blindem Urteilen und zwischen Urteilevidenz bei Brentano wirksam. Er wird für seine ganze Erkenntnislehre grundlegend, ohne daß ihm gelungen wäre, ihn aus der Verklammerung mit der traditionellen Metaphysik zu befreien; was evident ist, wird nämlich durch metaphysische Thesen entschieden und keineswegs im Rückgang auf die ursprünglichen Erscheinungsweisen selbst erhärtet. So ist z. B. die späte Lehre Brentanos, das es nur Dinge gibt, als evidentes Resultat von ontologischen Thesen abhängig.

Die Problematik des Intentionalen führte zu einer Alternative, die zwischen Brentano und seiner Schule ausgetragen wurde: Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsbezugs zur einheitlichen Gegenständigkeit oder Mannigfaltigkeit der Gegenständlichkeiten bei identischem Bewußtseinsbezug?⁴ Brentanos Spätphilosophie ist durch seine Entscheidung für die Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsbezugs bestimmt, die ihrerseits durch eine substanzialistische Metaphysik, auch Seelenmetaphysik, bedingt ist.

II. Die Bedeutung der Logischen Untersuchungen in ihrem zweiten Teil beruht darauf, daß hier auf einem zwar begrenztem, aber für die damalige Problematik des Wissenschaftsbegründung zentralen Gebiet der logischen Strukturen die ganze Breite des Problems der Gegebenheitsweise des Denkgegenstandes, besser gesagt der Denkgegenständlichkeiten entfaltet wurde. Dem Entweder-oder der Brentanoschule wurde hier ein Sowohl-als auch entgegengestellt. Die thetischen Charaktere und die Gegebenheitsweisen wurden als allgemeine Denk- und Erfahrungsstrukturen entdeckt und studiert. Trotzdem verbleiben da unaufgelöste Probleme.

Die bedeutsamste Hypothek, wodurch Brentanos Bestimmung der psychischen Phänomene als intentionaler Akte die weitere Entwicklung unserer Frage belastete, war seine Bestimmung des psychischen Aktes als etwas für sich selbst innerlich Gegebenem. Diese Bestimmung hat unseres Erachtens wesentlich zur Auffassung des Subjektiven als innerem Objekt beigetragen, welches selbst wenn es nicht wie bei Brentano als ständig im Nebenbei auf sich gerichtet, so doch wenigstens in einem nachfolgenden Reflexionsakt prinzipiell erfassbar verstanden wird. Diese Brentanosche Version des Cartesianismus enthält ontologische Vorentscheidungen, welche undurchschaut auch weiterhin wirkten.

Husserl hat zwar die Brentanosche Theorie der Einteilung der Phänomene in physische und psychische als verfehlt angesehen und kritisierte auch mit zwingenden Gründen Brentanos Lehre vom Psychischen als innerlich, wenn auch nur im modus obliquus, wahrgenommenen. Er sah darin einen unendlichen Regress. Es bleibt aber ein unbewältigter Rest der Brentanoschen Auffassung in den Thesen, wodurch er die Lehre vom immanenten Gegenstand korrigiert. Ist der intentionale Gegenstand nicht immanent, sondern dem Subjekt eben transzendent, dann folgt daraus mit Notwendigkeit, bei Beibehaltung der Brentanoschen Auffassung vom Psychischen als innerem Objekt, der grundlegende Unterschied zwischen Erlebnis und Phänomen. Das Erlebnis erscheint nicht, sondern ist einfach da als etwas

⁴ Ausgearbeitet bei Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 28–32.

„reelles“, zeitlich Verlaufendes; es läßt aber erscheinen. Aufgrund des Erlebnisses erscheinen Transzendenzen. Erlebnisse können dann selber nachträglich zu Objekten der Reflexion werden, und zwar ist die Reflexion im Originärmodus eine innere Erfassung im Original, das Erlebnis ist ihr leibhaft gegenwärtig und wenn nicht adäquat, dann wenigstens in Apodiktizität erfaßt.

Die ganze Lehre der Logischen Untersuchungen ist nur zu verstehen aufgrund einerseits der gewichtigen Entdeckung, daß es keineswegs „physische Phänomene“ sind, die uns ursprünglich erscheinen, sondern die Dinge selbst, Objektivitäten und Transzendentes physisch-realer oder logisch-idealer Art, andererseits des Festhaltens am Brentanoschen Dogma des originären Zugangs zum Psychischen in einer Art Zuwendung zu ihm als Objekt. Wie oben schon eingeführt, ist dieser Zugang bei Husserl anders gedacht als bei Brentano, welcher an der These von ursprünglicher Bewußtheit des Psychischen festhielt und sie durch den modus obliquus der Bewußtseinrichtung zu rechtfertigen versuchte. Aber an der Existenz von Akten als Erlebnissen, die selber reflexiv originär zugänglich sind, zweifelt Husserl nie, macht aus ihnen sogar die Grundlage des Erscheinens, auf deren Verständnis alles ankommt und auf welche alle Erklärung der Welt und des weltlichen Seienden zurückgeführt werden soll. Wir möchten sogar die These wagen, daß die systematische Durchführung dieser Aufgabe es war, welche Husserl auf den Boden der transzendentalen Fragestellung in der ihm eigentümlichen Form geführt hat, und daß der Cartesianismus, welchen man öfters als dasjenige Verhängnis bezeichnete, welches Husserl zur Lehre vom absoluten Sein des reinen Bewußtseins führte, nichts anderes als ein Stück unbewältigten Brentanismus ist.

Nichts ist charakteristischer in dieser Beziehung als die Art und Weise, wie Husserl den Zweifel Natorps⁵ an der Gegebenheit von so etwas wie ein „psychischer Akt“ zu entwaffnen sucht. Wenn Natorp sagt: „Sein [des Tones] Dasein für mich, das ist mein Bewußtsein von ihm. Wer sein Bewußtsein noch sonst irgendwie zu ertrappen vermag als im Dasein eines Inhalts für ihn, dem kann ich est . . . nicht nachtun“, so versucht ihm Husserl durch konkrete Beispiele die Gegebenheit des Aktes vorzuführen, sie auszuweisen. Er versucht es durch Ausfaltung des Begriffes „Dasein eines Inhalts für mich.“ Es gibt verschiedene Weisen des Bemerkens: ein Inhalt ist anders da, wenn er bloß implizit, anders, wenn er als ausdrücklich abgehoben erfaßt wird. Dann weist er hin auf den Unterschied von Empfindung und Wahrnehmung: „verschiedene Akte können dasselbe wahrnehmen und doch verschiedenes empfinden“ — und wiederum dieselben Empfindungen auf verschiedene Weise auffassen. Die Auffassung selbst ist aber, sagt Husserl, kein Zufluß von neuen Empfindungen, sondern ein „Aktcharakter“, eine „Weise des Bewußtseins“, „des Zumuteseins“. Ein Beispiel aus der vorwiegend optischen Wahrnehmungssphäre spricht von einer Schachtel, die ich von verschiedenen Seiten sehe und die in diesem verschiedenen Aspekten dieselbe bleibt. Da erleben wir das „Identitätsbewußtsein“, das Vermeynen, Identität zu erfassen. Dies denkt Husserl in folgendem Sinne: es werden zwar beiderseits (bei zwei verschiedenen Drehungen der Schachtel) verschiedene Empfindungsinhalte gegeben, die werden aber in „demselben Sinne“ aufgefaßt, die Auffassung (Apperzeption) nach diesem „Sinn“ ist ein Erlebnischarakter, der allererst das

⁵ Vgl. zum Folgenden auch die sehr aufschlußreichen, aber in den Konsequenzen nicht weit genug gehenden Ausführungen bei Iso Kern, *Husserl und Kant*. Den Haag 1964, 360 ff, wo, wie ich nachträglich konstatiere, die „noetische Intentionalität“ als Konstruktive erkannt und bezeichnet wird.

„Dasein des Gegenstands für mich“ ausmacht. — Ein weiteres Feld verdeutlichender Beispiele wird von der Vergleichen der Wahrnehmung mit der Erinnerung und dieser beiden mit der Vorbildlichkeit z. B. durch Gemälde, Statuen usw., vor allem aber von den Ausdrücken geliefert. Was ist der Unterschied der Arabeske und des eigenartigen Symbolbewußtseins, welches sich an die Arabeske knüpft, aber wo das Verständnis für den sich darin ausdrückenden Bedeutungsinhalt die Arabeske überschattet? Worin besteht insbesondere das leere Bedeutungsbewußtsein bei einem Wort, das wir in der Konversation hören, ohne die Sache zu veranschaulichen, die es nennt, und wobei wir doch wissen, worum es sich handelt? — Im Resultat: die Empfindungen und die sie „auffassenden“ oder „apperzipierenden“ Akte werden erlebt, aber sie erscheinen nicht gegenständlich; sie werden nicht gesehen, gehört, mit irgendeinem „Sinn“ wahrgenommen. Die Gegenstände andererseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind nicht erlebt.⁶

Wir fragen jetzt aber: Unterscheiden sich denn die verschiedenen Weisen des „Daseins eines Inhaltes für mich“ nicht gerade dadurch, daß ein anderes Erscheinendes da ist, in verschiedenen Erscheinungsfeldern und mit anderen Erscheinungscharakteren ausgestattet? Wenn ich von der Empfindung, z. B. beim Erwachen, noch bevor mein Erlebtes Konturen von Dingen annimmt, sozusagen erdrückt werde, ihnen passiv ausgeliefert, erscheint mir da nicht ganz anderes als Dinge, nämlich ein Nebel, ein Chaos, aber trotzdem gegenständlich? Ist die eigentümliche Verbindung: Rotes als Gegenstandsseite, als Rot einer Zigarettenschachtel, nicht eine gegenständliche Struktur, wo ist dabei etwas von einen „Akt“ und von einen Erlebnis zu merken? Es erscheinen mir Dinge mit gegenständlichen und anderen, z. B. thetischen Charakteren, es gibt da einen Unterschied von denjenigen, die ich der „Sache selbst“ als ihre Merkmale zuschreibe, und anderen, die zwar auch mit da sind, aber nicht als ihr zugehörig, sondern mit deren Hilfe sozusagen, aufgrund deren sie erscheint; aber Charaktere beiderlei Art erscheinen in der Welt, im Erscheinungsfeld „vor“ mir, sind keineswegs als Erlebnisse und Subjektives da. Das Ursprüngliche sind Dinge und dingliche Charaktere, die aufgrund und mit anderen nichtdinglichen, aber genauso gegenständlichen, „mir gegenüber“ befindlichen erscheinen. Dasjenige, aufgrund wovon die Sache erscheint, ist selbst sachlich und nicht subjektiv da; dasjenige, was von Husserl gegen Natorp ins Feld geführt wird, das „Erlebte“, ist gar nicht gegeben und es verstößt gegen das „Prinzip aller Prinzipien“ (daß nämlich die letzte Instanz, auf welche man in Erkenntnissachen zu rekurieren hat, das Gegebene ist, aber nur insofern es tatsächlich gegeben ist) bei Analyse des Erscheinenden die angebliche Erlebnisgrundlage, welche eben nicht gegeben ist, anzurufen.

Nehmen wir den Fall des „leeren Bedeutungsbewußtseins“ — was will es besagen? Husserl selbst gibt schließlich zu, daß auch in diesem Fall etwas mehr da ist, d. h. vor uns ist, als Wortlaut, Arabeske usw. Dieses mehr ist aber kein Subjektives, es ist die Sache, die da ist, wie denn später auch bei Husserl gesagt wird, in defizienter Gegebenheitsweise, als „nicht selbst“ da, aber doch irgendwie angezeigt, also die Anzeige der Sache ist da, kein Erlebnis, kein Subjektives in Sinn des Ichlichen. Genauso ist es mit den thetischen Charakteren: die Sache erscheint zweifelhaft, in schlichtem Gewißheitscharakter, ungeboren, dann wiederum problematisch.

⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, 380—385.

Und natürlich sind diese thetischen und Gegebenheitscharaktere ein Index dafür, daß das Erscheinende für jemand erscheint, und wir schreiben sie demnach auch nicht der Sache selber zu als Bestandteil von dem, was da erscheint. Was wir aber bestreiten, ist die Befugnis, dieses aufgrund dessen es erscheint, noch einmal zu einem weiteren Gegenstand einer möglichen „inneren Wahrnehmung“, welche es „im Original“ erfasst, zu machen, es in einer angeblichen „Reflexion auf das reine Erlebnis“ zu erfassen. Das „Subjektive“ der thetischen und Gegebenheitscharaktere ist genauso „draußen“ (mir gegenüber) wie die erscheinenden Dinge selbst. Wenn es selbst nicht erschiene, könnte ja Husserl in seinen späteren Ausführungen es nicht als noematischen Charakter ansprechen. Es sind ja diese Charaktere, die das Ding als dasjenige, was es ist, zum Vorwand und Zwecke haben, sie haben das Ding sozusagen im Blick, lassen es sich nähern oder entfernen, in Klarheit oder Verschleierung da sein, sich präsentieren; hier liegen die eigentlichen Aufgaben der Phänomenologie, in der Beschreibung dieser Vorgänge, dieses Aufgehens der Dinge selbst. Wie dagegen das Erlebnis es anfängt, in sich selbst Ursprung des Erscheinens des Transzendenten zu sein, ist grundsätzlich unverständlich, auch nicht gegeben und kann nicht gegeben werden. Hier besteht die Gefahr, daß die Phänomenologie sich selbst, ihre Entdeckungen auf dem Gebiet der Erscheinung, der Gegebenheitsweisen, aufgibt und sich auf das Terrain einer subjektiven Konstruktion begibt.

Was heißt „verschiedene Daten werden in demselben Sinne aufgefaßt“, „werden durch dieselbe Intention belebt“? Doch nichts anderes als dies: die verschiedenen Seiten eines Wahrnehmungsobjektes, z. B. einer Schachtel, erscheinen als Seiten *dessehlen* Dinges. Das Ding, welches in diesen Seiten erscheint, ist aber selbstverständlich keine Intention; es ist ein Ding, ein Durchgehaltenes durch verschiedene Perspektiven hindurch, es ist das doch Perpektiven Verstandene und nicht das Verstehen selbst. Gewiß muß ein Verstehen da sein; es ist nichts anderes als dies Erscheinen des einen Dinges; daraus zu schließen, daß es nochmals im Original reflexiv erfaßbar sein müßte, ist eine willkürliche Voraussetzung. Das Erscheinen, d. h. das Durchschauen der Perspektiven auf das in ihnen sich darstellende eine Ding, ist gegeben; eine „datenbelebende Intention“ ist nicht erfaßbar, nicht aufweisbar, nicht gegeben.

Man kann noch folgende Erwägung anstellen: dieses Durchschauen der Perspektiven, dies Transzendieren des sinnlich Gegebenen ist doch eine Leistung, welche von jemand vollbracht werden muß, die ja veranlaßt ist durch die Wiederkehr und in der Wiederkehr ein Durchhalten eines Identischen, das dann zum Gegenstand wird. Dieses alles ist eine aus der Tendenz auf Identität begriffliche Leistung. Gewiß ist dem so und die subjektiven Leistungen setzen Möglichkeiten, in welchen das Subjekt lebt und die es zu realisieren sucht, voraus. Folgt daraus aber, daß sie selber im Original zugänglich wären durch einen objektivierenden Akt der Reflexion? Oder ist all dies nur in genau derselben Weise aus der Phänomenen herauszulesen, sind sie nicht genau so Erscheinendes in einem Erscheinungsfeld wie die Dinge, welche sie erscheinen lassen? Im Erscheinungsfeld lassen die Dinge genau so das Ichliche zum Vorschein kommen wie das Ichliche seinerseits Dinge erscheinen läßt, aber nicht ist das Ichliche in sich selbst und auf eine „absolute Weise“ zu erfassen.

Es ist festzuhalten: das phänomenale Feld ist auf eine andere Weise „subjektiv“ als das Ichliche, welches selber im phänomenalen Feld erscheint. Es wäre dann zu fragen: muß das Ichliche doch nicht in einer Weise gegeben werden, die

es unmittelbar in seiner Originalität erfaßt? Ist es nicht dasjenige, was das cartesianische cogito beinhaltet? Gewiß ist das „ego“ in „ego cogito“ etwas unmittelbar Gewisses. Diese Gewißheit ist aber keine Gewißheit eines Inhalts, sondern bloß eine Seingewißheit *ohne* jeden Inhalt, mit Ausnahme des einen: es ist dasjenige, dem das Erscheinende erscheint, das Erscheinen, das phänomenale Feld ist *sein* Erscheinen. Es gibt da nichts, was „objektiv“ zu erfassen wäre, sondern einfach eine Realisierbarkeit der Forderungscharaktere, die sich im Erscheinungsfeld an das Ich wenden und das Ichliche als Realisator erscheinen lassen.

Statt Erfassung der noetischen Seite und des immanenten Studiums des Erlebnisses als solchen, statt einer Reduktion auf die reine Immanenz, welche die noematische Transzendenz in sich schließt, wäre ein Studium des phänomenalen Feldes als der Erscheinung in ihrem Erscheinen zu setzen, des phänomenalen Seins, das darin besteht, Seiendes zu zeigen, erscheinen zu lassen und in diesem Erscheinen des Seienden selbst, ohne Thema zu werden, dazusein — in diesem Sinne im Erscheinen der Dinge sich selbst zu verbergen.

Es gibt ein phänomenales Feld, ein Sein des Phänomens als solchen, welches auf kein in ihm erscheinendes Seiendes zurückführen ist, das also nie aus Seiendem weder naturhaft objektiver noch ichlich subjektiver Art zu erklären ist. Das phänomenale Feld ist grundsätzlich nicht autonom, es ist als in sich geschlossenes absolutes Seiendes unmöglich, sein ganzes Wesen besteht darin, anderes zu manifestieren, zu entdecken und zu präsentieren. —

Die Intention der phänomenologischen Reduktion ging eigentlich auf dieses Feld, auf das Erscheinen als solcher, nicht auf das „Subjektive“ im Sinne eines Erlebens. Das Sichzeigen des Phänomenalen im Sichverbergen in demjenigen, was es erscheinen läßt, macht das reflexive Verfahren einer „Weckung“ des Latenten überflüssig: es ist ja da, nur fungiert es anders, falls es sich auf anderes und falls es sich auf sich selber richtet. Denn das phänomenale Feld hat zwar kein autonomes, aber doch eigenes Sein, das eben im Zeigen besteht.

Der gegenständliche Sinn, aufgrund dessen ein Gedankengegenstand visiert wird; die thetischen Charaktere; die Gegebenheitscharaktere, welche vor allem zur Entdeckung der wichtigen Erscheinungsverweisung zwischen defizienter Leergegebenheit und Erfüllung durch die Präsenz bzw. leibhafte Präsenz, das „Selbstda“ des Gegenstandes, führten, sind nichts „Subjektives“ im Sinne eines realen Erlebnisses, das „zu mir“ als mein Bestand gehörte, sondern gehören in die Phänomenalsphäre hinein, in welcher ich lebe und mich auskenne. Auch das Gemeinte als bloß Gemeintes ist nichts in diesem Sinne Psychisches, und genauso der ganze „Prozeß“ von Erfüllung oder Enttäuschung einer gegenständlichen Intention — das spielt sich alles nicht in, sondern vor mir ab. Auf diesem Feld liegen eben die Entdeckungen der Logischen Untersuchungen, besonders der V. und VI. Untersuchung des II. Teiles. Es hängt aber mit dem Wesen unserer Kritik zusammen, daß wir die Husserlsche Auffassung von Erleben und Akt und deshalb auch *seinen* Begriff der Intentionalität des Bewußtseins ohne grundsätzlich Kritik nicht übernehmen können. Es seien nun einige weiteren Schwierigkeiten der Husserlschen Auffassung erwähnt.

Aus der Husserlschen Lehre vom reell Erlebten ergibt sich unmittelbar seine Theorie der „ursprünglichen Empfindungsdaten“ oder, wie es bei ihm auch heißt, „hyletischen Daten“, und ihrer Rolle in der Wahrnehmung. Diese Lehre wurde seit je kritisiert, ohne aber bei der Mehrzahl der Kritiker grundsätzlich und konsequent überwunden zu werden. Es sei in dieser Beziehung an die Ingardenschen

Erinnerungen an Edmund Husserl hingewiesen,⁷ wo gezeigt wird, welche Spannungen und Unverträglichkeiten Husserl selbst in ihr empfunden haben mußte. Denn einerseits wird das „sinnliche Datum“ scharf vom auffassenden Akt unterschieden, dann aber wieder mit ihm zu einer Einheit zusammengefasst: nachdem dann in den „Ideen“ der Unterschied von Noesis und Noema eingeführt wird, d. h. einerseits das Erleben, andererseits das Erlebte, wird der Statut der „hyletischen Daten“ ganz problematisch, denn auf welcher Seite soll man sie dann suchen? Ingarden hebt hervor, daß in den drei Einheiten, welche Husserl unterscheidet: der noetischen, den noematischen, der korrelativen, die Daten schwer unterzubringen sein, da ja auch eine Angabe dessen, worin sie sich voneinander unterscheiden, bei Husserl fehlt. (Und daß ist kein Zufall — denn die noetische Einheit ist u. E. wahrscheinlich eine reine Projektion der „noematischen“, der Einheit des in der phänomenalen Ebene Gegebenen.)

Unserer Meinung nach sind die Daten, solange sie z. B. als „freie Qualitäten“ oder „verworrene Eindrücke“ erlebt werden, eben eine andere Erscheinung eines anderen mit einer ganz unterschiedlichen gegenständlichen Struktur als die Gegebenheit eines sich durchhaltenden räumlich — realen Gegenstandes durch qualitative Perspektiven hindurch. Daß bei der Gegenstandsauffassung die „Daten“ als Durchgang zu einem ganz anderen, in den Daten keineswegs aufgehenden dienen, bedeutet keineswegs, hier sei eine gemeinsame subjektive Grundlage von zwei verschiedenen „Aktqualitäten“, welche wenigstens teilweise für die gegenständliche Richtung verantwortlich wären. Die „gemeinsame subjektive Grundlage“ ist kein phänomenologisches Datum, sondern eine aus der naturalistisch-psychologistischen Tradition stammende Voraussetzung: Datenbearbeitung auf Grund der Assoziation, Apperzeption und Urteil gehört ja zum altherwürdigen Erbgut der Erklärungsweise verschiedener psychologischen Schulen des 19. Jahrhunderts.

Aber auch den Aktbegriff, wie er in der Husserlschen Lehre von „Vermeinungen“, „Sinngewandungen“, „Intentionen“ vorliegt, kann man nicht als etwas deskriptiv Ausweisbares ansprechen. In dieser Hinsicht scheint uns Natorp recht zu behalten, wenn er meint, das Bewußtsein sei nichts anderes als das Dasein von Inhalten, Charakteren, Verweisungen für *mich*. Die Frage ist dann, was dieses „Ich“, für welches Dinge, Charaktere, dynamische Verweisungen da sind, ist, wie man es aufzufassen hat. Solange man nach dem Ich und dem ichlichem Bestand als einem Datum, einem Inhalt, einer Gegenständlichkeit besonderer Art sucht neben den nicht-ichlichen Dingen, scheint uns alles Suchen vergeblich und läßt Konstruktionen entstehen wie diejenigen, welche wir in der Brentanoschen „intentionalen Inexistenz“ und ihrem Erbe vor uns haben. Ein Akt ist einerseits nichts anderes als der gegenständliche, aber vom erscheinenden Gegenstand als solchen selber unterschiedene Sinn, „in“ welchem der Gegenstand vor uns steht; von Setzungs- und Gegebenheitscharakteren ist er in dieser deskriptiven Hinsicht nicht unterschieden. Andererseits kann als „Akt“ bezeichnet werden diejenige nicht objektiv erscheinende und im Versuch einer objektiven „Wahrnehmung“ nur zu verfälschende Selbstinanspruchnahme, die man berechtigt ist dem „psychophysischen Subjekt“ zuzuschreiben als Adressaten von solchen Gegebenheiten, die über die Gegenständlichkeit selber so, wie wir sie im „objektiven“ Bestand voraussetzen, hinausliegen. Dies ist allerdings ein Aktbegriff total anderer Art als der von Bren-

⁷ E. Husserl, *Briefe an R. Ingarden*. Den Haag 1968, 123 ff.

tano und Husserl angenommene, ein sich selbst verstehender, deutender Begriff, der keiner direkten Aufweisung in einer „inneren Wahrnehmung“ oder in einem „Reflexionsakt“ fähig ist.

Man könnte die eben skizzierte Kritik der klassischen Phänomenologie als auf einer absoluten Selbsterfassung des reflexiven Bewußtseins gegründete Transzendentalphilosophie unter Benutzung eines Gedankenganges von Ernst Tugendhat (Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger I. Teil) noch folgendermaßen formulieren.

Die klassische Phänomenologie ist ihren eigenen Entdeckungen und deren ungenauer Formulierung zum Opfer geworden. Die große Entdeckung der Gegebenheitsweisen und vor allem des Modus der Originarität brachte die Enthüllung der vielleicht wirklich universalen Strukturbeziehung Leermeinung-Erfüllung. Dieser Gegensatz wurde von Husserl mit einem anderen, dem von defizienter Gegebenheit und Anschauung vermischt. Anschauung meint aber Gegebenheitsart eines Gegenstandes, während Erfüllung auch dort stattfinden kann, wo kein Gegenstand, kein bestehendes Ding oder dinglicher Prozess aufweisbar ist. Diese Quaternio terminorum führte zu den Schwierigkeiten einer Theorie der kategorialen und eidetischen Anschauung als einer Selbstgegebenheit eigener Gegenstände kategorialer Natur oder der Universalien Platonischer Art. Etwas Ähnliches — so könnte man jetzt Tugendhat vervollständigen — ist aber auch im Bezug auf das Cogito vor sich gegangen. Die Selbstgewißheit der Existenz des Ego, des Sum, wurde als Präsenz, diese Präsenz als originäre Selbstgegebenheit interpretiert, die originäre Selbstgegebenheit verlangt aber einen entsprechenden Gegenstand. Als ein solcher Gegenstand wurde dann eben der Bewußtseinakt, die reflexiv originär zu erfassende Noese supponiert.

III. Bekanntlich wurde die Ichgewißheit von Descartes als Daseins- und Wesensgewißheit angesprochen. Der hyperbolische Zweifel hat an der Ichgewißheit als Gewißheit eigener Existenz eine unüberschreitbare Grenze. Für den extremsten Zweifel ist die Ichexistenz noch immer Voraussetzung. Diese Existenz kann selber keine bloße vielleicht täuschende Erscheinung eines anderen sein, sondern hier involviert die Erscheinung selber Existenz, ist wesentlich Existenz-in-Erscheinung, was bei anderem Existierenden, z. B. bei Naturdingen, gar nicht der Fall zu sein braucht. In diesem Sinne kann man die Ichgewißheit zum philosophischen Prinzip erheben: sie ist Voraussetzung für das Erscheinen auch von demjenigen, was keine Existenz-in-Erscheinung ist.

Es ist zwar natürlich, die Zugehörigkeit der eigenen Existenz zum Wesen der Erscheinung zu deuten

1. als These von der Notwendigkeit eines objektiven Erscheinens des eigenen Wesens,
2. als These vom Ich als notwendigem absolutem Grund der Ganzheit der Erscheinung als solcher.

Aber beides ist nicht durchführbar. Das erste ist bei Descartes und in der cartesianischen Tradition der Fall gewesen. Hier ist das Faktum des Erscheinens für die Existenz ausgelegt als Gewißheit der jederzeit verfügbaren Objektivität der innerlich verfügbaren Bestimmungen des eigenen Wesens. Daß es in eine Sackgasse führt, haben wir im Obigen zu zeigen versucht.

Das zweite ist bei Fichte und in der Tradition des transzendentalen Idealismus überhaupt der Fall gewesen; hier wurde versucht, aus dem reinen Ich das sich im

Entgegenstellende, die Transzendenz zu konstruieren, was aber immer auf Postulate einer unbewußten Tätigkeit, die also als solche nicht aufweisbar ist, zurückführte.

Die Frage ist nun: wenn man einmal die Existenz als sich selbst helles *sum* voraussetzt, kommt man dadurch nicht notwendig auf ein sich selbst im Original erfassendes *coito* zurück? War versuchen folgende Antwort: der Überstieg vom *sum* zu den erscheinenden Dingen ist nicht phänomenal aufzuweisen, man kann ihn nicht „vor sich“ bringen. Was phänomenal da ist, wäre umgekehrt das gewichtige Faktum, daß nicht wir, sondern das phänomenale Sein uns zu bedeuten gibt, was für Möglichkeiten unseres eigenen Seins da sind.

Das *sum* ist kein Ding in dem Sinne, das es nie selbständig, sondern wesentlich nur in Verbindung und im Zusammenhang von sachbezogenen Handlungen erscheinen kann. Deshalb erscheint es immer als ein Leiblich, dessen Impulsen der erscheinende Leib zu gehorchen befähigt ist, d. h. daß der Leib als ichlicher einem phänomenalen Appell entspricht, eine erscheinende Sachforderung, die sich vor uns auftut (indem das zu Bewerkstellende als „objektiver“ Charakter sich meldet, als eine Unerfülltheit), erfüllt oder zu erfüllen versucht. Wirkungszusammenhänge, Gelegenheiten, sich anbietendes Zeug zieht mich hin oder stoßt mich ab, und diese im Erscheinungsfeld sich abspielende Anziehung und Abstoßung wird erfüllt, und zwar durch meinen Leib erfüllt. Zu gleicher Zeit bildet der Leib das nicht gegebene Zentrum einer Perspektive, die in ihren Forderungen auf mich, der da leiblich in wahrnehmungsmäßig nie totaler und nie distanzierbarer Weise erscheine, sich wendet, dadurch erst „mich“ weckt und auf den Plan ruft. Dieses immer Präsenze, den Dingforderungen und Ansprüchen Entsprechende oder sie erfüllende Könnende ist mein Leib, aber trotzdem erscheine ich mir nicht als der Leib, sondern im Leibe oder mittels des Leibes. Ich erscheine mir nämlich nicht weniger in den zu erfüllenden Forderungen und Weisungen der erscheinenden Dinge mit allem Zubehör der Erscheinungs- oder Gegebenheitscharaktere, welche die praktische Welt des Alltags auszeichnen. Die erscheinenden Dinge „haben mir etwas zu sagen“, und sie sagen, was zu tun ist, die Präsenz in ihnen, das Präsentierte ist von einem Hof dessen umgeben, was nicht präsent, aber möglich und als möglich einladend — gleichgültig — abstoßend ist, und zwar im voraus. So zeigt sich, daß erscheinende Dinge ursprünglich dasjenige sind, was fähig ist, behandelt, aufrechterhalten, modifiziert, benutzt, besorgt zu werden, sie sind nichts als ursprüngliche Benutzbarkeiten einer Tätigkeit, die mit ihnen etwas anzufangen weiß und sich in dieser Weise durch dieses tätige Funktionieren auf sich selber bezieht. So erscheine ich mir im Erscheinungsfeld selber als unausdrücklicher Mittel-Zweckzusammenhang, in welchem die erscheinenden Dinge und der als Erfüller fungierende Leib unumgängliche und zusammengehörige Sinnmomente sind. Der Zweckzusammenhang selber erscheint aber wieder nicht für sich selbst als eine faktische Gegebenheit, sondern in der ständigen Dynamik von Vorzeichnung und Erfüllung, die einander auf der Ferse folgen. So kann gesagt werden, ich sei in diesem Zweckzusammenhang, in seinem aktiven Fungieren zwar präsent, aber nicht objektiv gegeben. Das Ich ist eine strukturierte Tätigkeit, deren einige Momente als gegeben erscheinen, ohne den nicht gegebenen Zusammenhang aber sinnlos werden und nicht existieren können. So ist die ganze Art, wie das Ich funktioniert, d. h. wie es ist, grundverschieden von der Art der in diesem Funktionieren erscheinenden Dinge, Sachverhalte, Prozesse und Verhältnisse. Diese Verschiedenheit der Seinsart macht es unmöglich, daß

ein Ich in einem Akt der Wahrnehmung erscheine, denn das hieße, es aus dem Entwerfen-Erfüllen-Zusammenhang herausnehmen und zu einem in ihm und auf Grund seiner Erscheinenden machen. Es kann also auch nicht in einem Reflexionsakt, eventuell in einer „inneren Wahrnehmung“ aufgefangen und leiblich erfaßt werden. Die Ichreflexion muß einen ganz anderen, selbst wesentlich praktischen Charakter und einen Ursprung im ursprünglich praktischen Wesen unseres Lebenszusammenhanges haben.

Bestehen die vorigen Erwägungen zurecht, können auch nachstehende Folgerungen beigelegt werden.

Der Husserlsche Phänomenbegriff der transzendentalen Phase ist, als Korrelat der subjektiven Verläufe, „in welchen sich Gegenständliches konstituiert“, selbst nicht mehr aufrecht zu erhalten. Das Phänomen ist keine Leistung einer subjektiven Konstitution, sondern die „subjektiven“ Möglichkeiten werden selbst erst klar am Phänomen.

Es gibt eine Phänomenalebene, die von Heidegger „das Seinsverständnis“ genannt wird, aus welcher sowohl die erscheinenden Dinge, als auch wir selbst diejenigen Bestimmungen erhalten, die ihnen und uns als seienden eigentümlich sind. Diese Phänomenalebene ist keineswegs unser Entwurf, kein Werk unserer Subjektivität, sondern ein Feld, das wir als Grund jeglicher Klarheit voraussetzen müssen, wobei es keinen Sinn hat, es nochmals in uns „hinein“ zu verlegen, damit es dann in Gestalt von „Freiheit“ aus uns heraus projiziert werde. Nicht ist das Seinsverständnis unser Werk, sondern wir selbst, die wir ja eine Existenz in Erscheinung sind, hängen vom Seinsverständnis ab, und es ist etwas Mißverständliches, wenn Heidegger in einer gewissen Phase seines Philosophierens sagte, daß nur Freiheit uns eine Welt walten lassen kann. Die Welt, d. h. die Möglichkeiten unseres eigenen Seins als eines wesentlich „extatischen“ ist uns nicht von der eigenen Freiheit, sondern die Freiheit selbst mitsamt anderem erscheinendem Weltgehalt vom Seinsverständnis eröffnet. Nicht wir bzw. unser Dasein sind es, die uns im Weltentwurf zu bedeuten geben, zu welchem Seiendem und wie wir uns zu ihm verhalten können, sondern das Seinsverständnis, das Phänomen als solches ist es, dem dies zu verdanken ist, und mehr ist weder zu erreichen noch zu erreichen nötig. Die Transzendenz des Daseins ist kein aus ihm selbst Heraustreten und Herausprojizieren, in diesem Sinne kein „Entwurf“, sondern ein wesentliches Außer-sich-sein und Sich-empfangen.

Übersetzt vom Verfasser

SUBJEKTIVISMUS HUSSERLOVSKÉ FENOMENOLOGIE A POŽADAVEK FENOMENOLOGIE ASUBJEKTIVNÍ

Autor podává pokus o kritiku Husserlovy fenomenologie. Za tím účelem črtá historii pojmu „způsob jevení se“, „způsob manifestace“ v dějinách filosofie: u Platona, Aristotela, u Descarta, Leibnize, Bolzana, Brentana a Husserla. Ukazuje potom, že pojem noetické analýzy u Husserla je pouhá konstrukce a načrtává ryze „noematickou“ fenomenologii. V tomto záměru se pokouší určit též problém danosti subjektu pro sebe sama ve světě a naznačuje rovinu, na níž zjevování jako takové se stává teprve možným.