

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4245>

Husserlsche Phänomenologie

Christian Möckel

Husserlsche Phänomenologie

Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung unter Verwendung eines Brieffaksimiles (ecb1075 und ecb1076) von Husserl an Cassirer, 11.3.1937, Freiburg i. Br.; aus Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Als Beilage: DVD-ROM mit sämtlichen bislang aufgefundenen Briefen von und an Ernst Cassirer. Hg. von John Michael Krois unter Mitarbeit von Marion Lauschke, Claus Rosenkranz und Marcel Simon-Gadhof. (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Bd. 18) Hamburg 2009, DVD.

2., stark erweiterte Auflage des Buchs *Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen* (ISBN: 978-3-8325-0330-7)

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2016

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4245-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|------------------------|-----|
| Vorwort zur 1. Auflage | III |
| Vorwort zur 2. Auflage | V |

I. PROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE

| | |
|---|-----|
| Quellenverzeichnis des I. Teils | 2 |
| Die reine Logik, die Idee der reinen Grammatik und das Problem einer Philosophie der Sprache in den <i>Logischen Untersuchungen</i> (*) | 3 |
| Umriss der Husserlschen Abstraktionstheorie. Am Beispiel seiner Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung (*) | 27 |
| Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen (Goethe, Chamberlain, Husserl, Cassirer) (*) | 51 |
| Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine verdeckte Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer (*) | 71 |
| Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach ›Besinnung‹ | 97 |
| Die Idee des Menschentums bei Husserl. Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935 | 111 |

II. PHÄNOMENOLOGISCHE BEZUGNAHMEN

| | |
|--|-----|
| Quellenverzeichnis des II. Teils | 124 |
| Platon als ›Gewährsmann‹ Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk (*) | 125 |
| Die Idee der Mathesis universalis. Die logische Vernunft bei Leibniz und Husserl | 153 |

| | |
|--|-----|
| Anhang: Husserl und die Leibnizsche Idee der <i>Mathesis universalis</i> (*) | 179 |
| Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler und Spengler (*) | 185 |
| Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls | 213 |

III. INTERPRETATIONEN DER PHÄNOMENOLOGIE

| | |
|--|-----|
| Quellenverzeichnis des III. Teils | 234 |
| Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken. Zur Rezeption der 1. Logischen Untersuchung durch G. Špet (*) | 235 |
| Cassirers Theorie der Basisphänomene. Ihre Bezugnahme auf Husserl und Natorp (*) | 261 |
| Phänomenologische Begriffe bei Cassirer. Am Beispiel des Terminus »symbolische Ideation« | 285 |
| Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten | 299 |
| M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität (*) | 335 |
| N. Hartmann – Ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in der <i>Metaphysik der Erkenntnis</i> | 363 |
| Siglen der Schriften Husserls in der <i>Husserliana</i> | 383 |
| Personenverzeichnis | 385 |

Vorwort zur 1. Auflage

Die unter dem Titel *Phänomenologie. Probleme, Bezüge, Interpretationen* zusammengestellten zehn Beiträge¹ – Resultate universitärer Forschungsarbeit, die vielfach auch in die Lehre an der Humboldt-Universität zu Berlin einfließen – sind im vergangenen Jahrzehnt größtenteils auf wissenschaftlichen Tagungen vorgetragen und später in Zeitschriften oder Tagungsbänden veröffentlicht worden. Sie bieten Einblicke in systematische Fragen phänomenologischen Philosophierens, in den Umgang mit Vorläufern und Anregern und in die internationale Rezeption. Der Umstand, daß die Beiträge zu unterschiedlichsten Gelegenheiten publiziert wurden, läßt ihren systematischen Zusammenhang, in dem sie zweifellos stehen, kaum deutlich werden. Dieser Mangel soll durch ihren gemeinsamen Abdruck behoben werden, um die in ihnen vorgelegten Arbeitsergebnisse und Thesen noch nachhaltig in die philosophische Diskussion einzubringen.

Der Schwerpunkt des ersten Teils des Sammelbandes – PROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE – liegt auf den intuitiven Verfahren, mit deren Hilfe der Phänomenologe das Allgemeine (Kategoriale) unmittelbar zu erfassen und begrifflich zum Ausdruck zu bringen meint. Das Bestehen auf dem anschaulichen Charakter sowohl der ideierender Abstraktion und der Wesensschau als auch ihrer Gegenstände (Allgemeinbegriffe, Wesen, Bedeutungen) macht die Eigentümlichkeit der Phänomenologie aus und bildet eine originelle Antwort auf die Frage nach der Sinnstiftung des theoretischen Wissens als eines tragenden Momentes moderner Kultur. Die Wertschätzung der unmittelbaren Wahrnehmung als originärer Erkenntnisquelle teilt sie mit einer weiteren wichtigen zeitgenössischen Strömung – mit der Philosophie des Lebens. Der zweite Teil – PHÄNOMENOLOGISCHE BEZUGNAHMEN – umfaßt drei Beiträge, die Husserls Inbeziehungsetzen des phänomenologischen Philosophierens mit geschichtlichen (Platon, Leibniz) und zeitgenössischen Autoren (O. Spengler) nachgehen. Auch hier bilden erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen einen engen Zusammenhang mit der Analyse und Deutung einer das 20. Jahrhundert kennzeichnenden Krisis in Wissenschaft, Kultur und Menschentum. Der dritte Teil – INTERPRETATIONEN DER PHÄNOMENOLOGIE – enthält drei Texte, die die Sicht der Philosophen G. Špet, E. Cassirer und M. Adler, die sich selbst nicht zur phänomenologischen

¹ Die zehn Beiträge der 1. Auflage sind im Inhaltsverzeichnis gekennzeichnet durch (*)

Richtung im engeren Sinne rechnen, ihr aber Interesse und Wertschätzung entgegenbringen, auf die Husserlsche Phänomenologie erörtern.

Alle zehn Beiträge wurden für den vorliegenden Band sprachlich korrigiert und in der Zitierweise vereinheitlicht. In Zitaten anzutreffende eckige Klammern [...] weisen auf sachlich oder stilistisch bedingte Weglassungen bzw. Umstellungen in den zitierten Passagen hin. Die kommentarlose Kursivsetzung und die französischen Anführungszeichen «» bzw. » in den Zitaten verweisen auf Hervorhebungen in der wiedergegebenen Quelle, in den Beiträgen selbst verantwortet sie der Autor. Die Schriften Edmund Husserls werden grundsätzlich im Text nach E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Den Haag 1950 ff. mit Hua und römischer Band- sowie arabischer Seitenzahl zitiert, die Briefe an und von ihm nach E. Husserl, *Briefwechsel*, 10 Bde., hrsg. von E. und K. Schuhmann, (*Husserliana Dokumente Bd. III*) Dordrecht/Boston/London 1994, gekennzeichnet mit HuaDok III, römischer Band- und arabischer Seitenzahl.² Alle übrigen Zitate und Hinweise erfolgen als Fußnoten.

Ich bedanke mich sehr herzlich bei Herrn Daniel Leiser (Berlin), der den Probedruck des Sammelbandes nicht nur Korrektur gelesen und letzte Fehler ausgemerzt hat, sondern mich auch auf eine Reihe mißverständlicher Formulierungen aufmerksam gemacht hat, die in der Druckfassung beseitigt wurden. Mein Dank gilt weiter den in den Quellenverzeichnissen genannten Zeitschriften und Verlagen, die den Wiederabdruck der zehn Beiträge großzügig gestattet haben. Zudem bin ich dem Logos Verlag Berlin, insbesondere dem Verlagsleiter Herrn Dr. Volkhard Buchholtz und Frau Bente Christiansen, für die umfassende Unterstützung meines Publikationsvorhabens zu großem Dank verpflichtet.

Christian Möckel, Berlin im August 2003

² Die 2. Auflage enthält im Anhang eine Liste der Siglen der im Text verwendeten Husserlschen Schriften.

Vorwort zur 2. Auflage

Seit der Drucklegung der 1. Auflage (2003) der unter dem Titel *Phänomenologie* zusammengestellten zehn – im Inhaltsverzeichnis durch (*) kenntlich gemachten – Beiträge zu Sachproblemen, die in Husserls Phänomenologie aufgeworfen werden, zu Bezugnahmen Husserls auf andere philosophische Konzepte und zur Interpretation der Husserlschen Phänomenologie durch Zeitgenossen ist mehr als ein Jahrzehnt universitärer Forschungsarbeit und Lehrtätigkeit an der Humboldt-Universität zu Berlin, der Universität Hamburg und der Universidade de Lisboa vergangen. In diesen Jahren sind weitere sechs der Phänomenologie gewidmete Texte entstanden, die in der vorgelegten erweiterten 2. Auflage – gemeinsam mit einem bereits früher erschienenen Beitrag – präsentiert werden und die meine Beschäftigung mit der Husserlschen Philosophie nunmehr abrunden. Der vervollständigte Titel *Husserlsche Phänomenologie* bringt die Intentionen der im Band versammelten Beiträge genauer zum Ausdruck.

Für die 2. Auflage wurden die bereits 2003 veröffentlichten Beiträge nochmals durchgesehen, korrigiert und verbessert, ebenso die neu hinzugekommenen Texte, die zudem an die im Band gewählte Darstellungs- und Zitierweise angepaßt wurden. Auf eine Aktualisierung der Literaturgrundlage der Texte der 1. Auflage wurde verzichtet, die Anordnung der Beiträge in den drei Abteilungen PROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE, PHÄNOMENOLOGISCHE BEZUGNAHMEN und INTERPRETATIONEN DER PHÄNOMENOLOGIE jedoch leicht modifiziert. Das neue Layout der 2. Auflage ermöglicht eine gefälligere Lektüre, die vielfältigen Verweise in den Beiträgen auf thematisch verwandte Texte im Band lassen, so die Erwartung, den systematischen Charakter der Sammlung hervortreten. Wiederholungen bestimmter Gedankengänge in den Beiträgen wurden der Lesbarkeit und Schlüssigkeit der einzelnen Texte wegen nicht getilgt.

Viele der nunmehr zum Wiederabdruck gebrachten siebzehn Beiträge gehen der Beziehung Cassirers und seiner ›Philosophie der symbolischen Formen‹ zur Husserlschen Phänomenologie nach, was der Tatsache geschuldet ist, daß sowohl die Edition des Cassirer-Nachlasses als auch die Cassirerforschung insbesondere die vergangenen fünfzehn Jahre meine philosophische Arbeit in Anspruch genommen und geprägt haben. Eine Sammlung der zahlreichen Cassirers Philosophie gewidmeten Beiträge, die seit 1992 verstreut in Zeitschriften und Sammelbänden erschienen sind, steht allerdings noch aus.

Mein Dank gilt sowohl den Herausgebern der Sammelbände und Zeitschriften als auch den jeweiligen Verlagen, in denen die zum Wiederabdruck gekommenen phänomenologischen Beiträge erstmals veröffentlicht wurden, für die freundliche Genehmigung des Abdruckes. Ich danke zudem Herrn Martin Günther (Berlin), der außerordentlich gründlich sowohl das Manuskript als auch den Probedruck des Sammelbandes Korrektur gelesen und das Personenregister erstellt hat. Mein besonderer Dank gilt schließlich dem Logos Verlag Berlin, insbesondere seinem Verlagsleiter Dr. Volkhard Buchholtz, für die umfassende Unterstützung und Beförderung des Vorhabens einer zweiten, überarbeiteten und stark erweiterten Auflage des Bandes.

Christian Möckel, Berlin im Februar 2016

I.

PROBLEME
DER PHÄNOMENOLOGIE

QUELLENVERZEICHNIS

Reine Logik, Idee der reinen Grammatik und Problem einer Philosophie der Sprache. Am Beispiel der *Logischen Untersuchungen*, – Vortrag, Internationale Tagung ›Übersetzung von Husserl und Heidegger ins Russische‹ I, Freiburg, September 1995, überarbeitete Fassung in: U. Kadi/B. Keintzel/H. Vetter (Hg.), *Traum, Logik und Geld. Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne*, edition discord. Tübingen 2001, 173-201.

Umriss der Husserlschen Abstraktionstheorie. Am Beispiel seiner Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung, – Vortrag, Internationale Tagung ›Übersetzung von Husserl und Heidegger ins Russische‹ II, Carolinum Prag, Oktober 1996); für den Erstdruck 2003 überarbeitete Fassung.

Die Forderung nach lebendiger Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen (Goethe, Chamberlain, Husserl, Cassirer), – Vortrag, Internationale Tagung der DGPF ›Geschichte und Geschichten in der Phänomenologie‹, Freiburg, September 2000), überarbeitete Fassung in: *Recherches Husserliennes*, vol. 18, (2002), Bruxelles, 25-51.

Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine verdeckte Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer, – Vortrag, Internationale Tagung ›Evidência e Interpretação. Centenário da publicação das Investigações Lógicas de Husserl, Universidade de Lisboa, Mai 2000, überarbeitete Fassung in: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 6, 2001, 1-2, Hamburg, 233-257.

Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach ›Besinnung, – Vortrag, Facultatea de Filosofie, Universitatea Alexandru Ioan Cuza Iași, 9. Mai 2005, überarbeitete Fassung in: *Cultura. Revistă internațională de filosofie culturii și axiologie* (Universitatea Al. I Cuza Iași), Nr. 4/2005, 26-39.

Die Idee des Menschentums bei Husserl. Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935, – Vortrag, Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia das Ciências, Ciclo de Conferências ›Humanismo e Cosmopolitismo‹, Oktober 2010, für den Abdruck aus dem Portugiesischen übersetzte und überarbeitete Fassung.

Reine Logik, Idee der reinen Grammatik und Problem einer Philosophie der Sprache

Am Beispiel der *Logischen Untersuchungen*

1 Sprache und Denken, Grammatik und Logik

Eine der zentralen, die Rezeption der *Logischen Untersuchungen* (LU) Husserls bis heute bewegenden Fragen betrifft das in ihnen niedergelegte, in der Auseinandersetzung u.a. mit G. Frege und A. Marty herausgearbeitete Verhältnis von Denken und Sprache, von Bedeutung und sprachlichem Ausdruck, von Wahrnehmung und Urteil, von Logik und Grammatik. Haben wir es hier doch mit einer Nahtstelle zu tun, die die LU nicht nur für die nunmehr rund 115 Jahre währende Rezeption innerhalb der phänomenologischen Bewegung zu einem klassischen Werk macht, sondern die auch ihre vielfältige, teilweise diskrete oder indirekte Wirkung auf die moderne Sprachwissenschaft, die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts und die sprachanalytische Philosophie vermittelt hat. Wie hatte Husserl das Verhältnis zwischen dem inneren Denken als dem Gegenstand der Logik und der Sprache als dem äußeren Ausdruck des Denkens in den LU bestimmt? In einem Brief an ihn betont Frege 1906 die Unabhängigkeit der Gedanken von allem seelischen Erzeugen und kennzeichnet das Denken als ein Erfassen von Gedanken, „die schon objektiv vorhanden sind“. Die Logik könne ihre Erkenntnisse folglich nicht aus der Sprache beziehen, sondern habe die Richterin über die Sprache zu sein.¹ Das schließt die Sprachgebundenheit der Gedanken bzw. des Denkens nicht aus, erklärt aber das Denken und nicht die Sprache bzw. Grammatik und ihre Ver-

¹ „Es kann nicht die Aufgabe der Logik sein, der Sprache nachzugehen und zu ermitteln, was in den sprachlichen Ausdrücken liege. [...] Als die Menschen die Sprache bildeten, befanden sie sich in einem Zustand des kindlichen, bildhaften Denkens. Die Sprachen sind nicht nach dem logischen Lineale gemacht. Auch das Logische in den Sprachen erscheint unter Bildern versteckt, die nicht immer zutreffen. [...] Die Logik soll Richterin sein über die Sprachen.“ – Frege an Husserl, 30.X.-1.XI. 1906, in: G. Frege, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hg. von H. Hermes u.a., Zweiter Band: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hg. von G. Gabriel u.a., Hamburg 1976, 102 f.

knüpfungsregeln² zum Primat. Husserl steht in der Frage des Verhältnisses von Denken/Logik und Sprache/Grammatik auf ähnlichen Positionen wie Frege, auch wenn er mit seiner Wesensschau und Deskription die logischen Sachverhalte auf eine andere Weise aufzuklären versucht.

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß zumindest der Husserl der transzendentalen Phänomenologie nicht mehr auf die Sprache als Prototyp aller Ausdrucksweisen von Gedanken bzw. idealen Bedeutungen fixiert ist. Kommt er in den *Ideen I* doch zu dem Schluß, daß das schlichte Wahrnehmungserlebnis keiner sprachlich-ausdrückenden Urteilsform bedarf, wohl aber einen möglichen sprachlichen Ausdruck fundiert (Hua III/1, 285). Die in der 1. Logischen Untersuchung entwickelte Lehre von sprachlichem Ausdruck und ausgedrückter Bedeutung³ sieht er nunmehr als einen Spezialfall der vielfältigen Weisen intentionalen Bewußtseinslebens bzw. als eine zu ihnen hinzutretende „logische Aktschicht“ an. Allerdings findet dasjenige, was mit den Termini ›Bedeutung‹ und ›Bedeutung‹ erfaßt wird, auf „die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung“.⁴ Zur phänomenologischen Wesensforschung könne man sowohl von den semantischen Problemen des sprachlich-logischen Ausdrucks von Bedeutung als auch von denen der vorsprachlichen bzw. vorprädikativen Erfahrung und wie auch der sinnlichen Gegebenheiten her vordringen. Der erste Zugang war „in der Tat [...] der Weg, auf dem die ›Log[ischen] Unters[uchungen]‹ in die Phänomenologie einzudringen strebten“ (Hua III/1, 287 Anm. 1). Die Klarstellung weist darauf hin, daß für Husserl das Logische (ideale Bedeutung, Identisches, Wesensgesetze) sprachgebunden gegeben wird. Das wird später in der *Formalen und transzendentalen Logik* (1929) noch einmal expliziert: „Da nun das menschliche Denken sich normalerweise sprachlich

² R. Sokolowski, der den Bedeutungsgehalt der Begriffs Grammatik mit den empirischen und logischen „Verknüpfungsregeln der [ausgedrückten, artikulierten – *Verf.*] Sprache“ bestimmt, kommt zu dem Schluß, daß die Linguisten das Verhältnis zwischen empirischer Grammatik und Sprache, die Philosophen aber das Verhältnis zwischen logischer Grammatik und Denken interessieren. – R. Sokolowski, Grammatik und Denken, in: Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein. Studien zum Sprachproblem in der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 21), Freiburg/München 1988, 32 f.

³ Siehe hierzu im vorliegenden Band: »Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken. Zur Rezeption der 1. Logischen Untersuchung durch G. Špet«, 235 ff.

⁴ „Ursprünglich haben diese Worte [Bedeutung und Bedeutung – *Verf.*] nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des ›Ausdrückens‹. Es ist aber nahezu unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnissschritt, die Bedeutung dieser Worte zu erweitern und passend zu modifizieren, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht“ (Hua III/1, 285).

vollzieht und alle Betätigungen der Vernunft so gut wie ganz an die Rede gebunden sind, [...] so kommen zunächst nicht bloße Denkakte und Gedanken in Frage, sondern vor allem Aussagen, ausgesagte Gedanken“ (Hua XVII, 23).

Husserl erhebt durchaus den Anspruch, auf die „Sprachforschung“ bzw. die „Sprachwissenschaft“ seiner Zeit einzuwirken, indem er auf den „apriorischen Fundamenten“ jeder Sprache besteht, zum Ausdruck gebracht in der 4. Logischen Untersuchung (Hua XIX/1, 346, 349 Anm. 1). Der Linguist und Sprachphilosoph A. Marty unterzieht die von Husserl 1901 geäußerte Idee der reinen Grammatik 1908 einer grundsätzlichen Kritik, die sich vor allem gegen ihren apriorischen Anspruch wendet. Marty weiß sich zwar „mit Husserl darin einig, daß eine allgemeine Grammatik möglich und notwendig ist“,⁵ bestreitet aber ganz entschieden, daß sie allein auf den apriorischen Fundamenten der Sprache beruhe und diese auch noch „die ›Logik‹ als ihren natürlichen Ort“ hätten, wie Husserl behauptet.⁶ Zur „allgemeinen Grammatik“, von reiner oder logischer Grammatik will er nicht reden, gehörte in erster Linie das Allgemeine der Semantik einer jeglichen Sprache, was nur empirisch-psychologisch an den realen Sprachen zu erkennen sei. Dieses Allgemeine rechnet Marty der von Husserl abgewerteten „Sphäre des allgemeinen Menschlichen im empirischen Sinne“ zu.⁷ Und den „natürlichen Ort“ aller apriorischen – wie auch der erfahrungsmäßigen – Einsichten, die nur gemeinsam eine „deskriptive Psychologie“ begründen könnten, sucht er an Stelle der Logik in der Sprachpsychologie.⁸

Auf die Tatsache, daß die Husserlsche Auffassung von der Sprache als einem Bedeutungsganzen, das von den psychischen Sprachakten unterschieden ist, „der inhaltlich gerichteten Sprachwissenschaft bedeutende Impulse [ge-]geben“ hat, weist z.B. K.-O. Apel bereits Ende der 50er Jahre hin.⁹ Allerdings habe Husserl, aus Gründen des Kampfes gegen den Relativismus und Psychologismus, den geschichtlichen Wandel des Bedeutungsgehaltes der Sprache bzw. ihrer »sprachlichen Inhalte« nicht anerkennen können. In der Konsequenz ist „die Sprache [...] hier doch nur ein sekundäres Bezeichnungs- und damit Befestigungsmittel dessen, was vor aller Zeit und Geschichte als Sinngefüge der Welt feststeht“.¹⁰ Das prinzipiell unabhängig von den geschichtlichen Sprachen erschaute distinkte Gefüge von

⁵ A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Erster Band, Halle 1908, § 20, 57.

⁶ Ebd., 58, 63.

⁷ Ebd., 61.

⁸ Ebd., 66 f.

⁹ K.-O. Apel, Transformation der Philosophie. Band 1 Sprachanalyse, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt/Main 1976, 88.

¹⁰ Ebd., 89.

Ideen, Wesenheiten, reinen Bedeutungen werde bei Husserl erst nachträglich mit den Mitteln der Sprache im Bewußtsein befestigt; eine philosophische Sprachauf-fassung, die nach Apels Ansicht erst Heideggers hermeneutische Phänomenologie überwinde.¹¹

Wenn von den LU als einer rudimentären Phänomenologie der Sprache die Rede ist, dann ist wohl E.W. Orth darin zuzustimmen, daß sich in diesem Werk Husserls – wie auch in den folgenden – mit der Bedeutungslehre oder der Lehre von den Ganzen und den Teilen zwar vielfältige sprachphilosophisch relevante Bemerkungen finden und wesentliche Grundbegriffe mühelos in sprachphiloso-phische Begriffe umgedreht werden können, Husserl jedoch seine Terminologie „ganz und gar nicht in sprachphilosophischer Absicht entwickelte“.¹² Vielmehr haben mit K. Bühler und E. Cassirer im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts gerade solche Autoren mit sprachphänomenologischen Arbeiten zu einer Philosophie der Sprache beigetragen, die außerhalb der phänomenologischen Schule stehen, aber dennoch von ihr beeinflusst sind. Trotzdem hat Husserls Behandlung des Zeichen- oder Ausdrucksproblems als Bedeutungsproblem (Semiotik) und die Verbindung der Bedeutungslehre mit der Idee der reinen Grammatik eine wichtige erste Phase in der Entfaltung der phänomenologischen Sprachphilosophie ausgemacht, auch wenn dies vor allem logischen und erkenntnistheoretischen Klärungen diene.¹³

Mögliche Berührungspunkte zwischen sprachanalytischer Philosophie und Phä-nomenologie werden in der Regel für die hermeneutische Phänomenologie (Heidegger) konstatiert, während ihre deskriptive Fassung (Husserl)¹⁴ als ihr Widerpart gilt, da sie die sprachliche, grammatische Ebene zu hintergehen, zu durchstoßen versuche. Eine entsprechende Kritik entwickelt E. Tugendhat in den *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*.¹⁵ Und für Apel hat die Heideggersche „zweite Phase der Phänomenologie (in gewisser Hinsicht schon der späte Husserl)“ nicht nur versucht, „der Geschichtlichkeit auch des Sinnes und dem Schöpferischen der Sprache gerecht zu werden“,¹⁶ sondern auch ihren

¹¹ „Husserl kennt [...] nur formallogische und semantische Wahrheiten eines ›Bewußtseins über-haupt‹, jedoch kein historisches Bewußtsein in Weltbezügen, weshalb bei ihm überhistorische ideale Bedeutungen die konkreten Muttersprachen fundieren (ebd., 165).

¹² E.W. Orth, Das Phänomen Sprache und die Sprachlichkeit des Phänomens, in: Studien zur Sprachphänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 8), Freiburg/München 1979, 13.

¹³ Ebd., 23.

¹⁴ Zum Verhältnis von deskriptiver und hermeneutischer Phänomenologie siehe J.N. Mohanty, Beschreibung und Auslegung als Möglichkeiten für die Phänomenologie, in: Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein, 11-30.

¹⁵ E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt/Main 1976, 143-175.

¹⁶ K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, 89.

strengen methodischen Gegensatz „zu der semiotischen Erkenntniskritik des Neopositivismus“ (Wittgenstein) eingeübt, obwohl natürlich gewichtige Unterschiede geblieben sind.¹⁷ Neuere Forschungen haben zu Tage gefördert, daß der russische Phänomenologe und Husserl-Schüler Gustav Špet diesen Übergang zur hermeneutischen Phänomenologie und einer entsprechend modifizierten Sprachphilosophie bereits 1918 mit seinem Werk *Die Hermeneutik und ihre Probleme* vollzogen hatte.¹⁸ Der Dialog zwischen Phänomenologen und Sprachanalytikern wurde in neuerer Zeit u.a. von H.-U. Hoche konstatiert und befördert,¹⁹ und jüngst machte H. Schnädelbach auf eine methodische Annäherung zwischen hermeneutischer Phänomenologie und Wittgensteinscher Sprachanalyse aufmerksam. Hatte Wittgenstein die Aufklärung von Sinn, Bedeutung und Wahrheit unserer Ausdrücke nahezu ausschließlich der Grammatik bzw. Sprachanalyse überantwortet,²⁰ so sieht der sprachanalytisch argumentierende und die Husserlsche Wesensschau abweisende Schnädelbach die Welt bedeutungsmäßig zwar auch „sprachlich erschlossen“, besteht aber darauf, daß es mit dem Qualitativen „Bereiche unseres Erlebens gibt, die die grammatische Analyse nicht auszuschöpfen vermag“ und die als „Inseln in der sprachlich erschlossenen Welt“ phänomenologisch, d.h. vorsprachlich bzw. nichtpropositional erfaßt, dann allerdings in grammatischen Formen vergegenwärtigt werden.²¹

Mit dem Abweisen des Verdachtes, ähnlich wie Wittgenstein einem „grammatischen Reduktionismus“ zu verfallen, ist nicht nur die – von Schnädelbach abschlägig beantwortete – Frage nach der Möglichkeit einer phänomenologischen Beschreibung idealer Bedeutungen jenseits der sprachlichen (grammatischen) Formen, Strukturen und Überlieferungen aufgeworfen, sondern auch die Frage nach Berechtigung und Leistung der von Husserl favorisierten apriorischen reinen Grammatik der Bedeutungsformen.²² Den Weg „über bloß natürlich-sprachliche

¹⁷ Ebd., 163 f.; Ch. Bermes, Wittgensteins Phänomenologie. Phänomenologie als Motiv und Motivation Wittgensteinscher Philosophie, in: Phänomenologische Forschungen, Neue Folge 1, 1996, 1. Hbd., 5-21.

¹⁸ Siehe vom Verfasser, Eine hermeneutische Grundlegung der Geistes- und Geschichtswissenschaften. In: Dtsch. Z. Philos. 43 (1995) 3, 573-575.

¹⁹ H.-U. Hoche, Husserls Phänomenbegriff im Lichte sprachanalytischen Philosophierens, in: Studien zur Sprachphänomenologie, 65-90.

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Philosophische Untersuchungen, Leipzig 1990, Satz 4, 24; § 38, 119 ff.

²¹ H. Schnädelbach, Phänomenologie und Sprachanalyse, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 25. Jg., 2000, Heft 1, 97.

²² So wenn Schnädelbach die von Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* präsentierte Lösung des Problems der Wesens- und Bedeutungsaufweisung wie folgt zusammenfaßt: „Was Husserl zufolge die eidetische Reduktion durch ideierende Abstraktion leisten soll [...] fällt hier der

Grammatiken hinaus zu einer ›reinen Grammatik‹ als dem „Apriori einer jeden natürlichen Sprache“, den sich Husserl durch den – per eidetischer und phänomenologischer Reduktion möglichen – Aufstieg von „psychischen Daten, die unsere gewöhnlichen Wortbedeutungen auszumachen scheinen, zu reinen ›idealen Bedeutungen‹“ eröffne, ist Schnädelbach nicht bereit mitzugehen. Befinde sich doch Husserl mit seiner reinen Grammatik auf einem „Weg hinter dem Rücken von Sprache und Symbol“, was dieser dann auch ihren Symbolcharakter nehme.²³

2 ›Reine‹ Grammatik und ›reine‹ Logik

Während es für den späten Wittgenstein „keine ›reine‹ Grammatik, sondern nur die Grammatik natürlicher und künstlicher Sprachen“ gibt, aus der wir weder heraus noch hinter die wir zurück können,²⁴ entwickelt Husserl in seiner berühmten 4. Logischen Untersuchung in Anlehnung an sprachwissenschaftliche bzw. sprachphilosophische Positionen bei H. Steinthal und W. von Humboldt Überlegungen zur Idee einer reinen Grammatik (Hua XIX/1, 351, Anm. 4), die bis heute das Interesse sowohl phänomenologisch als auch sprachphilosophisch orientierter Philosophen hervorrufen, ohne allerdings einen besonderen Schwerpunkt der weitverzweigten internationalen Rezeption zu bilden.

Zum einen hält Husserl der „modernen Grammatik“, d.h. der modernen Sprachwissenschaft oder Linguistik vor, daß sie ausschließlich auf Psychologie und sonstige empirische Wissenschaften baut. Sie bedürfe aber einer apriorischen Grundwissenschaft als Fundament, die – gestützt auf die „alte Idee einer allgemeinen, und spezieller, die einer apriorischen Grammatik“ – die „apriorischen, die möglichen Bedeutungsformen bestimmenden Gesetze“ umfaßt und „jedenfalls *eine* bestimmt umgrenzte Sphäre der Gültigkeit“ besitzt (ebd., 302, 344). Damit bestätigt sich für Husserl das „zweifellose Recht“ der Idee einer „universellen Grammatik“, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert durch den Rationalismus entwickelt wurde. Das apriorische Grammatische (die „idealistische Form“ der Sprache) sondere sich vom Empirischen in der Grammatik. Das Empirische ist grundsätzlich durch die faktische Menschennatur bestimmt, durch zufällige Rasseunter-

grammatischen Analyse selbst zu, freilich ohne daß dabei noch der Unterschied zwischen natürlich-sprachlicher und ›reiner‹ Grammatik getroffen werden könnte: An die Stelle des ›Wesens‹ treten die grammatischen Regeln der Sprachverwendung“ (ebd., 88).

²³ Ebd., 83 f.

²⁴ H. Schnädelbach, *Phänomenologie und Sprachanalyse*, 85.

schiede, Besonderungen des Volkes, des Individuums und seiner Lebenserfahrung (ebd., 345). Das Apriorische dagegen ist von unbedingter Geltung. Auch das Allgemeinmenschliche vermag für Husserl keinen zweifelsfreien Ansatz für eine apriorische universelle Grammatik zu stiften, habe doch deren Apriori in sich selbst und nicht in der Natur des Menschen zu ruhen.

Die apriorische Grammatik hat das „Logische“ (Ideale, Identische) jeglicher Sprache überhaupt zum Gegenstand, d.h. die Apriori der Sprachformen, die ihr Wesen in den Apriori der Bedeutungsformen fundiert finden. Sprache habe so neben den historisch-empirischen Fundamenten auch ihre apriorischen Fundamente (Hua XIX/1, 346 f.). Letztere, die apriorischen Gesetze der Bedeutungsformen, sollen nun in der 4. Logischen Untersuchung aufgewiesen werden. In der apriorischen Formenlehre der Bedeutungen bilden sie ein ideales Gerüst, dem jede faktische Sprache folgt und das sie mit empirischem Gehalt umgibt. Husserl macht aber auch ausdrücklich darauf aufmerksam, daß es durchaus „noch andere Sphären eines zur Grammatik gehörigen Apriori“ geben kann (ebd., 348 Anm. 1). Orth gibt deshalb völlig zurecht den Fingerzeig, daß die Husserlsche „reinlogische Grammatik“ nicht mit einer universal-linguistischen Strukturtheorie für alle möglichen konkreten Sprachen verwechselt werden darf, da sie nur als „*ein* Fundament der Sprachbetrachtung“ beabsichtigt ist.²⁵

Die apriorische reine Grammatik sei, so Husserl, durchaus – im weitesten Sinne – zu einer „universellen Grammatik erweiterbar, die die Sphäre des „allgemein Menschlichen im empirischen Sinne heranzieht“. Andererseits bedarf selbst eine „empirisch-allgemeine“ Grammatik nach Husserl der apriorisch-idealen Grundlegung, und diese ist als reine Grammatik klar abzusondern (Hua XIX/1, 345 f.). Gegen das von Husserl vertretene Verhältnis zwischen empirischer und apriorischer Grammatik erhebt Marty 1908 bekanntlich Einspruch.²⁶ Husserl entgegnet, daß die anvisierte reine Grammatik als „allgemeine Grammatik“ wiederum nicht so verstanden werden dürfe, als ob dies impliziere, daß sie „alle besonderen Grammatiken als zufällige Spezialitäten [a priori – *Verf.*] in sich fasse“ (ebd., 349 Anm. 2). Die »allgemeine« oder reine Grammatik behandle eben *nicht alle* „Voraussetzungen oder Fundamente“, die für die bestimmten Sprachen „alle gleichmäßig in Betracht kommen“, sondern „nur *eines* dieser Fundamente“, „und zwar jenes, dessen theoretisches Heimatgebiet die reine Logik ist“ (ebd.).

²⁵ E.W. Orth, Das Phänomen Sprache und die Sprachlichkeit des Phänomens, 30.

²⁶ A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik, § 20, 59, 61. Marty will grundsätzlich nichts davon wissen, „daß den wesentlichen Inhalt der allgemeinen Grammatik *a priori* erkennbare Wahrheiten bildeten“ (ebd., § 21, 63).

Damit ist das Verhältnis von reiner Grammatik und reiner Logik zum Thema erklärt. Für Husserl hat diese „Frage nach dem richtigen Verhältnis zwischen Logik und Grammatik“ ein großes Gewicht (ebd., 350 Anm. 3). Wegen ihres auf objektive Geltung gerichteten Interesses sei die bisherige Logik – einschließlich der Bolzanoschen – „nicht einmal zu einer wissenschaftlichen Formulierung dieser Probleme bzw. zu einer wissenschaftlichen Formulierung einer reinlogischen Formenlehre [der bloßen Bedeutung – Verf.] gekommen“, die vom Geltungsproblem absieht. „Auf diese Weise fehlt der Logik ein erstes Fundament“ (ebd.). Radikal zu sondernde grammatische und logische Problemschichten werden immer noch vermengt, auch der Psychologismus sei aus der Logik nicht völlig vertrieben. Selbst Marty vertrete psychologistische Positionen in der Sprachphilosophie. Da Husserl die rein grammatische Bedeutungslehre sowohl der reinen Logik als Fundierung voranstellt als auch „innerhalb“ der logischen Geltungslehre verortet (ebd., 302), erscheint es mir lohnend, der Frage nach dem Verhältnis von rein logischen und rein grammatischen Untersuchungen bzw. Unterscheidungen, nach dem Verhältnis von reiner Logik und reiner Grammatik nachzugehen. Folgen wir also Husserls Vorschlag, der grammatischen „reinen Formenlehre der Bedeutungen die sie voraussetzende [logische – Verf.] reine Geltungslehre derselben gegenüber[zustellen]“ (ebd., 303). Den Zusammenhang von apriorischer Grammatik und apriorischer Logik stellt er im Text mehrfach heraus, vor allem in der Einleitung zur 4. Logischen Untersuchung und in ihrem abschließenden § 14.

Eine erste wichtige Erörterung führt Husserl aber bereits in der Einleitung zu den LU II/1 durch. Wohl müsse die in den *Prolegomena zur reinen Logik* entworfene bzw. anvisierte reine Logik mit „sprachlichen Erörterungen“ ihrer Objekte, der Bedeutungen, beginnen, zielt sie doch auf Klarheit und Wesenseinsicht (Hua XIX/1, 5 f.). Dabei handle es sich jedoch „nicht um grammatische Erörterungen im empirischen, auf irgendeine historisch gegebene Sprache bezogenen Sinn, sondern um Erörterungen jener allgemeinsten Art, die zur weiteren Sphäre [...] einer reinen Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse gehören“ (ebd., 6). Indem diese phänomenologischen „sprachlichen Erörterungen“ der allgemeinsten Art auf unmittelbare Wesensschau und Wesensbeschreibung gründen, ist für die Aufklärung von Sinn, Bedeutung und Wahrheit unserer sprachlichen Ausdrücke der Gegensatz von phänomenologischer (deskriptiver) und grammatischer (explikativer) Analyse vorweggenommen, wie ihn später die sprachanalytische Philosophie betonen wird. Eine zur Klarheit führende phänomenologische Deskription der Wesen bzw. idealen Bedeutungen bedarf eines gereinigten, äquivokationsfreien Sprach- bzw. Wortgebrauchs als dem Ausdrucks- und Darstellungsmittel (ebd., 7); die grammatische Explikation (der späte Wittgenstein) dagegen

entnimmt die Bedeutungen der Worte und Sätze der natürlichen Sprache und ihrer empirischen Grammatik. Für Husserl ist es eine im Einzelnen zu beantwortende Frage, ob das gedachte bzw. geschaute logische Wesen (d.h. Bedeutung) eine ihm angemessene sprachliche Form des Urteils erhält, lassen sich doch logische Urteile „ohne sprachlichen Ausdruck kaum vollziehen“ (ebd., 8). Das „grammatische Gewand“ der Objekte der reinen Logik als „Einbettung“ in die Funktion der Bedeutungsintention oder Bedeutungserfüllung bleibt, im Unterschied zu den erwähnten „sprachlichen Erörterungen jener allgemeinen Art“, ein psychisches, empirisches Gewand, unter bzw. hinter dem sich ein logisches Objekt verbirgt. Ohne das „grammatische Gewand“, das immer von der Gefahr der Äquivokationen bedroht ist, ist uns kein logisches Objekt („geltende Denkeinheit“) gegeben. Doch nicht die Aufklärung oder Explikation des empirischen „grammatischen Gewandes“ der Objekte, d.h. der bloßen Wortes, sondern allein die Beschreibung ihres „Ursprungs in der Anschauung“, durch Vollzug der ideierenden Abstraktion auf Grund psychischer Erlebnisse,²⁷ klärt nach Husserl die „geltenden Denkeinheiten“ der reinen Logik auf (ebd., 10). Sie sind die Sachen selbst, die sich ein „grammatisches Gewand“ anlegen, sich aber weder aus ihm erschließen lassen noch gar in ihm erschöpfen.

Die „sprachlichen Erörterungen“ allgemeinsten Art, die die reine Phänomenologie als „analytische“ anzustellen hat und die sogar die „sinnlich-sprachliche Seite“ der Ausdrücke und die Weise ihrer Verknüpfung mit der Bedeutung beachten müssen, dürften als „grammatische Analyse“ die letztlich bezweckte logische „Bedeutungsanalyse“ nicht „gängeln“ (Hua XIX/1, 17). Die logische Bedeutungsanalyse hat demnach mit der „vorlogischen“ Erörterung zu beginnen, ohne sich von ihr beschränken zu lassen. Denn in einer den Logiker täuschenden Weise könne sich die „grammatische Analyse“, so warnt Husserl, der bezweckten logischen „Bedeutungsanalyse“ unterziehen, wenn ein „gewisser Parallelismus zwischen Denken und Sprechen“ als vollständige Deckung angesehen wird (ebd., 17 f.). Da eine solche Deckung aber nicht notwendig gegeben ist, bedarf es einer eigenen Analyse der Bedeutungen („Phänomenologie der Bedeutungserlebnisse“). Sprachlich ausgedrückt sind Bedeutungen Gegenstand der grammatischen Analyse („Phänomenologie der sprachlichen Formen“). Letztere, die auf die unterschiedlichen Ausdrucksformen zielt, muß erstere, die auf die Bedeutungsunterschiede aus ist, immer einschließen.

²⁷ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Umriss der Husserlschen Abstraktionstheorie. Am Beispiel der Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung«, 27 ff.

Da unterschiedliche sprachliche, grammatische Ausdrucksformen nicht allein bzw. nicht immer durch Bedeutungs-differenzen bedingt werden (ebd., 18), sind für Husserl die entscheidenden Unterscheidungen eben die logischen, auf Bedeutungs-differenzen fußenden, d.h. solche „Unterschiede, die im allgemeinen Wesen der Bedeutungen *a priori* gründen“, und nicht die bloß grammatischen Unterscheidungen (ebd., 19). Dennoch besitzen beide Untersuchungen, die logische Formenlehre und die grammatische Formenlehre „jener allgemeinsten Art“, ihr eigenes „Recht“. Rein logische und rein grammatische Formenlehre sind jedoch unbedingt in ein „aufgeklärtes“ Verhältnis zu bringen, so wie logische und „bloß grammatische“ Unterscheidungen logischer Formen von einander abzugrenzen sind (ebd., 21). Dem wollen wir im Weiteren nachgehen. Zumal sich Husserl in der Frage der Zuordnung von reiner, „allgemeiner“ Grammatik und reiner Logik bzw. von reiner Grammatik und „allgemeiner Sprachwissenschaft“ durch den geschätzten Brentano-Schüler Marty gründlich mißverstanden fühlt (ebd., 349 Anm. 2). Husserl wendet sich gegen jegliche Vermengung von reiner Grammatik (reine Formenlehre der Bedeutungen) und reiner Logik (reine Geltungslehre der Bedeutungen) mit empirischen Wissenschaften und Disziplinen wie einer „Sprachpsychologie“ durch Marty²⁸ (ebd., 349 Anm. 2).

Eine vorläufige Interpretation deutet Unterschied und Verhältnis folgendermaßen: diejenigen apriorischen Gesetze, die – als *logische* – die notwendigen Bedingungen für wahre, objektive, gegenständliche Aussagen vorgeben, schließen widersprüchlich-widersinnige Sätze, d.h. bedeutende, bedeutsame, aber *gegenstandslose* Ausdrücke aus den Erkenntniserwägungen aus bzw. machen sie als solche kenntlich. Mit den apriorischen *reingrammatischen* Gesetzen steht ihnen eine ganz andere Klasse von Gesetzen gegenüber, die die Normen für sinnausdrückende (bedeutsame) Aussagen und ihre Abgrenzung von unsinnigen, *bedeutungslosen* Sätzen bzw. Komplexen regeln. Während sich Husserl parallel dazu abmüht, das Verhältnis zwischen Bedeutung und Gegenstand eines Erlebnisses, eines Urteils etc. „aufzuklären“,²⁹ scheinen die grammatischen apriorischen Gesetze die Normen für das Bedeuten vorzugeben, die logischen apriorischen Gesetze für das objektive Bedeuten. Und die Disziplin, welche die grammatischen Apriori erforscht, ist dann eben die „reine Lehre von den möglichen Formen der Bedeutung“ bzw. „die reine Grammatik“.

Unser Bemühen soll nun dahin gehen, eine solche Deutung des Verhältnisses von reiner Logik und reiner Grammatik, von reinlogischen und reingrammatischen Gesetzen herauszuarbeiten und zu begründen, daß die Beschreibung der apiori-

²⁸ A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik, § 21, 63 ff.

²⁹ E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 144, 159, 169.

schen, rein grammatischen Gesetze der verbindenden Satzformen der Logikfundierung nicht irgendwie vorangeht, sondern bereits eine [Vor-]Arbeit an bzw. innerhalb der reinen Logik selbst darstellt. Mit anderen Worten, es ist zu prüfen, ob die Gesetze der reinen Grammatik, obwohl sie bloß eine Voraussetzung für die eigentliche logische Frage nach Wahrheit und Gegenständlichkeit bilden, in der 4. Logischen Untersuchung nicht so ausgelegt werden, daß sie bereits als Bestandteil der reinen Logik anzusehen sind. Damit würde sich auch die Frage, ob die Untersuchungen zur »Idee der reinen Grammatik« als Fortsetzung der logischen oder eher als selbständige Episode innerhalb von ihnen zu verstehen sind, eindeutiger beantworten lassen. Allerdings ist damit noch nichts oder nicht viel über die Begründetheit und Legitimität einer reinen Grammatik als Grunddisziplin der allgemeinen Sprachwissenschaft gesagt.

Ein erster Anlaß, die ins Auge gefaßte Deutung des Verhältnisses von Logik und Grammatik zu prüfen, findet sich bereits im 11. Kapitel der *Prolegomena*, das die »Idee der reinen Logik«³⁰ abhandelt. Hier scheint sich die unterscheidende Rede von Bedeutung und Gegenstand allein auf die rein logische Frage von Geltung, Wahrheit und Objektivität zu beziehen. So stellt Husserl im § 67 die „den Zusammenhang der Erkenntnis in *objektiver* Beziehung“ ermöglichenden Begriffe bzw. Kategorien fest (Hua XVIII, 244). Auf der untersten Arbeitsebene sind die „reinen Bedeutungskategorien“ (d.h. die „elementaren Verknüpfungsformen“ von Begriffen/Worten zu Sätzen und von Sätzen) und die ihnen korrelativen „formalgegenständlichen Kategorien“ (Gegenstand, Sachverhalt, Anzahl, Vielheit) zu beschreiben (ebd., 245 f.). Um „alle diese Begriffe [...] zu fixieren“ ist ihr ›Ursprung weiter zu erforschen, und dies ziele nicht auf die psychologische Entstehung, sondern auf den „phänomenologischen Ursprung“, der sich allein durch Wesenseinsicht der Begriffe, durch „intuitive Vergegenwärtigung des Wesens in adäquater Ideation“ der Begriffe bzw. „der ihnen einwohnenden Elementarbegriffe und der Begriffe ihrer Verknüpfungsformen“ erschließt, was letztlich eine „Fixierung eindeutiger, scharf unterschiedener Wortbedeutungen“ ermöglicht (ebd., 246).

Auf einer zweiten Arbeitsebene (§ 68) haben wir es – gemäß Husserl – mit diesen zwei scharf zu scheidenden „Klassen“ von kategorialen, d.h. Denkformen ausmachenden Begriffen zu tun, in denen jeweils zu unterscheidende Typen von Gesetzen wurzeln, die je verschiedene Typen von Theorie konstituieren (ebd., 247 f.). Die beiden Klassen betreffen nicht nur die Verknüpfungs- bzw. Bildungs-

³⁰ Für Husserl umfaßt die reine Logik „einen theoretisch geschlossenen Kreis von Problemen, die sich auf die Idee der Theorie wesentlich beziehen.“ Da keine Wissenschaft ohne Theorie, d.h. ohne „Erklärung aus Gründen“ möglich ist, umspanne die reine Logik „die idealen Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt“ (Hua XVIII, 256).

formen der theoretischen Einheiten, „sondern vielmehr die *objektive* Geltung der erwachsenen Bildungsformen“ (ebd., 247). Die zu unterscheidenden zwei Klassen von Gesetzen der reinen Logik, die „auf Bedeutungen und Gegenstände überhaupt gehen“ und die selbst wieder entsprechende Theorien (Theorien der Schlüsse *und* Vielheitslehre, Anzahllehre) konstituieren, teilen sich in logische Gesetze der „Wahrheit und Falschheit von Bedeutungen überhaupt rein auf Grund ihrer kategorialen Bildungsform“ und – „hinsichtlich ihrer gegenständlichen Korrelate“ – in logische Gesetze vom „Sein und Nichtsein von Gegenständen überhaupt“ (ebd.). Hier werden beide Klassen folglich ausschließlich unter dem formal-logischen Gesichtspunkt betrachtet.

Aus dem „allumfassenden Fond“ dieser „alle möglichen Bedeutungen und alle möglichen Gegenstände umspannenden“ Gesetze und Theorien, die die „Idee einer Wissenschaft“ ermöglichen, schöpfe jede theoretische Wissenschaft (d.h. auch die Grammatik) für ihre deduktiv gültigen Theorien die zu ihrer Form gehörenden idealen Gründe ihrer Wesenhaftigkeit (ebd., 248). Diese Idee einer Wissenschaft (Theorie) weise aber, so die dritte Aufgabenebene in § 69, über sich hinaus auf eine ergänzende Wissenschaftsidee, die von den wesentlichen Formen bzw. Formklassen von Theorie und den dazugehörigen Beziehungsgesetzen handelt. Hier wird nicht mehr die Möglichkeit von Theorie überhaupt, sondern werden die möglichen Theorien *a priori* erforscht, die aus rein kategorialen Begriffen beider Klassen ausgestaltet werden, aber einen anderen „Gehalt und Charakter“ als die Grund- und Lehrsätze der Theorien der zweiten Arbeitsebene haben (ebd., 249). Diese nur der Form nach bestimmten Theorien besitzen je ein gegenständliches Korrelat im Begriff eines „möglichen, durch eine Theorie solcher Form zu beherrschenden Erkenntnisgebietes überhaupt“, das eine Mannigfaltigkeit darstellt (ebd., 250).

Die entscheidenden Passagen zu unserem Thema finden sich erst in der 4. Logischen Untersuchung. In der Einleitung zu den LU II hatte Husserl von den notwendigen „sprachlichen Erörterungen jener allgemeinsten Art“ im Beginn der Untersuchungen zwecks Grundlegung der reinen Logik gesprochen. In der kurzen Einleitung zur 4. Untersuchung selbst wird deren Aufgabe mit der Klärung des „fundamentalen Unterschiedes im Gebiet der Bedeutungen“ umschrieben, „der sich hinter unscheinbaren grammatischen Unterscheidungen“ zwischen selbständigen und unselbständigen Ausdrücken samt ihrer jeweiligen Gegenstände und Bedeutungen verbirgt (Hua XIX/1, 301). Diese Klärung ermögliche es, diejenigen Bedeutungskategorien bzw. Bedeutungsformen festzustellen, in welchen rein grammatische Bedeutungsgesetze wurzeln, die „von der objektiven Gültigkeit

(realen formalen Wahrheit bzw. Gegenständlichkeit) der Bedeutungen absehen“ (ebd., 302).

Hier ist zunächst einmal von „apriorischen Bedeutungsgesetzen“ die Rede, die „noch nicht die im prägnanten Sinn sogenannten logischen Gesetze“ (Hervorhebung – *Verf.*) sind, sondern der reinen Logik sinnvolle apriorische „Bedeutungsformen“ (syntaktische Formen) vorgeben, indem sie unsinnige, d.h. bedeutungslose Verbindungen, Komplexionen von Bedeutungen bzw. Ausdrücken ausscheiden. Erst die apriorischen logischen Gesetze im prägnanten Sinne regeln ihre „formale Wahrheit bzw. ›Gegenständlichkeit‹“, scheidet den formalen, analytischen Sinn vom formalen, analytischen Widersinn, Widerspruch. Ein logischer Widersinn besteht u.a. in der Gegenstandslosigkeit einer eigentlich sinnvollen (bedeutsamen) und damit verstehbaren Aussage.³¹ Die logischen Gesetze bezwecken die Geltung der „formalen Wahrheit“ bzw. „Gegenständlichkeit“ der Bedeutungen und Ausdrücke (Hua XIX/1, 302). Die apriorischen „Bedeutungsgesetze“ dagegen sehen von der Frage nach der objektiven Gültigkeit, Wahrheit, Gegenständlichkeit der Bedeutungen (Ausdrücke) ab. Sie umschreiben nur die formalen Forderungen an deren Sinnhaftigkeit, d.h. dafür, wie sich „Bedeutungen der verschiedenen Bedeutungskategorien [...] zu einer [Satz- oder Aussage-]Bedeutung vereinen“ (ebd.).

Für mich stellt sich der Sachverhalt so dar, daß Husserl mit dem Gebrauch des Ausdrucks ›noch nicht‹ das Bedeutungsgebiet mit seinen apriorischen Gesetzen der Verknüpfung (Komplexion) von Bedeutungs- bzw. Ausdrucksformen vom Gegenstandsgebiet mit seinen die objektive Geltung regelnden Gesetzen der Logik im prägnanten Sinn unterscheidet, jedoch nicht aus der reinen Logik ausschließen will. Heißt es doch im Anschluß: „Innerhalb der reinen Logik gibt es eine Sphäre von aller Gegenständlichkeit [d.h. formal widerspruchsfreier objektiver Geltung – *Verf.*] absehender Gesetze, die, im Unterschiede von den logischen Gesetzen im üblichen und prägnanten Sinn [welche die formale Möglichkeit der gegenständlichen Beziehung von Bedeutungen klären – *Verf.*], mit guten Gründen als *reinlogisch grammatische* zu bezeichnen wären“ (ebd., 302 f.). Die ›rein-logische Grammatik‹ erforscht die unter apriorischen Gesetzen stehenden Verknüpfungsformen der Bedeutungen bzw. sprachlichen Ausdrücke, die ihre Komplexion regeln (ebd., 325). Der Ausdruck „reinlogisch“ bedeutet hierbei „apriorisch-formal“.³² Die

³¹ E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, 144.

³² Die Tatsache, daß Husserl in der 2. Auflage nicht mehr den Terminus „reine Grammatik“ gebraucht, sondern den modifizierten Terminus „reinlogische Grammatik“ (Hua XIX/1, 342) bzw. „reinlogisch-grammatische Sphäre“ (ebd., 302) vorzieht, erklärt sich aus der Präzisierung, daß sich die apriorische Grammatik nicht in dem Apriori der Bedeutungsformen erschöpft. Er begründet diese terminologische Modifikation mit der Einsicht, daß „die reine Formenlehre der Bedeutungen

grammatisch-formalen Bedeutungsgesetze müssen „im weiteren Wortsinn [eben auch – *Verf.*] als formale logische Gesetze gelten“ (ebd., 342). Sie lassen dabei völlig offen, „ob die in solchen Formen zu bildenden Bedeutungen ›gegenständlich oder ›gegenstandslos‹ sind“ (ebd.), weisen aber der Logik im engeren Wortsinn die möglichen Bedeutungsformen für ihre den formalen Widersinn ausschließenden Gesetze zu. Die „reine Formenlehre der Bedeutungen“³³ bzw. der sinnvollen Satzformen bilde somit eine „erste und grundlegende Sphäre“ „*innerhalb* der reinen Logik“ (ebd., 347) (Hervorhebung – *Verf.*).

Am Ende der 4. Logischen Untersuchung spricht Husserl im § 14 auch vom „unteren“ und „oberen“ Gebiet der reinen Logik (Hua XIX/1, 348, 350). Beide „logischen Sphären“ dürften nicht beständig vermengt werden (ebd., 350 Anm. 3). Sie sind durch ihre „negativen Gegenstücke“ als „die Sphären des Unsinnns und des formalen Widersinns“ zu scheiden. In den Bestand des „unteren Gebietes“ der reinen Logik als der von Husserl angestrebten Grundwissenschaft gehören die formalen Bedeutungsgesetze bzw. Bedeutungstypen.³⁴ Die Logik ›im prägnanten Sinne‹ mit ihren formalen – „reinlogischen“ – Gesetzen, die „die Fragen nach der Wahrheit, Gegenständlichkeit, objektiven Möglichkeit“ aufwirft, bleibt „noch außer Spiel“ (ebd., 348), ist „für die Grammatik sicherlich gleichgültig“ (ebd., 350 Anm. 3). Umgekehrt gilt die Gleichgültigkeit des unteren für das „obere Gebiet“ nicht. Das „untere logische Gebiet“ als ein „fundierendes Gebiet der reinen Logik“ bezeichnet Husserl, wie bereits ausgeführt, zunächst als die „reine Grammatik“, in der 2. Auflage als „reinlogische Grammatik“. Die ein unteres und oberes Gebiet umfassende reine Logik ist folglich auf zwei Ziele gerichtet: ihre reine Geltungslehre der gegenständlichen Bedeutungen, die von den logischen Gesetzen im prägnanten Sinne getragen wird, setzt die *reine* Formenlehre der Bedeutungen voraus, die die Gesetze umfaßt, die von der objektiven Geltungslehre absehen. Die reinlogisch-grammatische „Lehre vom Wesensbau der Bedeutungen und den Gesetzen ihrer Formenbildungen“ bildet somit das Fundament „*in* der reinen Logik

[keineswegs – *Verf.*] das gesamte allgemein-grammatische Apriori umspanne“, sondern nur den Teil, den er als „reinlogischen“ heraushebt (ebd., 348 f. Anm. 1).

³³ „Es handelt sich also in einer reinlogischen Formenlehre der Bedeutungen“ zunächst um die Fixierung der einfachen, ursprünglichen, primitiven grammatischen, d.h. morphologischen und syntaktischen Formen der logischen Urteile oder Sätze (ebd., 337 f.). Eine ›gültige‹ einfache grammatische Verknüpfungsform (›und‹, ›wenn‹) liefert wirklich seiende Bedeutungen. Zu jeder einfachen Form gehört ein apriorisches Existenzialgesetz, das die Formung wirklicher Bedeutungsverknüpfung vom Angehören der verknüpfenden Termini zu gewissen grammatischen Bedeutungskategorien abhängig macht. „Die wissenschaftliche Fixierung dieser Kategorien ist offenbar eine der ersten Aufgaben unserer Formenlehre“ (ebd., 339).

³⁴ Als „Bedeutungstypen“ stellt die „reine Formenlehre“ der Bedeutungen u.a. „die Grundformen der Sätze“ heraus, die „im idealen Wesen der Bedeutungen als solcher wurzeln“ (ebd., 347).

der Bedeutungen“ (ebd., 337) (Hervorhebung – *Verf.*). Weil die auf objektive Geltung gerichtete Logik von der Frage der grammatischen Sinnhaftigkeit der Bedeutungen bzw. Verbindungsformen nicht absehen kann, haben „Logik und Grammatik“ (Hervorhebung – *Verf.*) gleichsam die fundamentale Aufgabe, die „das Reich der Bedeutungen umspannende apriorische Verfassung herauszustellen, das apriorische System der formalen, d.i. alle sachhaltige Besonderheit offenlassenden Strukturen in einer ›*Formenlehre der Bedeutungen*‹ zu erforschen“ (ebd., 329). Nur daß dabei die Grammatik auf die objektive Geltung der Formen keine Rücksicht zu nehmen hat, die Logik aber wohl.³⁵

Die fundamentale Aufgabe zielt auf die formalen Strukturen aus syntaktischen ›Stoffen‹ (syntaktischen Substraten, d.h. Variablen), die unter festen grammatischen Bedeutungskategorien (z.B. ›Verb‹, ›Substantiv‹) stehen, und syntaktischen, verbindenden Satz-›Formen‹, die sich zu einem festen ›Formensystem‹ zusammenschließen. Das jeweils konkrete Ineinander von ›Stoffen‹ (Variablen) und ›Formen‹ bilde die konkrete Bedeutung, die wiederum einer reinen Gestaltidee (Kategorie) untersteht, der ein apriorisches Bedeutungsgesetz entspricht (Hua XIX/1, 329). Das Zergliedern sinnvoller Ausdrücke und Sätze in sinnvolle Teile läßt sich nach Husserl nicht beliebig vorantreiben: wir gelangen irgendwann zu form- und bedeutungslosen syntaktischen Stoffen, d.h. zu sinnlichen Wortlauten ohne Sinn, zu „letzten“ Wortstoffen. Hier wiederholt sich wohl das Problem nichtintentionaler Inhalte. Obwohl rein logisch betrachtet für Husserl aller Bedeutungswandel von Ausdrücken (d.h. ihre Modifikation) eine Abnormität ist, – fordert die apriorische Logik doch die Konstanz der identisch-einheitlichen Bedeutungen –, komme er dennoch in den realen, natürlichen Sprachen vor: das logisch Abnorme erscheint somit empirisch-grammatisch als sanktioniert. Die anormale Funktionsweise der Ausdrücke werde dann u.a. durch ›...‹ angezeigt (ebd., 331). Die Änderungsweise der syntaktischen Form bzw. der Bedeutungskategorie (z.B. von der Form des Adjektivs zu der des Substantivs) gegenüber dem syntaktischen Stoff des Satzes (grün) ist als ein Hauptthema der Deskription durchgehender Strukturen des Bedeutungsgebietes zu fixieren: aus ›der Baum ist grün‹ wird z.B. ›Grün ist eine Farbe‹ (ebd., 333 f.). Die grammatischen Regeln der Verknüpfung von Redeteilen bilden die grammatische Ausprägung bzw. Anwendung der logisch-grammatischen

³⁵ In der *Formalen und transzendentalen Logik* (1929) erweitert Husserl diese zwei Schichten um eine weitere dritte und unterscheidet nun drei Disziplinen der reinen Logik: die „reine Formenlehre der Urteile“, die er in den LU als „reine Formenlehre der Bedeutungen (oder rein logische Grammatik)“ bezeichnet hat, die neueingeführte analytische „Konsequenzenlogik (Logik der Widerspruchslöslichkeit)“ und die ebenfalls in den LU herausgestellte „Wahrheitslogik“ (Hua XVII, 55, 58, 60).

apriorischen Gesetzmäßigkeiten. Daneben gibt es zufällige Sprachgewohnheiten und Tatsächlichkeiten in einer Sprachgenossenschaft (ebd., 335 f.).

In den *Ideen I* (§ 11) kommt Husserl noch einmal auf die in den *Prolegomena* und der 4. Logischen Untersuchung getroffene Unterscheidung zwischen „Bedeutungskategorien“, einschließlich der grammatisch-syntaktischen Formen der Wörter und Sätze bzw. Wort- und Satzverbindungen, und „formal-gegenständlichen Kategorien“, „syntaktischen Gegenständen“ zu sprechen. Beide Klassen von Kategorien versteht er hier wie in den *Prolegomena* (Hua XVIII, 11. Kapitel, §§ 67-69) als „logische Kategorien“ (Hua III/1, 28-30). Husserl hält es für wichtig zu betonen, daß nicht nur die Beschreibung der formalen syntaktischen Gegenstände auf das Thema der „letzten Substrate“, d.h. syntaktisch-formloser Substrate sprachlicher Gebilde führt, sondern daß auch die „reine Formenlehre der Bedeutungen“ über die „letzten Termini“, d.h. die variablen Stoffe einer syntaktischen Form auf letzte Substrate der Satzform eines Satzes führe, die keine „syntaktische Formung“ mehr enthalte (ebd., 29 f.).

Die Schwierigkeit, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die, zu entscheiden, inwieweit die reine Grammatik als Formenlehre der sprachlichen Ausdrücke, Bedeutungen und Verbindungen es ausschließlich mit den syntaktischen Formen (Satzform, Satzbau, Satzglieder) zu tun hat oder auch mit den syntaktischen Gegenständlichkeiten, die an und für sich von der formalen Ontologie erforscht werden. (Hua III/1, 27 Anm. 2) Faßt Husserl die syntaktische (Verknüpfungs- oder Satz-)Form nicht gleichzeitig als syntaktischen Stoff/Substrat auf, wenn das Verknüpfungsergebnis laut Gesetz derselben Bedeutungskategorie angehört und erneut durch die gleiche syntaktische Form (und) verknüpft werden kann?³⁶ So wenn Husserl beschreibt, wie der ›Stoff‹ durch eine Verknüpfungs-›form‹ substituiert werden kann (Hua XIX/1, 339 f.). Kommen wir doch zu deduktiv gesicherter Gültigkeit durch das Ersetzen der Verknüpfungstermini in den einfachen Formen durch eben diese Verknüpfungsformen. Die so gebildeten Bedeutungsverknüpfungen existieren notwendig, d.h. müssen „einen einheitlichen Sinn darstellen“. So erschließe sich uns die formale apriorische Konstitution des Bedeutungsgebietes.

³⁶ „Wieder gehören zu zwei beliebigen Sätzen *M*, *N* die primitiven Verknüpfungsformen ›wenn *M*, so *N* [...] derart, daß das Resultat wieder ein Satz ist“ (Hua XIX/1, 339).

3 Die apriorische Sprachtheorie bei Husserl und Cassirer

Hinsichtlich der Frage, inwieweit Husserls Lehre von den reinen logisch-grammatischen Formen der Bedeutungen dem entspricht bzw. sich von dem unterscheidet, was seinerzeit die Logik, die theoretische Sprachwissenschaft und die Sprachphilosophie auf dem Gebiet der Bedeutung vorlegten, lassen sich nicht nur interessante Bezüge zu Marty herstellen, sondern auch zu dem der Marburger Schule des Neukantianismus entstammenden E. Cassirer. So macht Orth in dem bereits erwähnten Beitrag darauf aufmerksam, daß Cassirer als ein von der Phänomenologie beeinflusster Denker einen vielleicht größeren Beitrag zur Sprachphänomenologie beisteuert als Husserl und die orthodoxen Phänomenologen selbst.³⁷ Deshalb sollen uns hier weniger Würdigung und Kritik Husserls durch Marty³⁸ interessieren, als vielmehr Cassirers Überlegungen zur Sprache als einem philosophischen Problem. Selbstverständlich kann dabei das grundsätzliche und vielschichtige Verhältnis von Phänomenologie und ›Philosophie der symbolischen Formen‹ nicht dargestellt oder umrissen werden.³⁹

Der veröffentlichte Briefwechsel beider Denker, die jeweils die Werke des anderen mit Interesse verfolgen, zeugt von gegenseitigem Respekt. In vielen Schriften Cassirers sind die vielfachen Berührungspunkte der philosophischen Positionen beider Philosophien explizit angesprochen, die gründliche Kenntnis der LU dokumentiert er seit 1907.⁴⁰ Cassirer, dem Husserl später einmal bescheinigt, „den alten Marburger Kantianismus um phänomenologische Motive, ja um eine große und echte phänomenologische Problematik“ bereichert zu haben,⁴¹ legt 1923 mit dem Werk *Die Sprache* nicht nur ein beeindruckendes kulturphilosophisches Konzept vor, sondern eben auch eine Geschichte der Sprachwissenschaft bzw. Sprachphilosophie und eine eigene sprachphilosophische Theorie, die sich

³⁷ E.W. Orth, Das Phänomen Sprache und die Sprachlichkeit des Phänomens, 13 f.

³⁸ A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik, §§ 20-21, 61-66.

³⁹ Siehe dazu u.a. E.W. Orth, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, in: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hg.), Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, DIALEKTIK, 1995/1, 47-60; siehe dazu auch im vorliegenden Band: »Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten«, 299 ff.

⁴⁰ So hatte Cassirer bereits 1907 auf die in den LU II enthaltenen „treffenden Einwendungen gegen Berkeleys Repräsentationstheorie“ verwiesen. – E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2. Bd. (1907), in: Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, hg. von B. Recki [ECW], Bd. 3, Hamburg 1999, 250. Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine verdeckte Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer«, 71 ff.

⁴¹ Husserl an Cassirer, 3.IV. 1925, HuaDok III, V, 4.

derjenigen Humboldts eng verbunden weiß.⁴² Eigentümlicherweise finden in dem Buch zwar Martys Auffassungen, nicht jedoch Husserls LU explizit Erwähnung, dagegen wird mehrfach auf die Hegelsche *Phänomenologie des Geistes* angespielt;⁴³ und auch Husserl nimmt im Briefwechsel mit Cassirer in den darauf folgenden Jahren keinen Bezug auf die bedeutsame sprachphilosophische Schrift seines Briefpartners. Dennoch sind Husserl und die LU in vielen Schriften und Beiträgen Cassirers präsent. So in seinem letzten Vortrag, den er im Februar 1945 kurz vor seinem Tode vor dem Linguistic Circle in New York unter dem Titel »Strukturalismus in der modernen Linguistik« hält.⁴⁴

Der Vortrag beschäftigt sich sowohl mit der Geschichte der Sprachwissenschaft bzw. Sprachphilosophie bis in die 40er Jahre als auch mit der Geschichte derjenigen universellen philosophischen Methode, die in der strukturalistischen Linguistik z.B. bei R. Jakobson ihre Besonderung erfuhr.⁴⁵ Dabei vertritt auch Cassirer den von Husserl eingenommenen Standpunkt, daß sprachwissenschaftliches bzw. sprachphilosophisches Denken neben einem historisch-empirischen Vorgehen auch einer allgemein-philosophischen Deutung und Erklärung bedarf.⁴⁶ In diesem

⁴² Th. Göller, Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie. Darstellung, Kritik, Aktualität, Würzburg 1986; siehe dazu auch M. Ferrari, Ursprünge und Motive der Sprachphilosophie Ernst Cassirers, in: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hg.), Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, DIALEKTIK, 1995/1, 109-120.

⁴³ Siehe vom Verfasser, Hegels »Phänomenologie des Geistes« als Vorbild für Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«, in: A. Arndt/E. Müller (Hg.), Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute, Reihe Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Bd. 8, Berlin 2004, 256-275.

⁴⁴ E. Cassirer, Strukturalismus in der modernen Linguistik, in: ders., Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, hg. von E.W. Orth, Leipzig 1993, 317-348.

⁴⁵ E. Holenstein, Jakobson, O estruturalismo fenomenológico, Lisboa o.J. Siehe dazu auch vom Verfasser, »Philosophie der symbolischen Strukturen? Zu einigen Parallelen bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss«, in: Logos & Episteme (Iasi), Issue IV, 2 (2013), 245-267.

⁴⁶ Hier wäre u.a. noch zu klären, inwieweit die Begriffe Grammatik und Sprachwissenschaft/Linguistik überhaupt synonym gebraucht werden dürfen, besitzen doch die Ausdrücke Sprachwissenschaft, Linguistik und Grammatik keinen völlig identischen Inhalt. Marty grenzt in den §§ 2 und 3 zudem Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie ab, indem er letztere neben der Sprachgeschichte zu einem Teil ersterer erklärt (A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik, 4 ff., 19 f.). Husserl will reine Grammatik nicht als „allgemeine“ Grammatik, sondern als Teildisziplin der allgemeinen, philosophischen Sprachwissenschaft verstanden wissen, die sich an der Logik und nicht an der Psychologie orientiert, wie Marty irrtümlich meine (Hua XIX/1, 349 Anm. 2). Der russische Linguist A.N. Gvozдов wiederum gliedert – an Hand der Darstellung der modernen russischen Literatursprache – die Sprachwissenschaft in drei Hauptgebiete: die ersten beiden Gebiete, I. die Phonetik (Lautlehre) samt Orthoepie (Lehre der Aussprache) und II. die Orthographie (Lehre der Schreibweise), befassen sich mit den »Tatsächlichkeiten« (Cassirer) der Sprache. Die eigentliche Grammatik (III.) mit ihren Untergebieten Morphologie (Formenlehre der Worte) und Syntax (Satzlehre) erforsche den formalen Bau der Sprache. –

Zusammenhang konstatiert auch er, daß die Ende des 19. Jahrhunderts historisch und vergleichend vorgehende Linguistik den „logischen Aspekt der menschlichen Sprache“ vergessen hatte.⁴⁷ Diese Einschätzung könnte der 4. Logischen Untersuchung entnommen sein, heißt es doch da, daß „in unserer Epoche“ der Sinn für die „apriorische Wissenschaft“ in „grammatischen Dingen“ „zu verkümmern droht“, während „empirisch-allgemeine Forschungen“ stetig ausgeweitet werden (Hua XIX/1, 346). Cassirer fährt mit der Feststellung fort, daß das vernachlässigte „logische Interesse an der menschlichen Sprache“ durch Husserls LU, – er hat u.a. die *Prolegomena* und ihr Konzept der reinen Logik idealer Bedeutungen im Auge –, einen „neuen und machtvollen Impuls“ erfahren hat: „In der philosophischen Welt hatte Husserls Werk die Wirkung eines reinigenden Gewitters. Es vertrieb die Wolken und klärte die gesamte geistige Atmosphäre“.⁴⁸

Bei allen Kontroversen zu unmittelbarer Intuition und symbolischer Repräsentationstheorie zeigt diese Bemerkung klar und deutlich, daß sich Cassirer mit Husserl einig weiß im Zurückweisen empiristischer und psychologischer Argumentationen, wenn es um grundsätzliche philosophische Fragen geht. Bereits im zweiten Band des *Erkenntnisproblems* (1907) hatte er sich zu dem von Husserl in den *Prolegomena* herausgestellten Gegensatz zwischen logischen und psychologischen Auffassungen bekannt und im Manuskript »Über die Basisphänomene« (1935-1940) sieht er das Verdienst der LU, ja regelrecht ihren „Kern“ darin, daß sie „das Thema einer allgemeinen Bedeutungslehre und Formenlehre“ gegenüber der vielfältigen psychologistischen Verkennung und Mißdeutung wieder sichtbar machen.⁴⁹ Allerdings – so schränkt Cassirer im Vortrag von 1945 den Husserlschen Impuls für die philosophische Sprachtheorie wieder ein – habe der alle Verbindung und Kommunikation zwischen reiner Logik und empirischer Psychologie auf einmal zerschnitten, ohne die jedoch keine „kohärente Sprachtheorie“ zu entwickeln sei. Hier soll zunächst nur angemerkt werden, daß Husserl gegen Ende des § 14 genau diesen Zusammenhang anzumahnen scheint. So mit der Aufforderung an die empirisch-historisch forschenden Sprachwissenschaftler, „sich die Einsicht zuzueignen, daß die Sprache nicht bloß ihre physiologischen, psychologischen und kulturhistorischen, sondern auch ihre apriorischen Fundamente hat.“ (Hua XIX/1, 346 f.) Die apriorischen Fundamente jeglicher Sprache sind die „wesentlichen

A.N. Gvozdoz, *Sovremennij russkij literaturnyjazyk*, Cast' I: Fonetika i morfologija, Cast' II: Sintaksis, Moskva [1955] 1973.

⁴⁷ E. Cassirer, *Strukturalismus in der modernen Linguistik*, 320.

⁴⁸ Ebd., 322.

⁴⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem II*, in: ECW 3, 482; *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J. M. Krois (Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN], hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 1), Hamburg 1995, 178.

Bedeutungsformen und die apriorischen Gesetze ihrer Komplexion bzw. Modifikation“, die Husserl in den idealen Bedeutungen selbst wurzeln sieht.

Interessant ist auch, daß Cassirer in seinem Werk *Die Sprache* (1923) sich auf einen weiteren Gedanken der LU bezieht, ohne diese zu erwähnen. Im § 14 der 4. Logischen Untersuchung findet sich ein Absatz, in dem Husserl „von aller Frage der objektiven Geltung“ der Bedeutungen absieht und sich auf „das rein im gattungsmäßigen Wesen der Bedeutung als solcher“ wurzelnde Apriori der Form beschränkt, was „das zweifellose Recht des vom Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts konzipierten Gedankens einer universellen Grammatik“ erkennen lasse (Hua XIX/1, 344). Hier stellt er seine „Idee einer rein[logisch]en Grammatik“ in die Tradition des idealistischen Rationalismus, die von den einzelwissenschaftlichen Forschungen und Fortschritten des 19. Jahrhunderts beiseite gedrängt werden sollte. Und auch Cassirer konstatiert, daß mit diesem Ideal des alten Rationalismus in der Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie der Jahrhundertwende das Verständnis des logischen Gehaltes der Sprache verloren gegangen sei.⁵⁰

Wenn Cassirer im Weiteren in seinem Vortrag von 1945 die moderne, angemessene Methode der strukturalistischen Linguistik und der Kulturphilosophie überhaupt auf die von Goethe und Cuvier entwickelte Theorie bzw. Methode der ›Morphologie‹ zurückführt, dann fügt er seiner mindestens seit *Freiheit und Form* (1916) manifesten Wertschätzung für den Philosophen Goethe eine letzte Episode hinzu.⁵¹ An der Methode der Morphologie hebt er hervor, daß sie alle Formen eines organischen Ganzen zueinander in Korrelation stehen lasse und folglich

⁵⁰ „Das Ideal einer schlechthin universellen, einer ›philosophischen‹ Grammatik, dem noch der Empirismus und der Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts auf verschiedenen Wegen nachgegangen waren, schien seit der Grundlegung der wissenschaftlichen Sprachvergleichung ein für allemal zerstört: nun blieb nur übrig, die Einheit der Sprache statt in ihrem logischen Gehalt, in ihrer Entstehung und in den psychologischen Gesetzen dieser Entstehung aufzuweisen“. – E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* [PsF], Teil I: *Die Sprache* (1923), in: ECW 11, Hamburg 2001, VIII.

⁵¹ In *Freiheit und Form* würdigt Cassirer ausführlich das philosophische Schaffen Goethes, in dem er zunehmend Vorgriffe und Anregungen für sein eigenes Philosophieverständnis sieht (E. Cassirer, *Freiheit und Form. Zur Geistesgeschichte des deutschen Idealismus* (1916), in: ECW 7, Hamburg 2001, Viertes Kapitel: Goethe, 181-284). Dabei spielen Goethes Auffassungen von den Bildungsgesetzen der Gestalten, der Formenlehre und der Metamorphose eine zentrale Rolle, zumal er dies weitgehend mit dem verehrten Sprachphilosophen von Humboldt teilt. Auf diese Gemeinsamkeiten hatte Cassirer u.a. in einem Manuskript von 1937 aufmerksam gemacht: E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, hg. von K.-Ch. Köhnke und J. M. Krois, ECN, hg. von K.Ch. Köhnke, J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 2, Hamburg 1999, 170 ff. Siehe dazu auch vom Verfasser, *Formenschau, Formenwandel und Formenlehre. Zu Goethes Morphologie- und Metamorphosenlehre*, in: *Goethe-Jahrbuch*, Bd. 52/2010 (Tokyo). Goethe-Gesellschaft in Japan, 45-73.

keinen Gegensatz zwischen Formhaftem und Tatsächlichem der Sprache, zwischen morphologischen und phonologischen Systemen kennt. Sowohl die Erforschung der realen, sinnlichen Laute der Sprache und ihrer Verschiebung als auch die Beschreibung der idealen Bedeutungen der Wortlaute bilden so ein korrelatives Ganzes, ein Ganzes korrelativer Funktionen.⁵² Sprache gestalte, realisiere sich als eine symbolische Funktion,⁵³ die das Ideelle, die ideelle Bedeutung im Reellen, im Zeichen zur Äußerung, zum Ausdruck bringt: „Sprechen ist Bedeutung – ein immaterielles Ding – ausgedrückt in Lauten, die materielle Dinge sind“.⁵⁴

Verblüffend ist nun, daß sich Husserl mit seinem Terminus einer reinlogisch-grammatischen „Formenlehre“ der Bedeutungen (Hua XIX/1, 302) bewußt oder unbewußt des durch Goethe berühmt gewordenen Begriffs einer Morphologie bedient, selbst die Bezeichnung „morphologisch“ wird in den LU explizit gebraucht (ebd., 337 f.). Und auch im § 145 der *Ideen I* greift er im Zusammenhang mit seinem Evidenzbegriff den Begriff der Morphologie bzw. des Morphologischen auf und handelt von einer „systematischen bzw. eidetischen Morphologie“ – also Formenlehre (Hua III/1, 336). Wenn bei Husserl die gesetzmäßigen Bedeutungsverknüpfungen als in die Struktur einer einzelnen Bedeutung »eingeschrieben« gedacht werden und sich so aus einer einzelnen Bedeutung als Ganzes rekonstruieren lassen, dann erinnert zumindest dieser korrelative Charakter im Verhältnis von Gebiet der Bedeutungsformen und formalem Gegenstandsgebiet an die bei Cassirer unter Bezug auf Goethe herausgearbeiteten organischen, symbolischen und repräsentativen Bezüge zwischen Einzelem und Ganzen, Tatsächlichem und Möglichem. Den Übergang der Sprache als einem Zeichensystem mit eigentümlicher symbolischer Funktion des Schöpferischen aus dem Reich der physischen Natur in das kulturelle Reich der Symbole und ideellen Bedeutungen hat der Philosoph der »symbolischen Formen« einmal mit dem Hinweis auf den Doppelsinn erläutert, wie ihn Husserl in der 1. Logischen Untersuchung »Ausdruck und Bedeutung« durch die Unterscheidung zwischen dem Zeichen als bloßem »Anzeichen« und dem eigentlichen »bedeutsamen« Wortzeichen auf den Punkt bringt. Cassirer akzeptiert dabei, daß das subjektiv leistende, deutende und die Bedeutung intendierende Bewußtsein den sprachlichen Ausdruck konstituiert und ihn vom

⁵² E. Cassirer, *Strukturalismus in der modernen Linguistik*, 336.

⁵³ „Sprache ist eine »symbolische Form«. Sie besteht aus Symbolen, und Symbole sind kein Teil unserer physischen Welt. Sie gehören zu einem völlig anderen Universum des Diskurses. Natürliche Dinge und Symbole können nicht auf den gleichen Nenner gebracht werden. Die Linguistik ist ein Teil der Semiotik, nicht der Physik“ (ebd., 338).

⁵⁴ Ebd., 337.

leeren Wortlaut trennt.⁵⁵ Nicht das symbolische Zeichen nimmt zusätzlich eine Bedeutung in sich auf, sondern erst die Bedeutungsfunktion macht es zum symbolischen Zeichen und Repräsentanten des Ideellen, der ›Gestalt‹.⁵⁶

Er ist sich mit Husserl darin einig, daß eine ausschließlich empirische, historisch oder psychologisch vorgehende Linguistik zu keiner wirklich wissenschaftlich kohärenten Sprachtheorie gelangen wird, da sie die ›inneren Sprachformen‹ nicht hinreichend erklären kann. Es bedarf einer „Logik der Sprachwissenschaft“, die sich aus einer allgemeinen, „erkenntnistheoretischen“ (d.h. philosophischen) Logik heraussondert⁵⁷ und dabei die „reinen Sprachformen“ herausarbeitet.⁵⁸ Allerdings könne sich die ›Logik der Sprache‹ nicht mit den „inneren Sprachformen“ (d.h. Bedeutungsformen) und dem Gesetz des grammatischen Aufbaus der Sprache allein befassen, da diese ihren sprachlichen Ausdruck im bedeutenden Wortzeichen, d.h. in einem Zeichensymbol realisiert.⁵⁹ Die Lehre von den Bedeutungsformen muß nach Cassirer ihre Ergänzung in einer philosophischen Zeichen- und Ausdruckslehre finden. Da alle anderen symbolischen Funktionen kulturellen Bedeutens sprachlich vermittelt werden, bezeichnet er die allgemeine Logik der kulturellen Sinnsphären bzw. symbolischen Zeichensysteme einmal als die „Grammatik der symbolischen Funktionen“.⁶⁰ Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, ausdrücklich und ausführlich darauf hinzuweisen, daß Husserl allen Zeichen- und Symboltheorien äußerst ablehnend gegenüber steht, auch wenn er und Cassirer gelegentlich unter diesen Termini etwas anderes verstehen.⁶¹

Auffällig ist zudem die Husserl und Cassirer gemeinsame Wertschätzung der Sprachphilosophie W. v. Humboldts. In der letzten Anmerkung zur 4. Logischen Untersuchung hebt ihr Autor mit Genugtuung hervor, daß „wir uns mit dem hier Vorgetragenen dem großen [...] hochverehrten Forscher einigermaßen annähern“ (Hua XIX/1, 351). Sowohl in dem Werk *Die Sprache* als auch in einer Reihe von Vorträgen und Aufsätzen arbeitet Cassirer die grundsätzliche Bedeutung Humboldts für seine eigene Sprachphilosophie, aber auch für die philosophische Methode überhaupt heraus. So hebt er das tiefe Verständnis Humboldts dafür hervor, daß zu jedem Akt sprachlicher Bezeichnung eines Begriffs noch „eine

⁵⁵ E. Cassirer, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie (1927), in: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931), in: ECW 17, Hamburg 2004, 43.

⁵⁶ E. Cassirer, PsF I: Die Sprache, in: ECW 11, 40 f.

⁵⁷ E. Cassirer, Strukturalismus in der modernen Linguistik, 334.

⁵⁸ E. Cassirer, PsF I: Die Sprache, in: ECW 11, X.

⁵⁹ Ebd., 10.

⁶⁰ Ebd., 17, 22 f.

⁶¹ Siehe vom Verfasser, Einführung in die transzendente Phänomenologie (UTB 2007), München 1998, 148 ff.

eigene formale Bestimmung hinzutreten [muß], durch die der Begriff in eine gewisse Kategorie des Denkens versetzt, also z.B. als Substanz, als Eigenschaft oder Tätigkeit bezeichnet wird“.⁶² Damit wird der einzelne Fall, das individuelle Wort auf die Gesamtheit der möglichen Fälle in der Sprache bezogen. Eines der Verdienste von Humboldts Sprachphilosophie sieht Cassirer darin, die historisch-genetische Frage nach dem ›woher‹ der einzelnen Sprachbegriffe durch die philosophische Frage nach ihrem ›was‹ ersetzt zu haben.⁶³

Die gelegentlich anzutreffende These, wonach sich die Husserlsche Theorie der Bedeutung, ihre Interpretation des Verhältnisses von Bedeutung und Gegenstand eines Ausdrucks gegen dasjenige sperre, was die Sprachwissenschaft bzw. Sprachphilosophie nach W.v. Humboldt als „innere Form“ und Bedeutung untersucht, bedarf noch einer gründlichen Befragung der phänomenologischen Bedeutungstheorie. Wenn Cassirer – im Anschluß an Humboldt – von der „inneren Sprachform“ spricht, die das Gesetz des Sprachaufbaus bestimmt,⁶⁴ dann werden jedenfalls nicht nur die ideellen Bedeutungen gemeint, die Ausdruck durch materielle sprachliche Zeichen erfahren, sondern auch die gesetzmäßigen Verbindungsformen der Bedeutungen, um sinnvolle Aussagen/Sätze zu bilden.⁶⁵ In diesem Zusammenhang verweist er auf die wichtige Funktion der kategorialen Formung, „insbesondere durch die Kategorien der Relation als die grundlegenden Verhältnisbegriffe“, die jeglichen ›Stoff, jegliches ›Substrat‹ erst zum sprachlich ausgedrückten Gegenstand werden lassen.⁶⁶ Cassirer scheint damit um ein Problem zu ringen, daß auch in der phänomenologischen Sprachtheorie Husserls aufgeworfen wird.

⁶² E. Cassirer, PsF I: Die Sprache, in: ECW 11, 105.

⁶³ E. Cassirer, Sprache und Mythos, in: Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926), in: ECW 16, Hamburg 2003, 255.

⁶⁴ E. Cassirer, PsF I: Die Sprache, in: ECW 11, 10.

⁶⁵ „[Die innere Sprachform – *Verf.*] offenbart sich nicht nur in der allgemeinen Struktur, in dem, was wir den grammatischen Bau der Sprachen nennen, sondern sie tritt bis in die individuellen Besonderungen der Bezeichnung, die als solche stets zugleich Besonderungen der Auffassung sind, hervor“. – E. Cassirer, Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie, in: ECW 16, 126.

⁶⁶ „Und in der Tat sehen wir, nach Humboldt, in allen wahrhaft durchgebildeten Sprachen die Trennung zwischen Stoff und Form, zwischen Dingbestandteil und Relationsbestandteil, vollzogen und doch auf der anderen Seite beide zu reiner Einheit zusammengefaßt“ (ebd., 127).

Umrisse der Husserlschen Abstraktionstheorie

Am Beispiel seiner Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung

Die Frage nach dem Wesen des – begrifflichen – Allgemeinen und nach der Methode, sich seiner zu versichern, zählt seit der Zahlenlehre der Pythagoräer, der Ideenlehre Platons und der Ideenkritik des Aristoteles zu den erkenntnistheoretischen – und metaphysischen – Grundfragen des Philosophierens.¹ Durch sie ist zudem die Folgefrage nach dem Wesen des Abstraktionsvorganges aufgeworfen. Haben wir ihn wirklich ausschließlich als einen Vorgang des Entfernens, „Raubens“, „Fortschleppens“ von anschaulichen und individuellen Momenten aus dem Singularen zu deuten, so daß er mit dem logischen Allgemeinen allein abstrakte, unanschauliche, unlebendige Momente stehen läßt?² Oder haben wir ihn in Anschluß an Platon doch als Ideenschau, als Schau urbildlicher – und keineswegs abstrakt-unanschaulicher – Gehalte bzw. Gestalten zu vergegenwärtigen?

Husserl nimmt in den *Logischen Untersuchungen* (LU I/II) mehrfach zu dem Problem des Allgemeinen, seinem Status und seiner Erkenntnis durch Abstraktion Stellung. Das Problem des Allgemeinen stellt sich für ihn zudem als Erlebnis einer Wahrheit, der jegliche empirische und anthropologische Komponente abgesprochen wird, da das wahre Allgemeine als Idee, als „ideelles Sein“, als logische Bedeutung erlebt werde (Hua XVIII, 109, 134 f.; Hua XIX/1, 106). In dem Zusammenhang setzt sich Husserl ausführlich mit den zeitgenössischen Abstraktionstheorien bzw. Auffassungen vom Allgemeinen (Sigwart, Erdmann) auseinander, die er jedoch als empirisch oder anthropologisch – d.h. durch menschliche Erfahrung – begründet abweist. Ein derartiges Verfahren, nämlich alle wichtigen gegensätzlichen Erklärungsansätze in die Untersuchung einzubeziehen, wie es u.a. in den *Prolegomena zur reinen Logik* (LU I) zur Anwendung kommt, ist für den Husserl der LU kennzeichnend.

¹ M. Schlick, *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. Vorlesungen aus dem Wintersemester 1933/34*, Frankfurt/Main 1986, 127 ff.

² F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1910/11), 2 Bde., Zürich 1980, Bd. I, 9-11.

Das Besondere seiner Antwort auf die Frage nach dem Allgemeinen und der Abstraktion, die im Folgenden besprochen werden soll, besteht darin, daß bei ihm – in Platonischer Tradition³ – das Allgemeine, gewonnen durch die ideierende Abstraktion, eben nicht allen anschaulich-lebendigen Charakter verliert, weil es intuitiv erfaßt, erschaut wird. Auch das Erkennen von Allgemeinem erfolgt für Husserl durch Anschauung.⁴ Damit positioniert er sich in einer breiten philosophischen Strömung, die u.a. von Goethe ausgeht und von den Lebensphilosophen wie Bergson, Dilthey und Chamberlain geprägt wird.⁵ Deren Philosophieren richtet sich gegen den zunehmenden Verlust der Anschaulichkeit im immer abstrakteren wissenschaftlichen Denken und ist bestrebt, das analytische und abstrahierende Verstandesdenken durch Erleben, Intuition oder Ideenschau zu ersetzen – oder zu beschränken. Rickert, Cassirer und Schlick treten als bedeutende erkenntnistheoretische Kritiker dieser Strömung in Erscheinung. Schlick z.B. polemisiert ganz grundsätzlich gegen die unmittelbare Intuition als einer Erkenntnisweise, mißverstehet dabei aber das intuitiv Gegebene als ausschließlich sinnlichen, formlosen Inhalt.⁶

Eine weitere Besonderheit der Husserlschen Überlegungen ist darin zu sehen, daß er bei seinen systematischen Untersuchungen auch eine grundsätzliche Polemik mit der empiristischen Abstraktionstheorie John Lockes führt, und dies mit dem Ziel, eigene Positionen zu klären. Im kritischen Anknüpfen an frühere philosophische Autoren realisiert sich denn auch ein wichtiges methodisches Prinzip des Husserlschen Philosophierens, das unbescheiden in der Phänomenologie den gesetzmäßigen Höhe- und Gipfelpunkt der zweitausendjährigen Philosophiegeschichte erblickt. Da die Phänomenologie die grundlegenden – impliziten – Intentionen der sich bekämpfenden historischen Philosophiesysteme freilegt und konsequent verwirklicht, habe sie ein besonderes Interesse an den Leistungen ihrer Vorgänger, auch wenn diese im Ganzen gesehen gescheitert sind. Wahrhaft philosophische Kritik hat neben „der bloßen Nachweisung von Verkehrtheiten und Widersinnigkeiten“ die Aufgabe, als „positive Kritik der wirksamen inneren Motive“ den Echtheitsgehalt fremder Standpunkte darzutun (Hua VII, 185). Und das gilt in nicht geringem Maße für Lockes Abstraktionstheorie.

³ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Platon als ›Gewährsmann‹ Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk«, 125 ff.

⁴ H.-G. Gadamer, Die phänomenologische Bewegung, in: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1999 (1993), 106 f.

⁵ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen (Goethe, Chamberlain, Husserl, Cassirer)«, 51 ff.

⁶ M. Schlick, Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang, 98 ff.

Das kritisch-positive Umgehen mit dem englischen Erkenntnistheoretiker praktiziert Husserl nicht nur in der 2. Logischen Untersuchung, auf die nachfolgend noch detailliert eingegangen werden soll, sondern auch in den 1923 gehaltenen Vorlesungen über »Erste Philosophie«. Hier heißt es u.a., Locke sei „eine der Hauptquellen des Geistes der lebendigen philosophischen Gegenwart“, die sich in seinen Schülern Berkeley und Hume vollendet (Hua VII, 141). Seine Philosophie „war eine wesentliche Etappe auf dem dornigen Wege zur wahren [d.h. phänomenologischen – C.M.] Methode“ (ebd., 143). Neben grundsätzlicher Kritik hebt Husserl in den Vorlesungen zum einen hervor, daß der Psychologismus Lockes ein Fortschritt gegen den Platonismus der Lehre von den *ideae innatae* und ihre theologischen Implikationen gewesen sei (ebd., 86), zum anderen erblickt er in Lockes Motiv der inneren Erfahrung und der deskriptiven Methode wichtige Antizipationen (ebd., 87) einer Wissenschaft vom *cogito* und einer universalen intuitionistischen Erkenntnis- und Wissenschaftsbegründung (ebd., 144). Die bei Locke aufweisbare Vorahnung des echten Intuitionismus der Phänomenologie (ebd., 99) habe die leere Konstruktion und Begriffsscholastik des alten Rationalismus überwunden (ebd., 146). Nur die naturalistische Weise, das Reich der rein inneren Erfahrung nach der Analogie der äußeren Erfahrung zu bauen, habe den vollen Durchbruch zu ihm verhindert (ebd., 100).

1 Ansätze einer Theorie des Allgemeinen und der Abstraktion in den *Logischen Untersuchungen*

Die erwähnte Methode Husserls, sich bei wichtigen Untersuchungen sowohl der Leistungen und Grenzen der historischen Vorläufer zu versichern als auch die entscheidenden konkurrierenden Erklärungsansätze zu berücksichtigen, d.h., „auf eine gegnerische Auffassung kritische Rücksicht zu nehmen“ (Hua XIX/1, 124), läßt ihn in den LU I den Gegensatz von empirisch-induktiver und ideierender Methoden der Abstraktion (Verallgemeinerung) bzw. von Typen des Allgemeinen in systematischer und wissenschaftsphilosophischer Weise reflektieren. Als konstitutiv für Husserls Ausarbeitungen zum Allgemeinen und der Abstraktion als der Weise, es in den Blick zu nehmen, erweist sich die betonte Gegensätzlichkeit des Allgemeinen in der Tatsachenerkenntnis und in den Wesenswissenschaften, wie sie später im Ersten Abschnitt der *Ideen I* (Hua III/1) erneut aufgenommen wird. Gleichzeitig wird die Kritik und das „endgültige Aufgeben der empiristischen Abstraktionstheorie, welche gegenwärtig vorherrschend, das Verständnis alles Logi-

schen [als Idealem – C.M.] verbaut“, für die nachfolgenden LU II angekündigt (Hua XVIII, 181).

Obwohl die Frage nach dem Wesen des Allgemeinen und der Abstraktion als der Methode, es zu erfassen, eng mit den Bedeutungen der Begriffe „abstrakt“ bzw. „Abstraktes“ und „konkret“ bzw. „Konkretes“ zusammenhängt, soll ihnen im vorliegenden Beitrag keine spezielle Aufmerksamkeit geschenkt werden.⁷ Die in den *Prolegomena* in Korrelation zu den Tatsachen- und Wesenswissenschaften untersuchten beiden Typen von Allgemeinem entsprechen den – in dieser Phase der Phänomenologie – unterschiedenen beiden Seinsweisen von Sachverhalten: dem Sein der realen (singularen) und dem der idealen (eidetischen) Gegenstände.⁸ Auf die singulare, natürliche Tatsachenwirklichkeit bezogen vollziehe das wissenschaftliche Denken die „uneigentliche“ Verallgemeinerung über den Weg empirischer, induktiver Abstraktion und gelange zur Formulierung von Allgemeinbegriffen, die Naturgesetze ausdrücken.⁹ Die auf diese Weise gewonnenen Allgemeinbegriffe, Gesetze, Wahrheiten (z.B. die Aussage „alle Körper sind schwer“) setzen die Tatsachenerfahrung, die Erfahrung des singularen Realen als mögliche voraus. Es erübrigt sich nahezu der Hinweis, daß die auf Naturgesetze abzielenden

⁷ Selbstverständlich arbeitet Husserl intensiv mit diesen Begriffen und nimmt mehrfach Bedeutungsunterscheidungen vor. So werden in den LU I vor allem „abstrakte“ (theoretische) und „konkrete“ (empirische) Wissenschaften unterschieden (Hua XVIII, 236 f.). Eine Unterscheidung, auf die er in den *Ideen I* mit nunmehr anderen Bedeutungsgehalten zurückkommt (Hua III, 149 ff.). Auch die Bestimmung des „Abstraktums“ als unselbständigem Individuum, und des „Konkretums“ als selbständigem Individuum in eidetischer Singularität, in den *Ideen I* eingeführt und untersucht, war bereits in der 2. Logischen Untersuchung vorbereitet worden (Hua XIX/1, 218 ff.). Und in der 3. Logischen Untersuchung kommt Husserl sogar zu dem Schluß, daß „der Unterschied zwischen ›abstrakten‹ und ›konkreten‹ Inhalten [...] für alle phänomenologischen Untersuchungen von großer Wichtigkeit [ist], so daß es unerlässlich erscheint, ihn [...] einer gründlichen Analyse zu unterwerfen“ (ebd., 227). Und dieser Analyse ist dann die gesamte 3. Untersuchung gewidmet.

⁸ Die transzendente Periode der Phänomenologie leitet Husserl mit einer vierfachen Unterscheidung ein, die auf den Gegensätzen von realen Tatsachen (Tatsachenwissenschaft) und idealen Wesen (Wesenswissenschaft), phänomenologisch reduzierten Tatsachen (Metaphysik) und phänomenologisch reduzierten Wesen (Phänomenologie) beruht. Nunmehr sind eidetische und phänomenologische Reduktion streng geschieden und können sowohl einzeln als auch kombiniert gehandhabt werden, wobei es die eigentliche Phänomenologie mit eidetisch *und* phänomenologisch reduzierten Beständen – den Phänomenen des absoluten Bewußtseins – zu tun hat (Hua III, § 32, 65 f.). Husserl sieht bis ans Ende seines Schaffens immer wieder Grund zur Klage, daß einzelne Interessierte an der Phänomenologie „die phänomenologische Reduktion mit der eidetischen Reduktion verwechseln“ – Husserl an Stenzel, 28.III. 1934, HuaDok III, VI, 429.

⁹ Die Induktion aus einzelnen Tatsachen, so Husserl, begründet aber nicht die Geltung des so gefundenen Gesetzes, Allgemeinen, „sondern nur die mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit dieser Geltung“ (Hua XVIII, 74).

Allgemeinbegriffe aus Husserls Sicht zur Begründung einer reinen Logik als allgemeiner Wissenschaftslehre¹⁰ keinen wirklichen Beitrag zu leisten vermögen.

Dagegen beschreibe eine Verallgemeinerung, die ideale Sachverhalte, Wesen, Bedeutungen als ihre Gegenstände in den Blick nimmt, einen grundsätzlich anderen, mehr Erfolg versprechenden Weg. So erwachsen Bedeutungen, die „eine Klasse von Begriffen im Sinne von »allgemeinen Gegenständen« – das heißt hier idealen Gegenständen, Spezies – bilden (Hua XIX/1, 106), „durch Abstraktion; aber freilich nicht durch Abstraktion in jenem uneigentlichen Sinn, der die empiristische Psychologie und Erkenntnistheorie beherrscht und der das Spezifische gar nicht zu fassen vermag“ (ebd., 112). Diese ganz andere Abstraktionsmethode bezeichnet Husserl als „ideierende oder generalisierende Abstraktion“ (ebd., 226), die von einer singularen Tatsache aus in mehreren, sich akkumulierenden Akten Ideation (Verwesentlichung, Wesensschau) vollziehe und auf diese Weise zur Schau des Wesens der Tatsache, und weiter ihres Gattungsbegriffes gelange. Diese eigentümliche „Fähigkeit, ideierend im Einzelnen das Allgemeine, in der empirischen Vorstellung den Begriff schauend zu erfassen und uns im wiederholten Vorstellen der Identität der begrifflichen Intention zu versichern“, wird erstmals im § 29 der *Prolegomena* eingeführt und als „die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis“ titulierte (Hua XVIII, 109). Somit erfassen wir „im Akte der Ideation“ schauend ein allgemeines Begriffliches: die Spezies und die logischen Gesetze, welche sich auf „so oder so geformte Begriffe beziehen“. Und zur Bekräftigung heißt es noch einmal: „Wo immer wir Akte begrifflichen Vorstellens vollziehen, da haben wir auch Begriffe; die Vorstellungen haben ihre »Inhalte«, ihre idealen Bedeutungen, deren wir uns abstraktiv, in ideierender Abstraktion bemächtigen können“ (ebd.).

Gegen die phänomenologische Theorie des Allgemeinen erhebt Schlick mehrere grundsätzliche Einwände, mutet dabei aber „auf Grund einer oberflächlichen Lektüre und von einem außerphänomenologischen Gedankenkreise her“ Husserl und der Phänomenologie gelegentlich auch unsinnige Behauptungen zu (Hua XIX/2, 535 f.). Unter anderem identifiziere er „Gegenstand“ und „Bedeutung“. Die Phänomenologie bekämpfend desavouiert er nicht nur Anschauung und Intuition zugunsten diskursiver Erkenntnis, sondern spricht sich auch gegen die Annahme und Erfäßbarkeit idealer, allgemeiner Gegenstände aus. Mit der – von Bolzano, Frege und Husserl geteilten – Absage an jeglichen Psychologismus in der Erkenntnislehre und Logik¹¹ entledigt sich Schlick auch des Problems der Erleb-

¹⁰ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Husserl und die Leibnizsche Idee der Mathesis universalis«, 179 ff.

¹¹ M. Schlick, *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*, 131.

nisse und ihres intentionalen Wesens. Für ihn hat die Bedeutung eines Begriffs nichts mit seinem Gegenstand zu tun, sondern enthält einzig die willkürlich festgesetzten Regeln, wie ein bestimmtes Wort (Ausdruck) sprachlich zu gebrauchen ist.¹² Damit verlieren die logischen Gesetze ihren idealen, absoluten Charakter und erweisen sich als willkürliches Regelwerk für den Sprachgebrauch.¹³

Im phänomenologischen Konzept ist allerdings das „denkende Anschauen“ von Bedeutungen bzw. von allgemeinen Sachverhalten – das Wesenserschauen allgemeiner Gegenstände – auch ohne vorher vollzogene ideierende Abstraktion an einem Singularen möglich. Ein durch Wesensschau eingesehenes logisches Allgemeines, eine ideale Wahrheit (wie z.B. der evidente Satz „alle materiellen Dinge sind ausgedehnt“, den Schlick als solchen bestreitet und als gemäß einer definierenden Regel analytisch geurteilt deutet¹⁴) bedarf in Husserls platonisierender Erkenntnislehre keiner Tatsachenerfahrung zu ihrer Fundierung, Bewährung.¹⁵ Die geschauten idealen Wesenheiten bilden allerdings der empirischen Realität gegenüber, in die das psychologische Bewußtsein als Träger des transzendentalen, reinen Bewußtseins hineingehört, keine ontologisch eigenständige Seinswelt. Sie sind nur die idealen Bedeutungen der Begriffe, die phänomenologisch reduzierten Sinne und „Sätze“, die sich uns allein in – ebenfalls reduzierten – Bewußtseinserlebnissen geben.

In den *Prolegomena*, in denen Husserl vor allem auf den Unterschied von allgemeinem Naturgesetz und allgemeinem logischen Gesetz abstellt, präzisiert er, entsprechend den beiden Wissenschaftstypen und ihren Verfahren der Verallgemeinerung, zwei unterschiedliche Typen von Allgemeinem, Allgemeinbegriffen, wobei innerhalb des jeweiligen Typus noch die Allgemeingrade zu unterscheiden sind. In dieser Entgegensetzung kommt erneut das rationalistische Mißtrauen eines Descartes oder eines Leibniz gegenüber jeglicher sinnlichen Erfahrungserkenntnis zum Tragen. Empirisch und induktiv gewonnene Allgemeinbegriffe werden grundsätzlich von rein logischen Allgemeinbegriffen unterschieden. Erstere beruhen nach Inhalt und konstanten Funktionsgesetzen der Erzeugung des Inhaltes lediglich auf *Allgemeingleichheit*. Wir haben es bei diesen Begriffen mit empirischer Übereinstimmung zu tun, die Husserl – mit Blick auf die Tatsachenwissenschaften – als universelle, tatsächliche, zufällige Allgemeinheit qualifiziert.

¹² Ebd., 134, 136.

¹³ Ebd., 144 f.

¹⁴ Ebd., 145.

¹⁵ Schlick seinerseits bestreitet jeglichen Zusammenhang zwischen empirischen Tatsachen und logischen, als willkürlich aufgestellte Sprachregeln gefaßten Begriffen, was eine ideierende Abstraktion völlig ausschließt (ebd., 145 f.).

Echte, logische Allgemeingültigkeit, erfaßt in ideierender Abstraktion oder in reiner Wesensschau, beruhe demgegenüber auf Idealität und Identität. Sie läßt sich – gemäß den Wesenswissenschaften – als generelle, ideale, gesetzliche Allgemeinheit charakterisieren. Der logische Begriff – bei Husserl oft die Spezies (*species* = allgemein) – wird dabei als ein ideales Identisches sowohl gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Einzelfälle, als auch gegenüber den begrifflichen Vorstellungen, deren „Inhalt“ (ideale Bedeutung) er ist, aufgefaßt. Im Unterschied zur induktiven Abstraktion (Herausheben) von „abstrakten“, universellen Momenten aus den realen Tatsachen (von Teilen aus dem Ganzen) erfaßt die ideierende Abstraktion am Einzelnen – auf das Ideale, Eidetische schauend – das ideale Allgemeine (die Spezies), und an der empirischen Vorstellung – indem sie auf das sie wesensgesetzlich Vorzeichende schaut – erfaßt sie den Begriff in seiner idealen Identität (das Ganze).¹⁶ An anderer Stelle spricht Husserl von „ideal-gesetzlichen Allgemeinheiten“ in den Idealwissenschaften, „welche mit offensichtlicher Gewißheit in echten generellen Begriffen gründen“, und von „realgesetzlichen Allgemeinheiten“ in den Realwissenschaften, die nur Wahrscheinlichkeiten in der Sphäre der Tatsachen feststellen (Hua XVIII, 181). „Der Umfang der Allgemeinbegriffe ist dort ein Umfang von niedrigsten spezifischen Differenzen, hier ein Umfang von individuellen, zeitlich bestimmten Einzelheiten“ (ebd.). Bei den ideal-gesetzlichen Allgemeinheiten handle es sich um „echt generelle Sätze (wie es die allgemeinen Sätze der reinen Mathematik sind)“, um ideale Genusbegriffe, während die realgesetzlichen Allgemeinheiten „universelle Sätze über Tatsachen“ aussagen und „sich vielleicht als generelle Sätze verkleiden“ (ebd.). Sie seien letztlich bloß empirische Klassenbegriffe, die „vage empirische Allgemeinheiten“ ausdrücken (ebd., 190). Beide Typen von Allgemeinbegriffen sind bei Husserl „scharf unterschieden“ (ebd., 175). Die „rein-logischen Gesetze“ sind „echt generelle Begriffe“ und haben „keinen empirischen Umfang“, wie die „bloß universellen Begriffe“ (ebd., 176).

In den LU werden beide Abstraktionen als zwei grundverschiedene Typen von Erlebnissen jeweils der natürlichen oder eidetischen Einstellung des Abstrahierenden zugeordnet. Die ideierende Abstraktion, das Ideieren vollzieht dabei einen entscheidenden Einstellungswechsel, wie dies das berühmte Husserlsche Beispiel von der Wahrnehmung der Farbe Rot an einer Rose demonstriert, wobei wir in dem Beispiel zunächst – in natürlicher Einstellung – ein tatsächliches „Konkretum“ Rot und seine universelle Verallgemeinerung meinen, dann aber dazu überwechseln, die ideale Einheit Rot in verschiedenen Allgemeinstufen zu meinen und zu

¹⁶ Siehe dazu auch im vorliegenden Band: »Phänomenologische Begriffe bei Cassirer. Am Beispiel des Terminus »symbolische Ideation«, 285 ff.

erfassen. In den *Prolegomena* finden wir die folgende Version dieses Beispiels: „Ein Rotes haben wir vor Augen. Aber das [vor unseren Augen liegende – C.M.] Rote ist nicht die Spezies [d.h., nicht der Idealbegriff – C.M.] Rot. Das [vor unseren Augen liegende – C.M.] Konkretum hat die Spezies auch nicht als (psychologischen, metaphysischen) Teil in sich. Der Teil, dies unselbständige Rotmoment, ist wie das konkrete Ganze ein Individuelles, ein Hier und Jetzt, mit und in ihm bestehend und vergehend, in verschiedenen roten Objekten [universell – C.M.] gleich, nicht identisch [d.h., nicht generelle Allgemeingültigkeit – C.M.]. Die Röte aber ist eine ideale Einheit, bei der die Rede von Entstehen und Vergehen widersinnig ist. Jener Teil ist nicht Röte, sondern ein Einzelfall von Röte“ (Hua XVIII, 135).

Wir haben es hier, gemäß Husserls Deutung, mit völlig verschiedenen allgemeinen Gegenständen „Rot“ zu tun, einmal mit dem idealen, generellen, allgemeingültigen Gegenstand „Röte“, und ein andermal mit dem realen, universellen, allgemeingleichem Gegenstand „Rotes“. Wir vermögen allerdings von der empirischen Anschauung und ihrer spezifischen Abstraktion des allgemeingleichen „Roten“ hin zur Wesensschau und ihrer ideierenden Abstraktion der allgemeingültigen „Röte“ einen Übergang, einen Wechsel der Einstellung zu vollziehen: „Und so, wie wir, auf das Konkret-Einzelne hinblickend, doch nicht dieses, sondern das [generelle – C.M.] Allgemeine, die Idee meinen, so gewinnen wir im Hinblick auf mehrere Akte solcher Ideation die evidente Erkenntnis von der Identität dieser idealen, in den einzelnen Akten gemeinten Einheiten. Und es ist Identität im echten und strengsten Sinne: es ist dieselbe Spezies, oder es sind Spezies derselben Gattung u. dgl.“ (ebd., 135). Auf dem Weg der auf das Gleiche und Universelle in den verschiedenen Akten bzw. Gegenständen abzielenden induktiven Abstraktion sind nach Husserl keine echten „spezifischen“ Allgemeinbegriffe zu bilden.

In der 2. Logischen Untersuchung (LU II), die der „idealen Einheit der Spezies und den neueren Abstraktionstheorien“ gewidmet ist, nimmt Husserl das Thema an Hand des „Verhältnisses zwischen der Spezies Rot und dem roten Gegenstande der Anschauung, bzw. dem an ihm erscheinenden Rotmoment“, wieder auf und vertieft es durch eine Kritik empiristischer Abstraktionstheorien. Das Rot *in specie*, das eine identische Rot meinen wir, während uns ein individueller roter Gegenstand und an ihm ein konkretes Rotmoment erscheint (Hua XIX/1, 111). Die ideale Einheit der Bedeutung „Rot“ bzw. „Röte“ „als Spezies erwächst [...] auf dem angegebenen Untergrunde durch Abstraktion“. Doch für „eine philosophische Grundlegung der reinen Logik kommt die Abstraktionsfrage [sogar] doppelt in Betracht“ (Hua XIX/1, 112). Einmal, weil es – wie z.B. – bei den kategorialen Unterscheidungen der Bedeutungen um eine Unterscheidung geht, „welche dem

Gegensatz der individuellen und allgemeinen Gegenstände entspricht.“ Und sie kommt zweitens in Betracht, weil die „Bedeutungen im Sinne von spezifischen Einheiten“ die Domäne der reinen Logik bilden (ebd.). „Es wird daher nicht untunlich sein, [...] das Abstraktionsproblem in Angriff zu nehmen und mit der Verteidigung der Eigenberechtigung der spezifischen (oder idealen) Gegenstände neben den individuellen (oder realen) das Hauptfundament für die reine Logik und Erkenntnislehre zu sichern“ (ebd.). Husserl betont noch einmal die „Geltung des Unterschiedes zwischen spezifischen und individuellen Gegenständen und unterschiedlichen Weise des Vorstellens, in der uns die einen und anderen Gegenstände zu Bewußtsein kommen“ (ebd., 113).

Als unterschiedliche Weisen des Vorstellens erweisen sich am Ende kategoriale und sinnliche Anschauung der sich gebenden Sachverhalte, wie dies in der berühmten 6. Logischen Untersuchung im Zweiten Abschnitt über „Sinnlichkeit und Verstand“ ausgeführt wird (Hua XIX/2, 657 ff.). Die Beschreibung und Auslegung der kategorialen Anschauung als einem erfüllenden Geben kategorial geformter Bedeutungen legt den Schluß nahe, daß wir es hierbei mit einem Vorgang zu tun haben, den auch die Termini Ideation und ideierende Abstraktion abdecken (ebd., 670 ff.). Der allgemeine, ideale Gegenstand erweist sich so als „übersinnlich oder kategorial Wahrgenommenes“ (ebd., 672). Die schlichten sinnlichen Wahrnehmungsakte, die reale Gegenstände geben, können als Grundakte von kategorialen Anschauungsakten fungieren (ebd., 674 f.). Auch die kategoriale Gegenständlichkeit gründet dabei in der alten, sinnlichen Gegenständlichkeit.¹⁷

Bei unserem Wahrnehmungsbeispiel für eine ideierende Abstraktion haben wir zunächst einmal das individuelle Meinen, das den erscheinenden Gegenstand in schlichter Zuwendung selbst als sinnlich Erscheinendes (das „Rot“ der einzelnen Rose bzw. das konkrete Rotmoment dieses „Roten“) im Blick hat. Dagegen ist das spezialisierende Meinen oder Auffassen nicht am erscheinenden Rot als Hier und Jetzt, sondern an seinem allgemeinen Inhalt, an seiner „Idee“ interessiert. Damit haben wir also nicht das konkrete Rotmoment an der Rose, sondern das „Rot“ als solches, in seiner idealen Bedeutung im Blick. Das spezifizierende Meinen könne durchaus, so Husserl, durch das individuelle Meinen fundiert sein, so wenn z.B. die ideierende Abstraktion des generellen Rotbegriffs an dem universellen Rotbegriff bzw. dem konkreten Rotmoment ansetzt. Auf die Weise erfassen wir das „Rot“ bzw. die „Röte“ als einen allgemeinen Gegenstand und haben seine Beziehung zu dem individuellen Gegenstand „Rot“ der realen roten Rose und zu weiteren mannigfachen Einzelfällen aufzuklären. Bei allen unterschiedlichen, etwas Gleiches

beinhaltenden individuellen Rotmomenten an realen Rosen realisiert sich *in* jedem Rotmoment ein und dieselbe Spezies „Rot“ bzw. die Gattung „Röte“. Damit sehen wir uns erneut auf das Verhältnis von allgemeiner Gleichheit und allgemeiner Selbigkeit (Identität) verwiesen.

Die ideale Gegenständlichkeit der Spezies – und Gattung – wird von Husserl gegen alle empiristische und psychologische Kritik verteidigt. Er betont immer wieder den radikalen Unterschied zwischen strenger, spezifischer (eigentlicher) Identität der Spezies und zufälliger, uneigentlicher Gleichheit von einzelnen „abstrakten“ Momenten in den erscheinenden Dingen, hebt aber auch hervor, daß letztere ein eigentümlicher Abglanz ersterer sei: „wo immer [empirische, zufällige, universelle – C.M.] Gleichheit besteht, [finden wir] auch eine [ideale, generelle – C.M.] Identität im strengen und wahren Sinne“ (Hua XIX/1, 117). Wir dürfen diese Behauptung Husserls wohl nicht so interpretieren, als ob er die allgemeine Gleichheit letztlich in der allgemeinen Identität (Selbigkeit) fundiert sieht. Es ist eher gemeint, daß von universeller Allgemeinheit grundsätzlich – durch Ideation – zu genereller aufgestiegen werden kann. Während sich Allgemeingleiches an einer identischen Spezies abmessen läßt, muß diese als das Allgemeingültige in sich selbst ruhen: „Identität ist absolut undefinierbar, nicht aber Gleichheit. Gleichheit ist das Verhältnis der Gegenstände, die einer Species unterstehen“ (ebd., 118).

Der psychologischen Auffassungsweise unter den zeitgenössischen Logikern und Erkenntnistheoretikern hält Husserl vor, die identische Einheit der generellen, allgemeingültigen Spezies in die Mannigfaltigkeit der unter sie fallenden empirischen Gegenstände mit ihren lediglich gleichen Allgemeinheiten zu zersplittern. Alle empiristischen Abstraktionstheorien seien folglich abzuweisen, da in ihnen grundsätzlich die psychologische (genetische) Erklärung der Erlebnisse mit der logischen Aufklärung ihres gedanklichen Inhaltes oder Sinns vermengt werde (ebd., 124). Husserl wendet sich sowohl gegen eine metaphysische Hypostasierung des wesensmäßigen Allgemeinen als einer realen Existenz von Spezies außerhalb des Denkens (realistisch gedeuteter Platonismus) als auch gegen eine psychologische Hypostasierung des Allgemeinen als einer im Denken des Menschen real existierenden „psychischen“ Spezies (Abstraktionstheorie Lockes). Für ebenso unbrauchbar hält Husserl die nominalistische Deutung, die „das Allgemeine in Hinsicht auf Gegenstand und Denkakt in Einzelnes glaubt umdeuten zu können“ (ebd., 128).

¹⁷ „In solchen fundierten Akten liegt das Kategoriale des Anschauens und Erkennens, in ihnen findet das aussagende Denken, wo es als Ausdruck fungiert, seine Erfüllung“ (Hua XIX/2, 675).

Das wahre, logische oder generelle Allgemeine dürfe folglich weder als etwas dem Bewußtseins real Transzendentes noch als ein reales (zeitliches) Bestandsstück der Bewußtseinserlebnisse, der Denkerlebnisse vorgestellt werden, die sich in ihrem Erlebens- oder Aktvollzug lediglich auf ein Identisches richten, es intendieren. Das abstraktiv, durch Ideation erfaß- und erschaubare spezifische Allgemeine erweist sich in der phänomenologischen Deskription als ein gedachter idealer (unzeitlicher) Gegenstand, als ein bloß ideales – weil intendiertes – Bestandsstück des Denk- oder Abstraktionserlebnisses. Im Unterschied zu lediglich vorgestellten, fiktiven allgemeinen Gegenständen „existieren“ ideale Gegenstände, Spezies wahrhaft, weil sie allgemeine Gültigkeit beanspruchen können. Husserl meint, dem fundamentalen Unterschied innerhalb der begrifflichen Einheit des Seienden bzw. Gegenständlichen überhaupt durch die Unterscheidung von realem und idealem Sein, von Sein als individuellem Sein und als Spezies ausreichend Rechnung zu tragen (Hua XIX/1, 130). Die weitere Ausarbeitung einer eigenen, phänomenologischen Abstraktionstheorie geht nun vor allem an Hand einer ausführlichen Locke-, Hume- und Berkeleykritik vorstatten, wobei wir uns auf die Husserlsche Befragung von Locke beschränken werden.

2 Die Husserlsche Abstraktionstheorie und die Locke-Rezeption in den *Logischen Untersuchungen*

2.1 Grundbegriffe der Abstraktionstheorie Lockes

Der Empirist und Sensualist Locke, der zum „Begründer aller modernen Theorien der Erkenntnis“ wird,¹⁸ nimmt sehr wohl die Existenz allgemeiner Ideen oder Vorstellungen an. In der Schrift *Über den menschlichen Verstand* führt er zunächst aus, daß wir ursprünglich weder einzelne Vorstellungen noch allgemeine Ideen in unserem Geist haben, sondern sie erst erwerben müssen.¹⁹ Locke thematisiert die Genesis und die Erklärung derjenigen psychologischen Prozesse, in denen wir allgemeine Ideen und Begriffe bilden, und wendet sich dann der Frage zu, ob ihnen auch reale Dinge entsprechen. Er interessiert sich sowohl dafür, wie allgemeine Ideen (Vorstellungen) eigentlich entstehen, als auch für die gewohnheitsmäßige

¹⁸ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme* (Moskau 1918), hg. von A. Haardt und R. Daube-Schackat, Freiburg/München 1993, 92.

¹⁹ J. Locke, *Eine Abhandlung über den menschlichen Verstand*, Erster und Zweiter Band (1690), Leipzig 1897, I. Bd., 25, 29.

Vertretung allgemeiner Vorstellungen durch Worte. Seine Antwort sieht die allgemeinen Vorstellungen mit Hilfe der schrittweisen Abstraktion (Heraushebung) aus den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen – bzw. den aus ihnen gebildeten Vorstellungen –, d.h. aus elementaren Vorstellungen, die von den äußeren Dingen erborgt sind, erwachsen.²⁰

Für seine Erklärung nutzt Locke das Modell der äußeren Sinneswahrnehmung, was ihm Husserl zum Vorwurf macht, deutet er doch gerade die Lockeschen Überlegungen zur inneren Wahrnehmung als außerordentlich antizipatorisch. Die innere Selbstbeobachtung bzw. Selbstreflexion gilt Locke neben der äußeren Sinneswahrnehmung als zweite und letzte Quelle der Ideen des Verstandes.²¹ Und dies, weil der innere Sinn die reflexive Aufmerksamkeit des Verstandes (Geistes) auf seine inneren Tätigkeitsformen wie Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Folgern, Wissen, Wollen realisiert. Die Ideen der reflexiven inneren Selbstbeobachtung gelten Locke als sekundäre Ideen, wobei er den Terminus „Idee“ (idea) als eine „Bezeichnung von allem [gebraucht], was in unserem Denken den Gegenstand des Verstandes bildet“.²² Gegenstand und damit „Idee“ des Verstandes, der Verstandeskraft, der Verstandestätigkeit oder auch der geistigen Aufmerksamkeit können „Einbildung, Vorstellung, Begriff“ sein (ebd.). Alle unsere einfachen Ideen entstehen auf eine dieser beiden Weisen und bilden so das „Material für das Denken“.²³ Damit ist der intentionalistische Grundgedanke bei Locke ausgesprochen, der für seine Erkenntnislehre konstitutiv ist.

Nicht unerheblich für sein Verständnis des Bildens allgemeiner Ideen ist die von ihm beschriebene Fähigkeit des Geistes, zusammengesetzte komplexe Ideen (z.B. die komplexe Idee „Heer“) aus einfachen elementaren Vorstellungen („Soldaten“) zu bilden.²⁴ Doch entspricht nun den komplexen Ideen ein komplexer Sachverhalt in der Wirklichkeit? Die komplexen Ideen als Modi, Substanzen oder Relationen zwischen den Dingen bzw. zwischen den einfachen Ideen werden zwar willkürlich (willentlich) gebildet, bringen aber nicht notwendigerweise willkürliche Zusammenhänge zum Ausdruck.²⁵ Solche Ideen können Repräsentanten von einzelnen Dingen oder Gemütsphänomenen bzw. den Zusammenhängen zwischen ihnen sein. Außerdem führt Locke den Terminus der Ideenassoziation ein, die ein zufällig-willkürliches Verbinden von einfachen Ideen zu einer komplexen bezeichnet, was zur Gewohnheit werden kann, ohne jedoch eine „natürliche Wechsel-

²⁰ Ebd., 47.

²¹ Ebd., II. Bd., 101.

²² Ebd., I. Bd., 25.

²³ Ebd., II. Bd., 101.

²⁴ Ebd., I. Bd., 118.

²⁵ Ebd., 188.

beziehung und Verbindung“ einfacher Ideen im Verstande vorauszusetzen.²⁶ Die durch bloße Gewohnheit assoziierten komplexen Ideen besitzen keine innere Verwandtschaft; Locke verweist als Beispiel auf komplexe Vorstellungen von Kobolden und Gespenstern.

Abstraktion endlich können wir nach Locke so verstehen, daß aus einer komplexen Idee eine partielle herausgehoben wird. Er klassifiziert das Abstrahieren als die dritte Tätigkeit des Geistes, bei der dieser über seine einfachen Ideen Macht ausübt, und bei der partielle Ideen von allen anderen Ideen, die sie in ihrer wirklichen Existenz begleiten, abgesondert werden: „Das nennt man Abstraktion, und so werden alle allgemeinen Ideen gebildet“.²⁷ Eine Abstraktion vollziehen bedeutet folglich, daß eine isolierte einzelne Vorstellung (Idee) zur Assoziation oder zur Repräsentation mehrerer Vorstellungen bzw. Dinge dienstbar gemacht wird (Hua XIX/1, 131). Locke läßt den Geist über das Vermögen verfügen, im Vorstellen mehrere Ideen nebeneinander zu bringen und im Hinblick auf das Gleiche in ihnen das allgemein Gleiche zu einer neuen, abstrakt-allgemeinen Idee zu erheben. Das Verhältnis zwischen der allgemeinen, repräsentierenden Vorstellung und den mannigfachen repräsentierten oder assoziierten Vorstellungen beruhe auf Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten. Die allgemeine Idee Lockes erweist sich damit als »ärmer«, einseitiger, abstrakter als die mannigfachen einzelnen Vorstellungen bzw. als die komplexen Ideen von komplexen Sachverhalten. Die abstrakte allgemeine Idee ist eine partielle Idee, die aus einem erlebten Komplex oder Ganzen herausgelöst wurde. Sie gilt nun als allgemeiner Repräsentant einer ganzen Klasse von einfachen, »reicherem« Ideen bzw. von den sie borgenden Dingen und deren Eigenschaften.

Die durch Abstraktion gewonnenen allgemeinen Ideen betrachtet Locke im II. Band noch auf einer weiteren Ebene, auf der Ebene der allgemeinen Wortzeichen.²⁸ Worte fungieren in der Regel als allgemeine Ausdrücke und bedeuten bzw. repräsentieren so eine Menge von einzelnen Existenzen bzw. Dingen. Sie bilden die Namen für allgemeine Ideen bzw. repräsentieren sie.²⁹ Der allgemeine Wortausdruck, der eine allgemeine Idee vertritt, macht nur einen Teil von jedem unter ihm befaßten konkreten, individuellen Ausdruck aus. Die meisten Wörter sind für

²⁶ Ebd., 507.

²⁷ Ebd., 187.

²⁸ Špet ist allerdings der Auffassung, daß Locke bei allen Verdiensten um das Aufwerfen der Frage nach den Worten den „Zusammenhang zwischen Wörtern und Ideen [...] recht weitläufig behandelt“ und daß bei ihm „diese Weitläufigkeit weder mit jener Feinheit der Analyse verbunden [ist] noch mit dem Verständnis für das Wesen der Frage, die man bei Denkern der Scholastik findet.“ – G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 92.

²⁹ J. Locke, *Eine Abhandlung über den menschlichen Verstand*, II. Bd., 4.

Locke solche allgemeinen Ausdrücke und keine Eigennamen, obwohl die realen Dinge selbst nur einzeln existieren.³⁰ Die durch ihn selbst gestellte Frage, „wie gelangen wir, da alle existierenden Dinge nur einzelne sind, zu allgemeinen Ausdrücken, oder wo finden wir die allgemeinen Naturen (Gattungstypen), als deren Vertreter sie gelten?“, beantwortet er wie folgt: „Wörter werden dadurch allgemein, daß sie zu Zeichen allgemeiner Ideen gemacht werden, und Ideen dadurch, daß sie von den zeitlichen und örtlichen Umständen und irgend welchen anderen Ideen getrennt werden, die ihnen die Bestimmtheit dieser oder jener einzelnen Existenz geben. Auf diesem Wege der Abstraktion erhalten wir die Fähigkeit, mehr Individuen als eines darzustellen, von denen jedes [...] wegen der in ihm enthaltenen Übereinstimmung mit jener abstrakten Idee einer gewissen Art angehört“.³¹

Gemäß Lockes Abstraktionstheorie repräsentieren die allgemeinen Ausdrücke bzw. die allgemeinen Ideen folglich die Übereinstimmung bestimmter Eigenschaften in den Dingen bzw. in den sie widerspiegelnden einfachen Ideen, d.h., sie bringen Ähnlichkeit oder partielle Gleichheit zum Ausdruck. Aus den komplexen Ideen z.B. von konkreten Personen wird dasjenige „ausgelassen“ oder weggelassen, was nur je einer Person „eigentümlich“ ist und es wird alles das „zurückbehalten, was ihnen allen gemeinsam ist“.³² Aus allgemeinen Namen oder Ideen („Mensch“) werden durch empirisches Abstrahieren, d.h., durch weitere Auslassung noch allgemeinere Namen oder Ideen („Tier“) gebildet. „Allgemeine Naturen (Gattungstypen) sind nichts als abstrakte Ideen“.³³ Locke ist sich sicher, daß sich keine wirkliche reale Existenz allgemeiner Naturen aufweisen läßt: es gibt kein einzeln existierendes Wesen „Tier“ neben der realen Existenz konkreter, einzelner Tiere. Den rechtfertigenden Grund von allgemeinen Ausdrücken bilden allein das Auslassen von Eigentümlichem und das Zurückbehalten von Gemeinsamem, auf keine Weise jedoch ein real existierendes Allgemeines.

Seine Position resümierend formuliert Locke: „Das ganze Geheimnis von *genera* und *species*, was soviel Lärm in den Schulen verursacht, [...] besteht in nichts anderem als in den abstrakten Ideen, die mehr oder weniger umfassend und mit Namen versehen sind“.³⁴ Allgemeinheit und Universalität, die durch entsprechende Wörter ausgesagt werden, gehörten nicht zum „realen Dasein der Dinge“, lassen sich aber auf einzelne Dinge unterschiedslos anwenden. Die ausgedrückten Genera

³⁰ Ebd., 12.

³¹ Ebd., 14.

³² Ebd., 15.

³³ Ebd., 16.

³⁴ Ebd., 17.

und Spezies der Dinge werden von allgemeinen abstrakten Ideen repräsentiert, die selbst das Werk oder Schöpfungen unseres Verstandes sind.³⁵ Der Verstand „sortiert“ die einzelnen Existenzen unter einen Gattungstypus in Anbetracht „der Ähnlichkeit der Dinge“,³⁶ so daß er aus der bemerkten Ähnlichkeit eine abstrakte Idee bildet, die der allgemeine Name repräsentiert. Die abstrakte Idee dient dann als Muster oder Form für die einzelnen Existenzen, um sie in eine Klasse, d.h. in einen allgemeinen Typus einzuordnen.

Folglich ist für Locke „jede besondere abstrakte Idee eine besondere Wesenheit [...], und die Namen, die solche Ideen vertreten, [sind] Namen von wesentlich verschiedenen Dingen.“³⁷ „Und somit bilden je zwei abstrakte Ideen, die in irgend welchem Punkte voneinander abweichen [wie die Ideen „Kreis“ und „Viereck“ – C.M.], und zwei verschiedene Namen führen, zwei besondere Arten oder [...] Species, die ebenso wesentlich verschieden sind, wie zwei der am meisten voneinander entfernten oder entgegengesetzten in der Welt“.³⁸ Die skizzierte Lockesche Auffassung vom Allgemeinen und der Abstraktionsmethode des Verstandes macht bereits deutlich, daß Husserl hier eine ganze Reihe Termini vorfindet, denen in seiner phänomenologischen Erkenntnistheorie eine zentrale Rolle zudedacht ist, deren empirische Bedeutung in Lockes Theorie aber zwangsläufig einer ausführlichen und grundsätzlichen Kritik zu unterziehen war.

Und die vollzieht auch der Husserl-Schüler Špet,³⁹ wenn er in seinen Überlegungen zur Geschichte der Bedeutungs- und Zeichenlehren feststellt, daß Locke trotz aller Überlegungen zur Bedeutung der Worte, zum Wesen des Zeichens und dem Verständnis seines Sinns letztlich allein „die Frage nach der Genesis und Erklärung der psychologischen Prozesse der Bildung allgemeiner Begriffe“ beantwortete.⁴⁰ Die psychologistische Abstraktionstheorie Lockes war seinerzeit bereits von Leibniz kritisiert und eingeschränkt worden, ist sich der doch sicher, „daß alle Eigennamen oder individuellen Bezeichnungen ursprünglich *Appellativa* oder allgemeine Bezeichnungen gewesen sind“.⁴¹ Leibniz teilt die Lockesche Ansicht nicht, nach der wir auf dem Wege der Übereinstimmendes herausgreifenden Abstraktion

³⁵ Ebd., 19.

³⁶ Ebd., 21.

³⁷ Ebd., 22 f.

³⁸ Ebd., 23.

³⁹ Zu Špets Husserlrezeption siehe im vorliegenden Band: »Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken. Zur Rezeption der 1. Logischen Untersuchung durch G. Špet«, 235 ff.

⁴⁰ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 93.

⁴¹ G.W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Buch I-IV, in: Philosophische Schriften, hg. u. übersetzt von W. v. Engelhardt und H. H. Holz, Bd. III/1, 2, Darmstadt 1956, 1, § 3, 7.

vom Individuum zum Allgemeinen gelangen. Dabei bestreitet er nicht die Abstraktionsvorgänge selbst, sondern sieht sie eben da vollzogen, wo man „von den Arten zu den Gattungen“ aufsteigt, und nicht dort, wo man „von den Individuen zu den Arten übergeht“. ⁴² Der Leibnizsche Antipsychologismus wird in der Folge nicht nur von Husserl, sondern auch von Špet außerordentlich geschätzt. ⁴³

2.2 Grundzüge der Husserlschen Kritik an der Abstraktionstheorie Lockes

Mit der empiristischen Abstraktionstheorie bei Locke befassen sich vor allem das 2. und das 3. Kapitel der 2. Logischen Untersuchung, weil „die kritische Nachweisung der Irrtümer fremder Auffassungen [...] uns Gelegenheit geben [wird], unsere eigene Auffassung ergänzend auszugestalten und zugleich ihre Zuverlässigkeit auf die Probe zu stellen“ (Hua XIX/1, 124). Als Hauptpunkte der Kritik an Locke, die sinngemäß auch in den Vorlesungen über »Erste Philosophie« wiederkehren, jedoch ergänzt und erweitert um die kritische Würdigung seiner Vorahnung des echten Intuitionismus, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: in Lockes Abstraktionstheorie fehle das Verständnis der Problematik der Intentionalität (das Meinen der Gegenstände), das Verständnis der Seinsweise allgemeiner Gegenstände (allgemeine Wesenheiten, Ideen, begriffliche Wesen verschiedener Allgemeinheitsstufen) und der eidetischen Anschauung, einschließlich der leibhaften Selbstgegebenheit (Hua VII, 128 f.). Damit in Zusammenhang stehe die Tatsache, daß Lockes Abstraktionstheorie – wie jegliche empiristische Lehre – „das Problem des Allgemeinen“ als ein aufmerksam gerichtetes Herausheben von „abstrakten Inhalten“, abstrakten Komponenten eines Konkreten und unselbständigen Momenten mit dem „Problem des Allgemeinen im Sinne der Begriffsbildung“ von Allgemeinbegriffen, Spezies, Gattungsbegriffen etc. vermennt (Hua XIX/1, 218 f.).

Der Haupteinwand Husserls richtet sich gegen den empirisch-psychologischen Charakter der von Locke betriebenen Erklärung der Abstraktionsvorgänge, da sie den immanenten (zeitlosen) Wesensgehalt des Allgemeinheitsbewußtseins verfehle (ebd., 125). Mit anderen Worten, Locke – und spätere sensualistische Erkenntnistheoretiker auch – hätten die „Gegenständlichkeit des Idealen jeder Form“ übersehen (Hua XVII, 268). Es sei Locke nämlich völlig entgangen, daß die „Schau“ des Allgemeinen nach den gleichen Regeln abläuft, wie das sinnliche Wahrnehmen sich selbst gebender individueller Gegenstände. Indem er das Allgemeine nicht als

⁴² Ebd., 3, § 6, 41, 43.

⁴³ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 108.

idealen Gegenstand auffaßt, blieben ihm notgedrungen auch die entsprechenden kategorialen Akte unverständlich, kenne er keine kategoriale Anschauung, in welcher sich kategoriale Bedeutungsformen (Satzform, Kopula) „erfüllen“. Es ist gewiß kein Zufall, daß Husserl bei der Darlegung der Idee kategorialer Anschauung auf Lockes „grundirriges Lehre“ zurückkommt, wonach auch logische Kategorien „durch Reflexion auf gewisse psychische Akte, also im Gebiete des inneren Sinnes [...] entspringen“ (Hua XIX/2, 668): „Einen solchen Ursprung also leugnen wir“ (ebd., 669).

In der Konsequenz dieser Erkenntnisstranke habe Locke kein Verständnis dafür entwickeln können, daß sich ein „allgemeines Denken“ als die Leistung, Allgemeines unmittelbar zu erfassen, beschreiben läßt. Als Erfassen von Selbstgegebenheiten sei es unmittelbare Anschauung, und nicht „mittelbares Denken“ (Hua VII, 130/31). Auf Grund dieser Beschränkung betrachte Locke das Allgemeine als realen (reellen) Bestandteil der Bewutseinserlebnisse. Obwohl die Allgemeinerlebnisse das Allgemeine sehr wohl originaliter in sich tragen, haben sie jedoch für Husserl nicht ein reelles Stück Ding gemeinsam. Diese Problematik beschäftigt ihn auch während der Ausarbeitung der *Ideen I* ganz intensiv. Sie findet dort ihre Lösung im Rahmen der Noema-Theorie. Der Phänomenologe sieht bei Locke bzw. der empiristischen Abstraktionstheorie außerdem die Verwechslung der kategorial-anschaulichen Selbstgegebenheit ideal-allgemeiner Gegenstände mit der Bildlichkeit bestimmter Wahrnehmungsgegenstande angelegt. Der allgemeine Gegenstand ist eben nicht ein „bildlicher“, wie Locke meint, sondern ein „gedachter“ und kategorial „erfüllter“. In der Folge haben seine Kritiker wie Berkeley, um der Absurdität der Annahme allgemeiner psychischer Ideen zu entgehen, „die allgemeinen Gegenstände als eigenartige Denkeinheiten und die allgemeinen Vorstellungen als eigenartige Denkakte überhaupt [geleugnet]“ (Hua XIX/1, 127). Dabei habe man aber allgemeine Bedeutung und allgemeine bildliche Vorstellung miteinander verwechselt. Es wurde folglich aus der richtigen Einsicht in die Irrtumlichkeit einer Annahme von bildhaft-anschaulichem Allgemeinen fälschlicherweise auf die Unmöglichkeit allgemeiner Bedeutungen geschlossen. In dem Zusammenhang muß darauf verwiesen werden, daß mit dem Abweisen der Bildhaftigkeit des Allgemeinen nicht seine Anschaulichkeit dem Verdikt verfällt. Im Gegenteil, Husserl polemisiert gegen die Art mancher Logiker, „die Anschaulichkeit der abstrakten Inhalte“ zu leugnen, weil sie „sich durch die sinnliche Unanschaulichkeit der allgemeinen Begriffe täuschen“ lassen (ebd., 220).

Der § 10 »Kritik« in der 2. Logischen Untersuchung enthält sechs grundsätzliche Einwände gegen Lockes Lehre von den abstrakten Ideen. Der Terminus „Idee“ umfasse und identifiziere bei Locke Sachverhalte, die in phänomenologischer Deskription von ihm abzugrenzen seien: 1. So werde jedes psychische Erlebnis, jedes reelle Objekt innerer Wahrnehmung, jeder immanent-psychische Inhalt irrtümlich unter den Titel „Idee“ befaßt. 2. Auch die Vorstellung als intentionales Erlebnis von Etwas (einem Gegenstand der Vorstellung) behandle Locke irrtümlich als „Idee“. 3. Weiter vermenge er bzw. seine Abstraktionstheorie die Vorstellung als Erlebnisakt mit dem gegenständlich Vorgestellten, die Erscheinung mit dem Erscheinenden, den reellen Akt mit dem Gegenstand des Aktes. Somit werde der im Erlebnis aufscheinende Gegenstand auch zu einer „Idee“. 4. Damit verwechsle Locke die objektiven Merkmale, die dem intendierten, ideellen Gegenstand als solchem zukommen, mit den reellen bewußtseinsimmanenten Inhalten, welche als hyletische Empfindungen den sinnlichen Kern des Vorstellungsaktes ausmachen und die in das „Wie“ der noetischen Gegebenheitsweise des Erscheinens des gemeinten objektiven Gegenstandes („Was“) fallen. Unter dem Titel „allgemeine Idee“ vermenge er 5. die objektiven Merkmale als spezifische, allgemeine Attribute mit den objektiven Merkmalen als singularen gegenständlichen Momenten. 6. Schließlich fehle bei Locke die Unterscheidung zwischen Vorstellung im Sinne von sinnlich-anschaulicher Vorstellung (Erscheinung) und Vorstellung im Sinne kategorialer Bedeutungsvorstellung (ebd., 133 f.).

„Nur diese Vermengungen [...] geben Lockes Lehre von den abstrakten allgemeinen Ideen den Anstrich von selbstverständlicher Klarheit“ (ebd., 134). Sinnlich-anschauliche Vorstellungen und ihre Gegenstände (Tiere, Bäume) gelten Husserl weder als komplexe noch als einfache Ideen im Sinne Lockes. Solche Vorstellungen wohnen dem Bewußtsein nicht als bloß reelle Daten ein, bilden keine bloß reell-immanenten Gegenstände „möglicher innerer Wahrnehmungen“, sondern sie enthalten auch objektive Bestimmtheiten, darstellende Momente (ebd.). An ihnen unterscheiden wir phänomenologisch zwischen den sinnlich-erscheinenden Dingbestimmtheiten, die wir im Akt objektiv meinen und die nur durch eidetische Anschauung zu erfassen sind, und den diese Bestimmtheiten „darstellenden Momenten der Wahrnehmung“, die sich uns im Hier und Jetzt als individuelle Momente der Erscheinung geben.⁴⁴ Die gemeinten Bestimmtheiten „transzendieren“ ihr zeitliches darstellendes Erscheinen im Bewußtsein. Infolge dieser Ver-

⁴⁴ „[...] prinzipiell ist zwischen beiden ein Gegensatz. Die [hyletischen] Empfindungen stellen in den betreffenden Dingwahrnehmungen vermöge der sie beseelenden Auffassungen die objektiven Bestimmtheiten dar, sind sie aber niemals selbst. Der erscheinende Gegenstand, so wie er erscheint, ist der Erscheinung als Phänomen transzendent“ (Hua XIX/1, 134).

wechslungen lege Locke irrtümlich den Terminus „Idee“ den realen, psychischen Vorstellungen bei, die wir im Bewußtsein als Erlebnisse real haben, nicht aber dem in ihnen ideal vorgestellten Gegenständlichen. Auch die Nennung durch einen allgemeinen Namen hebe aus den psychischen Ideenkomplexen nicht einzelne gemeinsame Momente der Wahrnehmung heraus und binde sie nicht an die allgemeinen Worte. Die Nennung ist für Husserl vielmehr das ideelle Meinen einer objektiven Bestimmtheit, auch wenn sie sich auf ein einzelnes sinnliches darstellendes Merkmal (Empfindung) richtet. Der allgemeine Name drückt eben eine ideale Bestimmtheit, die ideale Bedeutung der gemeinten Einheiten aus, nicht aber eine reale empirische Gemeinsamkeit (Gleichheit) sich real gebender psychischer Erscheinungen. An dieser Stelle der Kritik kommen die oben unterschiedenen zwei Typen von Allgemeinem in Anschlag: universelle Allgemeingleichheit und generelle Allgemeingültigkeit.

Sowohl die Erscheinung als auch das in ihr Erscheinende sind in der Regel Komplexionen (rote Rose), die aus Teilen bestehen bzw. aus einzelnen Merkmalen, aus attributiven Momenten. Diese können, so Husserl, nicht für sich existieren, wohl aber zu jeweiligen Gegenständen intentionalen Meinens werden. Während individuelles Meinen das individuell einzelne gegenständliche Moment in den Blick nimmt, hat spezifisches Meinen dasselbe, fundierende Attribut jedoch in *specie* im Auge. Das intentionale Meinen bedeute keinerlei Abtrennung, wie es Locke irrtümlich annahm, der gemeinten Momente oder Attribute von der Komplexion. Das individuelle, einem einzelnen gegenständlichen Moment zugewandte Meinen, richtet seine Aufmerksamkeit entweder auf die hyletischen darstellenden Empfindungsmomente „Rotes“, oder auf das in ihnen zur Darstellung kommende ideale, eidetische individuelle Rotmoment. Das spezifische Meinen dagegen ist auf das allgemeine Gattungswesen des darstellenden oder dargestellten Moments gerichtet.

Die Differenzierungen der Akte des Meinens von Etwas analytisch beschreibend stellt Husserl anschließend vier Typen (Stufen) des intentionalen Meinens heraus: 1. Der anschauende Akt meint „das Anschaulich-Einzelne“ direkt als dieses-da, er ist z.B. auf die rote Farbe, die Rotmomente der konkreten roten Rose vor mir gerichtet. 2. Der Akt meint das „dieses-da“ als Träger eines Allgemeinen, als Einzelnes einer empirischen Gattung, er meint ein einzelnes Rotes als Vertreter der Gattung allgemeingleiches Rot. 3. Der schauende Akt meint das Etwas als das Allgemeine selbst, als die Spezies, meint das Rote als Gattungsbegriff, als generelles Rot. 4. Und endlich meint der intendierende Akt das Rote als eine Spezies in der Art einer idealen Gattung, „die Röte“ wird nun als ein logisches Allgemeines aufgefaßt. „Bei all diesen Auffassungsweisen kann unter Umständen eine und dieselbe sinnliche Anschauung als Grundlage fungieren“ (Hua XIX/1, 137).

Die Typen oder Stufen 2. bis 4. der meinenden Akte bezeichnet Husserl als das „eigentliche [intuitiv erfüllte – C.M.] Denken“, in welchem sich die mannigfachen kategorialen (allgemeinen) Formen aktuell konstituieren. Lockes Lehre von den allgemeinen Ideen werde jedoch dem Sachverhalt des eigentlichen Denkens mit seiner intuitiven Erfülltheit nicht gerecht. Da er die ideale Bedeutung nicht kennt, könne er auch das Problem ihrer anschaulichen Erfüllung in kategorialer Anschauung des Allgemeinen nicht lösen.⁴⁵ Seine psychologisch aufgefaßte „Idee“ habe weder eine intendierende noch eine erfüllende Bedeutung, sie wird einfach der zeitlichen sinnlich darstellenden Wahrnehmungsempfindung als Terminus zugeschrieben, und als „Bedeutung“ desjenigen Wortes aufgefaßt, das sie repräsentiert. Demgegenüber liegt für Husserl die im Akt intendierende, meinende Bedeutung „im [sprachlichen] Ausdruck als solchem“. Und tritt eine Bedeutungserfüllung ein, so ist „nicht etwa das [im Namen wachgerufene – C.M.] sinnlich-anschauliche Bild die Bedeutungserfüllung selbst, sondern es ist die bloße Grundlage dieses erfüllenden Aktes“ (ebd.). Die Bedeutungserfüllung leistet nämlich der „eigentlich“ vollziehende Gedanke, „welcher seinerseits in einem Akte sinnlicher Anschauung fundiert, aber nicht mit ihm identisch ist“ (ebd.). Die „allgemeine Idee“ bei Locke, der ein allgemeiner Namen und seine allgemeine Bedeutung korreliere, „ist für ihn nichts anderes als eine anschauliche Sondervorstellung [...] eines Merkmals“ (ebd., 138). Bei ihm erfülle sich die Wortbedeutung auf Grund der Erscheinung des einzelnen Merkmals und so verwechselt Locke zwangsläufig die Wortbedeutung mit dieser Erscheinung.

Als Beispiel für die aus Lockes Abstraktionslehre folgenden Absurditäten verweist Husserl auf dessen allgemeine Idee eines Dreiecks, welches weder recht- noch spitzwinklig sein soll. Es müßte sich konsequenterweise ein sinnlich-anschauliches Bild von einem Dreieck vorstellen lassen, das die Gattungsmerkmale „Dreieck“ lostrennt von den spezifischen Differenzen („rechtwinklig“, „spitzwinklig“) und das sich dann noch zu einer psychischen Realität (Vorstellungsbild) verselbständigt. Die Möglichkeit einer solchen Vorstellung wird jedoch von Husserl prinzipiell abgewiesen, hätte Locke doch vielmehr formulieren müssen: „Ein Dreieck ist etwas, das Dreieckigkeit hat“ (ebd., 139). Lockes allgemeine Idee „Dreieck“ erweise sich in Wahrheit als die Idee von dem Attribut, von dem Begriffsinhalt (Dreieckigkeit) als demjenigen, was von jedem Dreieck gehabt wird, nicht aber von einem Dreieck selbst. „Es ist [eben] absurd, den Begriffsinhalt zugleich als Begriffsgegenstand zu fassen“ (ebd.). Leider, so Husserl abschließend, seien „die Irrtümer der Lockeschen

⁴⁵ „Das sinnlich-anschauliche Bild, mittels dessen sich die [ideelle – *Verf.*] Bedeutungsintention erfüllt, wird [...] von Locke für die Bedeutung [d.h. für das identische Allgemeine – *Verf.*] selbst genommen“ (Hua XIX/1, 137).

Lehre von den allgemeinen Ideen“ bis in die neue Behandlung des Problems allgemeiner Gegenstände, so bei B. Erdmann und Twardowski, präsent, ja man könne sogar sagen, „daß hier Lockes Widersinnigkeiten zurückkehren“ (ebd., 140). Als „eine ganz gedankenlose und verkehrte Auffassung“ wird Lockes psychologische Idee eines allgemeinen Dreieckes im Übrigen auch von Schlick abgewiesen.⁴⁶

2.3 Resümee und Schlußfolgerungen Husserls

Im knappen 6. Kapitel der 2. Logischen Untersuchung bietet Husserl ein Resümee seiner Kritik an Locke und der notwendigen Sonderung verschiedener Begriffe von „Abstraktion“ bzw. „abstrakt“. Die „Abstraktionstheorie durch Aufmerksamkeit“, die Locke vertrete, unterscheide die Inhalte in selbständige und unselbständige Teile eines Ganzen, die als „konkrete“ und „abstrakte“ Inhaltsteile losgetrennt oder als losgetrennte vorgestellt werden. Eingedenk der festgestellten Vermengung des „Problems der Abstraktion im Sinn der pointierenden Hervorhebung dieser ›abstrakten Inhalte‹ [...] mit dem Problem der Abstraktion im Sinne der Begriffsbildung“ (Hua XIX/1, 218), unterscheidet Husserl zwei grundlegende Gesichtspunkte bei der Sonderung dieser Begriffe. Für das erste Problem läßt er offenbar die empiristische Abstraktionslehre gelten, für das zweite – als ein phänomenologisch aufzuklärendes Thema der Spezies – nicht. Die „abstrakten oder unselbständigen Momente im Gegenstande“ dürfen keineswegs „mit den Spezies“, „mit den abstrakten Begriffen“ vermengt und verwechselt werden.

Während noch „in den Abstraktionstheorien neuerer Zeit“ viel von abstrakten Inhalten als unselbständigen Inhalten die Rede ist, müsse „Abstraktes“ aber auch als eine besondere „Weise des Gegebenseins“ gelten: „abstrakt heißt ein Inhalt, sofern er abstrahiert [...] ist“ (ebd., 223). Zu dem traditionellen Begriff „Abstraktion“ als einem Akt, durch welchen ein abstrakter Inhalt „unterschieden“ wird, geselle sich ein neuer Begriff, durch den die Hebung (Pointierung) des Inhalts an einem erscheinendem Gegenstand, der von dem wahrhaft erlebten Inhalt verschieden ist, „als Abstraktion bezeichnet“ wird (ebd., 222 f.). Diese Inhaltshebung sei eine deskriptive Eigentümlichkeit der Erscheinungsseite jener Akte, in denen der Inhalt zum Träger einer eigenen Intention wird. Und schließlich verliere der Begriff Abstraktion „seine ausschließliche Beziehung zu den abstrakten Inhalten“

⁴⁶ M. Schlick, *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang*, 131.

als unselbständigen Inhalten, da auch konkrete Inhalte abstraktiv in den Blick genommen werden (ebd., 223).

Was dagegen den Begriff des Abstrakten im Sinne einer Spezies betrifft, so geht es a.) um den Unterschied von Bedeutungen, die allgemeine Begriffe (Attribute), und von Bedeutungen, die allgemeine Begriffsgegenstände (die Attribute haben) vorstellen. Dem korrespondiere der Unterschied individueller und spezifischer Gegenstände, wobei letztere ebenfalls Begriffe genannt werden. Genauso äquivok werden Attribut (Röte) und Gegenstand, dem dieses Attribut zukommt (rotes Haus), eine Bedeutung genannt (ebd., 224 f.). b.) Ein individueller Gegenstand kann aber auch durch andere nominale Bedeutungen indirekt vorgestellt werden. Ist dies der Fall, so ist für Husserl auch von einer abstrakten Vorstellung zu sprechen. Ein ganz neuer Bedeutungskreis für die Rede von Abstraktion befasse c.) „Akte [...], durch welche die abstrakten ›Begriffe‹ erwachsen“ (ebd., 225). Das sind dann drei Arten von Akten: die, „in welchen allgemeine Namen ihre direkte Beziehung auf spezifische Einheiten gewinnen“, die, „welche zu diesen Namen in ihrer attributiven oder prädikativen Funktion gehören“, und die, „in welchen uns die in diesen mannigfaltigen Denkformen gefaßten Gegenstände als so gefaßte evident ›gegeben sind“ (ebd.).

Eine wichtige, gewiß nicht unerwartete Schlußfolgerung Husserls läuft darauf hinaus, daß allein eine phänomenologische Zusammenhänge in Rechnung stellende Abstraktionstheorie wirklich „erkenntnistheoretisch, d.i. erkenntniserklärend sein“ kann (Hua XIX/1, 125). Das sei notwendig zu betonen, da jegliche empiristisch argumentierende Abstraktionstheorie zunächst an der Vermengung des Interesses an der psychologischen *Erklärung* der Erlebnisse mit dem an der „logischen“ *Aufklärung* ihres gedanklichen Inhaltes oder Sinnes leide. Allein das zweite Interesse bewirke eine erkenntniskritische Aufklärung der Möglichkeit von Erkenntnis, d.h., der „Möglichkeit gültigen Aussagens über allgemeine Gegenstände“ (ebd., 124 f.). Eine erkenntnistheoretisch erfolgreiche Abstraktionslehre habe deshalb „die unmittelbare deskriptive Sachlage, in der uns Spezifisches zum Bewußtsein kommt, zu beschreiben, mittels ihrer den Sinn der Attributnamen zu klären und in weiterer Folge die vielfältigen Mißdeutungen, die das Wesen der Spezies erfahren hat, zu evidenter Lösung zu bringen“ (ebd., 125).

Weiterhin muß eine Abstraktionstheorie jegliche „Verwechslung zwischen phänomenologischer und objektiver Analyse“ vermeiden. Mit anderen Worten, keinesfalls darf dasjenige Intendierte, Irreale, „was die Akte des Bedeutens ihren Gegenständen [...] nur zudeuten, [...] den Akten selbst als reelles Konstituens beigemessen [werden]“ (Hua XIX/1, 125). Allgemeines – logische Kategorien, kategoriale Formen, Begriffe wie „Sachverhalt“ und „Sein“ (im Sinne der Kopula

prädikativer Aussagen und Urteile) – haben eben ihren wahrhaften Ursprung nicht in der durch Locke beschriebenen abstraktiven Reflexion auf psychische Akte, Urteile und Urteilerfüllungen, sondern sie entspringen den kategorial-anschaulichen Urteilerfüllungen selbst, so daß wir „in den Gegenständen dieser [kategorial-anschaulich gebenden – C.M.] Akte [...] das Abstraktionsfundament für die Realisierung der besagten Begriffe“ finden (Hua XIX/2, 670). Allgemeine Begriffe (Inbegriffe) erwachsen nicht durch Reflexion auf die gebenden Akte, sondern dadurch, daß wir auf dasjenige achten, was sie geben, und dessen „allgemeine Form ins allgemeinbegriffliche Bewußtsein [...] erheben“ (ebd.).

Für das Herausheben von „sinnlichen Verknüpfungen“ und realen Teilverhältnissen aus den der ungegliederten Wahrnehmung gegebenen realen Gegenständen, soweit sie deren wirkliche, implizit vorhandene Momente sind, scheint Husserl die „abstraktive Wahrnehmung“ – im Lockeschen Sinne – durchaus für angemessen zu halten. Nur die „Formen der kategorialen Verknüpfung“ können durch sie nicht konstituiert werden, denn das vollzieht sich allein in den Akten der kategorialen Anschauung (vgl. ebd., 684). Eine spezielle Gruppe kategorialer Akte macht das Gebiet der allgemeinen Anschauung aus. Als fundierte kategoriale Akte können sie durch Abstraktion erfaßt werden, so z.B. in der Abstraktion der Art gegenüber der Mannigfaltigkeit von einzelnen Momenten (ebd., 691). Und diese Abstraktion ist eben die ideierende Abstraktion, „in welcher statt des unselbständigen Moments [an einem sinnlichen Objekte] seine ›Idee‹, sein Allgemeines zum Bewußtsein, zum aktuellen Gegebensein kommt“ (ebd., 690). Im Abstraktionsakte „ist uns das Allgemeine selbst gegeben“, wir „erfassen es, wir erschauen es“ (ebd., 691).

Husserl unterscheidet hier noch einmal zwischen inadäquater und adäquater ideierender Abstraktion. Zunächst sind die „abstrahierenden Akte“ unempfindlich dafür, ob die fundierenden schlichten Anschauungen setzende oder nichtsetzende, perzeptive oder imaginative Akte sind, da in allen Fällen das Allgemeine dasselbe ist. Dies gelte immer dann, wenn es sich um eine adäquate „Wahrnehmung“ des Allgemeinen (die Idee „Rot“, die Idee „Dreieck“) handelt, weil hier „eine parallele Imagination mit demselben intuitiven Gehalt“ fehlt, eine Analogisierung nicht stattfindet (ebd., 691). Folglich sprechen wir hier von einer „adäquaten Abstraktion“ (ebd., 692). Bei indirekter mathematischer Konzipierung der Idee einer gewissen Gattung (Kurven dritter Ordnung) gibt es jedoch keine unmittelbare Anschaulichkeit, hier baut sich „das Allgemeinheitsbewußtsein [...] als intuitives, aber als analogisierendes auf der individuellen Anschauung“ einer einzelnen Kurve auf (ebd., 692). Wenn dieser Anschauung das Bewußtsein bloßer Analogie fehlt, dann haben wir es mit einer inadäquaten Wahrnehmung des Allgemeinen zu tun. Die ideierende Abstraktion hat in diesem Falle den Charakter einer inadäquaten

Abstraktion. Und schließlich und endlich ist nicht mehr von Abstraktion im Sinne „der bloßen Beachtung oder Hervorbringung“ eines abstrakten Inhaltes zu sprechen, sondern, ganz wie durch „die traditionelle Rede von der Abstraktion“ bezweckt, von „von ideierender oder generalisierender Abstraktion“, die Allgemeinbegriffe (direkte Vorstellungen von Attributen als Denkeinheiten) gewinnt (Hua XIX/1, 226).

Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen

(Goethe, Chamberlain, Husserl und Cassirer)¹

1 Einführung in die Thematik

Der Weg der Erkenntnis ist in den Naturwissenschaften, insbesondere seit der von Galilei vorangetriebenen Mathematisierung der Physik, dadurch gekennzeichnet, daß anschauliche Fakten, Daten der Wahrnehmung und empirische Einzelfälle immer mehr durch abstrakte, anschauungslose Allgemeinbegriffe, Formeln und Theorien ersetzt werden. Hatte sich die Renaissance vom formalen, „leblosen“ Bücherwissen der Scholastik ab- und der „lebendigen“ Naturbetrachtung und dem Experiment zugewandt, so geht der Wissenschaftsentwicklung nach Galilei diese lebendige Anschaulichkeit nach und nach wieder verloren. Obwohl Kepler und Galilei nicht zu den leeren Allgemeinbegriffen und „trockenen Abstraktionen“ der Scholastik zurückkehren, sondern sich konsequent der empirischen Beobachtung und dem Experiment zuwenden, erweist sich ihr mathematisch gestützter Begriff von Erfahrung (Empirie) als ein rationalistischer Verstandesbegriff. Die parallel zum Erstarken der Naturwissenschaft unternommenen Versuche, deren Methoden auf die Erkenntnis von Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Geist zu übertragen, um sie zur „echten“ Wissenschaft zu erheben, hat die Bildung immer abstrakterer Begriffe und Verfahren auch auf diesem Gebiet des Wissens in Gang gesetzt.

Die unterschiedlichen Funktionen, die die Sinneswahrnehmung, das logische oder begriffliche Denken und die übersinnliche Anschauung für das Erlangen von wahrem, nicht nur scheinbarem Wissen, von echter, nicht nur Scheinerkenntnis spielen, beschäftigen die Philosophen seit Platon und seiner erkenntnistheoretischen Unterscheidung von *episteme* (Ideenwissen) und *doxa* (Meinung durch Sinneserfahrung) bis heute. Dies schließt die Streitfrage ein, ob nicht ein „anschauendes Denken“ bzw. ein nichtsinnliches, geistiges oder „ideelles Anschauen“ zum Ziel wahrer Erkenntnis führt. Werden die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe

¹ Weiter ausgeführt und vertieft finden sich die Grundideen dieses Beitrages in der Schrift des Verfassers *Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischem Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung* (Berlin 2003).

als bestimmendes, schließendes, urteilendes Denken und als unmittelbar einen Gegenstand gebende Anschauung verstanden, dann haben Termini wie „anschauendes Denken“ zunächst entweder den widersinnigen Charakter von „hölzernem Eisen“ („rundes Viereck“) oder bezeichnen ein rein hypothetisches „göttliches“ Vermögen.² Im Grunde formieren sich um die Frage nach dem Anteil der Anschauung bzw. des Anschaulichen am Begründungs- oder Geltungswert von Erkenntnis (Wissen) zwei große „Lager“: dasjenige pro und das kontra Anschauung, oder, nur mit anderen Worten, dasjenige kontra und das pro reines Denken.

Die Tendenzen einer Abwendung von der lebendigen Anschaulichkeit, ihrer „Vertreibung“ aus den Erwerbsmethoden und aus der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst wurde von Philosophen und Wissenschaftlern zu den verschiedensten Zeiten bemerkt und thematisiert. So werfen im 16. und 17. Jahrhundert zeitgenössische Anhänger des Aristotelismus Kepler und Galilei die Abkehr von der sinnlich anschaulichen Daseinsform der Natur vor.³ Gegen Ende des 18. Jahrhunderts zeigt sich Goethe in seinen Äußerungen zu naturwissenschaftlich-philosophischen Problemen sehr besorgt über die in der zeitgenössischen Naturforschung vorherrschende Tendenz, mathematische Abstraktionen und Symbole an Stelle der sinnlich-anschaulichen Natur zu setzen.⁴ Im 20. Jahrhundert konstatiert z.B. der Mediziner Wessely, Mitglied der Leopoldinischen Akademie zu Halle, die „in der Gegenwart [...] immer vollständiger gewordene Auflösung der Physik-Chemie in ein sich von aller sinnlichen Anschauung entfernendes mathematisch-analytisches Schema“. Dabei kommt er zu dem folgenschweren Schluß, daß der Anlaß zu dieser Auflösung „im Grunde immer bestanden haben dürfte, seitdem die Menschheit in dieser Richtung nachzudenken begonnen hatte“.⁵

Bewertung und Folgenabschätzung hinsichtlich des beobachteten Verlustes des anschaulichen und lebendigen Momentes beim Gewinnen und Verbreiten von Wissen bewegen sich zwischen zwei gegensätzlichen Polen. Die einen sehen in ihm einen Ausdruck des sich vollziehenden Erkenntnis- und Kulturfortschrittes, die anderen beklagen, daß damit dem Wissen eine wichtige Bedingung seiner Sinn-

² I. Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), hg. von K. Vorländer, 3. Aufl., Leipzig 1902, 283-289 (§77).

³ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band (1906), in: Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), hg. von B. Recki, Bd. 2, Hamburg 1999, 319 ff.

⁴ „Es gibt jetzt eine böse Art, in den Wissenschaften abstrus zu sein: man entfernt sich vom gemeinen Sinne, ohne einen höheren aufzuschließen, transzendiert, phantasiert, fürchtet lebendiges Anschauen“. – J.W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (HA), Bd. 12, München 1998, Maxime 575.

⁵ K. Wessely, Welche Wege führen noch heute zu Goethes Farbenlehre? In: J. Walther (Hg.), Goethe als Seher und Erforscher der Natur. Untersuchungen über Goethes Stellung zu den Problemen der Natur, Halle 1930, 161.

haftigkeit verloren geht, was sich auf die Sinnstiftungsmöglichkeiten in der modernen Kultur auswirken müsse. Insbesondere Vertreter der Lebensphilosophie wie Dilthey, Bergson oder Chamberlain machen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert diesen Verlust an lebendiger Anschaulichkeit zu einem zentralen Thema ihres Philosophierens und behandeln ihn als einen Ansatzpunkt für die Kritik an den Naturwissenschaften, der Technik, der Kultur mit ihren Spezialisierungen und Zersplitterungen etc. Dieses neue Problembewußtsein, das die Bedeutung lebendiger Anschauung bzw. Anschaulichkeit für die Sicherung und Sinnstiftung wissenschaftlicher Erkenntnis thematisiert, bricht sich nicht allein in der Lebensphilosophie Bahn, sondern artikuliert sich auch in der neuen philosophischen Richtung der Husserlschen Phänomenologie. Die in ihr für eine wahre, sichere Erkenntnis und damit für eine echte Kultur als konstitutiv bestimmte Funktion gebender Anschauung, sowohl in ihrer sinnlichen wie auch in ihrer eidetischen, ideierenden Art und Weise, schlägt sich bereits in den *Logischen Untersuchungen* [LU] (1900/01) nieder und findet in den *Ideen I* (1913) weiteren Niederschlag. Das Thema der Anschauung ist bei Husserl sowohl in erkenntnistheoretische Erwägungen als auch in wissenschaftskritische und in kulturphilosophische Überlegungen eingebunden. Auf die Kraft der Anschauung gründet er die Neufundierung der als gefährdet erfahrenen und gedeuteten Sinnstiftung unserer modernen Kultur.

Demgegenüber messen die Neukantianer der Marburger Schule (Cohen, Cassirer) der Ablösung der lebendigen Anschauung im wissenschaftlichen Begriffsbildungs- und Erkenntnisprozeß einen positiven Wert zu. Das ging mit einer Revision bzw. Umdeutung derjenigen Aussagen einher, mit denen der verehrte Kant in seiner kritischen Philosophie Rolle und Funktion empirischer wie reiner Anschauung umrissen hatte.⁶ Während das Verknüpfen der Klage über den Verlust lebendiger Anschaulichkeit mit der grundsätzlichen Kritik an der vorgefundenen Kultur der Moderne, ihrem Verstandes- und Rationalitätskult, mit gewissen Einschränkungen auch für die phänomenologische Strömung gilt, stellt sich der Marburger Neukantianismus uneingeschränkt auf die Seite der modernen Geisteskultur. Die Sinnstiftungsfunktion abstrakten Wissens steht hier nicht in Frage, Verstandes- und Kulturkritik liegen ihm fern, allerdings engagieren sich viele hervorragende Vertreter der Marburger Schule im Ringen um soziale und politische Reformen, die Lösung der „Arbeiterfrage“ und einen „Ethischen Sozialismus“.⁷

⁶ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, (System der Philosophie, Erster Teil) (1902), Berlin 1914, 12 ff.

⁷ H. Holzhey (Hg.), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Frankfurt/Main 1994.

So übt Cassirer im Gegensatz zu den Lebensphilosophen nur auf sehr moderate Weise Kritik an Kultur und Wissenschaft der bürgerlich-liberalen Ordnung, weist jedoch vehement auf Gefahren für sie hin, die aus einem metaphysischen, substantialistischen Verständnis der Begriffsinhalte und aus der Remythologisierung des politischen Denkens resultieren. Dennoch paßt er aus mehreren Gründen gut in unsere Untersuchung. Zum einen rezipiert er zeitlebens sowohl die Phänomenologie⁸ als auch die Lebensphilosophie⁹. Zum anderen befaßt sich Cassirer in seinen Werken eingehend mit der Abkehr der wissenschaftlichen Begriffsbildung von der sinnlichen Anschaulichkeit. Die von ihm vorgeschlagene Lösung des Problems ist allerdings – trotz begrifflicher Entlehnungen – mit dem Anschauungsbegriff Husserls nicht kompatibel. Obwohl er mit dem Phänomenologen das Bestehen auf einem eigenständigen Erfassen des Ideellen als dem wahren Allgemeinen teilt, deutet Cassirer das „Ideenschauen“ als symbolischen und unanschaulichen Akt des Denkens, Entwerfens und Bildens,¹⁰ während Husserl einen unmittelbaren und intuitiven Akt annimmt. Die Schlüssigkeit einer unmittelbar selbstgebenden Wesensanschauung wird auch von Natorp, Lehrer Cassirers und wohlwollender Gesprächspartner Husserls, in Frage gestellt.¹¹

Die Problematik, welches Gewicht oder welche Rolle der lebendigen Anschauung sowohl beim Erwerb von sicherem Wissen über die Natur, den Menschen und seine Kultur als auch für eine kulturelle Sinnstiftungsfunktion des Wissens in der Gesellschaft zugestanden werden muß, tritt nicht zuletzt in umfangreichen Untersuchungen zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte seit der Renaissance immer wieder zu Tage.¹² Ein interessanter und heute erstaunlich anmutender Aspekt dieser ganzen Problematik besteht darin, daß sich die lebensphilosophischen Thematisierungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf die Aussagen Goethes über die Naturanschauung berufen. In der Folge findet sich Goethe ungefragt in der Rolle eines »Kronzeugen« der Anklage wider die zeitgenössische Wissenschaftspraxis und Kulturentwicklung wieder. Als zentraler Bezugspunkt erweisen sich sein

⁸ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Ernst Cassirer und die Phänomenologie Edmund Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten«, 299 ff.

⁹ Siehe dazu vom Verfasser, *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff* (Cassirer-Forschungen 12), Hamburg 2005.

¹⁰ E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), in: ECW 1, Hamburg 1998, 8. Siehe dazu auch im vorliegenden Band: »Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Zu einer verdeckten Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer«, 71 ff.

¹¹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912, 288 ff.

¹² Als hervorragende Beispiele solcher Untersuchungen können Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), insbesondere das der Geschichte der Metaphysik gewidmete *Zweite Buch*, Cassirers *Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (I/II, 1906/07) und Husserls *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) gelten.

der Renaissancephilosophie verbundenes Bekenntnis zur lebendigen Anschauung und die Absage an lebensfremde begriffliche Abstraktionen. Auch die darauf fußende Kritik an den Methoden und Verfahren der im Selbstverständnis der mechanischen Weltanschauung und der traditionellen Logik betriebenen Naturwissenschaft erweckt geradezu das euphorische Interesse der Lebensphilosophen.

Zusätzliche Brisanz gewinnt diese Inbeschlagnahme Goethes durch die Tatsache, daß sich auch die neukantianische Gegenposition in der Person Cassirers auf Goethe als Kronzeugen beruft und für sich in Anspruch nimmt, dessen Lehre von den „Urphänomenen“ und der „ideellen“ Anschauung fortzuführen.¹³ Außerdem bewertet er Goethes Verstandes- und Wissenschaftskritik als stichhaltig und denkwürdig.¹⁴ Die Berechtigung, mit der sich einige Philosophen des Lebens sowohl bei der Wertschätzung der lebendigen Anschauung als auch bei der Kritik am mechanischen Denken, an den abstrakten Verstandesbegriffen bzw. -schlüssen der »exakten« Naturwissenschaft, an der Reduktion der Natur auf rein quantitative, meßbare Verhältnisse oft auf entsprechende Aussagen bei Goethe berufen, kann in den folgenden Überlegungen nicht speziell diskutiert werden. Aber historisches Faktum ist, daß seine anschauungsbetonte Naturerkenntnis u.a. von Chamberlain, Spengler und Klages als vorweggenommene Alternative bzw. Ergänzung zum abstrakten Verstandesdenken der »exakten« Wissenschaft gedeutet wird.¹⁵

Wenn wir hinsichtlich der erkenntnistheoretisch und kulturphilosophisch begründeten Forderung nach lebendiger Anschaulichkeit der Erkenntnis auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufmerksam machen, wie sie zwischen den Philosophen des Lebens (in der Person Chamberlains), ihrem Referenzsystem Goethe und der Phänomenologie Husserls bestehen, meint dies weder, daß Husserl von der Lebensphilosophie unmittelbar beeinflusst ist, noch daß er per se die Motive und Ziele ihrer Wissenschafts- und Kulturkritik teilt.¹⁶ Es wird lediglich ein richtungsübergreifendes Problembewußtsein behauptet. Um die Aussagen über die Rolle der Anschauung und die Konsequenzen ihrer Verdrängung prägnanter darstellen zu können, werden sie mit der Gegenposition im philosophischen Werk

¹³ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Dritter Band (1920), in: ECW 4, Hamburg 2000, 291.

¹⁴ E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), in: ECW 7, Hamburg, 207, 219 f., 229 f., 250 f.

¹⁵ Vor dem Hintergrund der zu Beginn des 20. Jahrhunderts offensichtlich gewordenen »Krisis« des mechanischen Weltbildes deutet Chamberlain den Verlust von Anschaulichkeit und Lebendigkeit in Naturwissenschaft – und Alltagskultur – als Zeichen einer bereits eingetretenen kulturellen Krisis. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf sein 1912 veröffentlichtes Buch *Goethe*.

¹⁶ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls«, 213 ff.

Cassirers konfrontiert, das seinerseits vielfache Bezüge zu Goethe, zur Lebensphilosophie und zur Phänomenologie herausstellt.

Die Resultate unseres Vergleiches können systematische Antworten auf die Frage nach Rolle und Bedeutung von lebendiger Anschauung im alltäglichen und wissenschaftlichen Erkennen und beim Vermitteln des gewonnenen Wissens nur befördern, nicht aber selbst schon geben. Die Frage z.B., ob Abstraktionen und Symbole (symbolische Ausdrücke) um ihrer Geltung oder ihres Verstandenwerdens willen an die sinnliche Anschauung („Lebenswelt“) rückgebunden bleiben müssen, oder ob im wissenschaftlichen und alltäglichen Leben darauf verzichtet werden kann, muß im vorliegenden Beitrag unbeantwortet bleiben. Das gilt auch für die grundlegende Frage, ob die von so gegensätzlichen Denkern wie Goethe, Chamberlain und Husserl erhobene Forderung nach lebendiger Anschaulichkeit des Erkennens Charakter und Funktion von alltäglicher und wissenschaftlicher Erkenntnis verkennt und folglich in die Irre geht, weil zunehmende Abstraktheit, Entanschaulichung und Entlebendigung unabdinglich, zivilisationsbedingt sind und wünschenswerte Fortschritte eröffnen.

Selbst die Begriffe „Anschauung“ bzw. „Anschaulichkeit“ lassen sich nur sehr annähernd klären, werden sie doch in mehrfacher Bedeutung verwendet. Unstrittig ist, daß sich die Termini sowohl auf die sinnliche Wahrnehmung als auch auf eine übersinnliche Schau beziehen. Strittig ist aber bereits, ob Anschauung ausschließlich als unmittelbares „Geben“ des Erkenntnisgegenstandes gedeutet werden darf. Der Anschaulichkeit wird in der Regel die unanschauliche Abstraktheit (Leerheit, Einseitigkeit) gegenübergestellt. Zu ihrem Bedeutungsgehalt gehören u.a. die Aspekte „lebendig“, „unmittelbar“, „leibhaftig“, „ganzheitlich“, „verständlich“ („verstehbar“), „evident“. Die mit der Anschaulichkeit eng verbundene Lebendigkeit, die vor allem dem Mechanischen (›Toten‹) gegenüber gestellt wird, gilt als „bewegt“ („werdend“), sich „wandelnd“, subjektiv unmittelbar „erlebt“, die Gegenteilstendenz einschließend, „qualitativ“, als Teilfunktion in einer Gesamtfunktion wurzelnd, „vielfältig“, „bunt“, „emotional“, „natürlich“ (anstelle von künstlich).

2 Anschauung als Quelle und Rechtsgrund wahren Wissens

Das der Anschauung verpflichtete ›Lager‹ (Goethe, Chamberlain, Husserl) eint die Wertschätzung der lebendigen Anschaulichkeit des Wissens, das Bestehen auf dem evidenten Wahrheitswert der sinnlichen und nichtsinnlichen Anschauung. Man teilt

die platonische Metaphorik des „Sehens“,¹⁷ das Vertrauen in die Kraft der Subjektivität und die Ablehnung des Objektivismus, der für die Verarmung, Vereinseitigung, Entanschaulichung und Entlebendigung der Erkenntnis verantwortlich gemacht wird. In Husserls Lehre von der originär gebenden Anschauung kehrt auf gewisse Weise Goethes Vertrauen in das Gegebene der Sinne bzw. in die Sinnesschau wieder.¹⁸ Die berühmte Maxime, „Die Sinne trügen nicht, das Urteil trügt“,¹⁹ bringt die Gewichtung auf den Punkt, die Goethe zwischen sinnlicher Anschauung und logischem Verstandesschluß vornimmt. Sie hebt auf knappste Weise die zentrale Rolle hervor, die er dem lebendigen Anschauen im Erkennen zuschreibt.²⁰ Das phänomenologische Bekenntnis zur Anschauung wiederum findet in den *Ideen* I seinen prägnantesten Ausdruck, wenn es ihr Autor zum „Prinzip aller Prinzipien“ erklärt, „daß jede originär gebende Anschauung bzw. jede ›Intuition‹ eine Rechtsquelle der Erkenntnis“ ist (Hua III/1, § 24, 51). Die Aussage schließt ausdrücklich das sinnliche Wahrnehmen mit ein und richtet sich gegen Fiktionen der Einbildungskraft und Vorgriffe der Theorie.

Der Goethe verehrende Chamberlain erklärt 1912 ebenfalls die Anschauung zur letzten Rechtsquelle aller Wahrheit bzw. alles Wahren. Wenn er Goethes Auffassung von der Rolle des Sinnlichen für die Wahrheitssuche zustimmend wiedergibt, bringt er zeitgleich mit Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* I (1913) die Lebensphilosophie und Phänomenologie einende Überzeugung zum Ausdruck, daß allein ein freies, treues, reines, tiefes Anschauen „Quelle aller Wahrheit“ ist. Wurzelt doch auch für Chamberlain „alle Wahrheit [...] in der sinnfälligen Anschauung“.²¹ Dabei setzt er auf die sinnlich-sichtbare Leibhaftigkeit des Konkreten, Einzelnen, das bedeutsamer und realitätsvoller als alle abstrakten begrifflichen Verallgemeinerungen (Gattungsbegriffe) sei.²² Für Cassirer wiederum kann eine

¹⁷ So bedeuten z.B. bei Husserl die metaphorischen Termini „Sehen“ und „vor Augen stellen“ nicht nur schlichtes Wahrnehmen, sondern auch „gebende Akte“, welche Begriffe intuitiv entspringen lassen, Begriffe „einbilden“. (Hua XIX/2, 666, 670, 673, 691, 713).

¹⁸ Das Privilegieren der Anschauung durch Goethe wirft jedoch auch die Frage auf, ob sein Verhaftetsein im Anschaulichen nicht eine persönliche Erkenntnisgrenze bildet, die er nicht ins Abstrakte zu überschreiten vermag? Dabei hätte diese eigentümliche Schranke nichts mit dem Verhältnis zwischen Empirie und Theorie zu tun, sondern bände Goethes theoretisches Vermögen an anschauliche Mittel.

¹⁹ J.W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: HA 12, Maxime 295, 406.

²⁰ Goethe vertraut ganz grundsätzlich den Sinnen, der Sinneserkenntnis. Das Bemühen, „einen Gegenstand zu fassen“, fordere die Nähe zu ihm, um „zur Klarheit vordringen zu können“, und dies mache „immerfort eine Rückkehr zur Quelle des Anschauens in der lebendigen Gegenwart“ notwendig. – J.W. Goethe, Tag- und Jahreshefte. Als Ergänzung meiner sonstigen Bekenntnisse (1794), in: HA 10, 444.

²¹ H.St. Chamberlain, Goethe (1912), München 1939, 186 f.

²² Ebd., 15.

unmittelbare Anschauung, die er allein als vorwissenschaftliche mythische Wahrnehmung zuläßt, nicht als die Quelle wissenschaftlicher Wahrheit fungieren.²³ Vielmehr impliziere der Rekurs auf das unmittelbare Erleben und die unmittelbare Anschauung eine unhaltbare Herabsetzung des diskursiven Begriffs.²⁴ Als Wahrheitsquelle gilt ihm allein das Denken mit seinen aus letzten logischen Prinzipien mittelbar abgeleiteten Reihen-, In- und Funktionsbegriffen, die ein ideelles Relationsgefüge entwerfen und konkretisieren, welches sich dem Naturwissenschaftler als Erkenntnisgegenstand erschließt. Die sinnliche, empirische Wirklichkeit bzw. „sinnlich-räumliche Anschauung“²⁵ fungiere lediglich als Probe aufs Exempel, als Bewährung der aus dem Denken selbst abzuleitenden allgemeinen Begriffe und Gesetze.²⁶ Das „empirisch Wirkliche“ gestalte sich erst aus den Prinzipien und Gesetzen des Denkens. Obwohl Cassirer für das mittelbare „Erzeugen“, „Konstruieren“ oder „Ableiten“ dieser Relationsgefüge im weitesten Sinne die metaphorische Terminologie des „Schauens“ und der „Intuition“ verwendet,²⁷ hat er dabei in den frühen Schriften reine Denkakte (die „gedankliche Ausprägung“) im Auge. An intuitiv-logische Akte ist nicht gedacht.²⁸

Die mit den „Augen des Leibes“ erfaßten natürlichen Erscheinungen sind bzw. bedeuten auch für Goethe und Chamberlain mehr als dasjenige, was sich unmittelbar in der Wahrnehmung gibt. Folglich hat die „lebendige Anschauung“ an Hand der wahrgenommenen sinnlichen Phänomene die ihnen zugrundeliegende „Idee“, ihr „Urphänomen“, ihr Bildungsgesetz zu „schauen“. Dabei tritt das „geistige Auge“ des Menschen in Aktion, das das „Leibesauge“ ablöst.²⁹ Indem das geistige Schauen das sinnlich-anschauliche Phänomen in ideelle Zusammenhänge setzt, die es überschreiten, vollbringt es seine „Belebung“. In der Auffassung, daß wahres wissenschaftliches Erkennen der „Ideenschau“ oder des „ideellen Schauens“ bedarf, sind sich alle hier behandelten Denker auch über ihre philosophischen Unterschiede hinweg einig. So schreibt Chamberlain nur den ideen- bzw. geistgeleiteten, anschauungsorientierten Menschen kulturfestigende Kräfte zu. Und auch Husserl macht in den *Ideen* I mit der an Goethe erinnernden These, wonach jede Form von „Ideenblindheit [...] [als] eine Art Seelenblindheit“ zu nehmen ist, auf die Rolle des ideenschauenden „Seelenlebens“ bzw. Bewußtseinslebens für eine sinnhaltige Kul-

²³ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910), in: ECW 6, Hamburg 2000, 293.

²⁴ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem III, in: ECW 4, 290 f.

²⁵ E. Cassirer, Leibniz' System, in: ECW 1, 461.

²⁶ Ebd., 66.

²⁷ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 272 ff.

²⁸ Ebd., 248 ff.

²⁹ J.W. Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, in: HA 9, 497.

atur aufmerksam (Hua III/1, § 22, 48). Für den Phänomenologen vollzieht sich bereits die Erfahrungserkenntnis unbewußt als Ideenschau, wobei allerdings ideenblinde Menschen die idealen Wesen, mit denen jedes erkennende Denken operiert, „wegdeuten“. Dabei mache sich der verderbliche Einfluß des anschauungslosen, bloß mittelbaren „theoretischen Denkens“ bemerkbar (ebd., 108). Dem stimmt auch Cassirer – sogar mit Blick auf Husserl – zu: Jede sinnvolle, scheinbar rein empirische Induktion beruhe in Wirklichkeit auf eigenständigen ideell-logischen Akten des Bedeutens, auf der „Einbeziehung in ein ideelles [...] Ganzes von Beziehungen“. ³⁰ In der Konsequenz können ideenblinde oder zur Ideenschau unbefähigte Gelehrte die kulturelle Sinnstiftung von Wissen nur unzureichend bedienen.

Das von Goethe geforderte und praktizierte Ineinander von sinnlicher und ideeller Anschauung, das so praktizierte Erschauen der übergeordneten idealen Einheit der Gestalt am sinnlich Einzelnen ³¹ kommt einem bei Husserls Aussage in den Sinn, wonach „ideierend im Einzelnen das [ideale – *Verf.*] Allgemeine“ zu erfassen ist (Hua XVIII, 109; Hua XIX/2, 9, 161, 163). Allerdings ist dem Phänomenologen das Ideelle unmittelbar „selbst“ gegeben, während Goethe auf die es lediglich mittelbar offenbarenden, symbolisierenden Phänomene verweist. Die phänomenologische Ideation wird zwar auch von Cassirer gewürdigt, doch verliert sie bei ihm die Züge „selbstgebender“ Intuition, ³² später wird er sogar gelegentlich von „symbolischer Ideation“ sprechen. ³³ Die „Intuition“ ist in den frühen Schriften mit der mathematischen Erzeugung, mit dem vermittelt ableitenden Denken identifiziert. Erst die intensive Beschäftigung mit Goethe läßt ihn dessen Begriffe des Ideenbildens und der ideellen Anschauung übernehmen. Dehnt Husserl das schauende, intuitive Entspringenlassen der empirischen Begriffe auch auf logische Allgemeinbegriffe aus, so ringt Goethe an Hand des von ihm in der lebendigen Natur der Pflanzen und Tiere entdeckten sinnlich-unsinnlichen Begriffs eines „Urpflanzen“ um die Anschauung des Nichtsinnlichen, um den anschaulichen Charakter des nicht sinnlich wahrnehmbaren Ideellen. Das kommt u.a. in der paradoxen Rede von der „sinnlichen Form einer übersinnlichen Urpflanze“ zum

³⁰ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 25, 197 f.

³¹ Chamberlain z.B. führt seinen „Feldzug“ gegen die mechanistische Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts, weil sich ihre traditionellen Methoden der Begriffs- und Theoriebildung von der sichtbaren, sinnlich-anschaulichen Welt der Phänomene abwenden, der unsichtbaren Welt der geistigen „Ideenbilder“ aber nicht zuwendeten.

³² E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 26.

³³ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen (PsF), Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, Hamburg 2002, 149 f. Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Phänomenologische Begriffe bei Ernst Cassirer«. Am Beispiel des Terminus »symbolische Ideation«, 285 ff.

Ausdruck. Mit der Formulierung mutet er der Idee der „Urpflanze“ einen „übersinnlichen“, „geistigen“ Gehalt und eine intuitive, figürliche Gestalt zu.³⁴ Goethes ›Urphänomen‹ als ein Mittleres zwischen unsinnlichem Verstandesbegriff und sinnlicher Anschauung, welches zwar den „Umkreis des Sinnlichen“ verläßt, sich aber innerhalb der „Grenzen des Anschaulichen“ hält,³⁵ deuten Cassirer und Chamberlain als wichtige Annäherung an den Begriff eines Ideell-Anschaulichen.

Mit seinen Überlegungen zu den Ideen und Urphänomenen stellt sich Goethe in die platonische Tradition der Ideenschau. Als Anhänger des Ideenschauens findet er gewissermaßen in Husserl einen späten Nachfolger.³⁶ Der macht mit dem intuitiven Charakter des geschauten Idealen Ernst und hält es für einen großen Irrtum mancher Logiker, „sich durch die *sinnliche* Unanschaulichkeit der allgemeinen Begriffe“ über ihr intuitives Wesen täuschen zu lassen (Hua XIX/1, 220). Die Unmöglichkeit ihrer Versinnlichung erstreckt sich keineswegs auch auf ihre Veranschaulichung (ebd., 70). Ebenso falsch sei es, wenn die „erfahrungswissenschaftliche Vernunft“ allgemeine physikalische Begriffe als bloß „symbolische Repräsentanten für ein uns Verborgenes an sich“ mißdeutet, – sind uns doch jegliche allgemeinen Sachverhalte in ideierender Abstraktion oder Wesensschau unmittelbar „selbstgegeben“ (Hua III/1, § 52, 115). Für Husserl stellt demnach auch die Mathematik, die mit sinnlich-unanschaulichen Begriffen operiert, keine rein quantifizierende und entanschaulichende Wissenschaft dar, wie noch für Goethe, Chamberlain und Cassirer. Allerdings setzt die indirekte, begründende Ableitung aus idealen Axiomen diesen Begriffen bestimmte Erkenntnisstrahlen (ebd., § 71, 149). Husserls Vorwurf an „manche Logiker“ trifft auch Cassirers Haltung zur Anschauung: Er identifiziert sie mit Sinnlichkeit (Versinnlichung) und deutet alles Logische, Ideelle deshalb grundsätzlich als Unanschauliches.³⁷ Doch das von ihm favorisierte „erzeugende“, „konstruierende“ Verfahren bildet Funktions-, Reihen- und Inbegriffe aus, die das ideelle Ganze und die empirischen Einzelfälle zueinander in Beziehung setzen, weshalb ihnen zumindest die Richtung auf das sinnliche Anschauliche immanent sei.³⁸ Deshalb sind diese Begriffe, die als Symbole fungieren, auch inhaltsreicher als die abstrakten Gattungsbegriffe. Sie drücken einen „lebendig-funktionalen Zusammenhang“ von Ideellem und Tatsächlichem aus.³⁹

³⁴ J.W. von Goethe, Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit, in: HA 13, 164.

³⁵ E. Cassirer, Goethe und Platon, in: Goethe und die geschichtliche Welt, Berlin 1932, 130.

³⁶ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Platon als ›Gewährsmann‹ Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk«, 125 ff.

³⁷ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 27 f.

³⁸ Ebd., 18 f., 25, 243 f.

³⁹ Ebd., 255.

Weder bei Goethe, noch bei Chamberlain oder Husserl folgt aus dem Votum für die Anschauung eine Abwertung des Denkens. Das sinnliche Anschauen wird vielmehr durch das „begreifende Denken“ über seine „engen Schranken“ hinaus erweitert (Hua XVIII, 199). Dies gestattet „uns indirekt, mittels symbolischer [d.h. rein signitiver – *Verf.*] Prozesse und unter Verzicht auf Anschaulichkeit [...] Ergebnisse abzuleiten“ (ebd., 201 f.). Doch diese „Ergebnisse“ besitzen nur einen begrenzten Erkenntniswert, da ihnen die anschauliche Fülle fehlt (ebd., 232; Hua III/1, § 20, 43). Husserls Feststellung, daß „Anschauen [...] eben nicht Denken“ ist, zielt nämlich auf die Einsicht, daß ein gedankenloses, ohne kategoriale Formung vollzogenes Anschauen gar kein „eigentliches“ Erkenntnisziel darstellt (Hua XIX/1, 172 f.). Wenn der Phänomenologe hervorhebt, daß echte Erkenntnis anschauliche Erfüllung einer Sinnintention des Denkens ist, dann drängen sich wiederum Parallelen zu Goethes Maxime auf, wonach das Beobachten des Faktischen bereits ein „Theoretisieren“ einschließt.⁴⁰ Goethe hat aber mehr die „höheren“ Vernunftoperationen als die bloßen Verstandesschlüsse im Sinn, wenn er bejahend vom Theoretisieren spricht. Während er das „Theoretische“ als ein „Ideelles“ gemäß seiner Symboltheorie im und am sinnlichen Einzelphänomen erschauen will, betont Cassirer mehr die konstitutive Funktion, die das Ideelle des Denkens, der Vernunft, für die „Konstruktion“ des Einzelnen als einem Erkenntnisgegenstand hat. Alle sinnliche Erfahrung enthalte bereits „ideelle“, d.h. notwendige Momente des Denkens, die sie „erzeugen“ und „in ein ideelles [...] Ganzes von Beziehungen“ einordnen.⁴¹ Und auch Husserl wähnt ja jegliche Erfahrungserkenntnis von Ideenschau fundiert (Hua III/1, 108).

Chamberlain betont unter Bezug auf diese Maxime, daß an Goethe zu lernen sei, wie unmittelbares Anschauen und mittelbares Verstandesdenken in einer „gelebten Einheit“ zu vollziehen seien.⁴² Damit ist ein anschauungsloses „Vernünfteln“ des Verstandes ebenso zu vermeiden, wie ein Auseinanderreißen von unmittelbarer Anschauung und mittelbarem Verstandesdenken. Diese Einheit schließt das Überschreiten der sinnlichen Anschauung hin zum „ideenbildenden Anschauen“ ebenso notwendig ein, wie ein Überschreiten des Verstandes hin zur Vernunft. Das Vernunftschauen erfasse – im Unterschied zu Husserls kategorialer (allgemeiner) Anschauung – das Nichtlogische, Nichtschematische. Das logische Verstandesdenken erweist sich so als notwendiges Mittelglied zwischen sinnlicher und ideeller, „höherer“ Anschauung. Damit könne der von Goethe benannte „Konflikt

⁴⁰ J.W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: HA 12, Maxime 488.

⁴¹ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 24.

⁴² H.St. Chamberlain, Goethe, 88 f., 94, 96.

der Denkkraft mit dem Anschauen“ vermieden werden.⁴³ Der Unterscheidung, die Goethe zwischen den Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft vornimmt, entspricht in etwa die zwischen empirischer Begriffsbildung (Induktion, Abstraktion) und ideengeleiteter, intuitiv entspringenlassender Begriffsbildung (ideelle Anschauung, Ideation). Die ideenschauende Vernunft „belebt“ und „veranschaulicht“ die Abstraktionen und Formalisierungen des „besonnenen“ Verstandes, die die sinnliche Anschauung überschritten haben.

Goethes Bekenntnis zur ideellen Anschauung, die ein „Ideiertes“ erfaßt,⁴⁴ zum Ideenbegriff Platons und zu den begrifflich-anschaulichen Urphänomenen macht ein Abgleichen mit den phänomenologischen Begrifflichkeiten äußerst interessant. Ein solcher Versuch findet sich z.B. in Schelers *Späten Schriften*.⁴⁵ Der Phänomenologe Reinach hatte bereits 1910 auf Parallelen zwischen der „Aufgabe der reinen Phänomenologie“ und der Aufgabe, „die sich Goethe in seiner Farbenlehre stellt“,⁴⁶ hingewiesen. Auch Blumenberg suggeriert, Goethes Beschreiben der Farbphänomene sei „Phänomenologie“.⁴⁷ Ob sich Husserl dieser Anklänge und Parallelen bewußt ist, läßt sich schwer sagen. In den LU finden sich nur wenige Verweise auf den Dichter Goethe (Hua XVIII, 7; Hua XIX/2, 593). Allerdings kann eine Stelle im § 74 der *Ideen I* als ein denkbarer Bezug auf Goethesche Positionen gelesen werden. Hier ist die Rede davon, daß der „deskriptive Naturforscher“, der vom deskriptiven Wesensforscher (Phänomenologe) ebenso unterschieden wird wie vom deduzierenden Erforscher der Idealbegriffe (Mathematiker), sich „für die faktischen sinnlich-anschaulichen Gestalten“ interessiert. Er bildet „morphologische Begriffe von vagen Gestalt-Typen, die auf Grund der sinnlichen Anschauung direkt erfaßt und vage [...] begrifflich fixiert werden“ (Hua III/1, § 74, 155). Der Naturforscher sucht „anschaulich gegebene Wesenscharaktere“ zu erfassen und auszudrücken, die sich als „fließende Charaktere geben, an denen „typische Wesen“ nur in unmittelbarer Wesensintention zur Erfassung zu bringen sind. Die „morphologischen Wesen“ als Korrelate „deskriptiver Begriffe“ nähern sich zwar den „sinnlichen Anschauungen“ an, erreichen sie aber nie völlig. Ihre „Ideation“ wird vom deskriptiven Naturforscher „durch schlichte ›Abstraktion‹ vollzogen, „in welcher ein abgehobenes ›Moment‹ in die Region der Wesen

⁴³ J.W. Goethe, Der Kammerberg bei Eger, in: HA 13, 268; E. Cassirer, Freiheit und Form, in: ECW 7, 219 f.

⁴⁴ J.W. Goethe, Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen, in: HA 13, 32.

⁴⁵ M. Scheler, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu »Idealismus-Realismus«, in: Späte Schriften, Gesammelte Werke (GW) Bd. 9, Bern und München 1976, 245-293.

⁴⁶ A. Reinach, William James und der Pragmatismus (1910), in: Sämtliche Werke, Bd. 1, München/Hamden/Wien 1989, 50.

⁴⁷ H. Blumenberg, Goethe zum Beispiel, Frankfurt und Leipzig 1999, 133.

erhoben wird als ein prinzipiell Vages, als ein Typisches.“ Könnte dies auch Goethes Urphänomene als sinnlich-unsinnliche Begriffe meinen?

3 Gründe für die Priorität der Anschauung

Abschließend soll auf einige Aspekte aufmerksam gemacht werden, an Hand derer die herangezogenen Autoren die Unverzichtbarkeit lebendiger Anschaulichkeit thematisieren. Es werden sowohl rein erkenntnistheoretische als auch allgemeinere philosophische Gründe für die Priorisierung der Anschauung angeführt. In den LU und den *Ideen I* dient das Bekenntnis zur lebendigen Anschauung/Intuition der logischen Begriffe und idealen Gegenstände auf den ersten Blick vor allem erkenntnistheoretischen Zielen. Aus erkenntnistheoretischen Erwägungen, die von den Lebensphilosophen weitgehend geteilt werden, hält es Husserl nämlich für erforderlich, unmittelbar an „die Sachen selbst“ heranzukommen. Dies vermag keinerlei „Erfahrungslogik“ oder „erfahrungslogische Vernunft“ zu gewährleisten, weil sie sich auf die induktive und abstraktive Verallgemeinerung empirischer Tatbestände stützt (Hua III/1, § 79, 171 f.). Einsprüche und Vorwürfe gegen dieses Verfahren finden sich auch bei Goethe, Chamberlain und Cassirer. Goethe z.B. macht das von einem „ungeduldigen“ Verstand geleitete formale, abstrakte Theoriebauen, das sich auf übereilt gewonnene anschauungslose Allgemeinbegriffe (Gattungsbegriffe) stützt, die per Induktion und Abstraktion gebildet wurden, ebenso dafür verantwortlich, die vorurteilsfreie Anschauung und Beobachtung der natürlichen Phänomene, die sich den Sinnen geben, zu behindern, wie vom „voreiligen“ Verstand schlicht ausgedachte begrifflich-abstrakte, künstliche und komplizierte Systeme. Auch Cassirer konstatiert eine aus der – von ihm verworfenen – traditionellen Abstraktionsmethode resultierende Entfremdung der logischen Begriffsarbeit von der „gebenden Anschauung“, zumal ihr die erneute Ableitung bzw. Zurückführung des Besonderen aus dem abstrakten Allgemeinen verschlossen bleibt.⁴⁸ Demgegenüber leiste die von ihm favorisierte Methode der Bildung ideeller mathematischer Reihenbegriffe die geforderte Konkretion. Durch sie „gelangt“ das ideelle Allgemeine zur empirischen Wirklichkeit der sinnlichen Einzelphänomene, zur ›Existenz‹, und sie ordnet bzw. erklärt diese.⁴⁹

⁴⁸ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 18 f.

⁴⁹ E. Cassirer, Leibniz' System, in: ECW 1, 343.

Als Konsequenz der ›alten‹ induktiven Weise der Begriffsbildung bzw. der Begriffslogik des Verstandes, die sich zwar von der sinnlichen Anschauung entfernt, einer ideellen bzw. funktionalen Auffassung aber nicht annähert, thematisieren Cassirer und Chamberlain zudem die – ihrer Meinung nach – zwangsläufige Tendenz zur Verdinglichung und Substantialisierung dieser Begriffe.⁵⁰ Die Folge sei ein wirklichkeitsfremdes Weltbild. Mit der unter Bezug auf den Positivismus Machs vorgetragenen Polemik gegen die Dingbegriffe in der Physik teilt Chamberlain eine Stoßrichtung der Philosophie Cassirers, die die Substanzbegriffe der ›alten‹ Weisen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung durch Funktionsbegriffe ersetzt wissen will. Unanschauliche Reihen- und Funktionsbegriffe unterliegen dieser Gefahr nicht mehr.⁵¹ Chamberlain, der in der Verdinglichung die Tyrannei des Verstandesdenkens über die Wahrnehmung realisiert sieht (Spengler), bestreitet Allgemeinbegriffen wie „Menschheit“ als luftigen, leeren Abstraktionen mit der Substanz den realen Gegenstand und letztlich die universale Geltung. Hierin offenbart sich eine problematische Konsequenz seines lebensphilosophischen Denkens.

Anstelle des mittelbaren Aufbauens singularer und allgemeiner Erkenntnisgegenstände strebt Husserl – im Unterschied zu den ›Symbolphilosophen‹ Goethe und Cassirer – das unmittelbare Ergreifen und „Beschreiben der Gegenstände des Erkennens“ an, und dies mittels Anschauung. Das setzt die unmittelbare anschauliche Gegebenheit der Sachverhalte voraus. Folglich weist er Methoden, die sich ihrer nur mittelbar bzw. indirekt versichern, als unzureichend zurück. Selbst das Deduzieren aus anschaulichen Axiomen und das mathematische Konstruieren gelten ihm lediglich als ein mittelbares logisches Bestimmen, dessen Ergebnisse nicht intuitiv gegeben werden (Hua III/1, § 73, 153 f.). Daß die phänomenologische Fundamentalarbeit „an den unmittelbar ersichtlichen und ergriffenen Sachen“ zu leisten und in lebendiger Darstellung mitzuteilen ist (Hua XVIII, 9, 12), hat damit zu tun, daß nur so absolute Evidenz (Wahrheit) und damit „Zweifellosigkeit“ erlebt und sprachlich ausgedrückt werden kann.

Anderen Verfahren wie dem rein „signitiv-symbolischen [...] Denken“, aber auch dem mathematischen bzw. geometrischen Deduzieren, Konstruieren etc., bleibt diese Erkenntnisleistung versperrt. Dabei erweist es sich für Husserl als unerheblich, ob diese den Erkenntnisgegenstand mittelbar aufbauenden und erfassenden Verfahren Elemente der sinnlichen Anschaulichkeit (Raum und Zeit) oder der ideell-bildenden, ideell-konstruierenden Anschauung zur Anwendung bringen. Ohne selbstgebende (adäquate) Intuitivität ist keine wirkliche „Aufklärung“ logischer Begriffe (Hua XIX/1, 149; Hua XIX/2, 733), keine „Vollkommenheit des

⁵⁰ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 205 f., 209 f., 215.

⁵¹ Ebd., 218.

Denkens“ – das eigentliche „Denkziel“ – möglich (ebd., 539, 567 f.).⁵² Folglich komme den Ergebnissen, die in Verfahren des mittelbaren mathematischen Deduzierens, Konstruierens und des bloß symbolischen (signitiven) Denkens gewonnen werden, lediglich ein begrenzter Erkenntniswert zu (Hua III/1, § 20, 44). Die durch sie vorgestellten Gegenstände bleiben nämlich unlebendig, weil nicht intuitiv selbstgegeben (Hua XIX/2, 632). Gewollt oder ungewollt nimmt Husserl eine Relativierung des Erkenntniswertes symbol- und repräsentationstheoretischer Konzepte vor, wie sie insbesondere Cassirer vertritt, wenn er feststellt, daß „deduktive Theoretisierungen“, „mittelbare Schlüsse“ und „unanschauliche Verfahrensweisen jeglicher Art“ (Mathematik) uns den „Sachen selbst“ nur entgegenführen, während sie allein die „direkte Wesenserschauung zur Gegebenheit“ und damit zur Beschreibbarkeit bringt (Hua III/1, § 75, 157 f.).⁵³

Ein weiterer Grund, die schauende und beschreibende Methode der Phänomenologie zu entwickeln, ist für Husserl die Einsicht, daß es die gliedernde und klassifizierende exakte Begrifflichkeit der Wissenschaften nicht vermag, den kontinuierlichen Fluß des subjektiven Erlebens restlos zu erfassen und auszudrücken (Hua III, 156). Und weil die begrifflich exakte Fixierung das Fließende, Konkrete verfehlt, büßt das „Zeugnis der unmittelbaren intuitiven Wesensanalyse“ nicht nur viel an „Kraft“ ein, sobald es „in begriffliche Fassung gebracht und ausgesagt ist“ (Hua XIX/1, 455), sondern läßt auch vielfältige „Täuschungen“ (Äquivokationen) zu. Goethe und Chamberlain schreiben die erkenntnistheoretischen Aspekte des „Verfälschens“ des Wahrgenommenen, des Verstellens des Blickes auf die sinnlich-sichtbaren Phänomene oder ihres Verschwindens hinter künstlichen „Abbildungen, Wortbeschreibungen, Maß, Zahl und Zeichen“ ebenfalls defizitären Erkenntnismethoden zu, die mit abstrakten Mitteln operieren. Sie machen dafür eine historische Erkenntnisweise verantwortlich, die ausschließlich begriffliche, abstrakte, anschauungsferne Methoden anwendet, wie sie innerhalb des mechanischen Weltbildes geläufig sind. Dabei arbeitet sie mit induktiv vorschnell gewonnenen Verallgemeinerungen. Wenn die abstrakte, formale Verstandestätigkeit das lebendige Anschauen ersetzt, wenn die tote „Abstraktion, vor der wir uns fürchten“,⁵⁴ die

⁵² „Die Vollkommenheit des Denkens liegt [...] im intuitiven als dem »eigentlichen« Denken; bzw. im Erkennen, wo die Denkintention gleichsam befriedigt in Anschauung übergeht“ (Hua XIX/1, 172).

⁵³ Gegen diese phänomenologischen Positionen führt Cassirer eine teils diskrete, teils offene Polemik. Er teilt zwar Husserls Kritik an der „Erfahrungslogik“, nicht jedoch die an Deduktion, mittelbaren Schlüssen und unanschaulichen Verfahrensweisen der Mathematik, da er diese Verfahren der „echten“ oder „neuen“ Methode der Bildung allgemeiner, ideeller Begriffe zugrunde legt. Siehe dazu im vorliegenden Band: »Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine verdeckte Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer«, 71 ff.

⁵⁴ J.W. Goethe, Zur Farbenlehre, in: HA 13, 317.

lebendige Anschauung verdrängt, dann wird der „reine Menschensinn“ „verwirrt“, schleichen sich „Irrtümer“ in die Erkenntnis ein, kommt es bei den Forschern zu einem „abstrusen“ Denken. Weil abstrakte, unanschauliche Begriffe – ohne „Ideenvermögen“ – schwache Theorien begründen und bloße „Spiegelfechtereien“ zwischen den Gelehrten provozieren, erweisen sie sich als ein „entsetzliches Unglück“.⁵⁵ Abstrakter Verstand und willkürlich fabulierende Einbildungskraft bringen die Beobachtung der Erscheinungen behindernde „Phantasiebilder“, „Luftgespinste“ und „Hirngespinnste“ hervor.

Damit bestärken Anschauungsferne oder Anschauungslosigkeit des Erkennens letztlich einen „Skeptizismus“ in der Wissenschaft, der ihre Sinnstiftungsfunktion von Kultur beeinträchtigt. Ein solcher Gedanke kommt z.B. hinter Husserls Überzeugung zum Vorschein, wonach die Skepsis allein durch sich erfüllende Anschauung erfolgsversprechend bekämpft werden kann (Hua III/1, § 79, 174 f.). Und auch Cassirer sieht die Gefahr der Skepsis aus der Anschauungsferne der modernen Funktions-, Reihen- und Inbegriffe entspringen. Doch die ihnen immanent einwohnende symbolisch-repräsentierende Beziehung auf das empirisch Einzelne, sinnliche Anschauliche trage vielmehr entscheidend dazu bei, diese Skepsis zu überwinden.⁵⁶ Außerdem werden sinnliche Wahrnehmung und lebendige Anschaulichkeit von Leistungen der Wirklichkeitserkenntnis eng mit den Besonderheiten der Natur des Menschen (seines Erkenntnisvermögens) und seinem In-der-Welt-Sein verknüpft. Indem Husserl z.B. die sinnliche Wahrnehmung als die „Urerfahrung“ für den in natürlicher Einstellung lebenden Menschen bezeichnet, dem sich auf die Weise die Welt wahrhaft, einsichtig, gewiß und originär-leibhaft, und keineswegs bloß zeichen- oder symbolhaft gibt (Hua III/1, §§ 39-40, 79 ff.), spricht er ihren Rang als primärer Quelle für das Selbst- und Weltverständnis an, von der sich der Mensch nicht ungestraft abwendet. Eben ein solches sich Entfernen bzw. Entfremden von der sinnlich-anschaulichen Natur unterstellt Chamberlain dem modernen Menschen, der „immer mehr zum [abstrakt-]theoretischen Wesen“ werde. Das stetige Abnehmen der „Kraft“ der unmittelbaren Anschauung, der Chamberlain eine besondere „Gewalt“ zuschreibt, unterminiere die wahre geistige Kultur. Nur ein Wieder- oder Rückbesinnen auf die Anschauung durch die Naturwissenschaft biete die Gewähr, daß der „normale Mensch“ zu seiner wahren Menschennatur zurückfindet.

Die Natur des Menschen hat es für Goethe so gefügt, daß allein die lebendige Anschaulichkeit der Erfahrung ihre Lebensbedeutsamkeit und Lebensnützlichkeit garantiert. Mit dem Anschauungsverlust geht demnach ein Praxisverlust des

⁵⁵ J.W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: HA 12, Maxime 386.

⁵⁶ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 19, 25 f., 233 f.

Wissens einher.⁵⁷ Nur die lebendige und anschauliche Art, einen Sachverhalt vor- und darzustellen, garantiert seine Verstehbarkeit, Verständlichkeit und befördert so das Selbstdenken des laienhaften Rezipienten.⁵⁸ Unfaßlichkeit, Unbegreiflichkeit, Unverständlichkeit bringen die sinnstiftende Funktion von Wissen zum Erliegen, schließen den Laien aus ihr aus. Für Goethe stellen die beständige Verbreitung wissenschaftlicher Einsichten und ihre verstehende Aufnahme durch den gebildeten Laien eine eminent wichtige Angelegenheit kultureller Sinnstiftung dar.⁵⁹ Mit Blick auf diesen stellt auch Chamberlain fest, daß die Wissenschaft nur als faßliche und begreifliche, also subjektivitäts- und anschauungshaltige Wissensform, ihren geist- bzw. ideenbildenden Kulturwert beim gebildeten Laien realisiert. Und er meint damit, daß sie dann ein ideengeleitetes Trachten befördert, das sich Sachzwängen, Verdinglichung, Entfremdung und rein quantitativem Kalkül entzieht. Das moderne abstrakte und objektive Wissen sei nur noch den Spezialisten verständlich und zugänglich, weshalb es beim Laien kein Selbstdenken mehr anregt und sich folglich seine Lebensnähe radikal einschränkt. Die hier thematisierte wachsende Entfremdung zwischen Gelehrten und Publikum bildet einen wichtigen Aspekt für unsere Recherche.

Goethe hatte die Bedeutung der sinnlichen Anschaulichkeit, in der sich uns die Einzelphänomene der Welt geben, auch damit begründet, daß uns in ihnen die innere ideelle Ordnung der Dinge, ihre nicht sichtbare Ganzheitlichkeit symbolhaft entgegentritt.⁶⁰ Das Ganze als ein ideeller Zusammenhang, der sich selbst nicht unmittelbar erfassen läßt, wird demnach dem Menschen nur durch die sinnlichen, empirischen Phänomene faßlich, und damit bloß auf mittelbare Weise.⁶¹ Von einer reinen, unmittelbar ergreifenden Wesensschau im Husserlschen Sinne kann in seiner Erkenntnislehre also keine Rede sein. Auf die symboltheoretischen Implikationen von Goethes Anschauungslehre machen sowohl Chamberlain als auch Cassirer aufmerksam.⁶² Letzterer läßt sich von ihnen inspirieren.⁶³ Ein Erlöschen dieser Symbolkraft entrücke diese ideelle Ordnung dem Menschen. Deshalb bemängelt Goethe an der Mathematik seiner Zeit, die sich wegen ihres Formalismus

⁵⁷ A. Groth, Goethe als Wissenschaftshistoriker (Münchener Germanistische Beiträge 7), München 1972, 84.

⁵⁸ J.W. Goethe, Vorwort, Zur Farbenlehre, in: HA 13, 321.

⁵⁹ Die Forderung nach Faßlichkeit durch Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung erhebt Goethe auch für literarische und religiöse Werke. – Vgl. J.W. Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, in: HA 9, 276 f.

⁶⁰ J.W. Goethe, Die Absicht eingeleitet (Aus: Zur Morphologie, 1817), in: HA 13, 55.

⁶¹ J.W. Goethe, Versuch einer Witterungslehre (1825), in: HA 13, 305.

⁶² H.St. Chamberlain, Goethe, 186; E. Cassirer, Freiheit und Form, in: ECW 7, 228, 262 ff.

⁶³ E. Cassirer, Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Studie (1920), in: Idee und Gestalt, Berlin 1921, 65 ff.

weit von jeglicher lebendigen Anschauung entfernt hat, den unbegrenzten reduktionistischen Anspruch, alles Qualitative der lebendig-anschaulichen Welt in rein quantitative Formeln zu überführen und so konstruierbar und berechenbar zu machen. Keineswegs will er jedoch die Mathematik aus den Wissenschaften verbannen. Gemeinsam ist Goethe und den Lebensphilosophen aber die hohe Wertschätzung der „Farbigkeit“, „Lebendigkeit“ und qualitativen Einzigartigkeit der Natur. Dies wird als eine wichtige Voraussetzung für eine sinnvolle Beziehung des Menschen zu ihr begriffen. Eine für die kulturelle Sinnstiftung entscheidende Voraussetzung sieht Chamberlain denn auch darin, daß „die erfahrene Natur [...] wieder in den Schwinkel des normalen Menschen“ fallen muß, damit „dieses nach und nach armselig abstrakt gewordene Wesen wieder sehen, hören, genießen [lernt]“ und sich so mit seiner wahren Natur aussöhnt.⁶⁴

Dem vermag sich Cassirer in gewissem Sinne anzuschließen, da die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ die unterschiedlichen Objektivationsweisen als von einander unabhängige „Wege der Wirklichkeitserkenntnis“ ansieht. Deshalb dürfe der immer abstrakter (unanschaulicher) werdenden ›exakten‹ Erkenntnismethode, die sich auf die mathematischen Verfahren der Reihenbildung und Funktionalität stützt, eben keine alleinige oder absolute Geltung zugeschrieben werden. Unabhängig vom Weg der mathematischen Naturwissenschaft hätten vielmehr auch „Methoden der Darstellung des sinnlich-anschaulichen Gehaltes der Erscheinungen“, wie sie Goethes Naturphilosophie bewerkstelligt, ihre Berechtigung. Erscheinungen müßten nicht nur quantitativ „berechenbar“, sondern eben auch „vollständig sichtbar“ im Goetheschen Sinne gemacht werden.⁶⁵ Die verschiedenen, sich gegenseitig ausschließenden Erkenntnismethoden finden „in einem übergreifenden [philosophischen] Ganzen“ – der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ – ihren Ausgleich.⁶⁶ Auch wenn Chamberlain für Goethes anschauungs- und ideenorientierte („architektonisch“ genannte) Methode der Naturerforschung Partei ergreift, hat er nicht eine einzige mögliche Wissensform im Auge, sondern ein In-die-Schranken-Weisen, ein notwendiges Einschränken und Ergänzen der mechanisch-mathematischen Wissenschaft.⁶⁷ Deren zu beklagende Gefährdung der kulturellen Sinnstiftung des Wissens resultiere sowohl aus ihrer Grenzüberschreitung auf soziales, politisches und religiöses Terrain, als auch aus ihrem Anspruch, alleinige und alles beherrschende Wissenschaftsform zu sein. Die den Sinnen vertrauende Erkenntnismethode Goethes war in der Tat nicht als einziger Weg zur

⁶⁴ H. St. Chamberlain, Goethe, 313.

⁶⁵ E. Cassirer, Goethe und die mathematische Physik, 74.

⁶⁶ Ebd., 76.

⁶⁷ H.St. Chamberlain, Goethe, 261, 320 f.

Wissensgewinnung gedacht. Den Akten des „gesunden“ Menschenverstandes, der die Defekte des „ungeduldigen“ Verstandes weitgehend vermeidet, weist sie sowohl eine zwischen „niederer“ Wahrnehmung und „höherer“ Ideenschau vermittelnde Funktion als auch einen realen Wahrheitswert vor allem in der alltäglichen Lebenspraxis zu.

Die lebendige Anschauung bzw. Anschaulichkeit des Erkennens bildet für Chamberlain eine entscheidende, letztlich anthropologisch gedeutete Bedingung für die als notwendig erachtete Sinnstiftung, die jegliches Wissen über die Natur durch den ideengeleiteten Menscheng Geist erfährt. Goethe habe sehr klar erfaßt und ausgesprochen, daß diese Sinnstiftung nicht zuletzt deshalb an die Anschaulichkeit des Wissens gebunden ist, weil allein die Verstehen und Verständlichkeit des Erkann- ten, Ausgedrückten und Mitgeteilten gewährt.⁶⁸ Das „Anschauungsgenie“ Goethe war ein „um die Zukunft unserer Kultur Besorgter“, der seine Anschauungslehre und die weiter wirkende Wissenschafts- und Erkenntniskritik genau im Lichte dieser Sorge entwickelt habe.⁶⁹ Chamberlain teilt mit Goethe die Forderung nach Fruchtbarkeit und Lebensbedeutsamkeit ›wahren‹ Wissens. Wenn wir „gebildeten Menschen“ uns an seine „architektonische“ Methode halten, dann eröffnen wir uns die Möglichkeit, in einem „Wechselspiel zwischen Geist und Sinnlichkeit“ eine „Steigerung unseres eigenen Inneren, eine Steigerung aller Fähigkeit des Menscheng eistes“ zu erarbeiten.⁷⁰

Obwohl Cassirer die mit der wissenschaftlichen Begriffsbildung einhergehende „Loslösung von jeder [sinnlich] anschaulichen Grundlage“⁷¹ nicht nur nicht beunruhigt, sondern ihm vielmehr als Fortschritt des logischen, erkenntnistheoretischen Denkens gilt, hält auch er an einer wünschenswerten „Veranschaulichung“ des abstrakten Denkens fest, da es so verständlicher ist. Als vorteilhaft rühmt er deshalb die „anschauliche Belebung und Verdeutlichung des Gedankens“ durch Allegorien oder sprachliche Bilder.⁷² Einen eigenen Geltungswert gewinnt die Anschaulichkeit einer Darstellung jedoch nicht. Die Forderung nach anschaulicher Vorstellung bringe letztlich einen „naiven Anthropomorphismus“ zum Ausdruck. Wird doch der „anschauliche Gesamtvorgang [erst] aus der Einheit des logischen Prinzips rekonstruierbar“.⁷³ „Exaktes Wissen“ ist eben nicht auf die Vorstellung des Gegenstandes und seine einheitliche Anschauung angewiesen; es genügt das rein

⁶⁸ Ebd., 469.

⁶⁹ Ebd., 317.

⁷⁰ Ebd., 343.

⁷¹ E. Cassirer, *Leibniz' System*, in: ECW 1, 266.

⁷² Ebd., 419.

⁷³ Ebd., 190.

„geistige Erfassen“.⁷⁴ Wenn nach Cassirer jegliche „anschauliche Evidenz“ „selbst zu ihrer Beglaubigung der Deduktion aus reinen Denkprinzipien“ bedarf,⁷⁵ dann ist die Kontraposition zur phänomenologischen Evidenzlehre augenscheinlich.

Die auch kulturphilosophisch relevante These, wonach uns die radikale Unanschaulichkeit mathematisierter wissenschaftlicher Theorien die sinnliche Wirklichkeit letztlich weit tiefer erschließt, als jene Theorien, die noch mit anschaulichen oder bildhaften Begriffen operieren, bringt Cassirers in eine grundsätzliche Frontstellung gegen Goethe, die Philosophie des Lebens und die Phänomenologie. Im Unterschied zu Chamberlain hält er zudem die ›Krisis‹ der mechanistischen Wissenschaftsform durch die Methoden der neueren Logik, Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft für überwunden. Diese haben nach Cassirers Auffassung die mechanistischen philosophischen Grundlagen hinter sich gelassen und dem mechanischen Weltbild – das eigentliche Angriffsziel Goethes – den Boden entzogen. Allerdings ist ihm klar, daß sich Goethe mit der damit verbundenen Preisgabe der sinnlichen Anschaulichkeit und „Farbenpracht“ (Planck) niemals abgefunden hätte. Doch eine Rückkehr zu ihr gibt es für die moderne Naturwissenschaft wohl nicht mehr, es sei denn, sie erschließt sich die Intuition des Allgemeinen und Logischen. Allerdings will Cassirer letztlich doch nicht ausschließen, daß es eine von Goethe angemahnte sinnlich-anschaulich orientierte Erkenntnis-*methode*⁷⁶ geben kann, die das analytisch-quantitative Verfahren der modernen Naturforschung ergänzt. „Die allgemeine Erkenntniskritik [...] kann sich [...] der Frage nicht entziehen, ob es neben [diesem Verfahren – *Verf.*] und unabhängig von ihm nicht noch andere Methoden der Darstellung des sinnlich-anschaulichen Gehaltes der Erscheinungen gebe“.⁷⁷

⁷⁴ Ebd., 193.

⁷⁵ Ebd., 100.

⁷⁶ Dessen gegen die damals vorherrschende mechanische Wissenschaft formulierte originäre Naturerkenntnis bringt „eine fundamental neue Form der Beziehung des Besonderen aufs Allgemeine“ zum Tragen, die „von den Urphänomenen des Lebens ihren Ausgang“ nimmt. - E. Cassirer, *Goethe und die mathematische Physik*, 42. „Goethe [...] verlangt eine neue Weise der Verknüpfung des Anschaulichen, die den Gehalt eben dieser Anschauung als solcher unangetastet läßt. Er fordert, daß die Elemente selbst synthetisch zusammenschaut werden“, nicht bloß ihre Zahlenreihen bzw. numerischen Repräsentanten. Letztlich wolle er „anschauliche Grundgebilde als die festen Orientierungspunkte“ für die Naturforschung gewinnen. Mit seiner alternativen Erkenntnis-*methode* strebt Goethe danach, „ein und dieselbe Welt, [...] die gleichen Gebilde und Inhalte“, wie sie die mathematische Physik darstellt und auf ihre Weise erklärt, „mit Augen fassen“ und [...] in ideellen Zusammenhängen denken“ (ebd., 72).

⁷⁷ E. Cassirer, *Goethe und die mathematische Physik*, 57.

Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen

Eine verdeckte Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer

1 Das Problem der Anschaulichkeit des Allgemeinen

Schon immer hat die Philosophen auf kontroverse Weise das Verhältnis von logischem, begrifflichem Denken und Sinneswahrnehmung bzw. Anschauung beim Erlangen von »wahrem« Wissen, von echter Erkenntnis beschäftigt. Seit Platons Unterscheidung von *episteme* (Ideenwissen) und *doxa* (Meinung durch Sinneserfahrung) streiten die Philosophen auch um die Frage, inwieweit ein anschauliches Denken bzw. ein nichtsinnliches Anschauen zu wahrer Erkenntnis führt. Entscheidende Einsichten in diese Fragen werden sowohl in der Kontroverse zwischen Locke und Leibniz als auch durch Kant formuliert. Einen weiteren Höhepunkt dieser »unendlichen« Debatte markiert die Phänomenologie Edmund Husserls mit ihrem Konzept einer unmittelbar gebenden Anschauung allgemeiner, idealer Gegenstände. Dagegen favorisieren der Phänomenologie gewogene Philosophen wie E. Cassirer eine Auffassung von ideeller Anschauung, die ihren allgemeinen Gegenstand nicht unmittelbar »gibt«, sondern prozeßhaft nach bestimmten Prinzipien oder Regeln »erzeugt«.

In der 2. und 6. Logischen Untersuchung (1901) begründet Husserl innerhalb des umfassenderen Konzeptes der kategorialen Anschauung auch eine Theorie ideierender Abstraktion und allgemeiner Anschauung idealer bzw. allgemeiner Gegenstände.¹ Hierbei erweist sich der anschauliche Charakter des ideierend abstrahierten Allgemeinen als eine entscheidende Komponente seiner phänomenologischen Erkenntnistheorie. Die „*intuitive* Selbstgegebenheit“ der allgemeinen „Sachen selbst“ ist ihm unzweifelhaft (Hua XIX/2, 535). Dabei haben wir es mit einem anderen Typus von Anschaulichkeit als bei der »korrespondierenden« Anschauung zu tun, der das Gegebene der Wahrnehmung korreliert (ebd., 649).

¹ Wenn von der Anschauung des Allgemeinen bzw. von der ideierenden Abstraktion die Rede ist, dann ist damit nur *eine* Form der kategorialen Anschauung Husserls erfaßt und gemeint. Die anderen Weisen kategorialer Intuition, wie die kategorial-formale Anschauung, werden nicht speziell thematisiert.

Dieser speziellen deskriptiven Anschaulichkeit der auf eine nichtsinnliche Weise erschauten allgemeinen bzw. idealen Gegenstände sind die nachfolgenden Überlegungen gewidmet. Sie stützen sich auf die beiden erwähnten Logischen Untersuchungen (LU), berücksichtigen aber auch die *Prolegomena* und die *Ideen I*.

Um die Rezeptionsgeschichte der LU mit in den Blick zu nehmen, werden zudem Cassirers Werke *Leibniz' System* (1902) und *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) mit einbezogen, die sich ebenfalls mit den Abstraktionstheorien und dem Wesen der Allgemeinbegriffe befassen. Insbesondere in der Begriffsschrift stützt sich der Cohen- und Natorpschüler ausdrücklich auf die 2. LU, an der ihn Husserls Kritik der traditionellen empiristischen Abstraktionstheorie interessiert. Weil Cassirer den unanschaulichen Funktions- und Symbolcharakter naturwissenschaftlicher Allgemeinbegriffe vertritt, führt er verdeckt eine Kontroverse mit der Phänomenologie um die Anschauung des Allgemeinen bzw. den intuitiven Charakter des idealen Allgemeinen.

Zur Klarstellung und Präzisierung des hier anvisierten Problems der Anschaulichkeit idealer, allgemeiner Gegenstände bzw. Begriffe kann das Notwendige nur angedeutet werden. So haben die zur Anwendung kommenden Begriffe „unmittelbare Anschauung“ und „Anschaulichkeit“ einmal mit dem Gegensatz von sinnlicher und geistiger Anschauung zu tun, wie er von Platon in das erkenntnistheoretische und ontologische Denken eingeführt wurde und wie er später in Kants Unterscheidung von sinnlicher und intellektueller Anschauung präsent ist. Dennoch darf die kategoriale bzw. allgemeine Anschauung Husserls nicht mit Kants intellektueller Anschauung verwechselt oder gar identifiziert werden.² Die Bedeutung des Terminus Anschaulichkeit läßt sich auch indirekt durch ihr Gegenteil wie unanschauliche Abstraktheit, Leerheit, bloße Signitivität etc. umschreiben. Zudem steht der Terminus Anschauung ganz offensichtlich in einer engen Beziehung zu dem Begriff der Lebendigkeit; beide Termini haben aneinander Anteil und beziehen sich aufeinander. Wenn mit Anschauung und Anschaulichkeit in der Regel das unmittelbare Geben und die unmittelbare Gegebenheit von Etwas verbunden wird, im Gegensatz zu seiner mittelbaren Bestimmung oder Konstruktion, dann stellt sich die Frage, ob dies allein für sinnliche Erkenntnisgegenstände bzw. -inhalte oder auch für allgemeine Gegenstände gilt, oder ob letztere als prozeßhaft aus letzten Denkvoraussetzungen erzeugt zu deuten sind.

² D. Lohmar, Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis, (Phaenomenologica 147) Dordrecht/Boston/London 1998, 174 ff.

Anschaulichkeit wird in der vorliegenden Recherche nicht als ein ästhetischer „Wertbegriff“ oder als „Wertprädikat“ verstanden. H.-G. Gadamer hat diese Begriffsbedeutungen 1980 in seinem Beitrag »Anschauung und Anschaulichkeit« sowohl für Beschreibungen festgehalten, die der Forderung nach Klarheit und Verständlichkeit genügen, als auch für sprachlich-künstlerische Produktionen, die unsere Vorstellungs- und Einbildungskraft auf besonders plastische Weise anregen.³ Außerdem bleiben die Unterscheidungen und Abgrenzungen weitgehend unthematisiert, die Husserl zwischen der Anschaulichkeit des ideativ-abstraktiven Allgemeinen, der „Bildlichkeit“ des sinnlich-individuellen Gegenstandes äußerer Wahrnehmung, des repräsentierenden Abbildes oder Modells eines Gegebenen und der „Veranschaulichung“ von Nichtanschaulichem, von bloß signitiv Gemeintem detailliert herausarbeitet. Hierzu muß der Hinweis genügen, daß sich Husserl u.a. in der 2. LU mit dem Fehlschluß auseinandersetzt, wonach mit dem Abweisen der Bildhaftigkeit des Allgemeinen auch seine Anschaulichkeit dem Verdikt verfallt. Bildhaftigkeit und Anschaulichkeit des Allgemeinen bzw. allgemeiner und idealer Gegenstände sind also als verschiedene Charakteristika zu nehmen. In dem Zusammenhang polemisiert Husserl gegen die Art und Weise mancher Logiker, „die Anschaulichkeit der abstrakten Inhalte“ nur aus dem Grunde zu leugnen, weil sie „sich durch die sinnliche Unanschaulichkeit der allgemeinen Begriffe täuschen“ lassen (Hua XIX/1, 220).

Und eine letzte notwendige Präzisierung: Auch die bereits erwähnte Unterscheidung, die Husserl in den *Prolegomena* zwischen dem Allgemeinbegriff im empirischen, traditionellen Abstraktionsverfahren (gemeinsame Merkmale, Gattungs-begriff) und dem idealen Allgemeinen trifft, das durch die Ideation mittels ideierender Abstraktion, ausgehend von individuellen, sinnlichen Anschauungen gewonnen wird,⁴ ist im Weiteren nicht Gegenstand der Überlegungen. Diese richten sich allein auf das ideierend abstrahierte Allgemeine.

Zugunsten der Bedeutsamkeit und Dringlichkeit einer Frage nach dem anschaulichen Wesen des Allgemeinen lassen sich mindestens drei Aspekte benennen. 1. In der neueren Philosophie weisen bereits Goethe und die – sich häufig auf ihn berufenden – Lebensphilosophen wie Dilthey, Chamberlain oder Spengler auf die Anschauung als eine primäre Wissensform und auf die zu fordernde Anschaulichkeit des Erkannten hin. Die von ihnen weitblickend konstatierte Sinnkrise des modernen Lebens sehen die Lebensphilosophen nicht zuletzt durch die wachsende Anschauungslosigkeit und Abstraktheit wissenschaftlicher Theorien mit bewirkt

³ H.-G. Gadamer, *Anschauung und Anschaulichkeit* (1980), in: *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 8, Tübingen 1999 (1993), 189, 194.

⁴ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Umriss der Husserlschen Abstraktionstheorie. Am Beispiel seiner Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung«, 27 ff.

bzw. angekündigt.⁵ Obwohl sie dabei gelegentlich die *sinnliche* Anschaulichkeit im Auge haben, ist der Zusammenhang mit Husserls späterer Krisisanalyse und Lebenswelttheorie offensichtlich.⁶ Denn mit dem Begriff einer natürlich-konkreten „Lebenswelt“ wendet sich auch der Phänomenologe einer subjektiv-relativen Erfahrungsanschaulichkeit zu, die das Sinnfundament für die idealisierten mathematischen Gebilde abgibt und ihnen ihren intuitiven Charakter sichert. Geht eine Verwandlung des „in höchster Genialität gestaltenden Denkens in ein Denken mit [bloß – *Verf.*] »symbolischen« Begriffen“ vor sich, wie bei den naturwissenschaftlichen Forschungen Galileis, dann verlieren diese mit der Anschaulichkeit des eigentlichen Denkens als dem wahren Erkennen ihren ursprünglichen Sinn (Hua VI, 48).

Der spannenden Frage, inwieweit sich die im Spätwerk thematisierte lebensweltliche Anschaulichkeit als letztem Fundament aller Idealisierungen mit dem Thema der in den LU herausgestellten intuitiven Merkmale des idealen Allgemeinen berührt, kann im vorliegenden Beitrag nicht nachgegangen werden. Es darf aber als sicher gelten, daß sich bei Husserl – wie bei den Lebensphilosophen – das scheinbar rein erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Thema der Intuitivität des Allgemeinen mit dem Anspruch verknüpft, die kulturnihilistischen, kulturgefährdenden Tendenzen und Gefahren zu bannen, oder wenigstens zu benennen, die aus einem „Vergessen“ dieses anschaulichen Fundamentes resultieren. Die grundsätzliche Entscheidung für die Anschauung als letzter Rechtsquelle für evidente Erkenntnis erhält im Kontext der lebensphilosophischen Thematisierung der Anschauung einen umfassenderen Sinn und verliert so einen Teil ihrer sperrigen Exklusivität und Eigentümlichkeit. Außerdem kann diese Thematik dazu dienen, die von der Lebensphilosophie als vielschichtiger philosophischer Strömung des 20. Jahrhunderts ausgehenden Anregungen und Anstöße noch genauer als bisher zu bestimmen.⁷

2. Der durch die Phänomenologie beanspruchten Neubesinnung der Philosophie wurde und wird trotz allem Interesse, trotz aller partiellen Zustimmung von Anfang an auch grundsätzliche Kritik entgegen gebracht. Das betrifft insbesondere die Legitimität und Schlüssigkeit der Husserlschen Wesensschau, die in ihr unmittelbar anschaulich gegebenen allgemeinen oder idealen Gegenstände und ihre

⁵ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Die Forderung nach Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen (Goethe, Chamberlain, Husserl und Cassirer)«, 51 ff.

⁶ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach »Besinnung««, 97 ff.

⁷ F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbeck b. Hamburg 1993.

Beschreibbarkeit *vor* aller theoretischen Formung.⁸ In der aktuellen philosophischen Debatte um Grundfragen der Erkenntnis sieht sich die Anschauungslehre der Phänomenologie auch von Vertretern der analytischen Philosophie der Skepsis und einem gewissen Unverständnis ausgesetzt. Der Berliner Philosoph H. Schnädelbach hat sich kürzlich mit der verdienstvollen Anregung zu Wort gemeldet, hermeneutisch gewendete Phänomenologie und Sprachanalyse nicht weiter als sich einander ausschließende Systeme zu begreifen und zu behandeln.⁹ Dabei äußert er allerdings Zweifel daran, daß von einer vorsprachlichen, vorlogischen anschaulichen „Selbstgegebenheit“ idealer Gegenstände die Rede sein könne. Die „Intention“, das „Meinen“ eines allgemeinen Gegenstandes sei im Unterschied zu seiner anschaulichen „Erfüllung“ eben nicht als „vorsprachlicher“ Akt bzw. Inhalt hinnehmbar. Hier habe vielmehr diskursives Erklären und Explizieren der Gebrauchs- bzw. Verwendungsregeln des gedanklich-sprachlichen Meinens von Etwas und das sich Erinnern an erste, bereits zurückliegende Bekanntschaften mit dem gemeinten Gegenstand seinen Platz.

Lassen sich aber „die Sachen selbst“ (reine Bedeutungen, ideale Gegenstände) nicht unabhängig von den natürlich-sprachlichen grammatischen Regeln/Strukturen „in einem präsymbolischen oder präsemiotischen Bereich“ erschauen,¹⁰ so steht auch ihre Anschaulichkeit, ihr intuitives Wesen in Frage. Schnädelbach kommt schließlich zu dem Ergebnis, durch die behauptete Ideation bzw. eidetische Reduktion „maskiert sich das Verstehen von Bedeutungen als ein reines Schauen von ›Wesen‹“, ist doch seiner Auffassung nach eine „rein deskriptive ›Wesensforschung‹“ nicht realisierbar.¹¹ Auch für den Lissabonner Phänomenologen J. Paisana erweist sich zumindest der Gegenstand („Sachverhalt“) der formal-kategorialen Anschauung, in dem das nichtsinnliche „Sein“ anwesend ist, als schon „artikulierte“, d.h. als prädikativ verfaßt, ausgedrückt.¹² Die an der Phänomenologie Interessierten, unabhängig davon, ob sie sich zu der „kleinen Schar engster Husserl-Schüler“ (Schnädelbach) zählen oder nicht, stehen folglich in einer gewissen Pflicht der weiteren Aufklärung jener vielfältigen Aspekte und Konsequenzen, die der Husserlschen Wesensschau und speziell der allgemeinen Anschauung anhaften. Tugendhat, der zu dem Schluß gelangte, daß „diese für die Phänomeno-

⁸ P. Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode des Psychologie, Tübingen 1912, 288 ff.; E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 2. Aufl., Berlin 1970, 137 f.

⁹ H. Schnädelbach, Phänomenologie und Sprachanalyse, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 25. Jg., 2000, Heft 1, 79 f.

¹⁰ Ebd., 84.

¹¹ Ebd., 86.

¹² J. Paisana, Fenomenologia e hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger, Lisboa 1992, 103. Alle Zitate aus Paisanas Werk wurden vom Verfasser übersetzt.

logie so bedeutsame Lehre ohne zureichendes Fundament geblieben“ ist,¹³ und Lohmar¹⁴ haben dafür bereits grundlegende Vorarbeiten geleistet.

3. Ein dritter guter Grund für weitere Recherchen und Überlegungen zum Thema der Anschauung des Allgemeinen bzw. dessen intuitiver Charakteristik findet sich im Husserlschen Werk selbst. Die *Logischen Untersuchungen* bzw. das in ihnen vertretene methodisch fundamentale Korrelationsprinzip von noetischem Akt und noematisch Intendiertem wirft ja mit Notwendigkeit die Frage nach dem intuitiven, anschaulichen Charakter auch der Gegenstände des kategorial-intentionalen Erlebens auf. Sie wird von den empiristischen Abstraktionstheorien (Locke, Hume, Berkeley) bekanntlich abschlägig beantwortet. Die Dringlichkeit einer entsprechenden Recherche wird durch die Tatsache unterstrichen, daß Husserl – nach eigenen Worten – in den LU Beachtung zunächst vor allem der noetischen Aktseite der Korrelation und eben nicht den noematischen Gegenständlichkeiten geschenkt hat (Hua III/1, 296 Anm.). Außerdem hat er sich weit intensiver der formal-kategorialen Anschauung und ihren Selbstgegebenheiten als der eigentlichen „allgemeinen Anschauung“ idealer Wesen gewidmet (Hua XIX/2, 541). Das Bemühen, die in den LU oft nur angedeuteten Husserlschen Positionen hinsichtlich des intuitiven Charakters der allgemeinen bzw. idealen Gegenständlichkeiten zu rekonstruieren und als ein umfassendes theoretisches Konzept des intuitiven Wesens des Allgemeinen sichtbar zu machen, trifft folglich auf eine Reihe von Schwierigkeiten auf Seiten der Quellen. Das Problem der anschaulichen Merkmale des Allgemeinen, der allgemeinen Gegenstände spielte bislang in der phänomenologischen Forschung nur eine sekundäre Rolle.¹⁵

Interessante Hinweise auf das Thema finden sich in einigen späten Texten M. Schelers, die sich als eine Verteidigung von Husserls LU und – indirekt – als eine grundsätzliche Kritik an Cassirers Einwänden bzw. Deutungen des Allgemeinen lesen lassen. Scheler argumentiert nicht nur überzeugend für den intuitiven Charakter der in phänomenologischer und eidetischer Reduktion „geschauten“ Wesen, idealen Gegenstände, sondern bringt auch exemplarische Einwände gegen das diskursive, symbolisierende und repräsentierende Denken in Erkenntnistheorie und Philosophie vor.¹⁶ So gibt er u.a. der phänomenologischen Auffassung Ausdruck, wonach „das Wesenserkennen nicht an Symbole gebunden, sondern teils vorsprachlich, teils nachsprachlich“ ist.¹⁷ Wenn Scheler in dem nachgelassenen

¹³ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 1. Abschnitt: B.

¹⁴ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, III. Abschnitt.

¹⁵ J. Paisana, *Fenomenologia e hermenêutica*, 98 f.

¹⁶ M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu »Idealismus-Realismus«*, in: *Späte Schriften, Gesammelte Werke (GW) Bd. 9*, Bern und München 1976, 248.

¹⁷ *Ebd.*, 249.

Text »Phänomenologie und Erkenntnistheorie« festhält, daß folglich „die phänomenologische Philosophie eine fortwährende Entsymbolisierung der Welt“ betreibt,¹⁸ dann markiert dies einen klaren Gegensatz zu Cassirers Standpunkt, die dem Menschen bedeutsame Welt allein als Symbolisierungsleistung aufklären zu können.

2 Deskriptive Aspekte der anschaulichen Natur des Allgemeinen

Ein erster Anlauf, die in der 2. und 6. LU verstreuten Aussagen Husserls aufzusuchen und zusammenzustellen, die vom anschaulichen Charakter unmittelbar „selbstgegebener“ allgemeiner Gegenständlichkeit handeln, – der zwar in gewisser Analogie zur sinnlich wahrnehmbaren Anschaulichkeit realer Gegenstände zu begreifen ist, trotzdem aber eine »Anschaulichkeit, ein „wirklich vor Augen“-Haben (Hua XVIII, 232) für die „Geistesaugen“ darstellt¹⁹ –, läßt in Umrissen eine Theorie der Intuitivität erkennen, die im Folgenden nachgezeichnet werden soll. Bestätigung und weitere Ergänzung dieser Ansätze finden sich nicht nur in den *Ideen I*, sondern auch im Spätwerk Schelers. Auf eine der Schwierigkeiten, diese Theorie der Intuitivität zu fassen, macht Lohmar mit dem Hinweis aufmerksam, daß in den LU der „Anschauungscharakter“ kategorialer Gegenstände zunächst nach einer „analogischen Redeweise aus schlicht sinnlichem Gebiet“ beschrieben wird.²⁰ Husserl selbst stellt fest, daß uns bei den allgemeinen Gegenständen „die Vertrautheit durch eingeübte Anschauung“ fehlt (Hua III/1, 136). Aber auch er trägt eine gewisse Verwirrung in die Terminologie, wenn er betont, daß „Anschauen [...] eben nicht denken [ist]“ (Hua XIX/1, 172), gleichzeitig aber die kategoriale Anschauung „eine *Verstandeseinsicht*“ nennt (Hua XIX/2, 712).

Obwohl Husserl sehr wohl die gegenständliche kategoriale Formen bzw. „Inbegriffe“ gebende kategoriale Anschauung von der „allgemeinen Anschauung“ unterscheidet, in der mit Hilfe der ideierenden Abstraktion – materiale – allgemeine Gegenstände (Ideen) gegeben werden (ebd., 690), geht es uns im Folgenden allein um diejenigen Anschauungen, in denen „ein materialer Gehalt zur [intuitiven – *Verf.*] Gegebenheit kommt, aber nun nicht als individueller, sondern hinsichtlich

¹⁸ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1914), in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW 10, Bonn 1986, 384.

¹⁹ J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in: *Werke*, Hamburger Ausgabe (HA) in 14 Bänden, München 1998, Bd. 12, 464.

²⁰ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 167.

seines allgemeinen Wesens“.²¹ Da aber zwischen beiden „Arten von kategorialer Anschauung“ eine enge „Verwandtschaft“ besteht (ebd., 109) bzw. sie von Husserl „in fast vollständiger Analogie“ bestimmt werden (ebd., 142), können die Erörterungen, die die kategorial-formale Anschauung und die kategorialen Gegenstände betreffen, auf das Thema der allgemeinen Anschauung und ihrer allgemeinen Wesen übertragen werden. Letztere interessieren uns in ihrer erlebten, intuitiv erfüllten Gegebenheit, d.h. soweit sie signitiv gemeint und intuitiv vergegenwärtigt (veranschaulicht) werden (Hua XIX/2, 700).

Der Versuch einer Zusammenstellung der Charakteristika allgemeiner Intuitivität bedarf weiterer Präzisierung und Systematisierung, um am Ende ein begründetes Urteil darüber fällen zu können, ob Husserl sein Konzept vom übersinnlich-anschaulichen Charakter des Allgemeinen überzeugend und schlüssig vorgetragen hat, oder ob wir es bei der ganzen Begrifflichkeit der Wesensschau, des „Einsehens“ des Allgemeinen und seiner intuitiven Natur letztlich nur mit der Platonischen „Metaphorik des Gesichtssinnes“ (Schnädelbach) zu tun haben, welcher Husserl letztlich aufsitzt oder mit der er etwas Unfaßliches, Mystisches umschreibt und verdeckt. Das würde dann eben auch bedeuten, daß sein Konzept den Argumenten der Verfechter der ausschließlich symbolischen und vermittelnden Natur der „echten“ Allgemeinbegriffe nicht standhält. Die unmittelbar gebende Wesensschau, deren Gegebenes zu „beschreiben“, nicht mathematisch abzuleiten ist (Hua III/1, 149), hätte sich in dem Falle eben doch der ideellen Anschauung Cassirers zu beugen, die den allgemeinen Gegenstand in vielen Schritten „erzeugt“.

Husserls Auffassung, wonach die „intuitive Selbstgegebenheit“ der idealen Gegenstände, der „Sachen selbst“ einen „deskriptiven Bestand“ bieten, was uns ein Erschauen, Beschreiben und Ausdrücken dieses Bestandes erlaubt (Hua XIX/1, 6), dient uns als methodischer Ausgangspunkt. Komme uns doch „Spezifisches“ – und seine Intuitivität – in einer „unmittelbaren deskriptiven Sachlage [...] zum Bewußtsein“ (ebd., 125). Wir suchen folglich die „deskriptiven Charakteristiken“ des kategorial, allgemein Angeschauten (Hua XIX/2, 673). Am deskriptiven Bestand „selbstgebener“ Anschaulichkeit des Allgemeinen lassen sich eine Reihe von intuitiven Befunden feststellen, die ihn kennzeichnen, ermöglichen, bestimmen. Der Versuch, diesen deskriptiven Bestand des Allgemeinen in seinen intuitiven Befunden zusammenzustellen, hat die folgenden *etw* Merkmale bzw. Aspekte hervortreten lassen, die nachstehend mehr angedeutet denn ausführlich beschrieben und in ihre inneren Zusammenhänge gesetzt werden. Der Vollständigkeit halber ist auf die während der ganzen Recherche sich bemerkbar machende Schwierigkeit hinzuweisen, daß Husserl nicht immer klar zwischen den Sachverhalten „Wesen“,

²¹ E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 108.

„Idee“, „idealer Gegenstand“, „ideale Bedeutung“, „allgemeine Vorstellung“, „Spezies“ und „Allgemeines“ unterscheidet (ebd., 713 f., 732). Gelegentlich werden allgemeine „Sachverhalte“ von ihm als erfüllte bzw. leere „Gegenstände“ behandelt, was aber ursprünglich einzelne, real seiende Gegenstände meinte.²²

Die korrelative Natur von allgemeinem Gegenstand und Allgemeinheitsbewußtsein bewährt sich auch bei der Ideation bzw. Wesensschau der Wesen; wir haben es folglich mit „korrelativ zusammengehörigen Begriffen“ zu tun (Hua III/1, 14). Das Merkmal der Korrelativität, der Unabtrennbarkeit von selbstgebendem Akt der allgemeinen Anschauung und selbstgegebenem Allgemeinen betont ebenfalls Scheler.²³ Somit läßt sich als ein 1. Befund der Tatbestand festhalten, daß wir es bei jedem gegebenen Allgemeinen immer auch mit dem „Organ“ der Konstitution des Allgemeinen zu tun haben, d.h. mit der entsprechenden subjektiven Bewußtseinsweise bzw. mit den Akten des ideativen oder ideierenden Schauens, „Selbstgebens“. Die intuitiven Bestände des selbstgegebenen Allgemeinen müssen demnach ihre Entsprechung in den Beständen der sie selbstgebenden Akte – und umgekehrt – haben. Deshalb sind die Aussagen Husserls über die anschauenden Akte auf ihre Relevanz für den intuitiven Charakter des Korrelates zu prüfen.

Das gilt u.a. für ihr Fundierungsverhältnis, dessen drei grundsätzliche Aktfolgen Lohmar exemplarisch herausgearbeitet hat.²⁴ Die Fundiertheit der kategorialen Anschauung des Allgemeinen in Akten schlichter Wahrnehmung (Hua XIX/1, 114; Hua XIX/2, 541, 674) eröffnet aber noch eine weitere Bezugs- und Vergleichsmöglichkeit. Unternimmt doch Husserl immer neue Anläufe, sowohl das Gemeinsame beider Weisen der Anschauung als auch das Eigentümliche, Neue der Wesensschau zu bestimmen und darzutun (Hua XIX/2, 712 f.; Hua III/1, § 3).²⁵ Da sich nicht nur die Akte des Allgemeinheitsbewußtseins in Akten des Wahrnehmungsbewußtseins fundieren, sondern auch korrelativ das in den Akten gegebene Allgemeine im fundierenden Singularen, muß sich das Fundiertsein in der intuitiven Natur des ideierten Allgemeinen niederschlagen (Hua XIX/2, 675). Nur als fundierte sind die idealen Gegenstände „sichtbar“ und „einsichtig“, was als ein 2. Merkmal die Intuitivität der idealen Gegenstände charakterisiert. Diesen Befund hat Husserl im Sinn, wenn er im § 60 der 6. LU die Sinnlichkeit als letztes Fundament der idealen Begriffe und Gesetze verstanden wissen will (ebd., 712). In dieser Erkenntnis ist auch ein Vorgriff auf seine spätere Lebensweltanalyse zu sehen, die in den Gegenständen des subjektiven Lebensweltbewußtseins das Sinnfundament der idealisierten Sachverhalte aufweist.

²² D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 165.

²³ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 380.

²⁴ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 169 ff.

²⁵ J. Paisana, *Fenomenologia e hermenêutica*, 99 ff.

Ein Vergleichen des korrelativen Verhältnisses zwischen Akten und Gegebenheiten, wie es sich sowohl als fundierendes als auch als fundiertes aufweisen läßt, führt uns auf neue Tatbestände am intuitiven Allgemeinen. So finden wir in unseren ideativen und ideierenden Akten bzw. Erlebnissen die allgemeinen Gegenstände nicht ebenso natürlich und geeint vor, wie die realen Gegenstände in den sinnlichen Wahrnehmungsakten. Außerdem eignet ihnen ein spontaner Charakter, der den Wahrnehmungsdingen abgeht (Hua III/1, 50). In dem kategorialen Akt sind „neue Gegenstände“ intendiert und selbstgegeben, und zwar sind es „höherstufige Gegenstände“.²⁶ Hinsichtlich des Fundierungsverhältnisses beansprucht Paisana den Nachweis zu erbringen, „daß, im Gegenteil zu dem, was Husserl explizit behauptet, die sinnliche Anschauung lediglich dann verständlich wird, wenn sie auf implizite Weise durch die kategoriale Anschauung fundiert ist“, d.h., durch die Struktur des *als was*, durch die intentionale Materie des Aktes.²⁷ Doch dies schließt auch ein, daß das „kategoriale Element niemals auf eine autonome Weise gegeben sein kann“, mit anderen Worten, daß auch die „kategoriale Anschauung eine fundierte Anschauung ist“.²⁸ Beiden Arten der Anschauung liege ein und dieselbe intentionale Aktmaterie zu Grunde.

Zum deskriptiven Bestand des intuitiven Charakters des geschauten, schauend „selbstgegebenen“ Allgemeinen kann als ein 3. Merkmal gezählt werden, daß das Allgemeine mit dem Sinnlich-Individuellen, wie es in der äußeren Wahrnehmung „originär gegeben“ ist, den gegenständlichen Charakter, die „gemeinte“ Gegenständlichkeit, die „Objektivität“ bzw. das „Intendiert-Sein“ teilt (Hua XIX/1, 427). Die „Gegenständlichkeit“ der Spezies ist nach Husserl nicht zu bestreiten, sehr wohl aber ihre Realität (ebd., 115). Eine Spezies meinen heißt, „sie *gegenständlich* vor dem logischen Blick haben“ (ebd., 145; vgl. auch Hua XIX/2, 679). Die allgemeinen eidetischen Gegenständlichkeiten sind wiederum durch ihre Essentialität charakterisiert (Hua III/1, 16). Scheler hebt dieses Merkmal der Gegenständlichkeit ebenfalls hervor, wenn er darauf hinweist, daß die in der Wesensschau erschauten Ideen – im Gegensatz zu den regulativen Ideen Kants – als „gegenständlich auffällige“ gemeint sind.²⁹ Und auch Lohmar spricht bei der kategorialen Anschauung von „gegenständlich aufgefaßter“ thematischer Identitätsthese.³⁰ Tugendhat dagegen sieht das kategorial Geformte zumindest ursprünglich „gerade in der ungegenständlichen Form“ gegeben, was Husserl in der 6. LU nicht immer

²⁶ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 167, 172.

²⁷ J. Paisana, *Fenomenologia e hermenêutica*, 107.

²⁸ Ebd., 108.

²⁹ M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, 250.

³⁰ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 181, 203.

beachtet habe.³¹ Das „Selbstgegebensein eines Gegenstandes“ könne sich erst in der intuitiven Erfüllung kategorialer Akte konstituieren.³²

Wenn Husserl am „Bewußtseinskorrelat“ der Wahrnehmung, das mit seinem „Bewußtseinserlebnis“ in einer Wesensbeziehung steht, die „Bewußtseinsgegenständlichkeit als solche und [...] die Formen des noematischen Wie der Gemeinheit, bzw. Gegebenheit“ unterscheidet (Hua III/1, 228), dann ist zu fragen, ob diese Unterscheidung auf die in der Ideation geschaute ideale Gegenständlichkeit zu übertragen ist. Zu klären ist auch, ob die zwischen formal-ontologischer und material-ontologischer Gegenständlichkeit vorgenommene Unterscheidung ihren intuitiven Gehalt berührt (ebd., § 9). Das Gleiche gilt, wenn für die kategoriale Form der Anschauung ein sich in ihr perzeptiv oder imaginativ konstituiertes kategorial Gegenständliches unterschieden wird (Hua XIX/2, 609, 722).³³ Wenn bei dem auch in der Anschauung des Allgemeinen vollzogenen Dreischritt „Gesamtwahrnehmung, Sonderwahrnehmung, kategoriale Synthesis“ sich unter den gliedernden Akten (Sonderzuwendungen) „imaginative Akte“ befinden müssen, wie Lohmar meint, die „einen zum Ausgangspunkt genommenen Gegenstand phantasiemäßig abwandeln“,³⁴ dann haben wir es notwendig auch mit imaginativen Gehalten am allgemeinen Gegenstand zu tun.

Dem idealen Allgemeinen bzw. der idealen Gegenständlichkeit, der Spezies, eignet jedoch – und das wollen wir als einen 4. deskriptiven Befund bezeichnen – eine Art von Anschaulichkeit, die – im Gegensatz zu sinnlicher Anschaulichkeit – von Zeitlosigkeit oder Überzeitlichkeit, Raumlosigkeit oder Überräumlichkeit gekennzeichnet ist (Hua XVIII, 87, 105, 126; Hua XIX/1, 129). Das bildet eine notwendige Voraussetzung dafür, daß der intuitiven Natur des idealen Allgemeinen die Wesensbestimmung der Identität, des Identischen eigen sein kann. Als solches besitzt es die Eigenschaft, „rein in [seinem] Bedeutungsgehalt [zu] wurzeln“ (ebd., 153). Für das ideale, intuitive Allgemeine weist Husserl zudem jegliche „anthropologische“ Bedingtheit oder Geltungsbeschränkung grundsätzlich ab. Die ideale Intuitivität speist sich folglich nicht aus spezifisch menschlichen Leistungen (Hua XVIII, 125), weshalb sie einen mystischen oder göttlichen Schimmer behält. Dennoch bildet das intuitive Allgemeine, wie auch die Wesenheiten und Ideen des phänomenologischen Arbeitsfeldes, kein eigenes Seinsreich, sondern ist ausschließlich in den entsprechenden Akten. Den Phänomenologen A. Reinach, M. Geiger und N. Hartmann wirft Scheler vor, Husserl mit den Lehren „eines von

³¹ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 118.

³² Ebd., 135.

³³ Ebd., 124 f.

³⁴ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 184.

allen Akten [...] abgelösten Reiches von Ideen“ in zu nahe Verbindung gebracht zu haben.³⁵

In Hinblick auf das Verfahren, oder vielleicht besser, auf den fundierten Akt des Selbstgebens von Allgemeinem spricht Husserl von einem „intuitiven Ursprung“, auf den das „Geben“ zurückgeführt werden kann (Hua XIX/2, 681). Das Ideale, Logische hat seinen „Ursprung in der Anschauung“, aus der es „erwächst“ (Hua XIX/1, 10). Der Begriff des idealen/allgemeinen Seins „entspringt“, indem es die allgemeine Anschauung, der gebende Akt uns „vor Augen [...] stellt“ (Hua XIX/2, 670), die allgemeinen Gegenstände „entquellen“ der Wesensschau (Hua III/1, 41). Auch bei Lohmar ist die Rede davon, die phänomenologischen Untersuchungen Husserls seien letztlich „die Suche nach dem Ursprungsort der Anschaulichkeit“.³⁶ Und Tugendhat erklärt Ursprünglichkeit und Intuitivität für synonym.³⁷ Die Phänomenologie bedient sich damit eines Begriffs, der in der Lebensphilosophie gebräuchlich ist, und der auch in Heideggers Daseinsanalytik eine konstitutive Rolle spielt. Scheler seinerseits erklärt den intuitiven „Ursprung“ der Wesenheiten und allgemeinen Gegenstände damit, daß sie „durch“ und „in“ den Akten des Wesenschauens selbstgegeben sind. Sie erscheinen ihm „als etwas [...] von uns Erzeugtes, erst in und durch den Akt gleichsam an seinem jeweiligen Ende Auftauchendes“.³⁸ Das intuitive „Licht“ des „Ursprungs“ (der „Quelle“) fällt so, um ein Bild aus Platons *Staat* aufzunehmen, dank der korrelativen Beziehung zwischen gebendem Akt und Gegebenem auch auf den allgemeinen Gegenstand, der sich vom „Ursprung“ sowohl entfernt hat als auch noch in ihm ist. Die intuitive Ursprünglichkeit bzw. die ursprüngliche Intuitivität des Allgemeinen kann als ein 5. Merkmal gelten, das den deskriptiven Bestand der intuitiven Natur des Allgemeinen konkretisiert.

Die ideativen und ideierend-abstraktiven Akte des Schauens bzw. Gebens von Allgemeinem sind außerdem subjektive Akte des unmittelbaren Erlebens, jedoch nicht einer „originären Leibhaftigkeit“, wohl aber der „Selbstgegebenheit“ allgemeiner Gegenstände (Hua XVIII, 193). Der Charakter des subjektiven unmittelbaren Erlebens „fällt“ – gemäß dem Prinzip der Korrelativität – ebenfalls auf das unmittelbar Erlebte, auf das Allgemeine, Ideale, Gegenständliche und legt ihm mit der Natur des lebendigen Erlebtseins, Erlebtwordenseins ein weiteres 6. intuitives Merkmal bei (Hua XIX/2, 692). Dem Erlebtsein korreliert die Unmittelbarkeit des Gegebenseins des Allgemeinen in der allgemeinen Anschauung. Wahrhaft *Gegebensein* und *Erlebtsein* erweisen sich als ein Synonym (Hua XIX/1, 205). Den Aspekt,

³⁵ M. Scheler, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten, 286 Anm.

³⁶ D. Lohmar, Erfahrung und kategoriales Denken, 195.

³⁷ E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 118.

³⁸ M. Scheler, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten, 249.

daß der anschauliche, intuitive Charakter des unmittelbar „Selbstgegebenen“ sich aus seinem unmittelbaren Erlebtwerden bzw. Erlebtsein erschließt, und umgekehrt, hebt auch Scheler in seinen Überlegungen zu der Thematik hervor.³⁹ Aus dem Erleben bzw. Erlebtsein „entspringt“ oder „entquillt“ zudem ein deskriptiver Bestand, den Husserl „Lebendigkeit“ nennt und der sich mit der Anschaulichkeit unauflöslich verbindet, der bloßen Signitivität aber abgeht (Hua XIX/2, 607). Indem wir den Erkenntnisakt „vollziehen“, „leben“ wir in ihm (Hua XVIII, 232). Die Termini des Erlebens und der Lebendigkeit weisen ebenfalls eine große Nähe zur zeitgenössischen Lebensphilosophie auf.⁴⁰

Dieser aus dem Erleben resultierende deskriptive Befund einer intuitiven Natur des Allgemeinen hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß dem Phänomenologen sowohl „Erleben“ *und* „Erschauen“ als auch „das Erlebte“ *und* „das Erschaute“ als synonyme oder wenigstens korrelative Begriffe bzw. Verfahren gelten. Der darauf gründende Tatbestand, gemäß dem sich das unmittelbar erlebte Allgemeine immer als ein Erschautes, Angeschautes, Eingesehenes, „Einsichtiges“ selbst gibt, kann als das 7. Merkmal eines deskriptiven Bestandes der Intuitivität des Allgemeinen angenommen werden (Hua XVIII, 193). Husserl gilt „*erschauen*“ als gleichbedeutend mit „unmittelbar adäquat erfassen“ (Hua XIX/1, 400). Der intuitive Charakter des idealen Selbstgegebenen, dem seine Erschaubarkeit bzw. sein „Angeschautsein“ (Hua XIX/2, 692) korreliert, der sein Erschauen aber auch fordert, liegt für „jeden“ bereit; allerdings ist dafür eine bestimmte Technik des Schauens zwingend, die jedoch von jedem erlernbar und anwendbar ist.⁴¹

Mit dem Schauen als der einzigen Methode wahren erkennenden Erfassens hängt auch das 8. intuitive Merkmal des allgemeinen bzw. wesenhaften Gegenstandes zusammen. Offenbart es sich uns doch in Husserls Feststellung, wonach der Gegenstand „eben seine [eigenen – *Verf.*] Weisen [hat], *vor* allem prädikativen Denken, in einen [...] anschauenden [...], ihn »erfassenden« Blick zu treten.“ (Hua III/1, 15) Die „Erkenntnis als solche“ umschließt für Husserl „die Gesamtsphäre der Akte, in denen sich das *vorlogische* Objektivieren und das *logische Denken* vollzieht“ (Hua XIX/2, 731). Außerdem gebe es „Fälle wortlosen Erkennens“, obwohl es sich um verbales Erkennen handelt (ebd., 592). Auch Scheler macht auf den vorprädikativen Charakter des Intuitiven aufmerksam. Gilt ihm doch das Zusammenfallen von Erlebtsein und Geschautsein für die intuitiven „Tatsachen selbst, die *vor* aller logischen Fixierung liegen“.⁴² Er betont zudem, daß die intuiti-

³⁹ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 394.

⁴⁰ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls«, 213 ff.

⁴¹ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 393.

⁴² Ebd., 380.

ven Gegebenheiten ihrem Wesen nach „nur und nur erschaut werden“ können, weil sie nicht definierbar sind und sich jeglichem Definitionsversuch entziehen.⁴³

In seiner detaillierten Untersuchung der „vorprädikativen Erfahrung“ geht Lohmar allerdings davon aus, daß diese nicht in Akten kategorialer, sondern allein schlichter Anschauung gewonnen wird.⁴⁴ In diesem Sinne hat Husserl dies in *Erfahrung und Urteil* (1938) herausgearbeitet (EU, § 6, 21 f.). Ein anderer Aspekt ist, daß Husserl überzeugt davon ist, daß die lebendige, evident erlebte Intention (bestimmter Urteile) „durch Worte nicht angemessen mitteilbar“ ist (Hua XIX/1, 368). Folglich büße das „Zeugnis der unmittelbaren intuitiven Wesensanalyse“ viel an Kraft ein, „sowie es angerufen, also in begriffliche Fassung gebracht und ausgesagt ist“ (ebd., 455). Auch beim Erlebnis der „Identität“ spricht Husserl von einem „unausdrücklichen, unbegriffenen Erlebnis“ (Hua XIX/2, 568). In den *Ideen* schreibt er der phänomenologischen Methode jedoch die Aufgabe und Fähigkeit zu, „das Geschaute in getreu begriffliche Ausdrücke“ zu fassen (Hua III/1, 138).

Als entscheidende Komponente, die sich als 9. Bestand am intuitiven Wesen von ideierend geschautem Allgemeinen beschreiben und ausdrücken läßt, ist auf die „anschauliche Fülle“ zu verweisen, wie sie sich analog auch für das sinnlich Gegebene der adäquaten Wahrnehmung einstellt. Versteht doch Husserl z.B. die „Bedeutungserfüllung“ als „evidentmachende Anschauung“ (Hua XIX/1, 8), sieht er die Bedeutungsintention eines Begriffs sich „mit Anschauung anfüllen“ (ebd., 61). Die „korrelativen Akte der Erfüllung [machen] das »eigentliche« Vorstellen des Allgemeinen aus[...]“ (ebd., 149). Der aufweisbare und beschreibbare Bestand an anschaulicher „Erfülltheit“ des Allgemeinen, bei dem sich Gemeintes/Signitives und Selbstgegebenes/Erfüllendes „decken“, weist die anschauliche Natur idealer Gegenstände in erkennender Intention aus. Die anschauliche „Erfüllung“ bzw. „Deckung“ bedeutungsmäßiger allgemeiner Gehalte konstituiert eine übersinnliche Anschaulichkeit als echte „Veranschaulichung“ des Gemeinten. Die bloß „bedeutungsmäßigen Gehalte“ sind eben „einer Erfüllung durch die bildlose und in diesem Sinne oft »unanschaulich« genannte Bedeutung fähig“.⁴⁵

Lohmar hat den detaillierten Nachweis geführt, daß die anschaulich gegebenen Deckungssynthesen oder Deckungseinheiten kategorialer bzw. allgemeiner Anschauung nicht sinnlicher Anschauung entspringen können und daß Husserl in der 2. Auflage der LU entsprechende Mißverständnisse und Fehldeutungen korrigiert.⁴⁶ Bedenklich erscheint allerdings, wenn die Deckungseinheiten, die die kategoriale bzw. allgemeine Anschauung „erfüllen“, als „reell gegeben“ gedeutet

⁴³ Ebd., 391 f.

⁴⁴ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 160.

⁴⁵ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 406.

⁴⁶ D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, 189 ff.

werden.⁴⁷ Die Bedenklichkeit schwindet aber weitgehend, wenn die Deckungssynthesen noch nicht den intentionalen Gegenstand der fundierten kategorialen Anschauung bilden, sondern ihn lediglich inhaltlich determinieren sollen.⁴⁸ Das Konzept der intuitiv sich erfüllenden Deckungssynthesen soll Tugendhats alte Deutung der kategorialen Anschauung und ihrer „Erfüllung“ als eines „aktuellen Vollzuges“ von Synthesen korrigieren.⁴⁹ In deren Folge hatte sich dieser gegen die Verwendung des Begriffs Anschauung bzw. Anschaulichkeit im Zusammenhang mit der kategorialen Erfüllung ausgesprochen, da von ihm eine „verdinglichende Wirkung“ ausgehe.⁵⁰

Intuitive Erfüllung als Wesensmerkmal des echten Allgemeinen ist folglich nicht als bildlicher, bildhafter Zustand („Versinnlichung“ des Gemeintem), sondern als ein Zustand zu beschreiben, dem raum-zeitliche Momente und damit Sinnlichkeit völlig abgeht (Hua XIX/1, 69/70). „In jeder Erfüllung [einer allgemeinen Intention – *Verf.*] findet eine mehr oder minder vollkommene *Veranschaulichung* statt“, die eben keine Versinnlichung ist (Hua XIX/2, 597). Die „erkenntnismäßige Fülle“ einer jeden „eigentlichen Veranschaulichung“ kommt aber ohne „Anschauung im Sinne unserer intuitiven Akte“ nicht aus (ebd., 600). Der unmittelbar erschaute, erlebte „essentielle Aufbau des Gegenstandes“ hat eben eine intuitive und nicht eine bildliche Natur.⁵¹ Wahrnehmungsbilder bleiben immer zufällig und bieten nur einen exemplarischen oder wenig prägnanten Gehalt. Auch Husserl warnt immer wieder vor dem fatalen Verwechseln der Veranschaulichung mit der Versinnlichung.

Als interessantes und nicht ganz unproblematisches Detail kann gelten, daß Scheler in seinem nachgelassenen Text »Idealismus-Realismus« zur Erläuterung des Begriffs einer „Deckung“ von Gemeintem und intuitiv erfüllt Selbstgegebenem auf die Goethe entlehnten Begriffe „Idee“ und „Urphänomen“ zurückgreift.⁵² Im Gegensatz zu Kant gestehe nämlich Goethe, so Scheler, dem endlichen Menschenwesen die intellektuelle Anschauung, den *intellectus archetypus* als Möglichkeit zu, wenn er bezüglich der Metamorphose der Pflanzen über das Verhältnis von „Idee und Urphänomen“ spreche. Das Gleiche gelte für die „Auseinandersetzung, die Goethe im Jahre 1820 in der vieldiskutierten Notiz über die Kantstelle betreffend

⁴⁷ Ebd., 201.

⁴⁸ Ebd., 207.

⁴⁹ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 127.

⁵⁰ Ebd., 128, 149.

⁵¹ M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, 248 f.

⁵² Das Begriffspaar reklamiert auch Cassirer für seine Philosophie der symbolischen Begriffe und Funktionen. – E. Cassirer, *Freiheit und Form. Zur Geistesgeschichte des deutschen Idealismus* (1916), in: *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW)*, hg. von B. Recki, Bd. 7, Hamburg 2001, 229 f.

den *intellectus archetypus* vollzog⁵³. Scheler hat wohl den Text »Anschauende Urteilskraft« im Auge, den Goethe 1820 erstmals in *Zur Morphologie* I, 2 publizierte.⁵⁴ Goethes Begriff des Urphänomens impliziert eine nichtsinnliche, eine geistige Art der Anschaulichkeit, die – im Gegensatz zur sinnlichen – eine Idee, ein „Ideiertes“ zu „erfüllen“ vermag.⁵⁵ Hierauf anspielend erklärt Scheler für die phänomenologische Sichtweise: „Das Wesen selbst wird erfaßt in der Deckung der *Idee* mit dem anschaulichen *Urphänomen* einer Idee, die von allen empirischen Begriffen verschieden ist“.⁵⁶ Ein intuitives, zu schauendes „Urphänomen“ „des Lebendigen, der Pflanzlichkeit, der tierischen Natur an sich“ sei ein echtes Wesen im Sinne der Phänomenologie. Daß sich uns „erst in der Deckung von Idee und Urphänomen [...] das [...] identische Wesen selbst“ erschließt, erhebt die intuitive Fülle in den Rang eines deskriptiven Merkmals des Allgemeinen. Dennoch ist bei diesem Verweis eine gewisse Skepsis angebracht, da Goethes „geistiges Anschauen“ symbolisch gemeint ist und die Idee, das ideale Bildungsgesetz nie unmittelbar ergreift, sich mit dem „Abglanz“ bescheiden muß.⁵⁷

Das „Einsehen“ der adäquaten Erfüllung bzw. Deckung von signitivem und intuitivem Allgemeinen haben wir als ein Erlebnis von Evidenz bzw. Wahrheit (Hua XVIII, 100, 193/94). Dieses Evidenzerlebnis ist als ein 10. Merkmal zu beschreiben, das für die intuitive Natur des Allgemeinen bürgt. Allein die anschauliche Natur des Allgemeinen, der idealen Gesetze erlaubt ihr adäquates Einsehen, ihr wahrhaft evidenten Erleben als absolute Gegebenheiten, apriorische Geltungen und Möglichkeiten. Ohne die intuitive Selbstgegebenheit des Intendierten wäre die Evidenz als absolute Wahrheitsgewißheit nicht erlebbar, wir blieben auf ein Denken und Meinen bloßer Signifikation beschränkt, was für Husserl jenseits von echter Erkenntnis bleibt. Die erfüllte und sich deckende Anschaulichkeit des Allgemeinen ist uns zudem in verschiedenen „Klarheitsstufen“ gegeben, wie auch die Akte seiner Konstitution (Hua III/1, 141). Das „Klären“ bzw. Anheben dieser Stufen impliziert einen Zuwachs an Lebendigkeit und Anschaulichkeit der allgemeinen Akte wie des gegebenen Allgemeinen. Die verschiedenen Klarheitsstufen der nichtsinnlichen Intuitivität könnten als ein 11. deskriptives Merkmal gelten. Der „Begriff der Anschauung“ steht bei Husserl letztlich sogar für den Begriff „des klaren Bewußtseins“ (ebd., 290).

⁵³ M. Scheler, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten, 249 f.

⁵⁴ J.W. Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften I, HA 13, 30.

⁵⁵ Ebd., 32.

⁵⁶ M. Scheler, Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten, 246.

⁵⁷ J.W. Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften I, HA 13, 242, 305.

An der Lehre der Wesensschau mit ihrem Evidenzbegriff wird die feste Überzeugung Husserls sichtbar, daß allein auf dem Weg der Schau intuitiver Wesenheiten und allgemeiner Sachverhalte die Tendenzen von Skeptizismus, Relativismus und Naturalismus (Psychologismus) als die entscheidenden Gefährdungen der Kultur gebannt werden können. Die „Ideenblindheit [als] eine Art Seelenblindheit“, die aus der Abwendung von der unmittelbaren Wesensschau resultiere, bedingt eben konsequenzenreiche Erkenntnisschranken (Hua III/1, 48). Andererseits verliere die gefährliche Skepsis „ihre Kraft durch Rückgang von den verbalen Argumentationen auf die Wesensintuition, [...] und ihr ureigenes Recht“ (ebd., 175). Und genau diese Überzeugung erklärt, weshalb Husserl so engagiert gegen alle symbolischen bzw. Repräsentationstheorien des Erkennens, speziell des Erkennens von Allgemeinem, ankämpft und am intuitiven, anschaulichen Charakter der allgemeinen Begriffe, Gegenstände und Bedeutungen festhält.

Diese Überzeugung bringt er auch in den *Ideen I* klar zum Ausdruck. So wie es Husserl ablehnt, von einer nichtwahrnehmbaren absoluten physikalischen Realität zu sprechen, die uns in den äußeren Erscheinungen bloß symbolhaft gegeben ist und nur indirekt erfaßt werden könne, wendet er sich auch gegen allerlei Mißdeutungen in der Erkenntnis allgemeiner Sachverhalte: „Einen nicht geringen Einfluß bei diesen Mißdeutungen übt sicherlich der Umstand [aus], daß man der *sinnlichen Unanschaulichkeit*, die allen kategorialen Denkeinheiten [...] eignet, und daß man der erkenntnispraktisch nützlichen Neigung, diesen Denkeinheiten sinnliche Bilder, »Modelle« unterzulegen, die falsche Deutung gibt: es sei das sinnlich Unanschauliche ein *symbolischer Repräsentant* für ein Verborgenes, das bei besserer intellektueller Organisation zu schlichter Anschauung zu bringen wäre; und es dienen die Modelle als anschauliche schematische Bilder für dieses Verborgene“ (ebd., 102). Scheler bekräftigt diesen Grundgedanken Husserls, wenn er unterstreicht, daß die Phänomenologie danach trachte, „keine Transzendenz und kein Symbol“, d.h. weder ein Ansichsein noch ein nur mittelbar Gegebenes übrig zu lassen.⁵⁸

⁵⁸ M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 396.

3 Die verdeckte Husserl-Cassirer-Kontroverse

Die bislang behandelten Fragen, ob wir uns des Allgemeinen (der Allgemeinbegriffe) durch unmittelbares Schauen oder durch vermittelnd deduzierende bzw. aufbauende Verfahren zu bemächtigen haben, und ob ihm eine intuitive oder unanschauliche „Natur“ zuzuschreiben ist, weist über bloß logische und erkenntnistheoretische Implikationen hinaus, weil die bekämpfte Skepsis sich auf das Verständnis von Wissenschaft und Kultur überhaupt auswirkt. So ist es gewiß kein Zufall, daß Cassirer, dessen Untersuchungen bereits 1902 ebenfalls von dem Grundmotiv geleitet werden, der „Verteidigung der Vernunft gegen die pessimistische Skepsis“ zuzuarbeiten, sich mehrfach bejahend gerade auf die 2. LU Husserls bezieht.⁵⁹ Auch für ihn dringt die traditionelle empiristische und psychologistische Abstraktionstheorie, die gemeinsame Merkmale an sinnlich-anschaulichen Einzeldingen zu Gattungsbegriffen erhebt, nicht zu dem wahrhaft Allgemeinen vor, weil dieses als Übersinnliches, Irreales nicht aus der Sinneserkenntnis entspringe. Die große Wirkung, die Husserls Kritik der psychologistischen Abstraktionstheorie auf philosophische Zeitgenossen wie Cassirer – und Scheler – ausübte, macht eine wichtige Linie innerhalb der historischen Rezeption der LU aus. Die positive Antwort auf die erkenntnistheoretischen Fragen erfolgt bei Cassirer aber im Rahmen seiner originellen Funktions-, Symbol- und Repräsentationstheorie, die er dem substantialisierenden und verdinglichenden Denken gegenüberstellt. Jegliches verdinglicht-transzendente Denken sei nicht zuletzt deshalb abzuweisen, weil es als ein „Ursprungdenken“ immer mythisches Denken bleibt und der menschlichen Emanzipation inakzeptable Schranken setzt.⁶⁰ Auch Husserl macht das naturalisierende und entsubjektivierende Denken in den *Krisis*-Arbeiten für die von ihm konstatierten Krisisphänomene in der modernen wissenschaftlichen Kultur mitverantwortlich.

In dieser »Frontstellung« rechnet Cassirer die Behauptung unmittelbar selbstgegebener Sachverhalte und Wesen ebenfalls zur Hypostasierung der Denkbegriffe. Das Beharren auf dem unmittelbaren Erleben allgemeiner Sachverhalte, auf der allgemeinen Anschauung und der intuitiven Natur des Allgemeinen gilt ihm als eine unhaltbare und inakzeptable Herabsetzung des Begriffs. Die in *Leibniz' System* (1902) und in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) klar und grundsätzlich ausgesprochene Abweisung der unmittelbaren Anschauung sinnlicher und allgemeiner Gegenstände und das Bevorzugen der Unanschaulichkeit des funktionalen Allge-

⁵⁹ E. Cassirer, *Leibniz' System* in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (1902), in: ECW 1, Hamburg 1998, 431.

⁶⁰ Ebd., 59 f.

meinbegriffs findet Cassirer später in Hegels *Phänomenologie des Geistes* bestätigt. Wer auf romantizierende Weise die Begriffsform als die echte Ausdrucks- und Daseinsform der Wahrheit schmählt oder herabsetzt, so gibt er Hegels Position von 1806 wieder, „der hat daher zugleich den eigentlichen Gehalt der Philosophie vernichtet. Wenn das Wahre in das gesetzt wird, was man als Anschauung oder als unmittelbares Wissen des Absoluten oder der Religion bezeichnet, – so ist damit an Stelle der Einsicht die bloße Erbauung getreten“.⁶¹

Beide, Cassirer und Husserl, führen um diese Belange eine vorsichtige, versteckte Kontroverse, da sie sich persönlich bzw. ihre Schriften sehr schätzen. Das Bekenntnis zum philosophischen Idealismus in seiner transzendentalen Variante stellt auch eine Nähe der von ihnen vertretenen philosophischen Richtungen her.⁶² Von dieser kollegialen Hochschätzung zeugt die Tatsache, daß Husserl Cassirers Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* umgehend, am „1. Oct[ober] 1910 vom Verfasser“ erhält und sie seiner privaten Bibliothek hinzufügt. Nachdem er schon dessen Habilitationsschrift *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I* (1906) „mit soviel Freude und Anregung gelesen“ hat, knüpft er nun „an das Studium dieses Werkes nicht geringe Erwartungen“, wie es in einem Dankesbrief an Cassirer heißt (HuaDok III, V, 3). Die Eigentümlichkeit der Kontroverse wird u.a. daran deutlich, daß Cassirers Schrift in den gegen die Zeichen- und Symboltheorie gerichteten Passagen der *Ideen I* (1913) keine Erwähnung findet, und daß Cassirer seine Einwände gegen das Prinzip einer unmittelbar gebenden Anschauung bzw. gegen den Intuitionismus an Bergson, niemals aber an Husserl abarbeitet. Eine gewisse Wende bringt erst das gegen 1940 entstandene Manuskript »Über Basisphänomene«.⁶³

In den uns hier interessierenden Werken polemisiert Cassirer – wie Husserl – gegen die traditionellen, „alten“ empiristischen Begriffsbildungstheorien (Abstraktionstheorie, Methode der Induktion) und gegen die psychologische Deutung des Allgemeinen, um selbst eine „neue Logik“ der wissenschaftlichen Begriffsbildung zu begründen. Diese neue Logik, die er sowohl in den historischen Systemen Descartes', Leibniz' und Kants als auch in der zeitgenössischen Logik, Mathematik und Naturwissenschaft bereits vor- oder gar ausgeprägt findet, löse die traditionelle

⁶¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme bis Herbart, Schopenhauer und Fries (1919), in: ECW 4, Hamburg 2000, 291.

⁶² Siehe dazu im vorliegenden Band: »Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten«, 299 ff.

⁶³ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J.M. Krois, in: *Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN)*, hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 1, Hamburg 1995, 132 ff.

Logik und ihre Regeln der Bildung von abstrakten, leeren Gattungs- und Artbegriffen ab. Die „echten“ Allgemeinbegriffe, die durch alternative logische und wissenschaftliche Verfahren der Deduktion aus letzten Prinzipien des Denkens gebildet werden, erläutert Cassirer als Relations-, In- und Funktionsbegriffe, die die alten Substanz- und Dingbegriffe ersetzt hätten.

Beim historischen und systematischen Nachzeichnen der neuen Weisen der Bildung von Allgemeinbegriffen geht auch er davon aus, daß diese „echten“ Allgemeinbegriffe alle *sinnliche* Anschaulichkeit verloren haben, läßt sie selbst in keinerlei Form von Sinnlichkeit gründen. Den per Abstraktion gebildeten Gattungs- und Artbegriffen hält er vor, daß ihr abstrakter Charakter durch Reduktion „der ursprünglichen anschaulichen Gesamtheit“ auf bloße Teilbestände (gemeinsame Merkmale) der Objekte zustande gekommen ist.⁶⁴ Die Bildung bzw. Erkenntnis von allgemeinen Begriffen hat eben nicht per Induktion oder empirischer Abstraktion vom anschaulichen Einzelnen zum intellektuellen Allgemeinen fortzuschreiten, sondern sich in umgekehrter Richtung zu bewegen, hat mit dem Denken, dem „Urbild und Original des Seins“, anzuheben.⁶⁵ Er weist allerdings ebenfalls den Bildcharakter „echter“ Allgemeinbegriffe zurück, weil sie keine „verallgemeinerten Gesamtbilder“ seien, die sich von der „individuellen Anschauung“ entfernen, sondern Ausdruck der „Allgemeingültigkeit eines Reihenprinzips“.⁶⁶

Sobald wir einem Allgemeinen das Merkmal der Anschaulichkeit zuschreiben, vollziehen wir einen Rück- und Abfall in ein substantialisierendes oder verdinglichendes Denken, da wir das Allgemeine „versinnlichen“. Dennoch besitzen die durch „echte“ Allgemeinbegriffe zum Ausdruck gebrachten allgemeinen Relations-Zusammenhänge eine nichtsinnliche, ideale Natur. Der ideelle Charakter des Allgemeinen ist auch bei Cassirer unumstritten. Ist doch der logische Allgemeinbegriff „durch [seiner] Einreihung in ein ideelles und somit zeitlos gültiges Ganze von Beziehungen [...] gegeben“, was eine sinnliche Vorstellung niemals erfaßt.⁶⁷ Die mittelbar vom Denken erzeugten Relations-Zusammenhänge sind idealer Natur und begründen allein reine „Funktionen“ und „Prinzipien der Reihenbildung“, d.h., sie sind nicht als substantielle Gegebenheiten anzusehen.⁶⁸ Das „echte“ Allgemeine „verlangt [allein] die Einheit in der logischen Erzeugung“ seiner Gegenstände.⁶⁹

⁶⁴ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910), in: ECW 6, Hamburg 2000, 5.

⁶⁵ E. Cassirer, Leibniz' System, in: ECW 1, 63.

⁶⁶ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECN 6, 18 f.

⁶⁷ Ebd., 24.

⁶⁸ Ebd., 11, 13.

⁶⁹ E. Cassirer, Leibniz' System, in: ECW 1, 117.

Durch die Art und Weise seines „Erwachsens“ aus „logischen ›Aktcharakteren“ kann das „ideelle“ Allgemeine der Funktionsbegriffe bei Cassirer nicht als eidetische Selbstgegebenheit gelten, der eine intuitive Natur eigentümlich ist.⁷⁰ Dies würde seine anschauliche Selbstgegebenheit voraussetzen, was einen Ding- bzw. sinnlichen Abbildcharakter impliziert. Die „echten“ allgemeinen Relationen bzw. die sie ausdrückenden Begriffe sind aber unanschauliche „Urbilder“ des Seins, was bei Cassirer soviel heißt wie erzeugende Prinzipien des Denkens. Und als solche bilden sie die „Begriffsgrundlage der [realen] Objekte“.⁷¹ Den „ideellen Gegenständen“ des Denkens, die von den Allgemeinbegriffen ausgedrückt werden, ermangelt es damit grundsätzlich an Anschaulichkeit. Die als ideell bestehend gedachten begrifflichen Beziehungen „entziehen“ sich „der Möglichkeit anschaulicher Darstellung“.⁷² Die Funktions-, Reihen- und Grenzbegriffe haben mit der Wahrnehmungsanschaulichkeit jeglichen intuitiven Charakter verloren, da ihre „frei konstruktive Erzeugung“ keiner sinnlichen Anschaulichkeit bedarf, höchstens als Anstoß zu ihrer Erzeugung. Damit bleibt auch ihre unmittelbare Deskriptivität ausgeschlossen. Da Cassirer unter Anschaulichkeit ausschließlich Sinnlichkeit versteht, und damit der Husserlschen Bedeutungsbestimmung der Termini „Begriff“ und „Anschauung“, „Verstand“ und „Sinnlichkeit“⁷³ nicht folgt, zieht er folglich eine allgemeine oder kategoriale Intuitivität ideeller Abstrakta, Relationen, Reihen, Ordnungen etc. überhaupt nicht in Betracht. Deshalb ermangelt es seinen „echten“ Allgemeinbegriffen bzw. ihren ideellen Gegenständen zwar nicht an Zeitlosigkeit, Übersinnlichkeit und Irrealität, wohl aber an intuitiven Merkmalen wie Unmittelbarkeit, Erlebtsein, Erschautsein, anschaulicher Erfülltheit, „Deckung“ und Fundiertheit in sinnlichen Gegenständen. Zumal die apriorischen Einheitsformen des Denkens auch nicht als fertige, fixe, ein für allemal feststehende – identische – Formen und Begriffe genommen werden dürfen, wie es die „vor-moderne“ Denkart tue. Cassirer vertritt ein rein funktionales Prozeßdenken, das auf dem „Begriff der Funktion“ beruht.⁷⁴

Während also Husserl den anschaulichen Charakter gerade auch des Allgemeinen und Idealen zum Dreh- und Angelpunkt seiner Erkenntnistheorie macht, sind Cassirers logische und erkenntnistheoretische Untersuchungen darauf gerichtet, den Allgemeinbegriffen bzw. der idealen Natur des Allgemeinen jegliche Anschaulichkeit zu bestreiten. Das von Husserl geforderte *vor*theoretische bzw. *vor*logische Beschreiben eines idealen Gegebenen ist nach Cassirers Überzeugung

⁷⁰ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECN 6, 24.

⁷¹ E. Cassirer, Leibniz' System, in: ECW 1, 81.

⁷² Ebd., 206.

⁷³ J. Paisana, Fenomenologia e hermenêutica, 101 f.

⁷⁴ E. Cassirer, Leibniz' System, ECW 1, 61.

prinzipiell unmöglich, da das ›Gegebene‹ auf die Weise „nicht lediglich beschrieben, sondern [...] beurteilt und geformt“ ist.⁷⁵ Der „Mangel“ an Intuitivität resultiert bei ihm vor allem daraus, daß das Allgemeine bzw. die Allgemeinbegriffe keinem intuitiven „Ursprung“ entstammen. Sie konstituieren sich nicht unmittelbar in Akten einer speziellen kategorialen Anschauung oder Wesensschau, sondern mittelbar in erzeugenden Denkakten der Deduktion, Definition, Konstruktion aus einem Grundprinzip. Die „logische Bestimmtheit“, die allein das ›Sein‹ der Reihenform ausmache, könne „immer nur in einem synthetischen Akt der Definition, nicht in einer einfachen Anschauung, ihren Ausdruck finden“.⁷⁶ Die Einsicht, daß sich diese „eigenen Akte des Denkens“ nicht auf bloße psychologische Abstraktionsakte reduzieren lassen, da diese eine ideelle Natur des Allgemeinen weder zu „deduzieren“ noch zu „geben“ vermögen, verbindet ihn aber wiederum mit Husserl. Auch für Cassirer fallen die „Grenzen der Einsicht“ nicht mit den „Grenzen der Sinnlichkeit“ zusammen.⁷⁷

Jenes das ideelle Allgemeine mittels seiner erzeugenden Funktionen gestaltende Denken, das dabei „letzte“ intellektuelle Voraussetzungen und Prinzipien entfaltet, ist bei Cassirer kein einfaches analytisches, logisches, diskursives, bestimmendes Denken; es trägt Züge ideellen Bildens, ideeller Anschauung. Das die ideellen Allgemeinbegriffe erzeugende Denken ist kein „diskursives Vergleichen, sondern beschreibendes Entwerfen des Inhaltes: In dieser Funktion kann es geradezu durch den Ausdruck der ›Intuition‹ bestimmt werden“.⁷⁸ Damit ist bereits angedeutet, daß Cassirer schon in *Leibniz's System* dem bei Descartes und Leibniz gebräuchlichen Terminus der ›Intuition‹ eine Deutung zu geben sucht, die ihn zwischen Sinnlichkeit und logischem Denken postiert, ohne ihm einen unmittelbar gebenden und folglich wahrhaft intuitiven Charakter zuzugestehen, der sonst auch dem allgemeinen Gegenstand oder Sachverhalt zukommen müßte. ›Intuition‹ soll lediglich „die freie Gestaltung des Objektes aus dem reinen Gesetz des Verstandes“ bedeuten.⁷⁹ „Im Ausdruck des methodischen ›Schauens‹ erst bestimmt sich also das Denken zu seiner objektivierenden Bedeutung“.⁸⁰ Nur in diesem Sinne enthalten adäquate Definitionen „intuitive“ Vernunftkenntnis. Der Begriff einer ideellen Anschauung (Intuition) bleibt ein tuendes, bildendes, das Allgemeine ableitendes, aufbauendes Schauen. Damit fällt für Cassirer auch die „intellektuelle

⁷⁵ Ebd., 22.

⁷⁶ Ebd., 34.

⁷⁷ Ebd., 177.

⁷⁸ Ebd., 146.

⁷⁹ Ebd., 8.

⁸⁰ Ebd., 110.

Anschauung“ bzw. der göttliche „intuitive Verstand“ als mögliche Erkenntnisquelle weg, würde hierbei doch der Erkenntnisgegenstand zum „Ding an sich“.⁸¹

Wenn die Begriffsschrift von 1910 ausführt, daß die Richtungsänderung der geistigen Aufmerksamkeit keinen „Wandel der Funktion“ zu erbringen vermag, der aus Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalten echte Allgemeinbegriffe im logischen Sinn werden läßt,⁸² dann fragt sich, ob ihr Autor hier nur in die Kritik an jeglicher psychologistischen Abstraktionstheorie einstimmt, oder ob wir eine vorsichtige Kritik an Husserls Lehre von der ideierenden Abstraktion vor uns haben? Bekräftigt wird diese Vermutung dadurch, daß er genau in dem Zusammenhang auf das berühmte Husserlsche Beispiel einer ideierenden Abstraktion an Hand der verschiedenen Erschauungen der Farbe Rot eingeht. Die an dieser Stelle geführte de facto Rede von Husserls ideierenden „Abstraktion“ kann so verstanden werden, daß diese den „einsichtigen Vollzug der verschiedenartigsten, selbständigen Denkakte [bezeichnet – *Verf.*], deren jeder eine besondere Art der ideellen *Deutung* des Inhaltes, eine eigene Richtung der Gegenstandsbeziehung in sich schließt“.⁸³ Doch fehlt völlig der Hinweis auf die unmittelbar gebende Funktion der Ideation. Folglich ist das scheinbare Verständnis für Husserls ideierende Abstraktion, was die folgende Fußnote mitteilt, mit Skepsis zu betrachten: „Zum Ganzen vgl. bes[onders] Husserl, Logische Untersuchungen, Band 2, (Halle 1901), Nr. II: Die ideale Einheit der Species und die neueren Abstraktionstheorien“.⁸⁴

In der Begriffsschrift wie auch in den drei Teilen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) spricht Cassirer den ideellen Gegenständen, den allgemeinen Bedeutungen jeglichen intuitiven Charakter von etwas Gegebenem, das unmittelbar erschaubar und einsehbar ist, ab. So seien die „idealen Elemente“, ideellen „Gebilde“ und mathematischen Gegenstände ausschließlich als komplexe Ordnungsbeziehungen zu nehmen, deren Gegenständlichkeiten „synthetisch und konstruktiv“ erzeugt sind, ohne sie jemals „empirisch vorfinden“ zu können.⁸⁵ Selbst die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung erweise sich bei philosophischer Durchdringung und Aufklärung als aus einem geistigen Formprinzip aufgebaut, erzeugt; ihre Unmittelbarkeit ist weiter nichts als ein Mythos. In jedem Falle bleibt Cassirers Position gegenüber der ideierenden Abstraktion Husserls noch genauer aufzuklären. Und dies nicht zuletzt deshalb, weil er Mitte/Ende der 20er Jahre phänome-

⁸¹ Ebd., 350.

⁸² E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1. Kap.: Zur Theorie der Begriffsbildung, in: ECN 6, 24.

⁸³ Ebd., 25.

⁸⁴ Ebd., 25 Anm. 14.

⁸⁵ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen (PsF), Teil III: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), in: ECW 13, Hamburg 2002, 458.

nologische Termini – u.a. den der Ideation und Intuition – exzessiv einsetzt,⁸⁶ auch wenn sich dies teilweise mit der Begrifflichkeit aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* überlagert. Wir lesen von „rein »ideierender« Analyse“,⁸⁷ „symbolischer Ideation“, „symbolischem Schauen“ und „geistigem Schauen“.⁸⁸ Gewiß richten sich diese Termini gegen die Induktion bzw. das induktiv gewonnene Allgemeine bzw. gegen die Versuche, das ideelle Allgemeine zu versinnlichen.

Aufschlußreich ist zudem, wie er in nachgelassenen Manuskripten der Jahre 1937 und 1940 die unmittelbare Intuition interpretiert.⁸⁹ Unter Berufung auf drei Maximen Goethes über die »Urphänomene« des geistigen, schöpferischen Lebens⁹⁰ gelten ihm die drei „letzten“ Bestände oder Bezüge Ich-Intention (Leben), Du-Intention (Wirken) und Es-Intention (Werk/Form) als metaphysische »Basisphänomene« geistigen Lebens überhaupt. Die Intuition wird nun als typischer, angemessener Erkenntnismodus des Basisphänomens unmittelbar erlebender Ich-Intention anerkannt, ihr aber jeglicher intentionaler Gegenstandscharakter abgesprochen.⁹¹ Die unmittelbare Intuition gilt ihm ausschließlich als „reine (monadische) Innenschau“ des subjektiven Ich, des *cogito*. Das dritte »Basisphänomen«, die objektive Es-Intention, vollziehe dagegen ein kontemplatives Erschauen geistiger Formen.⁹² Den Begriff des Schauens als reiner „Kontemplation“ gegenständlicher Formen (Ideen) rechnet sich Cassirer selbst zu, eine terminologische Alternative zur „Intuition“ scheint gefunden.⁹³

In Hinblick auf die von Cassirer in seiner Begriffsschrift begründete „neue“ Logik mittelbarer wissenschaftlicher Begriffsbildung, die „die Aufhebung des absoluten Maßstabes“ vollziehe,⁹⁴ ist ein Hinweis sehr aufschlußreich, den Husserl wenig später in den *Ideen* gibt. Mit der Bemerkung setzt er *de facto* ihre beiden philosophischen Verfahren der Arbeit am Idealen in ein Verhältnis. In der Phänomenologie hätten „deduktive Theoretisierungen“, d.h. „mittelbare Schlüsse“, „unanschauliche Verfahrensweisen jeder Art“ nur „die methodische Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesenserschauung zur Gegebenheit zu bringen hat“ (Hua III/1, 157 f.).

⁸⁶ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Phänomenologische Begriffe bei Cassirer. Am Beispiel des Terminus »symbolische Ideation«, 285 ff.

⁸⁷ E. Cassirer, PsF II: Das mythische Denken (1925), in: ECW 12, Hamburg 2002, 14 Anm. 12.

⁸⁸ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 150, 207, 214 f.

⁸⁹ Siehe dazu im vorliegenden Band: »Cassirers Theorie der Basisphänomene. Ihre Bezugnahme auf Husserl und Natorp«, 261 ff.

⁹⁰ J.W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: HA 12, 396 f.

⁹¹ E. Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in: ECN 1, 166.

⁹² Ebd., 190.

⁹³ Ebd., 194.

⁹⁴ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, in: ECW 6, 347.

Die teils konträren, teils nahe beieinander liegenden Positionen hinsichtlich der Natur der idealen Gegenstände und ihrer übersinnlichen Anschaulichkeit legen den Eindruck nahe, daß mit der Phänomenologie und der Philosophie der symbolischen Funktionen zwei Erkenntnistheorien in einem vielschichtigen Verhältnis stehen, das über logische und erkenntnistheoretische Belange hinausweist. Gibt doch dieses vielschichtige Verhältnis den Blick frei auf zwei divergierende kulturphilosophische Entwürfe, die beide der Gefahr des kulturellen Nihilismus, den sie aus einem Skeptizismus der Vernunft und einer notorischen »Ideenblindheit« in den Wissenschaften erwachsen sehen, entgentreten wollen und die jeglicher Selbstblockade des die Welt und den Menschen erkennenden Denkens zu entrinnen bestrebt sind.

Krisis der wissenschaftlichen Kultur?

Edmund Husserls Forderung nach ›Besinnung‹

1 Husserl in seiner Zeit

E. Husserl (1856–1938) gehört nicht nur deswegen zu den großen Philosophen des 20. Jahrhunderts, weil er eine neue Richtung des Philosophierens – die Phänomenologie – begründet und vier Jahrzehnte lang ausbaut. Er ist auch deshalb unter die bedeutsamen Philosophen zu zählen, weil er von Anfang an aus einer Verantwortungshaltung gegenüber der zeitgenössischen Kultur und dem modernen Menschentum¹ philosophiert. Die Phänomenologie läßt sich überhaupt nur aus dieser Perspektive wirklich verstehen. Die Kultur, getragen und repräsentiert durch die Wissenschaften und die sie grundlegende Philosophie, weshalb Husserl von „wissenschaftlicher Kultur“ spricht, begreift er als eine tiefe Krisis durchlebend, weil sie sich weit von ihrer ureigenen Stiftungsidee entfernt habe.

Diese Krisis ist für ihn keineswegs eine Sachkrise, denn die Wissenschaften schreiten im technischen Sinne unaufhörlich von Erfolg zu Erfolg. Es handelt sich vielmehr um eine Gewißheits- und Sinnkrise, „es ist eine Krisis“, – so Husserl 1936 – „welche das Fachwissenschaftliche [...] nicht angreift und doch ihren ganzen Wahrheitssinn [...] erschüttert.“ (Hua VI, 10) Auch deutet der Phänomenologe, der mit dem Krisisbewußtsein in seiner Zeit bekanntlich nicht allein steht, die Krisis der wissenschaftlichen Kultur keineswegs fatalistisch, sondern glaubt an ihre Überwindung: der diskreditierte Rationalismus der Aufklärung, der uns in eine allgemeine Müdigkeit und Verständnislosigkeit geführt hat, soll und kann durch einen viel radikaleren Rationalismus ersetzt werden, ohne – wie im Technikbegriff Ernst Jüngers² – seinen humanen Zielsetzungen untreu zu werden. Bereits 1911 stellt Husserl fest: „Ich meine, unsere Zeit ist ihrem Berufe nach eine große Zeit – nur leidet sie am Skeptizismus, der die alten, ungeklärten Ideale zersetzt hat.“ (Hua XXV, 60) Für ihn ist das beginnende 20. Jahrhundert eben keine Epoche der Decadence, er zählt nicht zu den Verfalls- und Untergangspropheten wie Heideg-

¹ Siehe dazu im vorliegenden Band auch den Beitrag: »Die Idee des Menschentums bei Husserl. Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935«, 111 ff.

² E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), Stuttgart 1982.

ger und Spengler.³ Im Folgenden sollen die Beschreibung der soeben erwähnten Krisisphänomene durch Husserl, die Freilegung ihrer Gründe und die anvisierten Bedingungen ihrer Überwindung zur Sprache kommen.

1.1 Beschreibung der Krisisphänomene

Die veröffentlichten Schriften Husserls enthalten eine beachtenswerte Beschreibung der Krisisphänomene, die auch aus heutiger Sicht wenig an ihrer Erkenntnis-kraft eingebüßt hat. Drei Phänomene des krisishaften Bewußtseins sollen kurz angesprochen werden: Zunächst wird der Verlust des festen Glaubens an die sinnstiftende Bedeutung der Wissenschaften konstatiert. So hat Husserl, wenn er – wie 1929 in seiner *Logik* – von der „Tragik der modernen wissenschaftlichen Kultur“ (Hua XVII, 7) spricht, deren geistige Selbstaufgabe im Auge: unter Wissenschaftlern und Laien sei der Verlust des „großen Glaubens [...] an ihre absolute Bedeutung“ zu beklagen. Dies hätten vor allem der weit verbreitete Skeptizismus und Relativismus (Historismus) bewirkt. Mit diesem „großen Glauben“ verliert das Leben, verliert die wissenschaftliche Kultur ihren Sinn, wird alles unverständlich und zweifelhaft: Verstand und Wille erkennen keinen „zweifellosten [...] Sinn“ mehr an. In der Folge rückt auch ein „immer vollkommener zu gestaltendes, [...] wahrhaft lebenswertes Leben in ›Glück, Zufriedenheit, Wohlfahrt“ in zunehmend weite Ferne (ebd., 9).

Mit diesem ersten Phänomen hängt weiterhin der „Zusammenbruch“ des Glaubens an die Kraft der Vernunft zusammen. Die Vernunft ist aber dasjenige, das „allem vermeintlich Seienden, allen Dingen, Werten, Zwecken letztlich Sinn gibt“ (Hua VI, 10 f.). In der Konsequenz hat der moderne Mensch das Vertrauen und die Zuversicht in seine Lebensgestaltung ein Stück weit verloren: „Der moderne Mensch von heute –, so heißt es ebenfalls in der *Logik* –, sieht nicht wie der ›moderne‹ [Mensch – *Verf.*] der Aufklärungsepoche in der Wissenschaft und der durch sie geformten neuen Kultur die Selbstobjektivierung der menschlichen Vernunft oder die universale Funktion, die die Menschheit sich geschaffen hat, um sich ein wahrhaft befriedigendes Leben, ein individuelles und soziales Leben aus praktischer Vernunft zu ermöglichen.“ (Hua XVII, 9)

³ Siehe dazu im vorliegenden Band auch den Beitrag: »Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler und Spengler«, 185 ff.

Und schließlich mußte sich, nachdem die Wissenschaft ihren auf die Unendlichkeit, auf die Ewigkeit gerichteten absoluten Geltungsanspruch selbst in Frage gestellt, zersetzt hat, – so Husserl 1911 – eine „geistige Not unserer Zeit“ ausprägen, die für die Intellektuellen inzwischen „unerträglich geworden“ sei (Hua XXV, 56). Können sich doch nun die notwendigen Stellungnahmen des Lebens nicht mehr auf sichere, uneingeschränkt geltende Normen stützen und bleiben so beliebig, willkürlich. Mit der auf diese Weise beschriebenen Krisis hat die Wissenschaft einen Großteil ihrer „Lebensbedeutsamkeit“ verloren (Hua VI, 3). Wir „Menschen der Gegenwart“ finden uns deshalb „in der größten Gefahr, in der skeptischen Sintflut zu versinken, und damit unsere eigene Wahrheit fahren zu lassen.“ (Ebd., 12)

Wenn wir im Nachblick die geistigen Zustände der Jahre zwischen den beiden Weltkriegen betrachten, dann müssen wir in der Tat konzedieren, daß Schritt für Schritt Irrationalismus, Mystizismus und mythisches Denken in die Philosophie, die Geisteswissenschaften und das politische Bewußtsein eingedrungen sind und sich zeitweilig auch durchgesetzt haben, und dies nicht nur in Deutschland. Man kann es auch im Cassirerschen Sinne so ausdrücken, daß Wissenschaft und Philosophie auf Grund der von Husserl beschriebenen Krisis der wissenschaftlichen Kultur, der in ihr herrschenden allgemeinen Unverständlichkeit ihres Sinns und ihrer radikalen Vernunftskepsis dem bedrohlichen Wiedereinbruch des mythischen Denkens in die rationale Kultur nach dem Ersten Weltkrieg kaum etwas entgegen zu setzen hatten.⁴

Husserl hat, wie schon erwähnt, diesen dramatischen Lauf der Dinge nicht als unverrückbares Schicksal, sondern als zu führenden großen, im Ergebnis offenen epochalen Kampf gegen den Verlust des Vernunftglaubens verstanden. Denn mit dem Glauben (doxa, belief) an „eine ›absolute‹ Vernunft“ fällt auch „der Glaube an den Sinn der Geschichte, den Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seinem individuellen wie allgemeinen menschlichen Dasein vernünftigen Sinn zu verschaffen“ (Hua VI, 11), zeigt sich Husserl 1936 fest überzeugt. Der so verunsicherte Mensch muß schließlich den Glauben daran verlieren, daß sein Leben vernünftige Aufgabe und nicht einfach vermeintliche Faktizität ist. Deshalb hat er sich um seiner eigenen Selbsterhaltung willen mit allen geistigen Kräften gegen diese scheinbar schicksalhafte Entwicklung (Spengler) zu stemmen.

⁴ E. Cassirer, *Der Mythos des Staates* (1946), Frankfurt/M. 1988, 383 f.

Nach Husserl befinden sich die Europäer – 1936 – in der Epoche der „Kämpfe zwischen dem schon zusammengebrochenen Menschentum“, – das den Glauben an die Vernunft verloren hat –, „und dem noch bodenständigen, aber um diese Bodenständigkeit bzw. um eine neue ringenden [Menschentum – *Verf.*]“. (Hua VI, 13) Dieser im Ergebnis offene Kampf, der in der Sphäre der Kultur vor allem zwischen der „skeptischen Philosophie“ und der „lebendigen Philosophie“ ausgetragen wird, werde am Ende darüber entscheiden, ob die griechische Urstiftung der Wissenschaft und des Menschentums „bloß historisch-faktischer Wahn“ war oder eine wesensmäßige „Entelechie“ von objektiver Geltung zur Aussprache gebracht hat, ob sie eine absolute Idee oder bloß ein empirisch anthropologischer Typus ist. Mit der Auflösung der philosophischen Urstiftung löst sich auch die durch sie gestiftete europäische Menschheit auf, verliert sie ihren Sinn (Hua VI, 10).

1.2 Erklärung der Krisis – die Ursachen

Eine theoretische oder historische Berechtigung für diese Art Selbstaufgabe der Wissenschaft läßt Husserl nicht zu; er strebt allein nach der Erklärung, warum es dahin kommen konnte und mußte, daß die „rationale Selbsterkenntnis, Welt- und Gotteserkenntnis“ Gefahr läuft, verabschiedet zu werden. Die Gründe für diese tragisch genannte Selbstaufgabe des „Ideals echter Wissenschaft“ und der Sinnstiftung des Lebens durch die Wissenschaft erblickt er kurz gesagt in vier Sachverhalten: *Erstens*, in der Naturalisierung des Geistigen, die zum „Objektivismus“ führt. Diese Naturalisierung läßt uns die leistende Subjektivität aus dem Blick verlieren und schließlich zu einem völligen Rätsel werden. Damit scheitern Philosophie und Wissenschaftslehre an einer ihrer fundamentalen Aufgaben: dem Erklären der Objektivität aus dem „in sich selbst objektiven Sinn konstituierenden Bewußtsein“ (Hua XVII, 19).

Zweitens, in der Entfremdung von der alltäglichen Erfahrung durch die Idealisierungen ursprünglich anschaulicher Gebilde,⁵ gefolgt von der Lebensweltvergessenheit bei den Philosophen und Wissenschaftlern. Die „Bodenständigkeit“ (Ursprungsnähe) bzw. „Verwurzelung der Wissenschaften“ bleibt so unaufgeklärt, unverstanden und rätselhaft. Die Gründe der Krisis findet Husserl *drittens* im Übergreifen der Wahrheitsnormen der Tatsachenwissenschaften auf die Wesenswissenschaften, zu denen Logik und Philosophie als notwendig strenge Wissenschaften

⁵ Siehe dazu auch im vorliegenden Band: »Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen (Goethe, Chamberlain, Husserl, Cassirer)«, 51 ff.

gehören. Diese „Abirrung“ zieht den „Verfall“ der Philosophie seit Mitte des 19. Jahrhunderts nach sich (Hua XVII, 10; Hua I, 6 f.). Und *viertens*, darin, daß, so wie die Fachwissenschaften sich von der Philosophie emanzipiert und verselbständigt haben, eine positivistische, metaphysikfeindliche Stimmung aufgekommen ist, die das Bedürfnis nach logischer Rechtfertigung seit dem 18. Jahrhundert immer mehr verloren gehen läßt und durch eine wissenschaftstheoretische Naivität ersetzt. Diese methodologische Naivität empfinden die Tatsachwissenschaften inzwischen – d.h. 1929 – selbst als Krisis (Hua I, 6). Hier wird deutlich, daß Husserl in erster Linie gegen das positivistische, philosophiefindliche Wissenschaftsverständnis polemisiert.

Bevor wir zu Husserls Konzept der Überwindung der Krisis übergehen, ist sein Philosophie- und Wissenschaftsbegriff zu umreißen, der mit dem Krisisbegriff in Korrelation steht. Husserl registriert in seinen Analysen nicht nur feinfühlig das Brüchigwerden alter Gewißheiten, Werte und Sinnstiftungen, sondern kann sich auch eine wissenschaftliche Kultur ohne diese Gewißheiten und ohne alle verständlichen Sinnsetzungen nicht vorstellen. So legt er, der sich lange nicht zwischen Philosophie und Mathematik entscheiden kann, die methodischen Maßstäbe der ›strengen‹ Wesenswissenschaft an die Philosophie und die fundierenden Geisteswissenschaften an. Er vertritt einen „Anspruch der Menschheit auf reine und absolute Erkenntnis“, auf eine Erkenntnis „in objektiv gültiger Weise“, die keinen „Raum für private ›Meinungen‹, ›Anschauungen‹, ›Standpunkte‹“ läßt (Hua XXV, 5 f.).

Husserl fordert deshalb von allen Philosophen, die sich miteinander in theoretischem Streit befinden, an der „Gemeinsamkeit in den Grundüberzeugungen“ und am „unbeirraren Glauben an eine wahre Philosophie“, die objektiv gültige Einsichten bietet, festzuhalten (Hua I, 7). Alle Philosophen müßten in der „Idee einer absolut zu begründenden Wissenschaft“ (ebd., 9) zusammenstimmen. Und da steht die Philosophie seiner – und unserer – Zeit mit ihren zahlreichen sich bekämpfenden und verachtenden Richtungen, mit ihren uneingelösten Versprechungen, als Wissenschaft zu agieren, und ihren oft von den – willkürlich gewählten – persönlichen Positionen abhängigen Resultaten („Wahrheiten“) denkbar schlecht da. Zumal vielfach historisierende, relativierende und anthropologisierende Richtungen den Ton in der zeitgenössischen Philosophie angeben, oder eben der metaphysikfeindliche Positivismus.

Husserl selbst vertritt eine – sich auf Sokrates, Platon, Leibniz, Descartes, Kant und Fichte stützende – radikal idealistische und radikal rationalistische Philosophie, die die Vernunft, die Vernünftigkeit allen realen und möglichen Seins betont, wobei diese Vernünftigkeit als die Bedeutsamkeit, Sinnhaftigkeit alles Seienden und Möglichen auf die ureigene subjektive Objektivationsleistung des Menschen zurückge-

führt wird. »Echte« Wissenschaft ist für ihn nicht die faktische Wissenschaft, sondern das, was sie ihrer Idee nach sein soll, nämlich – im Geiste Platons – durch reine ideale Normen grundgelegt und sich beständig logische Rechenschaft ablegend. (Hua XVII, 5 f.) Diese Idee einer Urstiftung der Wissenschaft – und somit der auf ihr ruhenden europäischen Kultur – ist in der antiken griechischen Philosophie erstmals erschaut und allgemein gültig ins Leben überführt worden. Von dieser »Urstiftung« ist die Wissenschaft im Laufe der Zeit mehrfach abgeirrt, sie ist verschütt gegangen, hat ihre Kraft als orientierender Telos verloren. Wir haben es hier mit einer europazentristischen Auffassung von Wissenschaft zu tun, die eine letztendliche Europäisierung der Weltkultur erwartet; ein kultureller Prozeß, den grundsätzlich alle Kulturen, alle Völker durchlaufen können und müssen. Gelegentlich klingt aber bei Husserl auch Verachtung für nichteuropäische Kulturen und Sinnbestimmungen an bzw. durch.

Die idealistische Idee der Urstiftung, die die unendliche Aufgabe einer Objektivierung der Vernunft und ihrer Erkenntnis postuliert, ist nicht zuletzt auch deshalb ein radikal idealistisches Konzept, weil sie auf der Präferenz des Ideellen gegenüber dem es Realisierenden, des Apriorischen (Möglichen) gegenüber dem Materialen (Realen) beharrt. Radikal ist das Konzept noch in dem Sinne, daß es – mit Hilfe der Wesensschau in Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung – ein unmittelbares, restloses, evidentes geistiges Ergreifen des Ideellen (z.B. der idealen Bedeutungen und Gegenstände) postuliert, was sich nahezu ein zu eins – d.h. ohne interpretatorischen bzw. versprachlichenden Verlust – durch Beschreibung festhalten läßt.

1.3 Überwindung der Krisis

Der Phänomenologe formuliert für die mögliche und notwendige Überwindung der Krisis der wissenschaftlichen Kultur eine Reihe von Aspekten, die sich zu vier zusammenfassen lassen. Zum *Einen* gilt es die verhängnisvolle Naturalisierung des Geistigen zu überwinden. Dafür erhebt er die Forderung nach einer methodischen Rückführung der Struktur objektiven Gehaltes auf subjektives Leisten, was er u.a. mit Paul Natorp und Ernst Cassirer teilt.⁶ Als wahrer Mensch, der wahres Menschentum repräsentiert und lebt, hat der Einzelne die unendliche, nie zum Abschluß zu bringende Aufgabe auf sich zu nehmen, die auf eigener subjektiver

⁶ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Cassirers Theorie der »Basisphänomen«. Ihre Bezugnahme auf Husserl und Natorp«, 261 ff.

Leistung (d.h. auf sinn- bzw. bedeutunggebenden Bewußtseinsakten) beruhende Vernünftigkeit allen – ideellen und realen – Seins zu erkennen, zu erfassen.

Zweitens sollen – und müssen – Philosophie und grundlegende Geisteswissenschaften als ›strenge‹ Wesenswissenschaften fungieren, sie dürfen sich niemals in das Selbstbewußtsein von Tatsachwissenschaften schicken. Und dieser ihr strenger Charakter muß beständig logisch gerechtfertigt werden. Gegenüber dieser Erwartung und Forderung sind eine ganze Reihe von Zweifeln und Einwänden erhebbar. Außerdem hat die im 20. Jahrhundert von analytischer Philosophie und Positivismus (Popper), aber auch von Existentialismus und Lebensphilosophie weitgehend geprägte Philosophie grundsätzlich davon Abstand genommen, hat vielmehr ihr Gegenteil – das Faktische – zur Norm erklärt. Da sich im Selbstverständnis des Phänomenologen das Apriorische (Mögliche) zwar erschauen, nicht aber deduzieren läßt, und sich Erschauen bzw. Erschautes nachhaltig bewähren muß, wobei es sich als Irrtum oder nicht evident erweisen kann, scheint mir die totalitäre Tendenz oder Gefahr eines solchen Denkens eher gering, auch wenn es nicht so offensichtlich pluralistisch und „demokratisch“ ist wie das positivistische Verfahren von Versuch und Irrtum.

Drittens, der reife, späte Husserl Ende der 20er Jahre entwickelt noch einen neuen, vom Philosophen der ›Wesensschau‹ schier unerwarteten und – in späteren philosophischen Caféhausdebatten – außerordentlich populären Gedanken, der Heideggers Begriff der Seinsvergessenheit korrespondiert und den er bis zu seinem Tode 1938 weiterverfolgt und ausbaut: den Gedanken der ›Besinnung‹, d.h. der Wiedersichtbar- und Wiederverständlichmachung des ursprünglichen Sinnes von etwas, auf die vorprädikative, lebensweltliche Erfahrung.⁷ Die sich immer wieder bei den Wissenschaftlern selbst einstellende und durchsetzende Lebensweltvergessenheit, die für das Abdriften des europäischen Denkens von der Idee der Urstiftung der Philosophie bzw. der ›strenge‹ Wissenschaft als dem Kern des europäischen Menschentums und des Bewußtseins des spezifischen Sinns theoretischen Wissens verantwortlich gemacht wird, kann und muß in dieser bewußten Einstellung durchbrochen werden.

Hier nähern wir uns dem schimmernden, unscharfen und an Bedeutungsfacetten reichen Begriff des Sinns bzw. der Sinnhaftigkeit theoretischer Erkenntnis, die die Idealisierung ehemals unmittelbar sinnlich wahrgenommener Sachverhalte durchmacht. In Beziehung auf diesen Begriff des Sinns entwickelt und exerziert Husserl zwei Gedanken: Zum *Einen* muß die Wissenschaft ihr Augenmerk –

⁷ Auch der Begriff der Besinnung findet sich bei Heidegger, so in der Rede von der „Besinnung auf das Wesen der Sprache“. – M. Heidegger, Brief über den ›Humanismus‹, in: ders., Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹, Bern (1947) 1954², 59

wieder – auf den Sinn ihrer Theorien legen, um der modernen Kultur, dem modernen Menschentum dienen zu können. Der Sinn, der in der ursprünglichen Intention des Wissenschaftlers aufscheint, hat in diesen Überlegungen eine Bedeutung, die ihn mit der Husserlschen Idee der Wissenschaft als solcher verknüpft. Sind doch durch Besinnung, Rechtfertigung und Verantwortung wieder die „letztzuverantwortenden“ Prinzipien der Wissenschaft aufzusuchen. Diese Prinzipien allein gewährleisten, daß solche das Leben prägende absolute Normen gestiftet werden, die der „Selbst- und Menschheitserziehung“ dienen (Hua XVII, 10), die sichere, zweifelsfreie Stellungnahmen des Lebens ermöglichen. Der Sinnbegriff kann aber auch in Bezug auf die lebenspraktische Bedeutung der theoretischen Erkenntnis stehen. Außerdem haben wir ihn als intendierten und sich anschaulich erfüllenden Gehalt zu übersetzen.

Zum *Anderen* wird der Gedanke ausgelegt, daß dieser Sinn des Theoretischen und seiner Idealisierungen – bzw. seine „Wurzeln“ – in der lebensweltlichen Erfahrung, in der elementarsten subjektiven und situativen Wahrnehmung zu suchen ist, weil er hier intendiert und ausgesprochen ist. Dies gilt selbst für die Logik und ihre idealen Gegenstände, d.h. für die Schlußregeln und -formen, für die Grundgesetze etc. Allerdings ist diese lebensweltliche, vorprädikative Erfahrung nicht völlig voraussetzungslos, sondern beruht ihrerseits auf unthematisierten Habitualitäten (EU, §§ 8-9, 23 ff.) Die Notwendigkeit, die Zurückbezogenheit aller logischen Wahrheiten und Evidenzen auf den „Urboden der Erfahrung“ begründet Husserl u.a. damit, daß die „letzten“ Sinne bzw. Urteile über individuelle Gegenstände der Wahrnehmung, die als erfahrbares Dasein vor allen Urteilen liegen (so in der vorprädikativen Erfahrung), als „verborgene Voraussetzungen“ bei der Evidentmachung allgemeiner logischer Prinzipien mitfungieren (Hua XVII, 212, 215 f., 219).

Viertens, das, was Husserl nun lebensnotwendige ›Besinnung‹ des Wissenschaftlers nennt, meint ein sich Versichern der lebensweltlichen oder vorprädikativen Erfahrungsintention als dem Quell und Grund der Sinnstiftung aller allgemeinen, abstrakten oder idealen Gehalte, Sätze und Einsichten. Besinnung gilt ihm deshalb zum Einen als eine „ursprüngliche Sinnesauslegung“, als ein „Nachverstehen“ von objektivem Sinn (Hua XVII, 13). Sie macht deutlich, daß die objektiven „Sinngebilde“ den „lebendigen Intentionen“ der Logiker bzw. Wissenschaftler (ebd., 14) entspringen. Besinnung vollbringt ein Nachverstehen dessen, worauf die ursprünglichen Intentionen der Wissenschaftler hinaus wollten. Sie läßt zum anderen die subjektiven Intentionen der Wissenschaftler selbst verstehen. Diese Intentionen muß jede Wissenschaft für sich aufklären.

Ohne dieses methodisch bewußt vollzogene Zurückschreiten von den – unausweichlichen – Idealisierungen zu ihren subjektiven leistenden Quellen in den Vollzügen lebensweltlicher bzw. vorprädikativer Wahrnehmung läßt sich die Objektivität, die absolute Geltung der logischen Gebilde, so Husserl, nicht überzeugend begründen. Damit muß sich die ausgemachte Krisis in Philosophie, Wissenschaft und Kultur weiter vertiefen und das europäische Menschtum immer stärker in seiner Wurzel bedrohen, verdunkelt sich doch der kulturelle oder menschliche Sinn wissenschaftlicher Idealisierungen unaufklärbar. Ganz offensichtlich bedeuten für Husserl Idealisierung und Ideenschau nicht ein und dasselbe. Im Gegensatz zur naiven „Selbstvergessenheit der Theoretiker“ will Husserl folglich die originäre Leistung »echter« Wissenschaft verständlich gemacht wissen. Wird nicht aufgeklärt, wie objektive Geltung aus subjektiven Intentionen entspringt, bleibt sie auch künftig ein Spielball des Streites und der Meinungen (ebd., 39). Demgegenüber soll die kritisch-reflexive Selbstbesinnung zu einer „totalen Wissenschaft vom Apriori“ führen, das dann auch als Fundament echter Tatsachwissenschaften fungieren wird (Hua I, 160).

Gegen die Husserlsche Krisisdiagnose läßt sich selbstverständlich eine Reihe von Einwänden vorbringen, als Beispiel seien einige genannt, die P. Hofmann formuliert. Bei Husserl liege ein „rationalistisches und universalistisches Selbstverständnis“ vor, das Motiv der „Rettung der europäischen Menschheit“, zu dem die Phänomenologie berufen sei, hält Hofmann für einen „übersteigerten Gedanken“, der von einer „idealistisch-humanistischen Verklärung der Wissenschaft am Vorabend der totalitären Katastrophe“ zeugt und als ein „verzweifelter Ausläufer seiner Wissenschaftsgläubigkeit“ verstanden werden müsse. Zudem hebt er hervor, daß Husserl „die schon im ausgehenden 19. Jh. wahrgenommene, nach dem Ersten Weltkrieg allgemein empfundene Krise der europäischen Kultur [...] nicht als gesellschaftliche Verfallserscheinung, sondern aus einem Versagen der wissenschaftlichen Rationalität zu erklären [versuchte].“⁸ Husserls philosophischer »Rettungsversuch« der europäischen Wissenschaft und Kultur gilt Hofmann letztlich als „eine Verklärung der Geschichte“⁹ und als quasi religiöses Heilsversprechen.¹⁰ Nichtsdestotrotz stellt sich die Frage nach der Aktualität der Husserlschen Krisisdiagnose und Rettungskonzeption.

⁸ P. Hofmann, *Phänomen und Beschreibung*, München 2004, 32.

⁹ „Vor der sich im Hintergrund formierenden Realität des europäischen Faschismus erscheint Husserls Rettungsentwurf in der Linie des neuzeitlichen philosophischen Diskurses der transzendentalen Egoologie als eine Verklärung der tatsächlichen Geschichte.“ (Ebd., 33 Anm. 3.)

¹⁰ „Wie Religionen folgsamen Glauben Seelenheil verheißen, verspricht als weltlich-rationales Gegenstück die Rettungswissenschaft Sinnstiftung durch die Analyse der subjektiven Konstitutions- und Geltungsschichten.“ (Ebd., 34)

2 Husserl und unsere Zeit

Nach 1945, nach Nationalsozialismus und verheerendem Vernichtungskrieg, gibt es unter deutschen und europäischen Philosophen und Geisteswissenschaftlern zunächst durchaus eine Rückbesinnung auf die vordem »zerstörte« Vernunft¹¹, aber es bleiben auch starke Zweifel hinsichtlich der Segnungen wissenschaftlicher Rationalität.¹² Diese treten uns u.a. in der Ökologiebewegung der 80er Jahre und in der gewiß nicht völlig unbegründeten Aversion gegen die industriell genutzte Technik bei der Produktion von Nahrungsgütern, aber auch in der problematischen Erfahrung entgegen, die mit der Atomtechnologie und ihren Folgen gemacht werden, und in der oft emotional geführten Diskussion um die ethischen Grenzen der Genforschung bzw. Genmanipulation, die in der Konsequenz unser Selbstverständnis von der Natur des Menschen entscheidend verändern wird.¹³

Wir wissen heute auch, daß sich die von Husserl geforderte Art der Rückbesinnung auf ursprüngliche subjektive, elementare Vollzüge von Sinnggebung nicht durchgesetzt hat, nicht zu einer anerkannten und verbreiteten Haltung unter Wissenschaftlern und Philosophen geworden ist. Ebenso wenig hat sich die von Husserl proklamierte idealistische Idee einer Urstiftung zu einem allgemein anerkannten Telos wissenschaftlichen Tuns erheben können. Spricht das – zumindest für Husserl – traurige Ergebnis ausschließlich gegen beide Erklärungen? Oder, anders gefragt, haben wir vielleicht etwas unwiederbringlich verloren, weil wir uns diesen Ideen des radikalen Idealisten Husserl verweigert, verschlossen haben?

Eine Antwort muß wohl abwägend und differenzierend ausfallen. Die Husserlsche Idee der europäischen wissenschaftlichen Kultur und ihrer Urstiftung durch Platon im Sinne eines ideellen Telos wird heute zwar von einigen Philosophen rezipiert¹⁴ bzw. ist von ihnen angenommen,¹⁵ ist aber keineswegs zum herrschenden oder gar einzigen Wissenschaftsideal geworden. In diesem Sinne sind Philosophie und Wissenschaftslehre eben nicht zu einer »strengen« Wissenschaft geworden – und sie werden es wohl auch nie werden. Außerdem hat Husserls Idee keinen oder

¹¹ G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler (1955), Berlin und Weimar 1984.

¹² M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende (1947/1967), hg. von A. Schmidt, Frankfurt/M. 1992.

¹³ B. Olaru, Kriterien, Modelle, Theorien wissenschaftlicher Rationalität, in: Noesis. Travaux du Comité Roumain d'Histoire et de Philosophie des Sciences, XXVIII (2003).

¹⁴ B. Olaru, Ideea de Știință Riguroasă. Proiectul husserlian de întemeiere fenomenologică a științelor, Iași 2004, 185 ff.

¹⁵ K. Held, Husserl und die Griechen, in: Profile der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 22), Freiburg/München 1989, 137 ff.

kaum einen Einfluß auf das kulturelle Selbstverständnis der breiten, aufgeklärten europäischen Bevölkerung erlangt.

Die meisten Menschen, auch die an geistigen Sachverhalten interessierten, verfolgen eher praktische, praktisch realisierbare Werte und Ziele. Husserls philosophische Idee einer »strengen« Wissenschaft gehört dagegen letztlich in die weit zurückliegende Epoche des Deutschen Idealismus, ohne daß hier jedoch von einer prinzipiellen Unvereinbarkeit zu sprechen wäre. Doch die gesamte soziale und wirtschaftliche Dimension des modernen Lebens bleibt in ihr nahezu ausgespart, was ihr einen luftigen, ja himmlischen Anschein verleiht. Ebenfalls der von ihr geforderte absolute, zweifelsfreie Charakter der Prinzipien macht sie uns heute nicht überzeugender, auch wenn dies in Zeiten des Zweifels an Allem, der verbreiteten Resignation und Verunsicherung eine gewisse Verlockung darstellt, ein sicheres Ufer der Gewißheiten erreichen zu können. Doch werden wir eher ohne sie leben müssen.

Außerdem vermag – und will – die Husserlsche Phänomenologie weltanschauliche Züge nicht ganz verleugnen, was heute in einer Zeit, die stolz auf jegliche Freiheit von Weltanschauung ist, als antiquiert aufstößt. Es ist weiterhin zu fragen, ob sich wirklich allein diese Idee einer Urstiftung der europäischen Wissenschaft aus dem Gang des griechischen Philosophierens herauslesen läßt, oder ob nicht auch eine alternative urstiftende Idee formuliert bzw. gefunden werden kann? So, wenn wir die stärker der empirischen Wirklichkeit zugewandte Aristotelische Philosophie zum Ausgangspunkt nehmen.

Und dennoch erweist sich der durch die Idee der Urstiftung realisierte, ausgesprochene Sachverhalt als brisant und weiterhin gültig: die Erkenntnis nämlich, daß Europa, daß die Europäer, daß der Kulturmensch der Gegenwart ein theoretisch begründetes Bewußtsein von seiner – wie man das heute nennt – kulturellen Identität benötigt, um auf die Herausforderungen unserer Gegenwart (Globalisierung, Erweiterung der EU, Dauerarbeitslosigkeit, verarmender Staat etc.) reagieren zu können und um in die Lage versetzt zu sein, unsere Gestaltungsmittel (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft) gezielt und zielführend einzusetzen.

Zumindest haben wir die Wahl zwischen zwei Alternativen: entweder agieren wir pragmatisch, empirisch und kümmern uns nicht um die Teleologie unserer Handlungen, immer in der Hoffnung, ungewünschte Resultate im konkreten Fall neutralisieren zu können. Oder wir entscheiden uns, unsere Handlungen in ein – philosophisches – Verständnis unseres Wesens und des gewollten Telos‘ der Handlungen einzuordnen, sie an einem solchen Telos zu messen und – gegebenenfalls – zu korrigieren. Im zweiten Fall müssen wir uns aber um ein teleologisches Verständnis bemühen und öffentlich zu ihm stehen, auch wenn ein solches Bekenntnis

antiquiert scheint. Ich habe zudem große Zweifel, daß es genügt, lediglich auf die Religionen und Religionsgemeinschaften zu verweisen, die für die Sinnfragen des Lebens zuständig seien, zumal die Wissenschaften und ein Großteil der Menschen dies nicht akzeptieren, sich die Sinnfrage aber permanent stellt. Außerdem scheinen wir uns mit der Religion Probleme einzuhandeln, die wir ohne sie gar nicht hätten.

Letztlich haben wir es hier mit zwei Fragen zu tun. Zum Einen ist der eigentliche Sinn wissenschaftlichen Voranschreitens immer wieder aufzuklären, damit der Wissenschaft, den Wissenschaftlern und den Laien sich Sinn und Zweck, Aufgabe und Erfolg dieser entscheidenden Dimension des modernen Menschentums nicht verdunkeln, nicht unverständlich werden. Zum Anderen sollten wirtschaftliche und politische Prozesse ebenso wie auch die wissenschaftliche Forschung nicht dem Selbstlauf, d.h. ihrer eigenen inneren Sachlogik, ohne sachfremdes Maß (d.h. Maßstab) und ohne Rechtfertigungsgebot überantwortet werden. Diese Tätigkeitsformen haben der Kultur bzw. dem Menschen in seinem kulturellen Selbstverständnis zu dienen, sie dürfen die Fundamente der Kultur und das Selbstverständnis nicht unterhöheln oder gar zerstören. Sie tragen – wie die Erfahrung mit der Technik lehrt – ambivalenten Charakter: sie können nützen und schaden, und sie zeitigen gelegentlich Resultate, die die Intentionen der Handelnden nicht „erfüllen“. Wirtschaft, Politik und Wissenschaft dürfen deshalb nicht zu lebensfremden, entfremdeten Vorgängen entarten, deren innere Logik sich den Nichtspezialisten ebenso entzieht wie ihr Sinn, der sich letztlich auch im alltäglichen Leben offenbaren und bewähren muß. Hier sehe ich einen Anknüpfungspunkt an Husserls Überlegungen zur notwendigen ›Besinnung‹ auf die lebensweltliche Erfahrung, auf die „Wurzeln“ von Sinn.

Ein lebenswertes Leben setzt immer auch eine bestimmte Portion Lebensmut und Lebensbejahung voraus, also Gestaltungswillen und Gestaltungszuversicht, was jedoch nicht dasselbe ist wie Machbarkeitswahn und Herrschsucht über Mensch und Natur. Philosophische und wissenschaftliche Standpunkte, die uns auf fatalistische oder zynische Haltungen zum Leben, zur kulturellen Wirklichkeit einstimmen, untergraben diesen Willen und diese Zuversicht, obwohl es gewiß viele ›gute‹ Gründe auch für Resignation, Fatalismus und Zynismus gibt. An dieser Stelle greifen meiner Auffassung nach Husserls scharfsinnige Analysen zu kurz, obsiegt doch bei ihm immer wieder ein ungebrochener ultrarationalistischer Glaube, der alle bedrückenden Erfahrungen mit einem zu schwachen Rationalismus entschuldigt, über die erforderliche kritische Deutung und Wertung menschlichen Tuns. Unter dem Blickwinkel eines notwendigen historischen Grundoptimismus erscheint allerdings Husserls radikaler Rationalismus und seine Idee der Urstiftung schon nicht mehr so weltfremd, wie es anfänglich den Anschein hatte. Man muß ihm

wohl eine gewaltige Portion geistiger und ethischer Selbstertüchtigung zu Gute halten, wenn wir uns das für die europäische Kultur so entscheidende und tragische Jahrzehnt 1928-1938 vergegenwärtigen, in welchem seine wichtigsten Analysen zu Papier gebracht werden.

Husserl war in seinen Haltungen radikal und kompromißlos: er sah zum Einen Philosophie und Wissenschaft der Zeit in eine lebensbedrohliche Krisis geraten, die er mit eindrücklichen, nahezu existentialistischen Termini anschaulich und anrührend beschreibt. Zum Anderen war er vom Erfolg wissenschaftlichen Strebens zutiefst überzeugt, hat doch die Wissenschaft in seinem Verständnis, wenn sie ihrer ureigenen Idee folgt, genau dasjenige zu erschließen, was der menschliche Geist nach Gesetzen und Regeln der Vernunft aus sich entspringen läßt. Und dabei setzt er in der lebensweltlichen, uns allen täglich wohl vertrauten Erfahrung mit dem Allernächsten an. Jedes noch so abstrakt scheinende und in idealer Höhe schwebende Wissen ist auf diesen alltäglichen Anfang zurückzuleiten.

Bezüglich beider Aspekte sollen und können wir Edmund Husserl ernst nehmen und damit seine Krisisanalyse samt Krisisüberwindung fortsetzen, allerdings wohl mit einem – durch Epochenerfahrung und methodischen Überlegungen begründeten – wesentlich schwächeren Radikalismus, und mit der wirklichen Bereitschaft, die Debatten über alternative ›Urstiftungen‹ der Wissenschaft nicht zu verweigern. Die Hoffnung jedoch auf eine von allen – ›wahren‹ – Philosophen mitgetragene „Idee einer absolut zu begründenden Wissenschaft“ war, ist und bleibt eine Utopie.

Die Idee des Menschentums bei Husserl

Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935

1 Vorbemerkungen

Das Ziel einer ›strengen‹ Wissenschaft, die die Erkenntnis unbedingter, absoluter Wahrheiten ermöglicht, bildet ein Grundanliegen auch von Husserls kulturphilosophischen Überlegungen, wie sie in vielen seiner Vorträge und Schriften seit 1911 bis ans Lebensende 1938 formuliert werden. Dies wird an einem zentralen Thema dieser Überlegungen, der ›Krisis‹ der zeitgenössischen Kultur und ihrer Phänomene, klar. *Eines* dieser Phänomene bzw. einen ihrer Gründe sieht Husserl bekanntlich in dem unbefriedigenden Zustand der Geisteswissenschaften im Unterschied zu dem der Mathematik bzw. der mathematischen Naturwissenschaften (Hua VI, 314 ff.). Ohne ›echte‹ Geisteswissenschaft (ebd., 344 f.) könne aber keine stabile, sichere und lebendige Kultur – als Geisteskultur – bestehen, die die Aktivitäten der Menschen sinnhaft orientiert; vielmehr führe dieser Zustand letztlich in die Katastrophe der Kultur. Der von Husserl gesuchte und gefundene ›Neuanfang in der Philosophie, die Phänomenologie (ebd., 346 f.), beansprucht, den Geisteswissenschaften eine sichere Grundlage zu bieten.

Auch ein *zweiter* Aspekt seiner kulturphilosophischen Reflexionen deutet in Richtung ›strenger‹ Wissenschaft. Sieht Husserl doch einen weiteren Grund für die ›Krisis‹ der zeitgenössischen Kultur im ›Vergessen‹ (Hua VI, 343) des wahren Sinns philosophischer und wissenschaftlicher Begriffe beim modernen Menschen. Dies wird vor allem am vorherrschenden ›naturalistischen‹ und ›objektivistischen‹ Denken festgemacht. Der Phänomenologe habe die Geschichte dieses In-Vergessenheit-Gerats zu erforschen und seine Gründe bzw. Umstände offenzulegen. Dafür habe er in „vorurteilsloser Besinnung“ (ebd., 321) zurückzugehen bis zum ursprünglichen, anfänglichen Denken dieser Begriffe bei den Griechen. Nur im ›Ursprungsdenken‹ sei das wahre Denken des Sinns aufzuweisen als wissendes, bewußtes, verstehendes. Dieses Denken erweist sich als ein zunächst subjektives, situatives Denken, eingebunden in eine alltägliche „Lebensumwelt“ bzw. Lebenswelt (ebd., 342 f.). Der philosophische Rückgang auf die ursprünglichen Motivationen und Intentionen bei den historisch ersten Denkern dieser Begriffe führe zudem auf die diesen korrespondierende Idee des Menschen – auf die teleologische Idee

einer ›Urstiftung‹ des neuen Menschentums, die in der zeitgenössischen Kultur ebenfalls der Vergessenheit anheim gefallen sei. Hier zeichnet sich Husserls Begriff eines spezifischen – europäischen – Menschentums ab, das, daran hat er nicht den leisesten Zweifel, das „ganze Menschentum in seinen Bann“ ziehen wird (ebd., 323).

Der Begriff des ›europäischen Menschentums‹ darf als ein problematischer Begriff gelten, der eine Reihe von Fragen aufwirft. Dies betrifft die Beziehung zwischen dem ›europäischen Menschentum‹ und dem außer- bzw. voreuropäischen Menschentum, aber auch die Verortung der Hochkulturen Chinas und Indiens. Immer wieder hat der Terminus die Frage provoziert, ob sich Husserl mit ihm des Europazentrismus schuldig macht. Die Bemerkungen über ›Eskimos‹, ›Indianer‹, ›Zigeuner‹ und ›Papuas‹ scheinen ihn in die Nähe rassistischer Gedanken zu rücken. Inwiefern ist es berechtigt, eine ›Europäisierung‹ aller anderen Formen des Menschentums zu erwarten und zu begrüßen? Hat Husserl damit vielleicht die heutige ›Globalisierung‹ vorweggenommen? Welchen Erklärungswert hatte seine Diagnose einer Krisis des ›europäischen Menschentums‹ damals und welchen hat sie u.U. heute?¹ Einige Antworten auf diese Fragen finden wir im Wiener Vortrag ›Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie‹ (Hua VI), der im Folgenden befragt werden soll.

Zuvor sei mit Blick auf Husserls Forderung nach Rückgang und Rückbesinnung auf den ursprünglichen Vollzug eines bestimmten Typus des Denkens ein Exkurs gestattet, der ein vergleichbares Verfahren anmahnt, wenn auch mit anderem Ausgang. Der von M. Heidegger rund zehn Jahre später, nach der vollständigen Niederlage des Nationalsozialismus und der Deutschen Wehrmacht, verfaßte ›Brief über den ›Humanismus‹‹ (1946) enthält eine Reihe von Motiven, die an Husserls Vortrag ›Die Krisis des europäischen Menschentums‹ (1935) erinnern: die Krisis der modernen Kultur, die Frage nach einem Ausweg und nach der Erneuerung des Menschentums durch einen ›neuen‹ Humanismus. Einen ›wahren‹ Humanismus, anstelle des historischen und des zeitgenössischen Humanismus, der seine Aufgabe, „die Bemühung darum [zu orientieren], daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit und darin seine Würde finde“,² nicht erfülle und sie nie erfüllen werde, könne, so Heidegger, allein ein ›ursprüngliches‹ Denken bzw. Denken des Anfangs des Seins ausdrücken und ausformen. Er disqualifiziert jedoch im Gegensatz zu Husserl jegliche Wissenschaft als ein lediglich technisches Verfahren,

¹ Siehe dazu im vorliegenden Band die Beiträge: ›Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach ›Besinnung‹, 97 ff.; ›Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler und Spengler‹, 185 ff.

² M. Heidegger, ›Über den ›Humanismus‹. Brief an Jean Beaufret, Paris, in: ders., ›Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹, Bern (1947) 1954², 53-119, hier: 63.

das kein ursprüngliches, anfängliches Denken mehr sondern seine bloße Kompensation sei.³ Allein das Denken des Seins habe als wahres, wesentliches, ursprüngliches bzw. anfängliches Denken gemäß dem Wesen des Menschen zu gelten. Und nur ein solches Denken vermag sich der „Geschichte des Seins“, die „jede condition et situation humaine [trägt und bestimmt]“,⁴ zu vergewissern.

Auch Heidegger ist überzeugt, daß der neuzeitliche Mensch kein Leben gemäß seines ursprünglichen Wesens – mehr – lebt, sondern eine von seinem Wesen entfremdete, »falsche, vom Sein, von der Wahrheit des Seins abgefallene und deshalb gefährdete Existenz führt.⁵ Der Mensch solle und könne aber zu einem Leben in der Nachbarschaft des Seins zurückkehren. Diese Rückkehr bzw. Rückbesinnung erweist sich, ähnlich wie bei Husserl, als zentrales Motiv Heideggers. Denn nur hier, im ursprünglichen Denken, eröffne sich dem Menschen das „wesenhafte, nämlich freie Menschsein“.⁶ Um dahin zu gelangen, um die eingetretene »Seinsvergessenheit« überwinden zu können, müsse sich der Mensch unbedingt von der Herrschaft der öffentlichen Meinung befreien, habe sein Denken die Subjektivität zu verlassen.

Wie Husserl behauptet auch Heidegger konsequent die Überlegenheit des „Ursprungs“, des „Anfangs“, des ursprünglich-anfänglichen Denkens, was bei ihm allerdings im Gegensatz zu Husserl bedeutet, des Einfachen, des Archaischen, des einfachen, bäuerlichen, ländlichen Lebens. Hier lassen sich bei Heidegger – ähnlich wie bei L. Klages – romantisierende Züge aufweisen, zieht er doch ganz offensichtlich die Lebensform der handwerklichen Produktion von Gebrauchswert der industriellen von Tausch- und Mehrwert vor. In diesem Zusammenhang erscheint Heidegger – ganz anders als der »urbane« Husserl – als der Denker, der das Regionale, Ländliche, Bodenständige verinnerlicht hat. Im Gegensatz zu Husserl, der den zeitgenössischen »Europäer« aufruft, sich der Krisis der Kultur aktiv denkend entgegenzustellen, gibt Heidegger, wenn er erklärt, daß der Mensch, um „noch einmal“ die Nähe des Seins zu finden, sich zunächst „vom Sein [...] wieder ansprechen lassen [muß]“,⁷ zu verstehen, daß es das Sein ist, das zum Menschen kommt, und nicht der Mensch, der zum Sein findet. Die Rolle des Menschen nach Heidegger ist es also, auf den »Ruf des Seins« zu warten, nicht aber die, aktiv zu handeln bzw. selbst das Sein anzusprechen.⁸ Der Mensch müsse begreifen, daß er nicht der „Machthaber des Seins“, nicht der „Herr des Seins“, sondern bloß der

³ Ebd., 58.

⁴ Ebd., 54.

⁵ Ebd., 59.

⁶ Ebd., 56.

⁷ Ebd., 60.

⁸ Ebd., 66.

„Hirt des Seins“ ist.⁹ Ein Gedanke, der angesichts der zweifellosen Fähigkeit des heutigen Menschen, seine Lebenswelt aus unterschiedlichsten Motiven völlig zu zerstören, zumindest bedenkenswert erscheint.

Heidegger erklärt allerdings, und dies ebenfalls im Gegensatz zu Husserl, das Projekt der Moderne als Projekt menschlichen Größenwahns für beendet. Die gewiß triftige Frage nach dem Wesen des Menschen tut sich aber recht schwer mit einer Antwort darauf, was sich für den zeitgenössischen Menschen tatsächlich ändern würde, wenn er dem avisierten Weg ›zurück^ zum ›Anfang‹, zum Ursprungsdenken, in die Nähe des Seins, dem er sich wartend aussetzen muß, folgte. Die Schwierigkeit resultiert – für mich – nicht zuletzt aus dem Verständnisproblem dessen, was das Heideggersche ›Sein‹, das „Es selbst [ist]“,¹⁰ letztlich real bedeutet. Will Heidegger zum Ausdruck bringen, daß wir akzeptieren müssen, daß „das Sein [nicht] ein Produkt des Menschen“ ist?¹¹ Appelliert er an die einzufordernde Demut, die der Mensch gegenüber dem Sein an den Tag legen sollte? Aber was bedeutet das Sein gegenüber dem uns alltäglich umgebenden und von uns zu bewältigenden Seienden? Was gewinnt der Mensch durch ein Leben, eine Existenz in der ›Nachbarschaft‹ des Seins für sein alltägliches Leben, das er bei Strafe seines Unterganges zu meistern hat? Welche Relevanz hat ein Denken des Anfangs, das keinerlei Ergebnis zeitigt, das nichts außer dem ›Andenken‹ an das Sein ist, das „seinem Wesen genügt, indem es ist“, für die alltägliche Existenz,¹² ohne deren Sicherung ja auch kein Denken des Anfangs stattfinden kann? Der Ehrlichkeit halber muß wohl sagen, daß uns diese Form zurückbleibender Ratlosigkeit im Konkreten durchaus auch im Humanismus- bzw. Menschentumskonzept Husserls anspringt.

⁹ Ebd., 75, 90.

¹⁰ Ebd., 76.

¹¹ Ebd., 83.

¹² Ebd., 111. Heidegger verspricht uns allerdings, daß, wenn der Mensch im Sein lebt, „aus dem Sein selbst die Zuweisungen derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen.“ (Ebd., 114) Das Seinsgesetz bzw. die Seinsregel unterscheidet sich also von dem Gesetz, das „*nur* [!] das Gemächtige menschlicher Vernunft“ ist (ebd., 115). Inwieweit vermag bzw. muß dieses Seinsgesetz unser künftiges Handeln orientieren?

2 Die Idee des »europäischen Menschentums«

Bevor wir fragen, was der Phänomenologe unter der Idee des »europäischen Menschentums« versteht, ist auf ein terminologisches Problem hinzuweisen. Husserl spricht offenbar bewußt weniger von »Menschheit«, sondern vorzugsweise vom »Menschentum« als den geistigen Wesenseigenschaften, die ein bestimmtes Menschsein ausmachen. In den romanischen Sprachen, z.B. im Portugiesischen, gibt es diesen terminologischen Unterschied nicht, hier steht lediglich der Begriff »humanidade« zur Verfügung, der Ausdruck »património humano« (patrimonium humanum, Erbteil/Vorrecht des Menschen) scheint nicht wirklich ein sprachliches Äquivalent zu sein.¹³

»Menschheit« ist bei Husserl vor allem die historische und empirische Lebensform von Menschen, d.h. vernunftbegabten Wesen, die in Familien, Stämmen, Staaten, Nationen und Über-Nationen zusammenleben und eine bestimmte Form von Kultur ausgebildet haben (Hua VI, 314 f.). Es gibt also zumindest mehrere Erscheinungsweisen von Menschheit. Die jeweils konkrete Lebens- und Kulturform als „geistiger Sphäre“, die die jeweilige Gestalt des konkreten Menschseins bestimmt, wird wiederum von einer spezifischen Seelen- oder Geisteshaltung bestimmt. Und diese eine empirische Menschheit, bzw. einen Teil von ihr, auszeichnende Seelen- und Geisteshaltung macht deren »Menschentum« aus, das somit mehrgestaltig ist. Folglich werden bei Husserl biologische oder physische (geographisches Territorium) Charakteristika bei der Rede vom »Menschentum« ausgeschlossen. Deshalb versteht er unter einem konkreten Menschentum eine bestimmte „geistige Gestalt“ bzw. eine bestimmte Form der „Geistigkeit“. Den Terminus „geistige Gestalt Europas“ (ebd., 318 f.) prägt er für den europäischen Menschen bzw. die europäischen Nationen und ihre konkrete Geschichte, so wie sie vom antiken Griechenland ihren Ausgang nahmen. Allerdings vertritt Husserl im Wiener Vortrag folglich die Auffassung, daß grundsätzlich die jeweilige Geisteshaltung,

¹³ Im Übrigen erscheinen mir einige Stellen der Übersetzung des deutschen Textes ins Portugiesische zumindest mißverständlich: so wenn mit Blick auf die „natürliche fundierte religiös-mythische Einstellung“ und die „theoretische Einstellung“ die Rede davon ist, daß „noch eine dritte Form der universalen [!] Einstellung möglich [ist]“ (Hua VI, 329), was der Phänomenologe und Husserl-Übersetzer Pedro Alves überträgt mit „Porque é ainda possível uma terceira forma da atitude natural [!]“ – E. Husserl, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia. Tradução e Introdução*: Pedro M.S. Alves, in: www.lusosofia.net, 29; die Husserlsche Formulierung „Die Stufe menschlichen Daseins und der [!] idealen Normen für unendliche Aufgaben, die Stufe des Daseins sub specie aeterni“ (Hua VI, 338) deutet Alves als Druckfehler und schlägt – mit Blick auf eine englische Übersetzung – vor, sie zu lesen als »under [?] idealen Normen, gemeint ist offenbar »unter idealen Normen, und übersetzt die entsprechende Stelle als „O nível da existência humana sob normas ideias para tarefas infinitas“, – E. Husserl, *A Crise da Humanidade Europeia*, 39.

nicht aber biologische Abstammung oder geographischer Lebensort, über die Zugehörigkeit zur spezifischen Gestalt des europäischen Menschentums entscheidet (ebd., 320). In der Konsequenz können sich auch empirische Teile der Menschheit, die historisch nicht in der griechisch-europäischen Tradition stehen, diese »europäische« Geisteshaltung zu eigen machen. Eine andere Frage ist jedoch, wie weit die Husserlsche Behauptung des „Einzigartigen“ der dem europäischen Menschentum „eingeborenen Entelechie“ (ebd., 320) und der einheitlichen „Übernationalität Europa“ wirklich trägt, inwieweit sie empirisch verifizierbar oder lediglich eine Idee, eine Selbstzuschreibung der Europäer, ein Wunsch ist.

In der Entwicklung der Menschheit bzw. des Menschentums unterscheidet Husserl im Grunde drei Etappen bzw. Epochen: der „wesensmäßig ursprüngliche“ Zustand der „natürlichen Einstellung“ (ebd., 327) als einem naiven „in die Welt Hineinleben“ erfahre eine „Umstellung“ bzw. „Umwandlung“ in zwei mögliche Richtungen, entweder in eine vorwissenschaftliche, mythisch-religiöse Geisteshaltung bzw. Kultur oder in eine philosophisch-wissenschaftliche (ebd., 329 f.). Letztere sei allein aus der „griechischen Urstiftung“ der Philosophie und Wissenschaft hervorgegangen und wird charakterisiert durch eine „eingeborene Teleologie“ auf die Unendlichkeit der Idee[n] hin, während die erstere zwar auch auf die Totalität der Welt gerichtet ist, sich dabei aber mit ihrer Endlichkeit begnügt. Husserl spricht mit Blick auf das antike Griechenland von der „geistigen Geburtsstätte“ einer „neuartigen Einstellung [...] zur Umwelt“ (ebd., 321). Das neu- und einzigartige, ganz anders motivierte europäische Menschentum, das seinen praktisch-universalen Aufgaben angesichts unendlicher Zwecke auf rein theoretische, kontemplative Weise (ebd., 331) angeht, tut dies in der neuen „Kulturgestalt“ der Philosophie (ebd., 321). Diese wird von Husserl unter einen sehr bestimmten, einengenden Begriff gefaßt, der „die indischen, chinesischen etc. Philosophien“, trotz „einem Gemeinsamen“, wegen der „allerwesentlichsten prinzipiellen Unterschiede“ (ebd., 325) ausschließt und der mythisch-religiösen Einstellung bzw. traditionalistischen Kultur zuordnet (ebd., 330 f.), was auf die Kulturen bzw. Menschheitsgestalten Chinas und Indiens ausgedehnt wird.

Das auf die altgriechische Urstiftung zurückgehende „europäische Menschentum“ als einem „besonderen Menschentum“ (ebd., 334) wird als einzigartig von allen früheren und nichteuropäischen Gestalten des Menschentums abgehoben und als Vorwegnahme der zukünftigen einheitlichen und *Einen* Menschheit ausgezeichnet und wohl überzeichnet. Mit einer solchen Wertschätzung der europäischen Kultur bzw. des europäischen Menschentums und seiner Geisteshaltung steht Husserl bekanntlich nicht allein: auch M. Weber betont 1920 in seiner »Vorbemer-

kung« zu den *Gesammelten Abhandlungen zur Religionssoziologie* die Einzigartigkeit des Okzidents, d.h. Westeuropas.¹⁴ Er macht dies bekanntlich am spezifischen „Geist des Kapitalismus“ und seiner Form der „Rationalisierung“ aller Lebensbereiche kenntlich, und dies ruhend auf einer speziellen „praktisch-rationalen Lebensführung“.¹⁵ In dem Zusammenhang stellt sich erneut die bereits aufgeworfene Frage, ob die Husserlsche Erklärung (Unendlichkeit der Idee, reine Theorie etc.) dieser ›Einzigartigkeit‹ und ›Einheit‹ des „europäischen Geistes“ wirklich überzeugend und realitätstauglich, oder einfach naiv-idealistisch bzw. hyperrationalistisch war und ist. Im Unterschied zu Weber interessiert sich Husserl eben nicht dafür, ob die europäische ›Einzigartigkeit‹ irgendetwas mit ihrer spezifischen kapitalistischen Wirtschaftsform zu tun hat. Auch wird der Beitrag arabischer Gelehrter des Mittelalters zur europäischen Wissenschaft und Kultur nicht gewürdigt, auch nicht der chinesische Beitrag zur europäischen Technik.

Mit dieser ›Auszeichnung‹ des im griechischen Geiste ›urgestifteten‹ Europas bzw. der speziell europäischen Geisteshaltung und eines von ihr getragenen Menschentums stellt sich folgerichtig auch immer wieder die – in der phänomenologischen Literatur teilweise heftig verneinte – Frage, ob das Adjektiv ›europäisch‹ eine Verkürzung, eine Einschränkung, einen Europazentrismus in Bezug auf den Umgang mit dem Begriff des Menschentums bedeutet. Zumindest sieht Husserl die sich vollziehende weltweite Ausbreitung und Weitergabe dieser ›neuen‹ Einstellung zur Welt „durch keine nationalen Schranken gehemmt“ (Hua VI, 335), habe doch die „Philosophie in einer europäischen Menschheit ihre Funktion als die archontische der ganzen Menschheit zu üben“ (ebd., 336). Allerdings müsse für eine Übernahme die „vorwissenschaftliche Kultur“ eine „gewisse Höhe“ erreicht haben, was bestimmte Teile der Menschheit (›Eskimos, ›Zigeuner‹ und ›Papuas‹) zumindest solange auszuschließen scheint, solange ihre Gesellschaften diese Kulturhöhe nicht erreichen. Das Gleiche gilt für die Forderung, das „das Menschentum der höheren Menschlichkeit oder Vernunft [...] eine echte [d.h. kritisch-idealistische – *Verf.*] Philosophie [erfordert]“ (ebd., 338), was ja wiederum nicht voraussetzungslos einzulösen ist.

¹⁴ M. Weber, Vorbemerkung, in: *Gesammelte Abhandlungen zur Religionssoziologie I* (1920), Tübingen 1988, 1-16. Weber spielt auf die Überzeugung an, „daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen [...] / Nur im Okzident gibt es ›Wissenschaft‹ in dem Entwicklungsstadium, welches wir heute als ›gültig‹ anerkennen.“ – Ebd., 1.

¹⁵ Ebd., S. 12.

Textanalyse und Textinterpretation scheinen keine eindeutige eine Antwort auf die Frage zuzulassen, ob Husserls Auslassungen zu Eskimos, Indianern (ebd., 318), Zigeunern (ebd., 319) und Papuas (ebd., 337) rassistische Züge tragen, abschätzig sind sie allemal. Im Text wird auch nicht immer klar, ob Husserl von amerikanischen ›Indianern‹ oder von Indien und seinen Bewohnern (ebd., 320) spricht, z.B. wenn in einem Absatz mal von „indischer Geschichtlichkeit“ und gleichzeitig davon die Rede ist, daß wir Europäer „uns ... niemals indianisieren werden“ (ebd., 320), würde man doch eher ›indisieren‹ bzw. ›hindisieren‹ erwarten. Welchen Menschen-Status haben im Text diese Vertreter der Menschheit? Zunächst sind sie erst einmal alle ›Menschen‹, denn sie sind alle „vernünftige Lebewesen“, und „nicht Tier“. ¹⁶ Dennoch scheinen alle genannten Erscheinungsformen des Menschentums bzw. der „Menschlichkeit und ihrer Vernunft“ der mythisch-religiösen Stufe, die weitgehend noch durch die natürliche Einstellung fundiert ist, bzw. letzteren selbst zugeordnet zu werden, denn die im antiken Griechenland ›urgestiftete‹ „neue Stufe“ der „philosophischen Vernunft“, mit ihren „idealen Normen für unendliche Aufgaben“, die die ›europäische‹ Wissenschaft beseelt und die nur „in der absoluten Universalität“ (ebd., 338) möglich ist, erreichen sie mit ihrem Typus der Vernünftigkeit nicht. ¹⁷

Das „Menschentum der höheren Menschlichkeit“ hat folglich auch Nichts mit einem geographischen Prinzip (wer sich in Europa aufhält, ist Europäer!) zu tun. Zumal für Husserl auch Nordamerika und Australien Teilhaber am europäischen Geist sind. Gleichzeitig behauptet er keine ›Wesenseigenschaften‹, die bestimmte Teile der Menschheit auf ein Dasein in mythisch-religiöser oder in wissenschaftlicher Einstellung und folglich auf eine niedere Stufe oder Etappe des Menschentums unwiderruflich festlegen würden. Vielmehr sieht Husserl die Perspektive für alle ›Menschheiten‹, die noch nicht am europäischen Geist partizipieren, sich schließlich zu ›europäisieren‹, zumal das ›europäische Menschentum‹ selbst „im Unendlichen [liegt]“ (ebd., 321, 325), niemals einen faktischen, empirischen Abschluß oder Reifezustand findet. Es gibt im Wiener Vortrag keine Hinweise darauf, daß einer bestimmten Gestalt der Menschheit dieser Vorgang grundsätzlich abgesprochen wird, obwohl eben auch Voraussetzungen formuliert werden, die für einige Menschengruppen – als soziale Einheiten – nicht zu erfüllen sind.

¹⁶ „Nach der guten alten Definition ist der Mensch das vernünftige Lebewesen, und in diesem weiten Sinne ist auch [!] der Papua Mensch und nicht Tier. Er hat seine Zwecke und handelt besinnlich, die praktischen Möglichkeiten überlegend. Die erwachsenen Werke und Methoden gehen in die Tradition ein, immer wieder in ihrer Rationalität verständlich.“ – Hua VI, 337.

¹⁷ „Das Menschentum der höheren Menschlichkeit oder Vernunft erfordert [...] eine echte Philosophie“ und Wissenschaft. – Hua VI, 338.

Was meint aber die Rede von der ›Europäisierung‹ aller übrigen Gestalten von Menschentum genau? Offenbar die Ausbildung einer „Vergeistigung“ und „Ideen-gerichtetheit“ in der seelischen Verfaßtheit der gesellschaftlichen Eliten, wie sie für die altgriechische Gesellschaft ab dem 7. Jahrhundert v.u.Z. eingeleitet wurde und auf die sich, nach Husserls Überzeugung, der ›neue‹ bzw. ›wahre‹ rationalistische Geist, die ›wahre‹ Vernünftigkeit der „Übernationalität Europa“ (ebd., 320) bezieht. Kann die nach 1945 in Westeuropa vor sich gegangene ›Amerikanisierung‹ als ein schrittweiser Vollzug dieser von Husserl 1935 erwarteten und geforderten ›Europäisierung‹ gelten? War es in den Schützengräben des ›Kalten Krieges‹ überhaupt möglich, dieser universalen Idee eines einheitlichen ›europäischen‹ Menschentums zu folgen und treu zu bleiben – Zweifel sind zumindest angebracht. Eine der Fragen, die Husserls Konzept der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts heute aufwirft, ist die, ob die in Frage stehende ›Europäisierung‹ der gesamten Menschheit mit der viel beschworenen ›Globalisierung‹ eine neue Gestalt gefunden hat, oder ob es sich hierbei um die weltweite Durchsetzung völlig anderer ›Ideen‹ und Realien handelt. Falls letzteres zutrifft, was wäre dann aus der ›europäischen‹ Vernunftidee eines der griechischen ›Urstiftung‹ verpflichteten universalen Menschentums geworden? Durchläuft z.B. die chinesische Gesellschaft als eine der ältesten, innovativsten und bis ans Ende des 19. Jahrhunderts autonomsten Kulturationen derzeit eine ›Europäisierung‹ im Sinne Husserls oder muß eventuell die übrige Weltbevölkerung – vielleicht mit Ausnahme der indischen Kultur und des ihr entsprechenden Menschentums – künftig mit ihrer ›Sinesierung‹ rechnen, vorausgesetzt, die chinesische Kultur hat im Laufe ihrer Geschichte ein eigenes geistig-ideelles und praktisch-tätiges ›Menschentum‹ hervorgebracht, das der natürlichen und religiös-mythischen Einstellung grundsätzlich entwachsen ist und gleichzeitig von einer gänzlich anderen ›Urstiftung‹ als der altgriechischen getragen wird? Oder erweist es sich, daß neben der ›griechischen Urstiftung‹, so wie sie Husserl beschreibt und auslegt, keine grundsätzlich andere ideelle, vernünftige Sinnstiftung des wissenschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Lebens denkbar ist? Die Frage, an deren affirmativer Beantwortung Husserl überhaupt kein Zweifel aufkommen läßt, obwohl er eigentlich ›vorurteilslos‹ (ebd., 327) argumentieren will, nämlich die, ob es überhaupt die in einer Nation oder einem Teil der Menschheit vorherrschende idealistische Geisteshaltung ist und sein kann, die ihr allein Orientierung auf einen Zustand von mehr Humanität hin zu geben vermag, lassen wir hier außen vor.

Die Tatsache, daß Husserl 1935 die auf der altgriechischen ›Urstiftung‹ fußende Idee eines ›neuen‹ europäischen Menschentums nicht nur eine tiefe Krisis durchlebend, sondern existentiell bedroht glaubt zu erleben, und die folgenden zehn Jahre haben seine schlimmsten Befürchtungen – „den Untergang Europas in der

Entfremdung gegens seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei“ (ebd., 347) – ja bestätigt oder gar noch übertroffen, wirft folgerichtig auch die Frage auf, wie es in der ›Zwischenkriegszeit‹ um die ›Europäisierung‹ der Europäer, der europäischen Nationen, die sich in der geistigen Tradition des altgriechischen Geistes wähten, eigentlich bestellt war. Husserl selbst macht einige Einschränkungen, verweist auch immer wieder auf den Unterscheid von Faktum und Idee (ebd., 322, 338). Die während der Zeit des Ersten Weltkrieges unter deutschen Intellektuellen erbittert geführte Debatte um die ›Ideen von 1914,‹¹⁸ und dies in Frontstellung zu den ›Ideen von 1789,‹ und der in diesen Jahren geführte Propagandakrieg zwischen den beiden großen Kriegslagern lassen die ›Europäisierung‹ der Europäer zumindest noch als grundsätzlich unvollendete Aufgabe erscheinen. Die in jener Zeit wirkmächtige marxistisch-bolschewistische Weltanschauung läßt sich mit der von Husserl explizierten ›Idee des europäischen Menschentum‹ wohl nur sehr bedingt in Übereinstimmung bringen, die äußerst wirkmächtige nationalsozialistische Weltanschauung, so wie sie A. Hitler in *Mein Kampf* (1925/26) systematisch entwickelt, stellt diese ›Idee‹ glatt in Abrede und will sie vernichten.

Husserls philosophische Haltung zu der insbesondere in der Zwischenkriegszeit intensiv und heftig diskutierten „Krise des europäischen Daseins“ (Hua VI, 347), ja seines absehbaren Verfalls und Untergangs, wird in dem Wiener Vortrag von 1935 nicht erschöpfend ausgeführt. Sicher scheint zu sein, daß er eine geistige Erschöpfung und „Müdigkeit“ der ›Europäer‹ konstatiert (ebd., 348), gewiß auch gegenüber dem Ansturm des Korporativismus, Irrationalismus, Schicksalsglaubens und Führerkultes. Diese geistige Erschöpfung führt er nicht zuletzt auf einen naiv-objektivistischen Vernunftglauben zurück, der alles Geistige – und Ideelle – grundsätzlich an Physisches, Körperliches, Natürliches bindet und dem die Subjektivität, das „subjektive Leisten“ aus dem Bewußtsein, aus dem Blickfeld gerät (ebd., 343, 345). Da alle Normen und Idealisierungen sich aber in diesem subjektiven geistigen Leisten fundieren und begründen lassen müssen (ebd., 343), verlieren Ideen und ideale Normen ihren Sinn, ihren Lebenssinn, wenn dies in Vergessenheit gerät,¹⁹

¹⁸ Siehe u.a. St. Bruendel, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die ›Ideen von 1914‹ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Berlin 2003; dazu auch vom Verfasser, *Понятие государства в немецком идеализме? К позиции Эрнста Кассирера в исторической полемике (1914-1918)*, in: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*, Под ред. И. Н. Грифцовой и Н. А. Дмитриевой, (Humanitas) Москва 2010, 282-298.

¹⁹ „Aber wie [Einsteins] Formeln überhaupt, wie mathematische Objektivierung überhaupt auf dem Untergrund des Lebens und der anschaulichen Umwelt Sinn bekommt, davon erfahren wir nichts [...]“ – Hua VI, 343.

was wiederum Erschöpfung und Müdigkeit, die Husserl auch gelegentlich als ›Ideenblindheit‹ und ›Ideenvergessenheit‹ umschreibt, befördert. Eher wenig überzeugend wirkt allerdings die allbekannte, bestimmt vorgetragene These von der Gewißheit, „daß die [zeitgenössische] europäische Krisis in einem sich verirrenden Rationalismus wurzelt“ (ebd., 337), obwohl ihm z.B. der in Europa umsichgreifende Nationalismus durchaus kein Geheimnis ist.²⁰

Doch die Krisis der europäischen Kultur, d.h. des europäischen Geistes und Menschentums, ist für Husserl eben „kein dunkles Schicksal, kein undurchdringliches Verhängnis“ (Hua VI, 347), sondern kann von kampfbereiten Menschen, die sich einem „Heroismus der Vernunft“ (ebd., 348) verschreiben, überwunden und eine „Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie“ (ebd.) errungen werden. Dies bedeutet für den Husserl von 1935 aber kein einfaches Zurück zu den geistigen Zuständen vor der Krisis, sondern könne nur dann gelingen, wenn aus der naiv-objektivistischen Einstellung eine wahrhaft reflektierte geistige Einstellung wird, wenn eine „neue Lebensinnerlichkeit und Vergeistigung“ aufersteht. D.h., das europäische Menschentum muß sich laut Husserl ein weiteres Mal ›erneuern‹. Mit dem definitiven Erschöpfen des ›europäischen Geistes‹ jedoch wäre die der Menschheit ›eingeborene‹ Teleologie gefährdet, und damit auch jegliche künftige Europäisierung aller übrigen ›Menschheiten‹ samt Ausbildung einer *einen* und *einheitlichen* Menschheit. Die Frage, ob die „menschheitliche Sendung des Abendlandes“ beim Sieg der „großen Müdigkeit“ unter Umständen vom nordamerikanischen Teil des geistigen ›Europa‹ aus erneuert werden könnte, oder ob gar die sich aus mythisch-religiöser Einstellung erhebenden großen Nationen des Ostens dies vollbringen könnten, stellt sich für Husserl offenbar überhaupt nicht.

²⁰ Siehe dazu vom Verfasser, Einführung in die transzendente Phänomenologie, UTB 2007, München 1998, § 19, 55 f.

II.

PHÄNOMENOLOGISCHE BEZUGNAHMEN

QUELLENVERZEICHNIS

Platon als ›Gewährsmann‹ Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk, in: *Recherches Husserliennes*, vol. 12, (1999), Bruxelles, 77-111.

Die Idee der Mathesis universalis. Die logische Vernunft bei Leibniz und Husserl. (Koautor des Beitrags: J. Danek †), in: R. Cristin/K. Sakai (Hg.), *Die Phänomenologie und Leibniz*, (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven Bd. 2) Verlag Karl Alber. Freiburg/München 2000, 88-121.

Anhang: Husserl und die Leibnizsche Idee der Mathesis universalis. Lexikonartikel; in: ebd., 315-318.

Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler und Spengler, in: *Phänomenologische Forschungen*. Neue Folge III, 1. Hb. 1998, Freiburg/München, 34-60.

Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls, Wiedergedruck von: Phänomenologie „Husserl und Umfeld“, in: St. Schaede/G. Hartung/T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*. (Reihe Religion und Aufklärung) Mohr Siebeck. Tübingen 2012, 365-386.

Platon als ›Gewährsmann‹ Husserls?

Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk

Gern betont Husserl die Eigenständigkeit seines philosophischen Werdeganges und bezeichnet sich als einen Denker, der oft um Motive und Fragestellungen ringt, die zwar von anderen Philosophen aufgeworfen wurden, deren Theorien er aber nicht bewußt zur Kenntnis genommen hat.¹ Und doch legt er nicht nur Wert darauf, seine philosophischen Einsichten im Vergleich mit klassischen Systemen der Vergangenheit zu messen bzw. zu verdeutlichen, sondern sieht sich von Vorgängern auch angeregt, gefordert und bestätigt. Die vielfältigen Bezüge auf Platon bzw. die Platonische Philosophie, die in Husserls Werk anzutreffen sind, können als Hinweis verstanden werden, daß ihm dieser als ein wichtiger philosophischer ›Gewährsmann‹ diene. In dem Sinne oszilliert sein Denken nicht nur zwischen den Philosophien Kants und Descartes,² sondern hat in der Platonischen einen weiteren Referenzpunkt gefunden.³ Von der Gegenwärtigkeit Platons im philosophischen Bewußtsein der Zeit im Allgemeinen und Husserls im Besonderen zeugt u.a. der in einem Brief Brentanos enthaltene Hinweis auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles, welches als Toleranz des Älteren gegenüber abweichenden Auffassungen des Jüngeren auch auf ihr eigenes Verhältnis übertragbar sei.⁴ Anfang 1911 schickt ihm Simmel sein Buch *Hauptprobleme der Philosophie* mit der Bemerkung, er – Husserl – finde darin „vielleicht in der Auffassung des Grundmotivs der Platonischen Ideenlehre“ etwas Neues.⁵ Die seit 1906 in persönlichen Briefen an Dritte anzutreffende Verwendung von Grußformeln aus den

¹ So ringe er, Husserl, ganz ohne philologisches Interesse „sehr mit den Platonischen Problemen“ und habe mit ihnen schon gerungen „lang eh er Platon selbst kannte“. – Husserl an Stenzel, 20.VIII. 1918, in: HuaDok III, VI, 428.

² I. Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und dem Kantianismus, Den Haag 1964, 24, 26 f.

³ Der philosophische Orientierungsrahmen Husserls läßt sich z.B. auch noch auf Leibniz ausdehnen, siehe dazu die Beiträge im vorliegenden Band: »Die Idee der Mathesis universalis – die logische Vernunft. Leibniz und Husserl«, 153 ff., und »Anhang: Husserl und die Leibnizsche Idee der Mathesis universalis«, 179 ff.

⁴ Brentano an Husserl, 21.X. 1904, in: HuaDok III, I, 23; Brentano wiederholt denselben Gedanken noch einmal in einem sieben Jahre später geschriebenen Brief an Husserl. – Brentano an Husserl, 17.XI. 1911, in: ebd., 52.

⁵ Simmel an Husserl, 19.II. 1911, in: HuaDok III, VI, 406.

Briefen Platons oder von Termini aus den Dialogen belegen dessen wachsenden Stellenwert für ihren Autor.⁶

Dabei ist Husserls Beziehung zum Idealismus bzw. zur – unter Philosophen umstrittenen – Ideenlehre Platons nicht problemlos. Mehrfach hat er sich gegen den seinen *Prolegomena* gemachten Vorwurf, sie griffen auf einen ontologischen Platonismus zurück,⁷ zur Wehr gesetzt. Zudem finden sich in Schriften, Briefen und Manuskripten nahezu gegensätzliche Äußerungen zu seinem Verhältnis zu Platon: sie reichen von großer Zustimmung – „wir phänomenologische Platoniker“⁸ – bis zu völliger Ablehnung – „dem Platonismus [...] ferner als irgendein Philosoph“⁹ –. Und da Platon Husserl als wichtiger Gewährsmann für die Phänomenologie dient, ändert sich die Sicht auf seine Ideenlehre mit dem sich wandelnden Selbstverständnis des Phänomenologen.¹⁰ Der nachstehende Beitrag geht allein der Frage nach, welche grundsätzlichen Anknüpfungs- und Kritikpunkte Husserl im Verlaufe seines Schaffens bezüglich Platon selbst benennt und wie sich das Platonbild in sein eigenes philosophisches Voranschreiten einfügt. Klar zwischen philologischer und philosophischer Beschäftigung mit Platon unterscheidend, macht Husserl sein rein philosophisches Interesse an einer „eigenen Stellungnahme zu den Platonischen Themen“ gelegentlich als Grund dafür geltend, nie dazu gekommen zu sein, „Platon objektiv u[nd] mit gehörigem historisch-philologischem Fundament zu studieren“.¹¹ Auch in Gutachten (Koreferaten) zu Platon ge-

⁶ Husserl an Daubert, 18.XI. 1906, in: HuaDok III, II, 51 (Εὐ παρταταιν!; εὐ ξην). Auch in Briefen an andere Gesprächspartner jener Zeit verwendet Husserl diese platonischen Formeln, so in Husserl an Hocking, 10.VIII. 1905, in: HuaDok III, III, 158; außerdem gebraucht er den Begriff *διωφεσιζ* (Platon, *Philebos*, St. 11 d) mehrfach in Briefen (u.a. Husserl an Ingarden, 24.XII. 1921, in: ebd., 215). Das Motiv aus Platons *Phaidros* von den »befiederten Seelen«, die sich „empor-schwangen zu den lichten Höhen der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie“, ist auch im Jahr 1933 nachweislich; es bezieht sich rückerinnernd auf die Zeit als armer Privatdozent in Halle.

⁷ E. Fink, Einleitung in die Philosophie, Würzburg 1985, 35; C.F. Gethmann, Phänomenologische Logikfundierung, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt/Main 1989, 205, 208.

⁸ Eine von J. Stenzel übersandte Platonarbeit (J. Stenzel, Literarische Form und philosophischer Gehalt des Platonischen Dialogs, in: Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur, 1916, 1-17) bezeichnet Husserl 1918 als „ein für uns phänomenologische Platoniker gar wertvolles Buch“. – Husserl an Stenzel, 20.VIII. 1918, in: HuaDok III, VI, 427.

⁹ An Stenzel gewandt stellt Husserl 1934 fest, daß er, auch wenn es üblich geworden sei, ihn als einen Platoniker anzusehen, eine solche Zuordnung entschieden zurückweisen müsse: „In Wahrheit bin ich dem Platonismus und jedem aprioristischen Ontologismus ferner als irgend ein Philosoph der Vergangenheit und unserer Zeit – unvergleichlich fern selbst als Dilthey.“ – Husserl an Stenzel, 28.III. 1934, in: ebd., 429.

¹⁰ Zur Entwicklung der Husserlschen Phänomenologie siehe u.a. vom Verfasser, Einführung in die transzendente Phänomenologie (UTB 2007), München 1998.

¹¹ Husserl an Stenzel, 20.VIII. 1918, in: HuaDok III, VI, 428.

widmeten Dissertationen hebt er hervor, in „allen spezifisch philologischen Fragen“ keine Sachkunde zu besitzen, sich zur „Ideenanalyse der *Apologie* und einer Herausstellung ihrer Leitbegriffe“ aber ein Urteil zu zutrauen, sei er doch ein „mit derartigen Analysen sozusagen immerfort Beschäftigter“. ¹² Da er andererseits einzelne griechische Wendungen des Kandidaten als nicht im originalen Textkörper vorfindlich bemängelt, scheint er diesen doch gut zu kennen.

Zuerst sollen aber die von Husserl bezeugten Quellen seiner Platon- und Ideen- deutung zur Sprache kommen. Die Freundschaft mit Th. Masaryk schließt nicht nur die Wertschätzung für die Mathematik als einer strengen, alle Skepsis besiegenden Wissenschaft ein, ¹³ sondern auch die Verehrung für die Ideenlehre von Masaryks „Leib- und Lieblingsphilosophen“ Platon, welcher die Mathematik so überaus schätzte. ¹⁴ Husserl selbst legt mehrfach Wert auf die Feststellung, sein Verständnis der Ideenlehre Platons dem entsprechenden Kapitel in H. Lotzes *Logik* (1874) ¹⁵ zu verdanken (Hua XIX/1, 138, Anm. ***). ¹⁶ Da Lotze in der *Philosophie der Arithmetik* (1891) nur einmal Erwähnung findet (Hua XII, 78), und dies unter Hinweis auf seine *Metaphysik* (Leipzig 1879), so dürfte die aufmerksame Lektüre seiner Platondeutung in die 90er Jahre fallen, finden sich doch in den *Prolegomena* (1900) gleich mehrere Verweisungen auf seine *Logik*, allerdings ohne sie mit Platons Ideenlehre in Beziehung zu bringen (Hua XVIII, 69, 171, 221 f.). ¹⁷ Neben den Anregungen Masaryks und Lotzes hat P. Natorp die Platonrezeption Husserls durch seine Besprechungen der *Prolegomena* und der *Ideen I* sowie durch vielfache Bemerkungen in Briefen befördert und wohl auch mit seiner Deutung der Ideen-

¹² Husserls Kurzreferat zur Dissertation von Georg Andrée, Der Aufbau und die literarische Bedeutung der Platonischen Apologie, 29.X. 1921, in: HuaDok III, VIII, 178.

¹³ „Ihre Begeisterung für die Mathematik teile ich vollkommen.“ – Masaryk an Husserl, 20.I. 1878, in: HuaDok III, I, 101.

¹⁴ Ebd., 101.

¹⁵ H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (1874), Leipzig 1912, Drittes Buch, Zweites Kapitel: Die Ideenwelt, 505-523, hier: 509 ff.

¹⁶ Jahre später gesteht Husserl Brentano, daß, obwohl ihm „alle mystisch-metaphysische Ausbeutung der ›Ideen, idealen Möglichkeiten u[nd] d[er]g[leichen] gänzlich fern liegt“, „diese Conceptionen Bolzanos [...] auf [ihn] stark gewirkt [haben], ebenso wie Lotze's Umdeutung der Platonischen Ideenlehre.“ – Husserl an Brentano, 27.III. 1905, in: HuaDok III, I, 39.

¹⁷ Die *Philosophie der Arithmetik* (1891) hatte zwar – mehrfach – Euklid und Aristoteles erwähnt (Hua XII, 14, 32, 85, 96), nicht aber Platon. Auch in den *Prolegomena* fällt der Name Platons nicht, wohl aber wieder der von Euklid und Aristoteles (Hua XVIII, 27, 143, 253). Wenn er hier die ideierende Abstraktion – als Gegenstück zur empirischen Abstraktion – einführt, dann drängt sich allerdings sehr wohl Platons Lehre von der Wiedererinnerung der Seele an die absoluten Ideen auf, so wenn Sokrates im *Gastmahl* den Aufstieg der Seele von der Liebe zu einem schönen Körper zur Idee der Schönheit beschreibt. – Platon, *Gastmahl*, St. 210 St.-211, in: Platon, *Sämtliche Dialoge*, Band III, Hamburg 1993, 58 f.

lehre als Grundlegung des kritizistischen Wissenschaftsbegriffs beeinflusst.¹⁸ Während Husserl die LU veröffentlicht, ist Natorp gerade mit der Abfassung seines Platonbuches beschäftigt: er braucht „jede Minute [...] für eine größere Platon-Arbeit“.¹⁹ Grundmotive der Natorpschen Deutung der Ideenlehre sind Husserl aber auch schon vor dem Erscheinen dieser Arbeit 1903 bekannt und werden von ihm geteilt. So erläutert er Natorp seine – an Lotze geschulte – Auffassung, daß apriorische Gesetze ideale Möglichkeiten im Sinne Platonischer Ideen umschreiben,²⁰ und bittet ihn um einen Abzug des Zeitschriftenbeitrages »Platons Phaedrus« [1900].²¹ Obwohl diese Darstellung in erster Linie der historischen Einordnung des Dialogs *Phaedros* gewidmet ist, enthält sie wichtige Kernaussagen von Natorps Platonverständnis.²²

In seiner 1901 publizierten Besprechung der *Prolegomena* legt Natorp den Gedanken nahe, Husserl habe sich dem platonisch-neukantianischen Wissenschaftsbegriff genähert. So fasse er im 7. Kapitel die „Objektivität alles Logischen“ bzw. deren Wahrheit als „Idee« (ganz im Platonischen Sinn)“ auf.²³ Die Wissenschaft sei für den Autor der *Prolegomena* – „wie für Platon und Kant“ – weitgehend identisch mit Mathematik²⁴ und er fordere ein Fortschreiten von Grundbegriffen zu Grundsätzen und zu Grundwissenschaften, ganz „wie der wahre Entdecker des Logischen, Platon, es klar vor Augen gesehen hat“.²⁵ Zum Jahreswechsel 1902/03 kann Husserl endlich *Platos Ideenlehre* [1903] studieren, nachdem Natorp ihm das Werk überreicht hatte,²⁶ und er findet seine „nicht geringen Hoffnungen übertroffen“.²⁷ Das Buch habe ihm viele schöne und gedankenvolle Stunden bereitet.

¹⁸ Zum Verhältnis Husserls zu Natorp und dem Marburger Neukantianismus siehe vom Verfasser, Einführung in die transzendente Phänomenologie, § 4, § 12.

¹⁹ Natorp an Husserl, 25.VIII. 1901, HuaDok III, V, 79.

²⁰ „Als völlig sicher gilt mir aber, daß alle überhaupt obwaltenden Möglichkeiten durch apriorische Gesetze fest umschrieben sind: ideale Möglichkeiten, Platonsche Ideen.“ – Husserl an Natorp, 7.IX. 1901, in: ebd., 83.

²¹ Husserl an Natorp, 10.IX. 1901, in: ebd., 89.

²² Kernaussagen wie „der oberste Gesichtspunkt der platonischen Philosophie ist der der Methode“, Dialektik genannt; sie beruht auf der Synthesis des Mannigfaltigen der Sinne zur Einheit und der Zerlegung solcher Einheiten; die Synthesis des Begriffs bildet bei Platon die Grundlage des Logischen, die Methode führt *a.* alle Begriffe auf wenige Grundbegriffe zurück, stellt *b.* das Postulat letzter begründender Sätze (Grundsätze) auf und führt *c.* „zur Idee einer strengen systematischen Einheit der Erkenntnisse in einer einzigen, allen übergeordneten Grundwissenschaft, der Wissenschaft der Methode“. – P. Natorp, *Platons Phaedrus*, in: *Hermes. Zeitschrift für classische Philologie* 35 (1900), 405, 408 f., 411.

²³ P. Natorp, *Zur Frage der logischen Methode*, in: *Kant-Studien VI* (1901), 275.

²⁴ Ebd., 279.

²⁵ Ebd., 281.

²⁶ Husserl an Natorp, 10.XII. 1902, in: HuaDok III, V, 91.

²⁷ Ebd.

Nunmehr kann sich Husserl ausführlich mit der Deutung der Ideenlehre als Entwurf zu einer reinen Logik und Wissenschaftslehre vertraut machen. Das Verständnis der Platonischen Ideen als reiner Denkbestimmungen, als reiner Setzungen des Denkens²⁸ im Gegensatz zu einem hypostasierten Sein teilt auch der Phänomenologe, der Jahre später einmal bemerkt, daß sein Interesse für Platons Eroslehre (im *Phaedros*) genau in der Zeit zwischen 1901 und 1903 eingesetzt habe.²⁹

Für eine systematische Darstellung der Bedeutung Platons für die Phänomenologie bleibt demnach zu klären, inwieweit die spezifischen Platondeutungen Lotzes und Natorps das Husserlsche Verständnis mehr geprägt haben als die Kenntnisnahme des originären Platon selbst.³⁰ Dies soll und kann im vorliegenden Beitrag nur andeutungsweise erfolgen. Natorp selbst wiederum weist H. Cohen, insbesondere seit der 2. Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), das Primat an der Platondeutung zu, diese mache ihn zum Ahnen der kritischen Philosophie Kants.³¹ So gilt auch für Natorp die Cohensche These, wonach der dialektische Prozeß bzw. der Selbsterzeugungscharakter des Denkens schon von Platon entdeckt worden war, den dann wieder Kant und Hegel thematisierten.³² Wenn Natorp den Anspruch formuliert, in seiner Philosophie „Kant zu vertiefen durch Platon“³³,

²⁸ Ebd., 133. „Ideen bedeuten nicht Dinge, sondern Methoden“ (ebd., 221). „Aber wer [die Ideen – *V erf.*] eben nicht versteht als Erweiterung einer Methode über alle Gebiete wissenschaftlicher Aufgaben, sondern als leere Verdoppelung der gegebenen Dinge der gemeinen Vorstellung, für den ist keine Rettung vor dem ›Abgrund des Geschwätzes‹ [Parmenides – *V erf.*]“ – Ebd., 235.

²⁹ Husserl an Mahnke, 23.IV. 1921, in: HuaDok III, III, 429.

³⁰ So erklärt der Phänomenologe Geiger in einem Brief an Husserl, sich bei seiner Platonvorlesung „vor allem an Natorp an[zuz]ulehnen“. – Geiger an Husserl, 12.IV. 1908, in: HuaDok III, II, 92.

³¹ „[...] was wir über die Philosophie des Platon [...] in diesen drei Jahrzehnten geforscht und dargestellt haben, es liegt alles in derselben Richtung [wie Cohens Deutung – *V erf.*]“ (P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, in: Kant-Studien XVII [1912], 195) Cohen, der nach einer wissenschaftlichen Methode sucht, die als Modell für die Logik (des Denkens) und damit für die Philosophie fungiert, findet diese in der Mathematik Platons bzw. in der mathematischen Naturwissenschaft der Neuzeit (Galilei, Descartes, Leibniz). Das Wesen dieser Methode und folglich der Logik als Lehre vom reinen Denken glaubt er u.a. in Platons Behandlung der Ideen gefunden zu haben, was Kant aufnehme und zu seinem transzendentalen Idealismus ausbaue. Platons Ideen – so ist Cohen überzeugt – bilden die Antwort auf die Frage nach dem Wesen von Erkenntnis, von Wissenschaft (Mathematik), von Logik und Philosophie. Die mathematischen Ideen seien Axiome, die sich als Grundlage für abzuleitende Lehrsätze erweisen, die Axiome selbst werden vom ›reinen Denken‹ in einer Grundlegung hervorgebracht. Das Axiom „ist vielmehr nur dadurch Grundlage, daß [es] in einer Grundlegung und kraft derselben vollzogen wird.“ (H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1885, 17) „Denn Grundlagen zu erzeugen, das ist und bleibt die Aufgabe des Denkens.“ (H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1914, 40) Die Grundlegung gehe *a priori* vor sich, das reine Denken erzeugt die Idee, die selbst eine Grundlegung ist und als Axiom für abzuleitende Lehrsätze dient.

³² P. Natorp, Kant und die Marburger Schule, 210.

³³ Ebd., 219.

dann gibt er ein Motto vor, dem sich in abgewandelter Form auch Husserl verpflichtet weiß, wenn er zu unterschiedlichen Anlässen auf verschiedene Weise an Platon anknüpft.

1 Vorwurf des platonischen Realismus und die Eigenart des Logischen

In den *Logischen Untersuchungen* II (1901) treffen wir auf die erste direkte – kritische – Bezugnahme auf Platon bzw. den Platonismus, deren Argumente auch in späteren Schriften vorgetragen werden. Die phänomenologische Lehre von den allgemeinen Gegenständen werde immer dann mißdeutet, so Husserl, wenn man eine „reale Existenz von Spezies außerhalb des Denkens“ annimmt, was „dem Platonischen Realismus (im Sinne der traditionellen Auffassung) zugrunde liegt“ (Hua XIX/1, 127). Der Hinweis auf das Traditionelle einer solchen Auffassung bzw. Auslegung Platons deutet an, daß Husserl dies als eine Verkennung der wahren Platonischen Intentionen hält. Vertreter einer solchen „traditionellen Auffassung“ ist Th. Gomperz, der Platon in der Frage, ob die Ideen ausschließlich ideale Bedeutungsgehalte sind, die durch Begriffe ausgedrückt werden, oder ob sie - neben dem sinnlich-realen Sein – einen eigenen idealen Seinsbereich bilden, zumindest für mehrdeutig hält. Auf diese Mehrdeutigkeit gingen dann Vorwürfe, die Abstraktionen wie Wahrnehmungsdinge zu behandeln und sie damit zu dingartigen Wesenheiten zu erheben, bzw. sich der „Vergegenständlichung von Abstraktionen“ oder der „Verdinglichungstendenz“ schuldig zu machen, zurück.³⁴ Für Natorp dagegen sind alle Deutungen der Platonischen Ideen als eines idealen Seins irreführend und falsch, habe Platon doch allein die Denknötwendigkeit im Auge gehabt. Der Begriff der Idee stelle eine Methode zur voraussetzungslosen Begründung von Wissenschaft dar.³⁵ Allerdings sei Platon im *Phaedros* wegen seiner Auffassung der Begriffe als „vermeintlich letztem, endgültigen Ausdruck des erkannten Wahren“ der gefährlichen „Hypostasierung der Begriffe“ so nahe gekommen wie niemals wieder, ohne jedoch der Gefahr wirklich zu erliegen.³⁶

³⁴ Th. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Zweiter Band, Leipzig 1903, 322 f.

³⁵ P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903), Hamburg 1994, 188, 199, 216.

³⁶ P. Natorp, *Platons Phaedrus*, 424 f.

Auch für Husserl sind Mißdeutungen dieser Art längst erledigt: „Die idealen Gegenstände [...] existieren wahrhaft“, wir erfassen allgemeine (kategoriale) Wahrheiten, „die auf solche ideale Gegenstände bezüglich sind“ (Hua XIX/1, 130). Es bestehe aber ein fundamentaler kategorialer Unterschied „zwischen idealem Sein und realem Sein, Sein als Spezies und Sein als Individuelles“. Locke kritisierend unterscheidet er „zwischen Dreiecken der ›Wirklichkeit‹ und Dreiecken der ›Idee‹“ (ebd., 139). In Locke’scher Tradition fehlinterpretiere auch der Logiker K. Twardowski³⁷ die Ideen bzw. die allgemeinen Gegenstände (ebd., 140 f.). Beim Zurückweisen der realistischen Deutung sowohl der Platonischen Ideen als auch der phänomenologisch idealen Gegenstände weiß sich Husserl weniger Natortp als vielmehr Lotzes „Interpretation der Platonischen Ideenlehre [...] zu größtem Dank verpflichtet“ (ebd., 138, Anm. ***). Die Ideenlehre mit Platons Ringen um den festen und unveränderlichen Sinn allgemeiner Begriffe gegenüber dem Wandel der sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen erklärend sieht Lotze dessen Verdienst darin, den Allgemeinbegriff als einen „an sich etwas bedeutenden Inhalt, den wir vorstellen“, bestimmt zu haben.³⁸ Diese ewig sich selbst gleichen und beständigen Begriffe bildeten den ersten würdigen und festen Gegenstand einer unwandelbaren Erkenntnis. Die entscheidende Entdeckung Platons bestehe darin, neben der *Seins*wirklichkeit der sinnlichen Dinge die unbedingte *Geltung*wirklichkeit der Allgemeinbegriffe gesetzt zu haben, die nichts mit der Seinswirklichkeit der begrifflich ausgedrückten Inhalte zu tun hat.³⁹ Allerdings habe Platon für die Geltung, für das Gültigsein der Ideen keinen passenden Begriff gehabt und deshalb die Bezeichnungen Sein oder Wesen verwendet, was das historische Mißverständnis genährt habe, er weise den Ideen eine eigene Seinssphäre zu. In Wahrheit habe Platon immer nur die Geltung, nie das Sein der Ideen behauptet.⁴⁰

³⁷ K. Twardowski, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung, Wien 1894.

³⁸ H. Lotze, Logik, 507.

³⁹ Ebd., 512.

⁴⁰ Ebd., 519. Die tatsächliche ›Grenze‹ von Platons Ideenlehre sieht Lotze in der vornehmlichen Orientierung auf isolierte Allgemeinbegriffe und ihre *Bedeutung*, während uns die *Geltung* in Sätzen und Urteilen entgegentrete. Für Platon seien Begriffe und nicht Sätze die wesentlichen Bestandteile der idealen Welt. Wenig vorangekommen sei der auch bei der Aufdeckung der ersten Grundsätze des Erkennens, die den inneren Bau der Ideenwelt gesetzlich bestimmen (ebd., 523). In gewissem Sinne hat Husserl die Kritik Lotzes an Platon beherzigt, nimmt er in den LU doch viel stärker auf Aristoteles’ Urteilslehre als auf Platons Ideenlehre Bezug, zumal ihn die nichtobjektivierenden Akte als scheinbare Bedeutungserfüllungen interessieren. Während Aristoteles gegen die Gleichsetzung solcher Sätze (nichtobjektiverende Akte) mit logischen Aussagen Einspruch erhoben habe (Hua XIX/1, 737), trenne ihn, Husserl, „eine unüberbrückbare Kluft von den sich an Aristoteles anschließenden Logikern“, weil für ihn die – angeblichen – Ausdrücke nichtobjektivierender Akte

Wenn Husserl in seinem nächsten großem Werk feststellt, er habe die LU und ihre allgemeine Rechtfertigung des Eidetischen entgegen seiner weit verbreiteten Psychologisierung gegen den Sinn der Zeit geschrieben, welcher lebhaft den ›Platonismus‹ und ›Logizismus‹ bekämpft habe (Hua III/1, 131), dann bezieht er sich bejahend auf die Wesens- und Ideenlehre Platons. Die neue Vernunftkritik der *Ideen I* (1913), die er „in der notwendigen historischen Kontinuität stehend zu der Platon-Kant-Humeschen Problematik“ verstanden wissen will,⁴¹ nimmt im § 22 die Abwehr des Vorwurfes, selbst einem „platonisierenden Realismus“ anzuhängen, noch einmal auf. Der Paragraph greift Argumente auf, die in den LU II vorgebracht worden waren. Der Vorwurf beruhe auf dem fatalen Mißverständnis, Gegenstand und Realität seien für den Phänomenologen ein und dasselbe (Hua III/1, 47). „Ideen oder Wesen als Gegenstände“ hinzustellen bedeute jedoch nicht, den Gegenständen reales Sein zuzusprechen, denn Gegenstand besage nicht Realität. Der phänomenologische Gegenstandsbegriff sei als ein logisches Irgend-Etwas definiert. Das ideale ›ist‹ bzw. ›Sein‹ der Gegenstände tritt allein in Aussagen und Urteilen auf. Wer durch Vorurteile unfähig ist, dasjenige, was er in seinem Anschauungsfeld hat, in das Urteilsfeld zu bringen, sei ideenblind und seelenblind geworden. Mit Ideen und Wesen operieren wir im Denken, vollziehen wir Wesensurteile und ›sehen‹ sie folglich immerfort. Die Behauptung, bei den Ideen und Wesen handle es sich um „grammatische Hypostasierungen“, weist Husserl ebenso entschieden ab wie ihre Erklärung als ›psychische Gebilde‹ oder ›Produkte der Abstraktion‹ (ebd., 48).⁴² Auch auf die Kritik an einer psychologischen Deutung der Ideen bzw. allgemeinen Gegenstände wird Husserl später zurückkommen.

praktisch zufällige Besonderungen von Aussagen bzw. Ausdrücken objektivierender Akte sind (ebd., 748).

⁴¹ Husserl an Natorp, 18.III. 1909, in: HuaDok III, V, 111.

⁴² Wesen seien zwar ›Begriffe, jedoch keine psychologisch gebildeten, keine „Gebilde des Denkens“. Allein die Vorstellungen von den Wesen bzw. Begriffen werden in psychischen Akten gebildet, nicht aber die Wesen bzw. Begriffe selbst, denen unzeitliches Sein zukommt. Eine Idee, ein idealer Gegenstand in Aussagen und Urteilen, wie der berühmte Kentaur, „ist [selbst] natürlich nichts Psychisches [d.h. keine Vorstellung als Name eines psychischen Erlebnisses – *Verf.*], er existiert weder in der Seele noch im Bewußtsein, noch sonstwo“, auch nicht *im* Einbildungserlebnis, das ihn einbildet (Hua III/1, 49). Wesen ›existieren‹ nicht, sie sind nur ›vermeint, allein reale singulare Gegenstände, reale Bilder ›existieren‹ real. Nicht die Idee, nicht das Wesen wird erzeugt, sondern die Wesensvorstellung, das Bewußtsein von ihm bzw. von ihr. Ein originär gebendes Bewußtsein von einem Wesen bzw. einem allgemeinen Gegenstand ist ein spontanes Bewußtsein. Dem reale Gegenstände sinnlich gebenden, erfahrenden Bewußtsein ist jedoch Rezeptivität und keine Spontaneität eigen: „[...] der individuelle Gegenstand kann ›erscheinen, auffassungsmäßig bewußt sein, aber ohne eine spontane ›Betätigung‹ ›an‹ ihm“ (ebd., 50). Trotzdem ist für den Phänomenologen die Wesensschauung als ein originär gebender Akt das Analogon des sinnlich erfahrenden Wahrnehmens.

In den Vorlesungen über »Erste Philosophie« (1923/24) macht Husserl erneut deutlich, daß die von ihm geforderte „Philosophie im Sinne der Platonischen Idee“ nichts gemein habe mit mannigfachen „platonisierenden Realismen“ (Hua VII, 69). Wenn Logik und Vernunfttheorie „im ursprünglichen Platonischen Sinn“ eine apriorische Theorie „einer aus eidetischer Intuition schöpfenden Idealwissenschaft“ werden sollen (ebd., 88), dann sind Ideen und Idealgesetze ausdrücklich „im richtig verstandenen Platonischen Sinn“ gemeint (ebd., 127). „Platonisch gesprochen“ treten allgemeine Wesenheiten, »Ideen« im allgemeinen Erschauen „in leibhafter Selbstheit“ auf, ebenso allgemeine Sachverhalte (ebd., 129). Im Unterschied zu Kant habe Leibniz den Platonischen Idealismus verstanden und „Ideen als in einer eigentümlichen Ideenschau selbstgegebene Einheiten“ erkannt (ebd., 198). Apriorisch kann „die Idee einer absoluten Grundwissenschaft“ „nur im echt Platonischen Sinne sein“, unmöglich aber im Sinne Kants (ebd., 199).⁴³

Die *Formale und transzendente Logik* (1929) nimmt die Kritik an der psychologischen Fehldeutung der Ideen erneut auf. Schlechten und echten Idealismus unterscheidend betont Husserl hier, der phänomenologische Idealismus berücksichtige „die echten Idealitäten der erweiterten Platonischen Sphäre“ (Hua XVII, 178). Leider werde dieser Idealismus von oberflächlichen Lesern immer wieder mit dem psychologischen Idealismus Berkeleys oder Humes verwechselt. Die „gewisse Idealität“ aller erfahrbaren Gegenstände „gegenüber den mannigfaltigen [...] »psychischen« Prozessen“, welche die „»Transzendenz« aller Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber dem Bewußtsein von ihnen“ ausmacht, konstituiere sich „ausschließlich in der immanenten Sphäre, der der Bewußtseinsmannigfaltigkeiten, nach Sein und Sinn“ (ebd., 174). Keineswegs ist sie ein reelles Stück, ein reelles psychisches Datum des Bewußtseins.⁴⁴ Die Idealitäten dürfen nicht psychologisiert

⁴³ Kant hält Platon vor, die Sinnenwelt verlassen und sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen „in den leeren Raum des reinen Verstandes“ begeben zu haben, ohne zu bemerken, „daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, [...] worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen.“ (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1979, B 9) Solange Platon die Ideen in allem findet, „was praktisch ist, d.i. auf Freiheit beruht“, müssen sie laut Kant nur anders – als regulative – interpretiert werden. Da wo Platon „seinen Begriff [Idee – *Vorf.*] freilich auch auf spekulative Erkenntnisse“ ausdehnt, könne er, Kant, „ihm nun nicht folgen“ (ebd., A 315).

⁴⁴ Doch diese irriige Auffassung vertrete die psychologistische Interpretation der logischen Irrealitäten bzw. „der erweiterten Region der Platonischen Ideen“, wie sie der Positivismus E. Machs und O. Külpes bietet, „den wir auch als Humanismus bezeichnen dürften“ (Hua XVII, 174 f.). Wenn er, Husserl, „oft von einem Erzeugen der logischen Gebilde im Bewußtsein“ spreche, beziehe er sich ausschließlich „auf eine reale Sphäre“. In der realen psychischen Sphäre des Erlebens werden reale Dinge oder Vorgänge »erzeugt«. „Irreale Gegenstände“ jedoch, „gegeben in realen psychischen Vorgängen“, werden – in der Logik – „in einer auf sie, und keineswegs auf die psychischen Realitäten gerichteten praktischen Thematik“ behandelt und gestaltet. Dieses zwecktätige Tun, das

werden, nur weil sie sich bewußtseinsmäßig konstituieren. Husserl erinnert an die Fehldeutung seiner sechs Logischen Untersuchungen als „psychologischer Überschreitungen einer reinen Logik“, was reine Logik und Vernunftkritik auseinanderreiße (Hua XVII, 180).

2 Wissenschaftsbegriff und Konstitutionsproblem

Obwohl Natorp Husserl bescheinigt hatte, in den *Prolegomena* sich dem platonisch-neukantianischen Wissenschaftsbegriff genähert zu haben, kritisiert er eine Inkonsistenz des geschätzten Kollegen. Der nehme zwar einseitig die Partei des ›Idealen‹ und bekenne sich „in diesem eigentlich Platonischen Sinne [...] zum ›Idealismus‹“, lasse das ›Reale‹ aber als fremden, verworfenen und doch nicht wegzuschaffenden Rest stehen.⁴⁵ Das heißt, Natorp hält dem Wissenschaftsbegriff der *Prolegomena* vor, das Reale (Seiendes) nicht aus dem Idealen hervorgehen, erzeugt werden, konstituiert sein zu lassen.⁴⁶ Husserl, für den es klar ist, „daß [...] zwischen Parmenides und Platon, zwischen Leibniz und Kant, Platon und Kant sich der wissenschaftliche Fortschritt deutlich nachweisen läßt“,⁴⁷ will bei aller Kritik an der nichtphänomenologischen Philosophie bzw. Wissenschaft deren echte Traditionen aufhebend fortführen, habe doch z.B. „die Sokratisch-Platonische Umwendung der Philosophie“ ein „vollbewußter Wille zu strenger Wissenschaft beherrscht“ (Hua XXV, 6).

Urteilen, erzeuge aus dem praktisch Vorgegebenen ein Neues, wobei allerdings nicht Reales, sondern Irreales behandelt wird: „im Urteilen wird ein Irreales intentional konstituiert“ (ebd., 176). Die irrealen Gegenständlichkeiten „sind, was sie sind, nur aus ursprünglicher Erzeugung. Das sagt aber keineswegs, sie sind, was sie sind, nur *in* und *während* der ursprünglichen Erzeugung.“ ›In‹ der ursprünglichen Erzeugung sind sie insofern, als sie in ihr als einer gewissen Intentionalität bewußt sind. Diese ist eine evident machende Bewußtseinstätigkeit für die Idealitäten der logischen Art.

⁴⁵ „Sonst wollte der ›Idealismus‹ vielmehr im Idealen das Reale, in den *λογοι* die *οντα* begründen; so in Platon, so in Leibniz, so in Kant“. – P. Natorp, Zur Frage der logischen Methode, 282 f.

⁴⁶ Im Platonbuch wird Natorp immer wieder betonen, daß die Idee bzw. das Logische bei Platon für die Selbsterzeugung des Denkens stehe, die nichts Gegebenes hinnehme. (P. Natorp, Platos Ideenlehre, 1) Im *Menon* mache Platon die große Entdeckung der Selbsterzeugung der Erkenntnis (Objekt, »was«) durch die Bewußtseinsgesetzlichkeit (ebd., 34). Im *Gorgias* konstituiere das Gesetz, der Eidos, die Idee den einheitlichen Gegenstand der Erkenntnis (Sein) (ebd., 50).

⁴⁷ Husserl an Cohn, 31.III. 1911 (Entwurf), in: HuaDok III, V, 19.

In seiner Rezension der *Ideen* I arbeitet Natorp 1913 zustimmend heraus, daß Husserl nun nicht mehr von schlechthin Gegebenem spricht, sondern alles Gegebene auf einen originär gebenden Akt des Bewußtseins, auf gebende Anschauung, Intuition zurückführe, was ihm – Natorp – als Grundakt der Erkenntnis, als Akt des Setzens gilt. „Der Ausdruck ›Anschauung‹, ›Intuition‹ weist ja mit Fingern auf Platon zurück, der [...] von einer ›Schau‹, einem reinen Erschauen des rein ›Seienden‹ spricht“.⁴⁸ Doch beruhige sich Platon nicht mit dem in Evidenz Erschauten, sondern „fordert für seine ›Ideen‹ eine streng *logische* Rechenschaft (ein *λόγον διδόναι*), nämlich den Nachweis ihrer *Leistung* als *ὑπθέσεις*, ›Grundlegungen‹ zu standhaltenden *Erkenntnissen* – *Wissenschaften*“.⁴⁹ Der Gedanke einer logischen Genesis und einer Rechenschaftslegung wird auch in Husserls philosophischem Ringen einen immer zentraleren Platz einnehmen, was Natorp schon erkennt und anspricht. Bei Husserl deutet sich das u.a. an, wenn er 1916 im Rahmen der Vorlesung zur »Einleitung in die Philosophie«⁵⁰ um die „ideengeschichtliche Entwicklung des Ideals strenger Wissenschaft aus den methodologischen Conzeptionen Platons“ ringt.⁵¹

Im Abschnitt über die Wesenslehre vermißt Natorp in den *Ideen* jedoch noch immer die prozeßhafte In-sich-selbst-Gegründetheit des Denkens, die „in Platons tiefster Entdeckung: der der Kinesis der Eide“ sicher erreicht sei.⁵² „Vielleicht, daß Husserl in der weiteren Durchführung seines Gedankens eben dieser Einsicht näherkommt, ja schon nähergekommen ist; vorerst aber, so wie die Sätze dastehen, scheint es, daß er zwar bis zum Eidos Platons vorgedrungen, aber auf der ersten Stufe des Platonismus, der der starren, unbeweglich im Sein dastehenden Eide stehen geblieben ist, den letzten Schritt Platons, der erst der größte und eigenste war: die Eide in Bewegung zu bringen, sie in die letzte Kontinuität des Denkprozesses zu verflüssigen, nicht mitgemacht hat“.⁵³ Deshalb scheine Husserl in

⁴⁸ P. Natorp, Husserls ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie‹, in: Logos, VII (1917/18), 1918, 228.

⁴⁹ Ebd., 229.

⁵⁰ E. Husserl, Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920, hg. von H. Jacobs, in: Husserliana Materialien. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv Leuven, IX, Dordrecht 2012, 288-477.

⁵¹ Husserl an Heidegger, 10.XII. 1916, in: HuaDok III, IV, S. 130. Eigentümlicherweise sieht Hönigswald die Phänomenologie Husserls gerade an der Platonischen „Forderung einer kritischen Selbstbesinnung“ scheitern. – R. Hönigswald, Grundfragen der Erkenntnistheorie (1931), Hamburg 1997, 57 f.

⁵² P. Natorp, Husserls ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie‹, 231.

⁵³ Ebd., 231.

vielem auf dem Boden des Aristotelismus, d.h. einer realistischen Philosophie, stehen zu bleiben, so wenn er im § 11 dessen Substanzbegriff übernehme und ihm „Dinge [...] *vor* Relationen, nicht Relationen (logisch) *vor* Dingen [sind]; was als spezifische Differenz zwischen Platon und Aristoteles von der neueren Forschung aufgedeckt worden ist“.⁵⁴ Im § 17 klassifiziere er die Wissenschaften nach ›Seinsregionen‹, denen ›regionale Ontologien‹ entsprechen, und nicht nach logischen Genealogien. „So wäre freilich von einem Gegeben*sein* ohne gebenden *Prozeß* und vor allem Prozeß des Denkens zu reden. Aber eben so ist es falsch“.⁵⁵ Wenn Husserl auf dieser Stufe des Problembewußtseins stehen bleiben würde, hätte er zur Scholastik und ihrer aristotelischen Schranke zurückgefunden, doch kenne man Husserl als rastlos Vorwärtstrebenden, der seinen Fehler gewiß noch korrigieren werde. Eine Kritik, die der Autor der *Ideen* so nicht stehen lassen wird.

Hinsichtlich der eigentlich phänomenologischen Methode (Abschnitte II-IV) betont Natorp dagegen mehrfach die Übereinstimmung mit seinen eigenen Positionen.⁵⁶ Das liege nicht zuletzt daran, daß sich Husserl nun „vollends auf der Bahn des Kritizismus“ befinde.⁵⁷ Die Problematik der ›Konstitution‹ des Gegenstandes verbinde ihre beiden Philosophien,⁵⁸ allein Husserls Festhalten am ›Absoluten‹, an der absoluten Gegebenheit des Bewußtseins stehe der Nähe noch im Wege.⁵⁹ Husserl gesteht dem Briefpartner später einmal, daß ihn – angeregt von dessen Werken – die philosophische Entwicklung „durch das Medium eines (vielleicht modifizierten) Platonismus auf Höhen- und Fernblicke“ geführt habe. Auf die Kritik an seinem statischen Platonismus anspielend unterstreicht er in gleichem Atemzug die Tatsache, „schon seit mehr als einem Jahrzehnt [d.h. seit 1907/08 – *Verf.*] die Stufe des statischen Platonismus überwunden u[nd] der Phänomenologie als Hauptthema die Idee der transzendentalen Genesis gestellt“ zu haben.⁶⁰ Das hatte die Entdeckung der phänomenologischen Reduktion und der Ansatz zu einer transzendentalen Phänomenologie möglich gemacht. Zwischen beiden herrscht im übrigen Einigkeit darüber, daß ein ernsthaftes zeitgenössisches Philosophieren an den Philosophie- und Wissenschaftsbegriff Platons anknüpfen

⁵⁴ Ebd., 232.

⁵⁵ Ebd., 232.

⁵⁶ Ebd., 236, 241.

⁵⁷ Ebd., 243 (Siehe auch P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Freiburg i. Br. 1888, 128 f.)

⁵⁸ P. Natorp, Husserls ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie‹, 245.

⁵⁹ Ebd., 246.

⁶⁰ Husserl an Natorp, 29.VI. 1918, in: HuaDok III, V, 137.

muß, weshalb man sich seinem Werk nicht philologisch, sondern philosophisch nähern muß. Vor diesem Hintergrund wertet Natorp das 1909 erschienene Platonbuch N. Hartmanns⁶¹ als „ganz in unsrer Richtung“, zudem zeige es einen „scharf eindringenden Arbeiter“.⁶² Jede zeitgenössische Geschichte der Philosophie müsse die „heutige u[nd] ewige Aufgabe“ der Philosophie im Auge haben. Es sei „wirklich beschämend, daß Deutschland zur Zeit wohl ein paar (nicht gerade bedeutende) Platon-Philologen, aber keinen einzigen philosophischen Platonforscher mehr hat“.⁶³

Von Husserls Ringen um ein Nutzbarmachen des Platonischen Philosophie- und Wissenschaftsbegriffs zeugt die Bemerkung über die schon erwähnte Freiburger Vorlesung zur »Einleitung in die Philosophie«, die er im Sommersemester 1916 gehalten und im Sommersemester 1918 umgearbeitet hatte,⁶⁴ weil er sie „hinsichtlich der ideengeschichtlichen Entwicklung des Ideals strenger Wissenschaft aus den methodologischen Conceptionen Platons nicht klar genug [gefunden hatte.] [...] (Es handelt sich dabei auch um die Urmotive der Vernunftkritik bezogen auf Gorgias' zweites Argument, dann auf Descartes' Feld der reinen cogitatio – im Contrast zur antiken Entwicklung, die logisch-wissenschaftstheoretisch u[nd] ontologisch lief, für die Neuzeit aber die bleibende Frucht der exacten Wissenschaften brachte).“⁶⁵ Ein weiteres Bekenntnis zum Wissenschaftsbegriff Platons erfolgt anlässlich der Klage über den Tiefstand der Philosophie in Deutschland: „Ideen in der von Platon inaugurierten Weltepoche der Wissenschaft [können nicht – *Verf.*] anders menscheitsbewegende Kraft gewinnen als auf dem Wege strenger Wissenschaft, die dem Glauben an sie die Kraft wissenschaftlicher Begründung verleiht, [...] und nur so die vergiftenden Skeptizismen überwindet?“⁶⁶ Er könne von den „Überzeugungen [...], die von Platon her alle großen Philosophen bewegten“, niemals lassen. Und dies bedeute, an der Philosophie als strenger Wissenschaft festzuhalten.

⁶¹ N. Hartmann, *Platons Logik des Seins* (1909), Berlin 1965.

⁶² Natorp an Husserl, 3.VI. 1917, in: *HuaDok III*, V, 125.

⁶³ Ebd., 125 f.

⁶⁴ Die umgearbeitete Vorlesung »Einleitung in die Philosophie« sei „in so großem Maße auf Platon zurückgegangen“. – Husserl an Stenzel, 20.VIII. 1918, in: *HuaDok III*, VI, 428; siehe dazu auch Anm. 52 im vorliegenden Beitrag.

⁶⁵ Husserl an Heidegger, 11.V. 1918, in: *HuaDok III*, IV, 130 f.

⁶⁶ Husserl an Graf Keyserling, 29.IX. 1919 (Entwurf), in: *HuaDok III*, VI, 225.

3 Platons Idealismus als Vorbild philosophisch-ethischer Zuversicht und Erneuerung

In den Weltkriegsjahren mit ihrer geistigen Erschütterung sicher geglaubter Wahrheiten und Werte gewinnt für Husserl der philosophische Idealismus eine immer größere Bedeutung als Rettungsanker für das zweifelnde philosophische und ethische Selbstbewußtsein.⁶⁷ Die Fokussierung auf den radikalen Idealismus, die sich in den Krisisjahren nach Kriegsende fortsetzt und ihn Zuversicht in der Erneuerung von Wissenschaft und Menschentum suchen läßt, wertet die idealistische Philosophie Platons einmal mehr auf. So erklärt Husserl die Platonischen Ideen für „die einzigen, im echten Sinne ›positiven‹ Wirklichkeitsmächte“, wovon der Positivismus nichts verstehe.⁶⁸ Gerade in schwierigen Zeiten dürfe man dieser Überzeugung nicht irre werden, da sich aus ihr religiöse und philosophische Zuversicht gewinnen läßt.

Von der Begeisterung für den Idealismus⁶⁹ künden u.a. die 1917/18 gehaltenen Fichtevorlesungen, in denen Husserl auch seinen philosophischen Weg andeutet: „Die Synthesis von Fichte und Platons Eroslehre [im *Phaedros* – *Verf.*] habe ich <in> meinen hiesigen Fichtevorträgen (Kriegsvorträge) vorgetragen, und es sind Gedanken, die mich seit 1½ Jahrzehnten bewegen. Aber ich sehe in ihnen nicht ein Letztes“.⁷⁰ In einer düsteren Zeit, in der sich die „erste fast die ganze Erde umspannende Völkerorganisation [auf]tut [...], um Deutschlands Kraft zu vernichten, um das deutsche Volk um fruchtbares Leben, Wirken und Schaffen zu bringen“, tröstet ihn die Erkenntnis, die Philosophien Fichtes und Platons enthielten noch eine Menge nicht ausgereifter Intuitionen (Hua XXV, 268, 270). In Fichte feiere „der herrliche, wenn auch ungeriffe Typus der Platonischen Weltinterpretation seine Auferstehung“ (ebd., 278). Das betreffe die – in Platons *Staat* ausgesprochene

⁶⁷ Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler und Spengler«, 185 ff.

⁶⁸ Husserl an von Arnim, 7.I. 1917, in: HuaDok III, IX, 137.

⁶⁹ In jenen Jahren sieht sich Husserl, der „zwar Lutheraner, aber jüdischer Abstammung“ ist und deshalb der deutschen Fichtegesellschaft, die nicht als philosophische, sondern als »völkische Vereinigung gegründet wurde, nicht beitreten konnte, und der „das Eindringen des Antisemitismus in die Philosophie“ zu beklagen hat, mit „schwachen Kräften im christlichen Geist und für Fichte und den deutschen Idealismus [...] wirken.“ – Husserl an Mahnke, 23.IV. 1921, in: HuaDok III, III, 430.

⁷⁰ Husserl an Mahnke, 23.IV. 1921, in: ebd., 429. Mahnke widmet 1922 seine Schrift *Einigkeit und Gegenwart. Eine Fichtesche Zusammenschau* (Erfurt 1922) Husserl, „dem Erneuerer fichtescher Ideen-schau“. – Ebd., 430 Anm. 96.

– Idee Gottes als der Idee des Guten, aus der als Sonne und Lichtquelle alle echten Werte stammen. Fichte gleiche Platon auch darin, die theoretische Weltinterpretation zum Fundament für eine „praktische Menschheitserhöhung“ zu machen.⁷¹

Ganz wie sein antiker Vorgänger erhoffe sich Fichte „eine totale Wiedergeburt der Menschheit“ (Hua XXV, 278). In beider Philosophien liege eine völlige Umwertung aller Werte beschlossen: nicht Sinnenmensch sondern Vernunftmensch haben wir zu sein!⁷² Nunmehr wird Platon als entschiedener Kritiker der sophistischen Lebensform und als radikaler Reformier nicht nur der theoretischen Wissenschaft, sondern auch und vor allem der praktischen Ethik und des Menschentums (Idee des Guten) gesehen und befragt. Damit entdeckt ihn Husserl als Vorgänger der eigenen, sich in den 20er Jahren schärfer herauskristallisierenden Kulturkritik samt Projekt ihrer Erneuerung. Ethik und Politik betreffend gilt Platon jetzt als genialer Wahrheitsverkünder, so wenn Husserl aus dem *Staat* einen Satz zitiert, der ihm durch die politische Entwicklung in Kriegs- und Nachkriegszeit als tiefe Wahrheit bestätigt scheint: „Nimmermehr wird das Leiden der Menschheit ein Ende nehmen“.⁷³ Platon erscheint zudem als geistiger Führer aus der Lebensnot des Menschen: das „Platonische Desiderat, also das einer von ethischen Ideen geleiteten Politik – und dann auch einer philosophischen Principienlehre für solche Politik – kann nicht mehr verschwinden. Das ungeheure Elend dieser Zeit wird gewaltige Kräfte zu seiner Erfüllung in Bewegung setzen“.⁷⁴ Doch „unserer Zeit [ermangelt es – *Verf.*] so sehr der großen geistigen Führer – nicht Theoretiker, Forscher, Denker, sondern eben Praktiker – [...], der großen, deren Seelen der Platonische Eros eingeboren ist, die in völliger Hingegebenheit an die ›Idee des

⁷¹ Auf die Ideen des Guten – in Platons *Staat* – als Grund der Erkennbarkeit und des Seins hatte auch Natorp hingewiesen. Diese oberste Idee bilde das letzte begründende Prinzip des Seins und der Erkennens, des voraussetzungslosen Denkens, welches alle Wissenschaft rechtfertige (P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 191 f.). Als letztem Gesetz des Denken liege der Idee des Guten bei Platon kein Gegenstand voraus, es ist reines Erzeugen (ebd., 195). Die Idee wird als Methode der radikalen Begründung der Wissenschaft im Grundgesetz des Denkens selbst verstanden (ebd., 215).

⁷² Wenn nach 1800 bei Fichte religiöses und sittliches Leben auseinander treten, vollziehe sich bei ihm „in den folgenden Schriften jene Fortentwicklung, die ich [d.h. Husserl] mit derjenigen des originären Platonismus in den mystisch religiösen Neuplatonismus verglich“ (Hua XXV, 283). Der Neuplatonismus hatte eine emanatistische Weltinterpretation entworfen, in der Gott, das $\epsilon\nu$, das Gute und Eine, alles Seiende aus sich hervorgehen läßt. Das Platonische $\epsilon\nu$ habe seine Verwandtschaft mit dem Fichteschen absoluten Ich.

⁷³ Husserl an Bell, 11.VIII. 1920, HuaDok III, III, 11 (Platon, *Staat*, 473 d).

⁷⁴ Ebd., 11. „Dieser Krieg, der universalste und tiefste Sündenfall der Menschheit in der ganzen übersichtbaren Geschichte, hat ja alle geltenden Ideen in ihrer Unklarheit und Unechtheit erwiesen.“ – Ebd., 12.

Guten«, also in reiner Selbstlosigkeit das erwirken, was ihr weit umspannender Blick als wirksam u[nd] gut erfaßt hat“.⁷⁵

Von einem Philosophen erwartet Husserl μελετη θανατου [Platon, Phaidon St. 81 a], d.h. „ein persönliches Ringen um Leben und Tod, ein Kranksein in eigener geistiger Not und ein Gesundwerden in der schmerzvollen Wonne der Entbindung eigenster (originaler) Gedanken“.⁷⁶ Während Husserl seinerseits nicht in die Versuchung gerät, sich den Mitmenschen als Führer „durch rauhe See“ anzubieten,⁷⁷ glaubt er in Natorps neuester Schrift *Deutscher Weltberuf* (1918)⁷⁸ eine philosophische Persönlichkeit sich ausdrücken zu sehen, „die in ihrer selbstlosen Hingabe an die Idee des Guten zugleich eben die Idee vorbildlich realisiert, der sie im Leser lebensvolle Wirksamkeit verschaffen will; und wieder: als Ausdruck einer Weltanschauung, die allein uns [...] ein seliges Leben“⁷⁹ ermöglichen kann“.⁸⁰ Doch lebt auch Husserl in den schweren Kriegstagen »beseelt« von Platons philosophisch-mythischen Bildern: bei seinem Aufenthalt in Bernau (b. Berlin) war er „gleich den ersten Tag der »Anderen«, [sein] Gegenich, das bessere Ich, das der »befiederten Seele«, mit dem *Phaidros* [St. 246 d] zu sprechen“.⁸¹

4 [Neu-]Begründung der Wissenschaft als Logik und Hervorbringen einer Kulturidee

Die ausführlichste Bezugnahme auf Platons Philosophie- und Wissenschaftsbegriff nimmt Husserl 1923/24 in den Vorlesungen über »Erste Philosophie« vor, die auf eine intensive Platonbefragung seit der »Einleitung in die Philosophie« (1918) ver-

⁷⁵ Husserl an Grimme, 5.IV. 1918, in: HuaDok III, III, 81.

⁷⁶ Husserl an Natorp, 1.II. 1922, in: HuaDok III, V, 147 f.

⁷⁷ „[...] ich bin nicht zum Führer der nach »seligem Leben« ringenden Menschheit berufen – im leidvollen Drange der Kriegsjahre habe ich das anerkennen müssen, mein Daimonion hat mich gewarnt. Vollbewußt u[nd] entschieden lebe ich rein als wissenschaftlicher Philosoph (ich habe daher keine Kriegsschrift geschrieben, ich hätte das als ein präventives Philosophengetue angesehen)“ – Husserl an Metzger, 4.IX. 1919, in: HuaDok III, IV, 409; Die Anspielung auf sein Daimonion bezieht sich auf Platons *Apologie* [St. 31 c-d].

⁷⁸ P. Natorp, *Deutscher Weltberuf*. Geschichtsphilosophische Richtlinien, 2 Bde, Jena 1918.

⁷⁹ J.G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), in: Werke. Auswahl in sechs Bänden, V, Leipzig 1910, 103-308.

⁸⁰ Husserl an Natorp, 29.VI. 1918, in: HuaDok III, V, 138.

⁸¹ Husserl an Heidegger, 10.IX. 1918, in: HuaDok III, IV, 132 f.

weisen. In den Vorlesungen richtet Husserl sein Augenmerk auf die »Erste Philosophie« als geforderte radikale Grundwissenschaft, mit der jede wissenschaftliche Philosophie anfangen müsse.⁸² Obwohl der Begriff selbst erst von Aristoteles geprägt wurde, gehe ihre Idee auf Platon zurück, ohne jedoch von ihm und den nachfolgenden Philosophen eingelöst worden zu sein. Auch die bisherige Phänomenologie habe bislang nur eine „erste, noch unvollkommene Approximation“ vollzogen (Hua VII, 6). Um das Ziel vollständig zu erreichen, was letztlich auf eine „radikale und universale Reform“ aller Philosophie und Wissenschaft hinausläuft, gelte es „aus der Geschichte“ die Besinnung zu gewinnen, die diese Aufgabenstellung motiviert. Ihre drei „größten Anfänger, Wegöffner“ sieht Husserl in Sokrates, Platon und Descartes, wobei er „die Schöpfung der Idee wahrer und echter Wissenschaft [...] sowie die Entdeckung des Problems der Methode [...] auf Platon zurück[führt]“ (ebd., 8).

Nachdem die Sophistik mit ihrem Skeptizismus den „Zielsinn“ jeder Philosophie, auf das „an sich Wahre in jedem Sinn“ gerichtet zu sein, zunichte gemacht und entwertet hatte, hätten Sokrates und Platon das philosophische Denken reformiert und den „Zielsinn“ wieder hergestellt. War „die Sokratische Erkenntnis-methode [...] eine Methode vollkommener Klärung“ von die Lebensführung betreffenden Meinungen, wobei „der Wesensgehalt der Sachen selbst zur anschaulichen Verwirklichung“ kommt (ebd., 9 f.), so „übertrug [Platon] das Sokratische Prinzip radikaler Rechenschaftsabgabe auf die Wissenschaft“ und prägte den Begriff der Ideen (ebd., 11).⁸³ Dabei werden Wahrheit und wahres Seiendes zu Wesenskorrelaten, was Husserl sehr schätzt. Das Korrelat der *einen* universellen Wissenschaft ist für Platon „die Totalität alles wahrhaft Seienden“ (ebd., 13). Sie soll zugleich absolut gerechtfertigte Wissenschaft sein, wofür „prinzipielle Voruntersuchungen der Bedingungen der Möglichkeit einer Philosophie“ zu führen sind, was die zukünftige Erste Philosophie ausmacht.⁸⁴

⁸² Auf der Rückseite eines Briefes von Pfänder aus dem Jahre 1922 verfaßt Husserl im November 1923 die Notiz, in der Vorlesung über Platons Dialektik gesprochen zu haben. – Pfänder an Husserl, 19.XI. 1922, in: HuaDok III, II, 288.

⁸³ „Man kann sagen, daß erst mit Platon die reinen Ideen: echte Erkenntnis, echte Theorie und Wissenschaft und – sie alle umspannend – echte Philosophie, in das Bewußtsein der Menschheit traten; wie er auch der erste ist, der sie als die philosophisch wichtigsten, weil prinzipiellsten Forschungsthemen erkannt und behandelt hat“ (Hua VII, 12 f.).

⁸⁴ Das ist für Husserl „eine Wissenschaft von der Totalität der reinen (apriorischen) Prinzipien aller möglichen Erkenntnisse und der Gesamtheit der in diesen systematisch beschlossenen, also rein aus ihnen deduktiblen apriorischen Wahrheiten“ (Hua VII, 13 f.).

Mit seiner theoretischen Ersten Philosophie arbeite Platon praktisch an der „Emporbildung der Menschheit zur Höhe wahren und echten Menschentums“ (Hua VII, 14). Darin zeichne sich die Idee einer neuartigen Kultur ab, die in der Wissenschaft die Funktion des hegemonikon alles Gemeinschaftslebens hat. Der Einzelmensch und sein Leben werden erstmals als funktionierendes Mitglied in der Einheit der Gemeinschaft und ihres Gemeinschaftslebens betrachtet, was die Vernunft als gemeinschaftliche, soziale verstehen läßt.⁸⁵ Allerdings beschränke Platon, und dies macht Husserl ihm zum Vorwurf, die ethische Möglichkeit einer echten, wahrhaft vernünftigen Gemeinschaft bzw. eines Lebens in der Gemeinschaft auf die Idee der Staatsgemeinschaft, während doch das Ethische eine überpersonale und übernationale Form sei (ebd., 16). Obwohl Husserl dem platonischen Gedanken des Philosophenkönigs aufgeschlossen gegenübersteht und seine eigene Sicht der Dinge mit ähnlichen Worten skizziert, sieht er die Phänomenologen jedoch nicht zur Leitung des Staates, sondern zur Unterweisung der Menschheit berufen.⁸⁶

Die Positionen Platons übten zwar „eine unablässige und sich steigernde Wirkung“ aus und bestimmen „bewußt oder unbewußt [...] den Wesenscharakter und das Schicksal der europäischen Kulturentwicklung“ (Hua VII, 17). Die unter Aristoteles begonnene Ausarbeitung der Logik (Analytik) etc. hatte jedoch zum Resultat, „daß [lediglich – *Verf.*] Unterstufen der Rationalität erklimmen wurden“ (ebd.). Die formale Logik zielt zudem nicht auf Wahrheit, sondern auf Widerspruchslosigkeit, während „eine Philosophie im Platonischen Sinn“ auf die „Ermöglichung von wahren Urteilen“, die sachlich angemessen sind, geht (ebd., 24). Dennoch gilt Husserl die Konsequenzlogik als wertvolle Unterstufe einer Logik der Wahrheit.⁸⁷ Von der analytischen formalen Logik mußte philosophiegeschichtlich

⁸⁵ „So wird Platon zum Begründer der Lehre von der sozialen Vernunft, von einer wahrhaft vernünftigen Menschengemeinschaft überhaupt bzw. von einem echten sozialen Leben überhaupt – kurzum der Begründer der Sozialethik, als der vollen und wahren Ethik. [...] So wird die Philosophie zum rationalen Fundament, zur prinzipiellen Bedingung der Möglichkeit einer echten, wahrhaft vernünftigen Gemeinschaft und ihres wahrhaft vernünftigen Lebens“ (Hua VII, 16).

Das Problem des Sozialcharakters der Vernunft wird Husserl wenig später als transzendente Intersubjektivität weiter verfolgen. Siehe dazu den Beitrag im vorliegenden Band: »M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität«, 335 ff.

⁸⁶ „Als Archonten müssen sie nicht darauf bedacht sein, König zu werden.“ – K. Schuhmann, Husserls Staatsphilosophie, Freiburg/München 1989, 164 f.

⁸⁷ Diesen Gedanken führt Husserl u.a. in der *Formalen und transzendentalen Logik* (1929) ausführlich aus. – Hua XVII, § 14, 58 f.

nicht nur zu Platons Lehre von der Wahrheit und dem wahren Sein zurückgefunden werden, sondern auch zu der Einsicht, daß urteilendes Tun, welches das Geurteilte zum Urteil macht, ein „subjektives Leben“ ist (ebd., 30). Zu Beginn der 20er Jahre sieht sich Husserl – wie seinerzeit Sokrates und Platon – von einer universalen Skepsis herausgefordert. Deshalb tut es wie damals not, dasjenige, „was erlebnismäßig im Erkennenden selbst vorliegt“, auf seine objektive Wahrheit hin zu prüfen. Doch die „subjektiven Modi der Gegebenheit des in Erfahrung und Urteil Gemeinten“ seien erst „Jahrtausende“ später erforscht worden (ebd., 33). Allerdings gebe es seit Platon „erste erkenntniskritische Besinnungen“, was zur „Entdeckung der Ideenerkenntnis als einer Erkenntnis von apodiktischer Wahrheit“ geführt hat. Demnach „gibt [es] eine ursprünglich einsichtige Erzeugung [...] von reinen Wesensbegriffen, und in ihnen gründen Wesensgesetze, Gesetze von einsehbarer apodiktischer Allgemeinheit und Notwendigkeit“ (ebd., 34).

Die sich historisch herausbildenden rationalen Ideal- und Tatsachenwissenschaften erfüllen jedoch die Platonische Forderung nach „absoluter Rechtfertigung“ ihrer Rationalität nicht. Der Einzelwissenschaftler „lebt“ in Erkenntnisprozessen (Leistungen), „die er dabei nicht sieht“ (Hua VII, 40). Das „verborgene Spiel subjektiven Lebens“ verläuft für Husserl aber in typischen Gestalten. Diese muß eine Wissenschaft vom „Erkenntnis-Subjektiven“ erforschen (ebd., 44). Die „Logik der erkennenden Subjektivität“ ist folglich auszuweiten auf die „universale Wissenschaft vom Subjektiven überhaupt, als demjenigen, worin alles Objektive zum Bewußtsein komme“ (ebd., 49). Den antiken Denkern war die Subjektivität durchaus nicht verborgen geblieben, stellten sie sich doch den Menschen und sein Seelenleben als zentrales wissenschaftliches Thema, ihr Voranschreiten in dieser Richtung führte aber häufig in die Objektivierung (ebd., 52). In Platons Mythos von der Seele als einem „befiederten“ Wesen komme eine „ferne Vorahnung“ der transzendentalen Subjektivität in phänomenologischer Reduktion vor. Mit „den Schwingen sehnsuchtsvoller transzendentaler Schau“ ausgestattet, kann über die befiederte Seele bemerkt werden, daß „alle eingeklammerten Geltungen [...] [der empirischen Existenz – *V erf.*] doch in der Klammer erhalten bleiben“ (Hua VIII, 167).⁸⁸ In Anschluß an Aristoteles formiert sich aber eine Psychologie, der es

⁸⁸ E. Fink wird zehn Jahre später – 1934 – bei der Erläuterung der phänomenologischen Reduktion ebenfalls auf Platons »Höhlengleichnis« aus dem *Staat* Bezug nehmen. Er tue dies jedoch nicht, weil die phänomenologische Philosophie Husserls „selbst ein irgendwie modernisierter Platonismus ist, sondern weil Platon aus der Kraft der mythischen Intuition das große visionäre *Sinnbild* alles Philosophierens fand.“ (E. Fink, Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? In: Studien zur Phä-

radikal an der Methode mangelte, die Aktsphären herauszustellen. Deshalb wurde sie bald zur objektiven Einzelwissenschaft (Hua VII, 54). Auch die Entwicklung der analytischen Logik erfüllte Platons Forderung an die Philosophie nicht,⁸⁹ wobei Platon selbst – so Husserl – seine Forderung nicht durchzuführen vermochte, und Aristoteles gab dann die radikale Erkenntnisbegründung preis, was immer wieder den Skeptizismus neu belebte (ebd., 56 f., 74). Erst Descartes bringe eine radikale Wendung in die „Philosophie seit Platon“ (ebd., 60).

Die 1928/29 entstehende neue Arbeit zur Grundlegung einer reinen Logik nimmt die Platonrezeption der Vorlesung über »Erste Philosophie« wieder auf. Außerdem lege die Logikschrift, so Husserl in einem Brief an E.P. Welch, die Rolle, die Platon für seinen eigenen philosophischen Weg gespielt habe, am besten offen.⁹⁰ So, wenn es in ihr heißt, daß „Wissenschaft in einem neuen Sinne zunächst aus der Platonischen Begründung der Logik, als einer Stätte der Erforschung der Wesenserfordernisse »echten« Wissens und »echter« Wissenschaft“, erwachse (Hua XVII, 5). Wissenschaft „im Platonischen Sinne“ wolle mehr als die bloß naive Betätigung aus rein theoretischem Interesse sein, nicht weniger als die strenge Rechtfertigung aus reinen Prinzipien. „Die Logik Platons erwuchs aus der Reaktion gegen die universelle Wissenschaftsleugnung der sophistischen Skepsis“ (ebd., 5). In dem historischen Kontext habe Platon die „prinzipielle Möglichkeit“ von Wissenschaft erwägen und kritisch begründen müssen. Weil die sophistische Skepsis das Faktum der Wissenschaft geleugnet hatte, durfte es Platon nicht mehr einfach voraussetzen: „So wurde Platon auf den Weg der reinen Idee geführt“ (ebd., 6). Seine rein ideale Dialektik bzw. – in moderner Rede – Logik oder Wissenschaftslehre sollte faktische Wissenschaft erst möglich machen, anleiten. Hatte Husserl in den Vorlesungen von 1923/24 bezweifelt, daß Platon selbst dieser Forderung gerecht zu werden vermochte, stellt er nun fest, die Logik habe diese Funktion bald nach Galilei und Descartes verloren.

Von der modernen Wissenschaft sei „das seit Platon in den Wissenschaften lebendig wirkende Ideal echter Wissenschaft und praktisch der Radikalismus wissenschaftlicher Selbstverantwortung preisgegeben“ worden (Hua XVII, 8). Bei

nomenologie 1930-1939 [Phaenomenologica 21], Den Haag 1966, 158). Fink sieht die Bedeutung Platons also dort, wo dieser wahrer (echter) Philosoph, nicht aber Vorläufer der Phänomenologie ist.

⁸⁹ „In ihrer ursprünglichen Anlage und Bestimmung als platonischer Dialektik sollte die Logik die radikale Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt sein.“ – Hua VII, 55.

⁹⁰ Husserl an Welch, 17./21.VI. 1933, in: HuaDok III, VI, 460.

Platon habe dieses Prinzip seine Kraft und Einsichtigkeit aus der Universalität, die alle Wissenschaften als Zweige einer *sapientia universalis* untrennbar verknüpft, geschöpft. Die durch die moderne Krisis der Wissenschaft notwendig gewordene und allein von der transzendentalen Phänomenologie geleistete radikale und universale Besinnung (*Ideen I, Cartesianische Meditationen*) müsse nunmehr „die Idee echter Wissenschaft aus absoluter Begründung – die alte Platonische Idee – ganz ernstlich“ erneuern, war doch der seinerzeit von Descartes unternommene Versuch gründlich fehlgeschlagen (Hua XVII, 11). Ein anderer möglicher Weg sei die „historische Rückbeziehung der Idee echter Wissenschaft auf die Logik als ihre Norm“ (ebd., 11 f.)⁹¹ Die durch Besinnung erneuerte Logik soll Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt sein. Ihr ursprünglicher Sinn, ihr intendierender Sinn als der in der bloßen Meinung vorausgesetzter ist auszulegen (ebd., 13), was auch für die faktische traditionelle Logik gelte. Weil nun aber eine allgemeine Wissenschaftstheorie als allgemeine Theorie echter Wissenschaft auch transzendente Kritik der Erkenntnissubjektivität, und damit Kritik der Urteile als Gebilde – als idealer Bestände ihrer idealen Theorie – sein muß (ebd., 182) und der „Empirismus oder besser Antiplatonismus“ des 18. Jahrhunderts (Berkeley, Hume, Locke, Kant) „die Anerkenntnis idealer Gebilde als Gegenständlichkeiten“, welche die thematische Sphäre der reinen Logik bilden, verhindert hat (ebd., 264), wurde ebenfalls durch den Empirismus die Einsicht in Problematik und Methode der echten Transzendentalphilosophie mehr gehemmt als vorangebracht. Allein Leibniz sei von diesem Antiplatonismus nicht beherrscht gewesen.⁹²

Am Ende fehlte der ganzen vor- und nichtphänomenologischen Philosophie der Mut, „die Idealität der logischen Gebilde in der Weise einer eigenen, in sich geschlossenen ›Welt‹ idealer Objekte zu fassen und [...] damit der peinlichen Frage ins Angesicht zu sehen, wie die Subjektivität in sich selbst rein aus Quellen ihrer Spontaneität Gebilde schaffen kann, die als ideale Objekte einer idealen ›Welt‹ gelten können. Und dann weiter [...] wie diese Idealitäten in der doch als real anzusprechenden Kulturwelt [...] zeiträumlich gebundenes Dasein annehmen können“ (Hua XVII, 267 f.). Mit dem Scheitern am wahren Verständnis der idealen Gebilde vermochten die Philosophen keine wirkliche reine Logik zu begründen und mußten

⁹¹ „Die Logik, die im Ringen der Platonischen Dialektik ihren Ursprung nimmt, kristallisiert in sich schon mit der Aristotelischen Analytik eine festgeformte systematische Theorie ab, die den Jahrtausenden fast ebenso trotzt, wie die Geometrie Euklids.“ – Hua XVII, 12.

⁹² Leibniz bekennt sich hinsichtlich seiner Ideenlehre ausdrücklich zu Platon. – G.W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Buch I-II, Darmstadt 1959, IX, 23.

damit die alle einzelnen Wissenschaften begründende Grundwissenschaft verfehlen. Auch Kant und seine „neukantianischen Nachfolger [waren nicht in der Lage – *Verf.*], den Übergang zu einer transzendentalen Betrachtung der idealen und im Besonderen der logischen Welten nahezulegen“ (Hua XVII, 272). Das blieb als Aufgabe für einen Logiker wie Husserl, der die „logische Sphäre als ein Reich idealer Gegenständlichkeiten“ herausgestellt hatte.⁹³

5 Abirrung und Rückkehr zum Ursprungssinn der Philosophie als Wissenschaft

In den Krisisschriften der Jahre 1935/36⁹⁴ diskutiert Husserl Platons Kritik an relativistischen und skeptizistischen Denkmotiven seiner Zeit und die Wendung zum absoluten Idealismus ein letztes Mal, deutet dies aber nunmehr als einen philosophischen Entwurf, der letztendlich scheitert und damit die Krisis von moderner Wissenschaft und modernem Menschentum mitverantwortet.⁹⁵ Vorhergegangen sind eigenartig konträre Auskünfte über sein Verhältnis zum Platonismus, was sich aber aus der nach Husserls Ansicht jeweils angemessenen oder falschen Deutung der Ideen bzw. idealen Gegenstände erklärt. Wenn er im Juni 1933 die „Rolle [seines] ›Platonismus‹, [sein] energisches Eintreten für eine universale Ontologie, also für die Erarbeitung von Wesenseinsichten (für das echte Apriori) in allen Erkenntnisphären“ für die eigene philosophische Entwicklung und für die gereifte transzendente Phänomenologie betont,⁹⁶ dann hat er eine Auffassung der idealen Gegenstände und Allgemeinbegriffe im Auge, die er – wie schon erwähnt – vor allem Lotze verdankt. Platons absolute Idee des Guten (*Staat*) bezeichne in etwa das, was die Phänomenologie mit der Frage nach dem ›Prinzip‹ der in ihren uni-

⁹³ Im Jahr 1929 stellt Husserl der Gesellschaft für geistigen Aufbau Karlsruhe „einen Vortrag über die »Wandlungen des Idealismus« (Platonisch-kantisch-phänomenologisch) unverbindlich in Aussicht“ – Beil an Husserl, 17.II. 1930, in: HuaDok III, VIII, 45.

⁹⁴ Siehe dazu den Beitrag im vorliegenden Band: »Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach ›Besinnung‹«, 97 ff.

⁹⁵ K. Held, Husserl und die Griechen, in: Profile der Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 22), Freiburg/München 1989, 137 ff.

⁹⁶ Husserl an Welch, 17./21.VI. 1933, in: HuaDok III, VI, 460.

versalen Strukturen konkret erschlossenen Teleologie als obersten Abschluß für die Problematik sucht.⁹⁷

Die nur wenige Monate später – im März 1934 – ausgesprochene Zurückweisung von jeglichem Platonismus bezieht sich jedoch auf eine Deutung, wie sie Heidegger und Scheler in die Phänomenologie hineinlegen. Diese Fehldeutung beruhe zudem auf einer Verwechslung der „phänomenologischen Reduktion mit der eidetischen Reduktion“.⁹⁸ Dilthey und die „ganze ihm verwandte Gruppe der ›ExistenzPhilosophie [habe] die wahrhaft, die allein philosophische Dimension – die eben der phänomenologischen Reduktion – nie erreicht“.⁹⁹ Der für sich reklamierte „apriorische Ontologismus“ ist als Gegensatz zur „universalen Ontologie“ Heideggers und Schelers zu verstehen, und damit zu der von ihm abgelehnten und bekämpften Annahme von real bzw. ideal existierenden Wesen, Allgemeinheiten an sich. Im Juni 1934 gilt ihm auch Platons absolute Idee des Guten noch als eine ›Überwahrheit‹, die allem Sein erst den wahren Sinn gibt.¹⁰⁰ Ebenfalls die Verwendung des Platonischen Ausdrucks eines absoluten ›Überseienden‹, „welches [– als Prinzip der Teleologie –] allem (in dem ›für uns‹ früheren Sinne) Seienden aller Sinnesstufen Sinn und Möglichkeit vorzeichnet“, und das Problem der Möglichkeit transzendentaler Totalität beschreibt,¹⁰¹ läßt auf eine grundsätzlich bejahende Haltung zur Platonischen Philosophie und ihren Einsichten schließen.

Dieser Eindruck wird zunächst vom Wiener Vortrag 1935 noch nicht getrübt, wenn Husserl u.a. ausführt, daß das seit Platon einsetzende Verständnis für die Ideenbildungen, den „in einzelnen Personen erzeugten Sinngebilden der wunderbaren neuen Art, intentionale Unendlichkeiten in sich zu bergen“, den griechischen Menschen zu einem neuen Menschen habe werden lassen (Hua XXVII, 322).¹⁰² Die Idee der Wahrheit im Sinne der Wissenschaft will mit diesem Verständnis un-

⁹⁷ Dieses Prinzip, „das eine in sich zusammenstimmende Totalität der transzendentalen Intersubjektivität mit der durch sie konstituierten Welt existenzmöglich macht,“ könne man die Idee des Guten nennen. „Natürlich darf hier ›Idee‹ nicht Eidos besagen.“ – HuaDok III, VI, 461.

⁹⁸ Husserl an Stenzel, 28.III. 1934, in: HuaDok III, 429.

⁹⁹ Ebd., 430.

¹⁰⁰ „Diese Ideeneinheit, die höchste und letzte, aus einer Evidenz zu erschauen, [...] ist ein ›Ideal‹, aber sie hat eine [...] Überwahrheit [...], die allem Relativen, Endlichen, Weltlichen und selbst dem transzendental-monadischen Sein überhaupt erst wahren Sinn gibt. So hat schon Platon von der Idee des Guten als einem Überseienden gesprochen, [...] [Staat, St. 509 b]“. – Husserl an Baudin, 26.V/8.VI. 1934, in: HuaDok III, VII, 21.

¹⁰¹ Husserl an Feuling, 30.III. 1933 (Abschrift), in: Ebd., 87.

¹⁰² Siehe dazu den Beitrag im vorliegenden Band: »Die Idee des Menschentums bei Husserl. Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935«, 111 ff.

bedingte Wahrheit sein, was sie von der Wahrheit des vorwissenschaftlichen Lebens trennt. Hier teilt Husserl noch das von Platon oft betonte „schroffe Entweder-Oder von *doxa* und *episteme*“.¹⁰³ Bei den Griechen erwache so ein rein theoretisches Interesse an der Wahrheit als unendliche Aufgabe, das nicht der Praxis des Berufslebens dient. Als neuartige Praxis wird universale Kritik allen Lebens und aller Lebensziele der Menschen geübt. Damit hat sich das griechische Geistesleben vom Mythos und der Religion emanzipiert (Hua XXVII, 334). Es bildet sich der spezielle Menschenschlag der Philosophen heraus, „eine Gemeinschaft rein idealer Interessen zwischen den Menschen [...], die die Philosophie leben, verbunden in der Hingabe an die Ideen, die nicht nur allen nützen, sondern allen identisch zueigen sind“ (ebd., 334). Schon bei Platon und Aristoteles tauche die merkwürdige Spaltung auf, den Menschen in die objektive Welt einzuordnen und ihn als Person als ein Wesen zu behandeln, das ewige Normen, Normen der Wahrheit hat (ebd., 341).

In der *Krisis* (1936) nimmt Husserl zwar nicht direkt Bezug auf Platon, erwähnt aber „die Alten“, welche „die Episteme der Doxa gegenüber setzten“ (Hua VI, 10). Wobei unter Episteme die Vernunft als universale Philosophie, als Führerin des neuen Menschen zu verstehen sei, die gegen die – antike – Skepsis ankämpft. Auch wenn Husserl das antike Verständnis der Korrelation der Begriffe von Wahrheit an sich und Seiendes (*οντος ον*) hervorhebt, bezieht er sich indirekt auf Platon.¹⁰⁴ Dennoch steht nunmehr das behauptete letztliche Scheitern der platonischen Philosophie und der ihr nachfolgenden Systeme im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Platons idealistische Lösung des Wahrheitsproblems (Episteme contra Doxa) und sein Wissenschaftsbegriff als logische Rechenschaftslegung, als Methode absoluter Begründung erfährt in der *Krisis* nicht mehr die Würdigung wie früher. Im Gegenteil, auch Platon habe seinen Teil für das ›Scheitern‹ der europäischen Philosophie an ihrem ursprünglichen Sinn zu verantworten, wobei Husserl allerdings nicht an Platons politische Theorie denkt.¹⁰⁵

¹⁰³ K. Held, Husserl und die Griechen, 152.

¹⁰⁴ „Überall ist wahres Sein ein ideales Ziel, eine Aufgabe der Episteme, der ›Vernunft‹, gegenübergesetzt dem in der Doxa fraglos ›selbstverständlichen‹, bloß vermeintlichen Sein.“ – Hua VI, 11.

¹⁰⁵ „Die platonische Blindheit für das Phänomen des Politischen ist eine Hypothek, die Husserl bei der Erneuerung der griechischen Urstiftung mitübernimmt, ohne überhaupt zu bemerken, daß es sich um eine Hypothek handelt.“ (K. Held, Husserl und die Griechen, 154 f.) Im Übrigen kommt Cassirer in seiner Darstellung der politischen Philosophie Platons zu einer gegenteiligen Wertung von Platons politischem Denken als K. Held. – E. Cassirer, *Der Mythos des Staates* (1945), Frankfurt/Main 1988, 80-103.

Die antike Philosophie, so führt Husserl nunmehr aus, setze sich die überschwengliche Idee einer universalen Erkenntnis des Seienden, ohne sie aber erfüllen zu können. Sie bleibe letztendlich einem naiven, sich keine Rechenschaft ablegenden Glauben (Doxa) an die Vernunft (Episteme) verhaftet und führe ihren Kampf mit der sie negierenden oder empirisch entwertenden Skepsis, welche die „erlebte Welt“ geltend macht, „worin von der Vernunft und ihren Ideen nichts zu finden sei“ (Hua VI, 11).¹⁰⁶ Folglich werde die Vernunft selbst und ihr ›Seiendes‹ immer rätselhafter.¹⁰⁷ Die antike Philosophie, einschließlich der von Platon geforderten und praktizierten Rechenschaft ablegenden Ideenerkenntnis, gerate so auf Abwege und bedürfe einer Neustiftung, die während der Renaissance zunächst auch geleistet wird. Diese von Husserl in der *Krisis* vorgenommene Kritik an einer mißlungenen logischen Rechenschaftslegung des reinen Vernunftideen erkennenden Philosophen bedeutet nach den oben angeführten Aussagen zu Platons logischer und wissenschaftstheoretischer Leistung eine radikale Abwendung von Platons Idealismus.

Husserl fährt allerdings mit der These fort, daß „dem europäischen Menschentum“ mit „der Geburt der griechischen Philosophie“ dennoch das Telos eingeboren wurde, „ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen“ (ebd., 13). Dasjenige, „was als Entelechie im Menschentum als solchen wesensmäßig beschlossen ist“, sei „im griechischen Menschentum erstmalig zum Durchbruch gekommen“. „Philosophie, Wissenschaft [ist] demnach die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen ›eingeborenen‹ Vernunft“ (ebd.). Doch stellt dies für Husserl bislang nicht mehr als eine Möglichkeit dar, da die europäische Philosophie die Bewegung der Offenbarung einer absoluten Idee noch nicht zum Abschluß habe bringen können. Es könnte

¹⁰⁶ Der antike Skeptizismus, angefangen von Protagoras und Gorgias, habe die Episteme in Frage gestellt und geleugnet, sei über diesen Agnostizismus aber nicht hinausgegangen. Für ihn sei die Welt an sich unerkennbar, da alle menschliche Erkenntnis auf subjektiv-relative Erscheinungen zielt. Doch diese Wende zur Subjektivität habe nicht „in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie“ vordringen können, ihr habe die „Hölle einer nicht mehr zu übersteigenden quasi-skeptischen Epoché“ gefehlt. – Hua VI, 78.

¹⁰⁷ Dasselbe Motiv kehrt im § 12 noch einmal wieder: „Philosophie in ihrem antiken Ursprung wollte ›Wissenschaft‹ sein, universale Erkenntnis vom Universum des Seienden, nicht vage und relative Alltagskenntnis – *δοξα* –, sondern rationale Erkenntnis: *επιστημη*. Aber die wahre Idee der Rationalität, und in dem Zusammenhang damit die wahre Idee der universalen Wissenschaft, erreicht die alte Philosophie noch nicht“. – Hua VI, 66.

sich auch herausstellen, daß Europa in kulturellem Sinne „ein bloß empirischer anthropologischer Typus ist wie ›China‹ oder ›Indien‹“ (Hua VI, 13).¹⁰⁸

Einen Grund für das letztlich Scheitern der griechischen – und nachgriechischen – Philosophie meint Husserl im Umgang mit den Idealisierungen aufgedeckt zu haben. Die Euklidische Geometrie und die griechische Mathematik überhaupt hatten, „von der Platonischen Ideenlehre geleitet, die empirischen Zahlen [...] idealisiert“. Doch obwohl damit „die höchst eindrucksvolle Idee einer auf ein [...] ideales Ziel ausgerichteten [...] deduktiven Theorie erwachsen“ war, kannten sie „nur endliche Aufgaben, ein endlich geschlossenes Apriori“ (ebd., 18 f.). Weiter kommt das Altertum nicht, es vermag die Möglichkeit der unendlichen Aufgabe, die für uns Moderne mit dem Begriff des geometrischen Raumes verbunden ist, nicht zu fassen. Das antike Denken kenne keine „Welt von Idealitäten“, deren Objekte nach ihrem vollen An-sich-sein durch eine rationale, systematisch einheitliche Methode im *unendlichen Fortschreiten* erreicht werden. Auch lag den Alten die „Konzeption einer [...] durch formalisierende Abstraktion entsprungene[n] [...] allgemeinen Idee [...] einer formalen Mathematik“ fern (ebd., 19).

Das heißt mit anderen Worten, für das antike philosophische Denken lassen sich die Objekte der „Welt von Idealitäten“ nicht in einem Konstitutionsprozeß des transzendentalen Bewußtseins konstituieren. Damit vermag es – für Husserl – auch die Beziehung von Idealem und Realem nicht zufriedenstellend zu lösen, so daß er nunmehr kritisch anmerkt: „Für den Platonismus hatte das Reale eine mehr oder minder vollkommene Methexis am Idealen. Das gab für die antike Geometrie Möglichkeiten einer primitiven Anwendung auf die Realität“ (ebd., 20). Die antike Geometrie sei in ihrer Art aber auch schon immer *τέχνη* gewesen, d.h. „von den Urquellen wirklich unmittelbarer Anschauung und ursprünglich anschaulichen Denkens [bereits – *Verf.*] entfernt“ (ebd., 49). Das deutet Husserl als einen weiteren Grund für das von ihm behauptete Scheitern der antiken Philosophie. Diese Problematik der Berufsausübung als *τέχνη*, die sich in einer Sonderwelt auskennt, das philosophisch-vernünftige Ganze aber nicht in dem Blick nimmt, hatte auch den späteren Platon eingehend beschäftigt.¹⁰⁹ Doch in Husserls Deutung der antiken

¹⁰⁸ Siehe dazu Anm. 102 im vorliegenden Beitrag.

¹⁰⁹ Hatte Platon im *Gorgias* noch zwischen wahren und scheinbaren, auf subjektiven Überzeugungen beruhenden Künsten unterschieden (St. 462 ff.), so stellt er im *Theätet* die ›Weltklugkeit‹ der einen Beruf Ausübenden und das dem Alltag (Sonderwelten) enthobene Wissen der Philosophen gegenüber (St. 172-177). Auch im *Staat* bilden die Liebhaber von Künsten und praktischen Berufen und die Weisheitsliebenden einen Gegensatz (St. 476).

Wissenschaft kommt es nun zu einer Wende in Bezug auf die Bedeutung der sinnlichen Anschaulichkeit: der Verlust an lebensweltlicher, alltäglich und subjektiv erfahrener Anschaulichkeit führe zu entwurzelten und objektivierten Verallgemeinerungen.¹¹⁰

Der Bruch zwischen den anschaulichen ›Urquellen‹ des geometrischen Denkens und der geometrischen ›Technik‹ habe sich im antiken Denken aber gerade erst aufgetan, da die vorgeometrische Leistung der ursprünglich-anschaulichen Feldmeßkunst noch sehr gegenwärtig war. Doch versäumten es die griechischen Philosophen, nach der ursprünglich sinngebenden Leistung zurückzufragen, „welche, als Idealisierung an dem Urboden alles [...] Lebens – der unmittelbar anschaulichen Welt [...] – betätigt, die geometrischen Idealgebilde ergibt“ (Hua VI, 49). Für Husserl ›bewohnen‹ die Idealgebilde ja kein ewiges Reich idealen Seins, und in der Lebenswelt „finden wir nichts von geometrischen Idealitäten, nicht den geometrischen Raum, nicht die mathematische Zeit mit allen ihren Gestalten“ (ebd., 50). Für den späten Husserl der *Krisis* ist alle Denkleistung bereits Kunst – τέχνη –, die ihren ursprungs-echten Sinn nicht klarlegt (ebd., 53). Die „sonderbare“ Wissenschaft von der Fundierung des Theoretischen in der Lebenswelt müßte eine Wissenschaft „von der verachteten δοξα [sein], die auf einmal die Würde eines Fundamentes für die Wissenschaft, die επιστημη beanspruchen soll“ (ebd., 158). Im Unterschied zur „objektiven Philosophie“ mit ihrem „Boden von Selbstverständlichkeiten im voraus“ fange die phänomenologisch-transzendente Philosophie „zunächst bodenlos“ an, um sich dann „aus eigener Kraft selbst einen Boden zu schaffen“ (ebd.). Dies leistet sie durch originale Selbstbesinnung, und ist folglich eine „radikal voraussetzungslose und letztbegründende Wissenschaft oder Philosophie“ (ebd., 197). Dafür taugt die Ideenlehre Platons zwar wirklich kaum, aber hat er nicht auch um die Rolle der Sinneserfahrung für die mögliche Vernunftkenntnis gerungen, ohne freilich in ihr das Fundament für letztere zu suchen?¹¹¹

¹¹⁰ K. Held, Husserl und die Griechen, 164 f.

¹¹¹ Während Platon im Dialog *Phaidon* den Erfahrungsursprung der allgemeinen Begriffe und der Ideen noch bestreitet, gilt ihm im *Theaitet* die kritisierte sinnliche Erfahrung (subjektive Meinung, Doxa) als notwendige Stufe zur wahren Erkenntnis. Darauf macht u.a. auch Natorp aufmerksam (P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 102). Auch im *Gastmahl* erfährt das Irdische, Vergängliche, Erscheinende eine positivere Wertung als im *Phaidon*, wenn Sokrates den induktiven Aufstieg von der wandelbaren Erscheinung zur Idee beschreibt (ebd., 173).

Die Idee der Mathesis universalis

Die logische Vernunft bei Leibniz und Husserl¹

Vor dem Hintergrund einer Kritik der logischen Vernunft bilden die Werke von Platon² und Leibniz die bedeutendsten Quellen bzw. Vorstufen des phänomenologischen Denkens. Hinter die Phänomene schauen, „phenomena bene fundata“ (Leibniz) erreichen, nach der Wahrheit ihres Wesens suchen – das bedeutet das Bauen einer Wissenschaft von den Prinzipien der Wissenschaften, wobei mit Hilfe der Wissenschaften und, im Idealfall, aus den Wissenschaften heraus zu bauen ist. Und in der Konsequenz folgt die Logik als reine Theorie der Wissenschaften. Husserl selbst umreißt diesen Zusammenhang einmal mit den Worten: „die Aufgabe [...], die der Logik überhaupt nach ihrem historischen Ursprung aus der platonischen Dialektik auferlegt war: [...] eine universale und zugleich prinzipielle Wissenschaftslehre zu sein.“ (Hua XVII, 351)

Am Beginn der Neuzeit nimmt die Suche nach der Wahrheit der Phänomene die Gestalt einer Wissenschaftslehre neuen Typs an – die der Mathesis universalis des Verfassers der *Monadologie*.³ Das letztlich unvollzogene – und unvollziehbare – Projekt Leibnizens steht jedoch im Mittelpunkt des logischen Werkes des Begründers der transzendentalen Phänomenologie.

¹ Der Beitrag wurde gemeinsam mit Jaromír Daněk † (Université Laval, Québec) verfaßt.

² Zu Husserls Verhältnis zu Plato siehe im vorliegenden Band: »Platon als »Gewährsmann« Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk«, 125 ff.

* Einer gewissen Tradition entsprechend werden im nachstehenden Beitrag folgende bibliographische Abkürzungen verwendet: Phil.: G.W. Leibniz, Die philosophischen Schriften (C.I. Gerhardt), 7 Bde., Berlin 1875-1890; Math.: G.W. Leibniz, Mathematische Schriften (C.I. Gerhardt), 7 Bde., Berlin-Halle 1849-1863; Opera: G.W. Leibniz, Opera philosophica omnia (J.E. Erdmann), 2 Bde., Berlin 1840; Opusc.: G.W. Leibniz, Opusculs et fragments inédits (L. Couturat), Paris 1903 (Phil. und Math. in den Opusc. bezeichnen Manuscrits de Leibniz, conservés à la Bibliothèque royale de Hanovre, et classés dans le catalogue Bodemann sous les rubriques respectives: Phil. I-VII et Math. I-XII).

³ Den Titel »Mathesis universalis« wählte Descartes in den *Règles pour la direction de l'esprit*: „[...] une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et le mesure, sous assignation de quelque matière particulière que ce soit; [...] cette science s'appelle »mathesis universalis.« – R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris 1963, IV, 98.

1 Die Mathesis universalis bei Leibniz – eine originale Idee der reinen Logik

Der logisch – und nicht in historischem Sinne – erste „propädeutische“ Zugang zur Idee der Mathesis universalis orientiert sich an der Problematik der Struktur, die der universalen Philosophie im Leibnizschen Verständnis eigen ist.⁴ Der Singularität der Geschichte methodisch entgegengesetzt teilt sich die Philosophie in theoretische und praktische Zweige. In einem Fragment, das 1696 geschrieben wurde und von dem Couturat sagt, es gebe in ihm einen Hinweis auf die *substantia originalis, monas*, wird der theoretische Zweig wieder in die Bereiche *rationalis* und *experimentis* geschieden. Die theoretische Philosophie enthält die Idee der Formen oder Qualitäten (*Logica* und *Combinatoria*), sowie die Theorie der Größen. Die Mathematik handelt „de Discreto seu Numero“ (*Logistica*), „de numero certo“ (*Arithmetica*) und „de (numero) incerto“ (*Speciosa*), und vor allem – was Leibniz sehr hoch schätzt – „de continuo“ mit der Verzweigung in *Scientia finiti* und *Scientia infiniti*. Die Wissenschaft vom Unendlichen konstituiert sich wiederum als *Scientia situs* (*Geometria*) und *Scientia temporis et situs* (*Phoronomica*). Es ist eine merkwürdige Serie von Begriffen, die das Feld einer möglichen und realen Vertiefung des Leibnizschen Projektes der Mathesis universalis zum Ausdruck bringen (*Phil.* VIII, 56 f., in: *Opusc.* 524 f.).

Die abstrakte und kategoriale Grundlage der Mathesis universalis zeichnet zwar die Orientierung der logischen Vernunft auf das Konkrete des inneren Sinns (der Einbildungskraft) aus, vereinigt aber – auf deduktive Weise – die „*differens sens externus*“ (*Phil.* VI, 501), die durch die Zahlen und Figuren paradigmatisch vorgestellt werden.

Der Horizont des Projektes ist also derjenige der Einbildungskraft mit den „*notions du sens commun, qui sont claires et distinctes. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l’imagination, sont les objets des sciences mathématiques [...]*“ (ebd.). Die Leibnizschen *Elementa Nova Matheseos Universalis* betonen das Moment der Methode, wonach die Analyse und die Synthese – je korrelativ zur Algebra und zur *Combinatoria* – in die Welt der Mathematik gehören, in eine Welt, die sowohl eine singuläre wie auch universale ist. „*Mathesis universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logicam imaginationis.*“ (*Phil.* VII, B VI, in: *Opusc.* 348) Die Analogie, d.h. die Identität der konstitutiven Verhältnisse von Mathematik und

⁴ Siehe V. Peckhaus, *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*, Berlin 1997, 25 ff.

Logik ist eine implizite; die theoretischen Konsequenzen eröffnen eine Reflexion, die den ontologischen Grund dieser Analogie betrifft. Aber das Apriori der Totalität des Mathematischen ist kein rein analytisches Apriori. Die Einbildungskraft im radikalen Sinne der universalen Mathematik ist wesentlich eine Bewegung hin zur Synthesis. Das Prinzip *reddendae notionis* bestimmt mit in der „*philosophia theoretica rationalis necessitatis logicae*“ (Phil. VIII, 56, in: Opusc. 525). Und die Nähe von *Mathesis universalis* und Philosophie ist für Leibniz thematisch: „Les Mathematiciens ont autant besoin d'estre philosophes que les philosophes d'estre Mathematiciens“ (Leibniz an Malebranche, [1696], in: Phil. I, 356). Hier tritt die Verwandtschaft zwischen der traditionellen Logik und der *mathesis pura* zu Tage, letztere „weist nichts das der Logick entgegen, sondern gleichwie sie viel von ihr geborget, also kommt sie ihr auch wieder zu hülfte [...]“ (Phil. VII, 525)

Diese Überlegungen stehen für den in jener Zeit ununterbrochen betriebenen Prozeß einer Mathematisierung der wissenschaftlichen Erkenntnis und bilden das erste Element einer totalen Rekonstruktion der zeitgenössischen Wissenschaften. Schon in der Genesis dieses Prozesses trennen sich die *ars judicandi* (die Logik der Gewißheiten und der bestimmten Wahrheiten) und die *ars inveniendi* (die Logik der Wahrscheinlichkeiten mit teleologischem Kern). Sie gehen auseinander und steigen dennoch – sich a priori vereinigend – zur Harmonie auf. Kontinuierlich ist dabei besonders die Fragekunst (*ars interrogandi*) – „[...] ad artem inveniendi pertinet nosse formare quaestiones“ (ebd., 126) –, die sich als Programm und als Symbol sowohl in die *Combinatoria* wie in den synthetisch-analytischen Inbegriff der *Mathesis universalis* integriert.

Die Orientierung eines Descartes und eines Leibniz auf das mathematische Ideal des Jahrhunderts – das Kalkül – bildet den zweiten „propädeutischen“ Zugang zur Idee der *Mathesis universalis*. Leibniz hat sein eigenes Modell einer neuen Wissenschaftslehre vor Augen, das nach seinen Projekten einer *Combinatoria*, einer *Characteristica etc.* konstruiert ist und in dem die Idee des universalen Kalküls die Applikation, die Integration der Mathematik in „andere Wissenschaften“ notwendig macht (Phil. II, 134). Das neue allgemeine Kalkül („*Cabbala [...] sapientum*“ – siehe Phil. VII, 199) klärt nicht die Natur der Dinge auf; Leibniz sagt explizit von dem infinitesimalen Kalkül, daß während des methodisch-logischen Prozesses der Mathematisierung der Physik die „*quantités infinitisinales*“, mit denen dieses Kalkül operiert, als „*fictions utiles*“ zu beurteilen sind (Phil. VI, 629).

Selbst Platoniker, zumindest was die apriorische Begründung der Logik betrifft, respektiert Leibniz die Ergebnisse der aristotelischen Logik im formalen und deduktiven Bereich und erkennt die methodologische Rolle der formalen Syllogistik an. Der bestimmte Gehalt der (objektiven) Logik widerspricht nur im methodi-

schen Sinne der subjektiven Funktion der *ars inveniendi*, noetische Funktion im Horizont der Welt des Seienden zu sein: „[...] alles was durch den verstand erfunden, ist durch die guthen regeln der Logick erfunden, obschon solche regeln anfangs nicht ausdrücklich aufgezeichnet oder zusammengeschrieben gewesen.“ (Phil. VII, 523) Der Verfasser glaubt sogar, daß die neue Logik notwendige Mittel für die Extension von metaphysischen Horizonten bereitstellen wird. Er schreibt in kritischem Tone: „Nec vero substantiae tantum, sed et causae, et actionis, et relationis, et similitudinis, et plerorumque aliorum terminorum generalium notiones veras et foecundas vulgo latere manifestum est.“ (Phil. IV, 468)

Die funktionale Struktur des Kalküls – die mathematisierte Logik – kommt zu ihren Schlüssen, ohne sich für den deskriptiven Gehalt der Sätze zu interessieren, d.h., diese Logik begrenzt sich selbst auf die Themen der möglichen propositionalen Funktionen. Um die mathematisierte formale Logik in ihren Wurzeln zu konstruieren, wobei die Formideen nichts anderes als die „charakteristischen“ Ausdrücke von Möglichkeiten des Logos sind, müssen die Schlußregeln des Kalküls zu methodisch-normativen Versionen der analytischen Prinzipien werden. Und sie werden dabei auf alle Bereiche des deduktiven Denkens angewandt: „[...] nihil aliud [...] est Calculus quam operatio per characteres, quae non solum in quantitativis, sed et in omni alia ratiocinatione locum habet [...]“ (Math. IV, 462) In dieser Richtung ist aber ein transanalytisches Programm vorgezeichnet.

Die Intervention der Synthesis in die Erkenntnis der Begriffsmöglichkeiten bzw. der Begriffskonstitution der thematischen Welt von Wissenschaften schafft die Bedingungen, damit das logische Kalkül zum Calculus qualitatum wird. In seinem Werk *De Synthesi et Analysisi universali seu Arte inveniendi et iudicandi* führt Leibniz dazu u.a. aus: „[...] Ars combinatoria speciatim mihi illa est scientia [...], in qua tractatur de rerum formis sive formulis in universum, hoc est de qualitate in genere sive de simili et dissimili [...]“ (Phil. VII, 297). Auf der ersten propädeutischen Stufe schreibt der Plan der Synthesis der mathematisierten Logik die Rolle einer Scientia generalis zu. Das ist möglich kraft der Combinatoria, die „[...] agit de calculo in universum, seu de notis sive characteribus universalibus.“ (Math. I, 26a, in: Opusc. 556) Im Rahmen der Scientia generalis werden die res imaginabiles von der Mathesis universalis artikuliert; die Affektionen von der Moral, die res intellectuales von der Metaphysik. Das Kalkül im Ganzen, in seiner zweifachen – analytischen (quantitativen) und synthetischen (qualitativen) – Gerichtetheit, ist für die offene demonstrative (unendliche) Beweisfolge der „charakteristischen“ Sätze konstruiert. Die terminologische Technik von Leibniz befördert diese Offenheit. Die daraus resultierende Nähe von Kalkül und demonstrativer Beweisfolge der Characteristica, die bis zur Identität der Bereiche anwächst und sich als ein Gleiten,

ein Schwanken der Variationen niederschlägt, was seinen Ursprung in den unterschiedenen Etappen des Leibnizschen Werkes hat, ist von der philosophischen Größe des Kalküls unablösbar. In der Abhandlung *De ortu, progressu et natura algebrae, nonnullisque aliorum et propriis circa eam inventis* sieht Leibniz das „allgemeine Kalkül“ und die „Kunst von Charakteren“ – im Unterschiede von der Algebra – in einer operationellen Autonomie als Momente der „Ars inveniendi“: „Dantur enim Calculi quidam ab hactenus usitatis plane diversi, ubi notae sive characteres non quantitates sive numeros definitos vel indefinitos, sed alias plane res, verbi gratia puncta, qualitates, respectus significant.“ (Math. VII, 207) Und obwohl von den Perspektiven der „Logik der Einbildungskraft“ fasziniert, fragt Leibniz nach ihren Möglichkeiten und nach den Gründen, warum dem Kalkül in seiner mathematischen und algebraischen Form, im Verhältnis zum synthetischen Horizont der *Ars inveniendi* Grenzen zukommen.

Das Universum ist für ihn das immanente Feld von Begriffsfolgen; ihre wesentliche Gesetzlichkeit – die „*mathématique divine*“ („cum Deus calculat, fit mundus“) – erlaubt es dem Logiker, diejenigen Strukturen aufzufinden, nach welchen das wissenschaftliche Denken über die objektive Welt so transformiert werden kann, daß es als identisch mit dem universalen Kalkül erscheint. Das universale Kalkül wurde aus leeren Allgemeinheiten – „leeren“ im Hinblick auf deskriptive und empirische Tatsachen – deduktiv konstruiert, indem aus ihnen ideal formative Allgemeinheiten, als Modelle von Axiomen, abgeleitet wurden. Dabei sind diese Axiome aber mehr als nur einfache Axiome, nämlich mit der Kraft des Transempirischen, des Apriori der logischen Vernunft versehene Prinzipien, die das Universum bestimmen bzw. für es bestimmend sind. Im Hintergrund der Konstruktion fungiert die kombinatorische Synthesis: „Combinatoria agit de calculo in universum [...] Non omnes formulae significant quantitatem, et infiniti modi calculandi excogitari possunt.“ (Opusc. 556) Die Thesis der monadologischen Metaphysik, wonach – in den Einheiten der radikalen Individuation – nur eine wesentliche Gesetzlichkeit des unendlich unterschiedlichen Universums existiere, kann wegen dieser synthetisch-kombinatorischen Macht der mathematischen Universalität logisch interpretiert werden. Das Kalkül, der *Calculus ratiocinator*, die Aktivität selbst dieser Gesetzlichkeit privilegiert die Konstitution eines logischen Systems von totaler Beweisbarkeit. Das mathematische Analogon der gesetzlichen Einheit finden wir in den realen und möglichen Welten der monadischen Gemeinschaft. Von diesem Zusammenhang rührt das magische und viel versprechende Wort: „*Calcelemus!*“ her (Phil. VII, 200).

Das große Geheimnis dieses Kalküls besteht in seiner Kunst, ausschließlich kraft der Form zu schließen. Seine Geschichte beginnt nach Leibniz folgendermaßen: „[...] l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables. C'est une espèce de Mathématique universelle [...]“ (Phil. V, 460). Die Definition dieser Form beschäftigt Leibniz bis hin zu seinen letzten Reflexionen. Für den Autor der *Combinatoria*, aber auch der *Théodicée*, ist die Form „forma substantialis“; und die metaphysischen Tiefen lassen den Sinn seiner mathematisch-logischen Arbeit fühlen: „La Forme ou l'Ame [...]“ (Phil. VI, 308). Außerdem heißt es in kategorialer Hinsicht: „[...] nihil [...] in rebus corporeis figura prius, simplicius et a materia abstractius [...]“ (Leibniz an Thomasius [1868], in: Phil. I, 10). Die im erwähnten Brief an Thomasius gemachten Ausführungen zur Form enthalten einen interessanten Hinweis auf Aristoteles: „[...] τὰ μαθηματικὰ i.e. spatium seu determinationem ejus, figuram, substantiam esse admisit [...]“ (ebd.). Und in der Korrespondenz mit Des Bosses heißt es schon im Jahre 1712: „Absoluta sunt Formae quae sunt Entia durabilia [...]“ (Phil. II, 471).

Kehren wir noch einmal zu der Vielzahl von Definitionen der Mathesis universalis zurück und unterziehen wir die diversen Beurteilungen, die Übereinstimmung der Komponenten dessen betreffend, was die Historiographie „Leibnizsche Logik“ bzw. „Logik von Leibniz“ genannt hat – *Combinatoria*, *Characteristica universalis*, *Lingua generalis*, *Lingua characteristica*, *Calculus universalis*, *Calculus ratiocinator* –, einer eingehenden Bewertung.

In diesem Horizont von mehrfachen Ebenen in der Leibnizschen Universalwissenschaft besitzen unterschiedliche Modi von Parallelismen entscheidende konstitutive Wichtigkeit: die *ars judicandi* – die *ars inveniendi*, das analytische Apriori – das synthetische Apriori, die noetische Perspektive – die formal-ontologische Grundlage, der objektive Zusammenhang – der subjektiv-kritische Zusammenhang, die reine Vernunftlogik – die reine Mathesis als *Logica imaginationis*. Dieses eigenartige Verhältnis von Diversität und Identität im Leibnizschen Erbe, das uns in relativer Vollständigkeit der „philosophischen“ und „mathematischen“ Schriften – eine problematische Unterscheidung! – entgegentritt, macht Interpretationen, die unserer heutigen Zeit so wichtig und teuer sind, erst möglich. So führen z.B. die Interpretationen der Methode und des Gegenstandes der Logik als Mathesis universalis auf Begriffe wie syntaktische und semiotische Methode, real ontologischer und formal ontologischer Gegenstand, empirische (psychologische) und transzendente Methode. Ein typisches Beispiel für die Möglichkeit einer solchen Interpretation findet sich in den *Mathematischen Schriften*: „Speciosa [...] generalis ipsa est Ars characteristica, in unam cum Combinatoria disciplinam confusa, per quam rerum relationes apte characteribus representantur.“ (Math. VII, 159)

Methodisch vereinigt hat diese Komplexität der Bestimmungen einen unschätzbaren Wert: in der aus ihr resultierenden Offenheit ruht die Unabschließbarkeit, die Unvollendbarkeit der *Mathesis universalis*, deren größte und bedeutsamste Zeugnisse die Kalküle *Calcul infinitésimal* und *Calcul intégral* darstellen, die als Paradigmata der allgemeinen *Characteristica* anzusehen sind. Die transtraditionelle Arbeit des Logikers bildet ein philosophisches Problem; die Wahrheit dieser Arbeit und die Grenzen dieser Wahrheit lassen im thematischen Hintergrund den Gegensatz von Objekt und Subjekt, von Synthesis und Analysis, von Intelligiblem und Bildlich-Imaginativem, von Abstraktem der Form-Idee und Konkretem des real Seienden aufscheinen.

Eine strenge und eindeutige Definition der *Mathesis universalis*, wenn sie denn als solche möglich ist, bedeutet die methodische Unterscheidung zwischen der algebraischen Wissenschaft des Endlichen und der Wissenschaft des Unendlichen, wobei letztere ihre kategoriale Grundlegung mit Hilfe des Begriffs der Kontinuität erfährt. Als „*scientia de quantitate in universum, seu de ratione aestimandi, adeoque limites designandi, inter quos aliquid cadat*“, ist sie sowohl radikale Zahlentheorie, die durch den Telos der Entscheidbarkeit komplettiert ist, als auch gleichzeitig universales Kalkül. Die *Mathesis universalis* muß in dem von der Analogie bis zu der Identität reichenden Verhältnis zur Metaphysik, die als eine *scientia rerum intellectualium* im Sinne einer realen Ontologie aufzufassen ist, als eine „*scientia creaturarum generalis*“ verstanden werden. Und die wiederum ist – im Sinne einer formalen Ontologie – als eine konstitutive ideale Bildungskraft zu deuten. Die von Leibniz betriebene Konstitution von Begriffen und Theorien, hat – obwohl in mathematischer Ordnung vollzogen – ihr Telos in singulärer Idealität, was eine weitgehende Analogie zur monadologischen Philosophie deutlich werden läßt. Als Mathematiker verbleibt Leibniz nämlich im Rahmen monadischer Konkretheit: „*Mathesis universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logicam imaginationis.*“⁵ Und bei all den Überlegungen bleibt die Metaphysik unthematisiert.

Der Denker der Art d’inventer, der Kunst des Erfindens, die einen dynamischen Ansatz der *Mathesis universalis* ausmacht, glaubt fest daran, daß ein Fortschritt dieser synthetischen Kunst von der Perfektion der *Ars characteristica* abhängig ist. Die der Art d’inventer überantwortete Konstruktion einer ursprünglichen Sprache in logischer Ordnung hat wissenschaftsgeschichtlich tiefreichende Wurzeln: „*[...] insita mansit hominibus facilitas credendi mirifica inveniri posse numeris, characteribus et lingua quadam nova, quam aliqui Adamicam, Jacobus*

⁵ G.W. Leibniz, *Elementa Nova Matheseos Universalis*, in: *Phil. VII, B VI, 9-12*, in: *Opusc. 348*; diese grundlegende These wird in neuem Kontext (der „Synthesis“) wiederholt.

Bohemus *die Natur-sprache* vocat.“ (Phil. VII, 184) Die Ursprache aus adäquaten Zeichen der *Mathesis universalis*, als deren Teil die *Characteristica* fungiert – bezieht die Kraft ihrer idealen Bedeutungen aus dem universalen Modell der Mathematik und ihres formal-ontologischen Korrelats. Wenn Leibniz über sein infinitesimales und differentiales Kalkül und über die arithmetische Quadratur des Kreises („ $p/4$ “) spricht, dann versichert er: „Hoc certe theorema quomodo ex mea *Characteristica* derivetur, annotare placet.“ (Math. V, 114) Das Kalkül operiert also dank der phänomenalen Bewegung von Charakteren in dem idealen Element der „apriorischen“ *Imaginatio*.

Wenn der wesentlich synthetische Horizont, in dem die *Ars Combinatoria* und die *Ars Characteristica* übereinstimmen, deshalb herausgestellt und ernst genommen wird, um sowohl den *Calculus ratiocinator* als auch – philosophisch gesprochen – die *Mathesis universalis* operational zu machen, dann bietet sich – auch unserer heutigen Zeit – die Möglichkeit einer globalen und originalen Interpretation der Leibnizschen Logik. Die Motive sind folgende: Die Termini der Vereinigung von Komponenten der *Mathesis universalis* lassen ihre grundlegende Struktur im Hintergrund bleiben. Diese Struktur ist ihrem Wesen nach zwar nicht korrelativ zu dem Phänomen der *Imaginatio*, wohl aber zur Logik der Funktionen im allumfassenden und unendlich offenen Sinn des Wortes. Das wesentliche Element der Funktionen stellt die Kontinuität dar, die die Spezifik der mathematischen Methode ausmacht. Die große Tragweite dieses Prinzips ist in einem Fragment über die *Combinatoria* ausgedrückt: „[...] de formis, variationibus, simili et dissimili, ordinato et perturbato, inverso, reciproco; unico seu determinato. [...] Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata. Sive si ordo est in determinantibus erit et in determinatis.“ (Math. I, 9, b, in: *Opusc.* 544)

In den *Initia rerum mathematicarum metaphysica* („Notandum est [...] totam doctrinam Algebraicam esse applicationem ed quantitates Artis Combinatoriae, seu doctrinae de Formis abstractae animo, quae est *Characteristica* in univsum et ed *Metaphysicam* pertinet [...]“) nennt Leibniz dieses Prinzip „lex Continuitatis“. Außerdem hat er diese Einsicht in die Reihe der „höchsten mathematischen“ Gesetzmäßigkeit aufgenommen: „[...] generaliter judicandum est, datis ordinate procedentibus etiam quaesita procedere ordinate.“ (Math. VII, 25) Folglich bildet die unendliche Kette von Formeln des Modells $y = f(x)$ die Chiffre für die wesentliche Struktur der in der Universalwissenschaft privilegierten Synthesis.

Der Punkt 11 („De Synthesi seu Arte Combinatoria“) der Schrift *Initia et Specimina Scientiae generalis* stellt eine Antizipation des synthetischen Horizontes der *Mathesis universalis* dar, was sich für die Interpretation des Leibnizschen Erbes und speziell seines Platzes in der Abfolge der großen synthetischen Systeme der

modernen Zeit als sehr wichtig erweist. Die Idee des Calculus qualitatum resümiert Leibniz im Punkt 13: „De Combinatoria speciali, seu scientia formarum, sive qualitatum in genere (de Characterismis) sive de simili et dissimili.“ (Phil. VII, 50) Das Schwanken in der Leibnizschen Terminologie ermöglicht es, die Distanz und das Überschreiten der arithmetischen und der geometrischen Analysis in der Mathesis universalis zu verfolgen. Der Inbegriff ihrer thematischen Komponenten läßt die Frage offen, ob sich dieses Überschreiten innerhalb der Mathesis universalis als ein tief liegendes Motiv der evolutiven Spannung zwischen Synthesis und Analysis in Bezug auf die Totalität der Wissenschaften vollzieht (Punkt 15).

Diese zugunsten der Synthesis ausfallende Spannung ist im infinitesimalen Horizont der „kombinatorischen“ Erfindungskunst entwickelt. Im Projekt des Werkes *De scientia infiniti*, das zur Grundlagentheorie gehören sollte, korrespondieren die Fragen der methodologischen Tragweite des differentiellen und des integralen Kalküls mit den Fragen des Projektes der Scientia generalis, d.h. mit der „systematischen“ Version der Mathesis universalis. Die Scientia infiniti bleibt demgegenüber auf einige Thesen und Regeln begrenzt, die den Kern von *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum* (1686) bilden (Opusc. 356-399). Dieser Teil der Characteristica universalis erlaubt es, die unendliche Gegenständlichkeit des An-sich von „vérités nécessaires et contingentes“ zu bestimmen. Die Aufgabe dieser Logik der Wahrheiten, die an die *Wissenschaftslehre* (1837) I und II von B. Bolzano mit ihrer Theorie der Wahrheiten an sich und ihren Sätze an sich erinnert, ist analytisch wie synthetisch, und ihr Apriori ist entsprechend stratifiziert.

Die Paragraphen 66, 74, 133 und 136 der Schrift *Generales inquisitiones* thematisieren das Unendliche und den „acte infinitésimal“, welcher die Begriffsunterschiede so weit hinter jede quantitative Grenze zurücksetzt, daß wir vom Gegenstand eines gegebenen Satzes zu einem anderen Gegenstand gelangen, bzw. von einer ontologischen Schicht desselben Gegenstandes zu einer anderen. Als Paradigma eines solchen Überganges dient die Parabel als eine Ellipse mit ihren unendlich entfernten Brennpunkten (siehe die Diskussion mit Malebranche: „[...] un principe plus général“ [Opusc. 356]). Korrelativ zu dieser Thematik des Überganges wird, um von einer Wahrheit zu einer anderen zu gelangen, im infinitesimalen Kontext – mit dem Telos einer „notion complète“ im monadischen Sinn – eine Serie von Begriffen und Urteilen konstruiert. Die funktionelle Natur dieses Prinzips drückt Leibniz mit folgenden Worten aus: „Lorsque la différence de deux cas peut estre diminuée au dessous de toute grandeur donnée in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis [...]“, und dies in kontinuierlicher Annäherung ans Unendliche (ebd.).

Im § 66 stellt Leibniz fest, daß die Analysis die Möglichkeiten eines nicht-kontradiktorischen Satzes und die Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat bei jedem gegebenen Unterschied („regula progressionis“) bestimme. Im § 74 heißt es, die Unendlichkeit in demonstrativer Folge bezeichnet die „propositiones existenciales“; und die Unendlichkeit ontologischer Ordnung begründet die „notion complète“, die für diese Sätze konstitutiv ist. Und in den §§ 133, 134 ist die Rede davon, daß sich die wahre „proposition nécessaire“ auf Identitäten reduzierbar erweist, die „proposition contingente“ dagegen nicht. Die Annäherung an die Identitäten gestaltet sich dabei als kontinuierlich, ohne daß sie absolut erreicht werden können.

Folglich können die Weltbeschreibungen der Wissenschaften effektiv vollzogen werden, und zwar mit einer Gewißheit sui generis. Das Beispiel mit der Asymptote will nachweisen, daß, was die „vérités contingentes“ betrifft, die Menschen zur Gewißheit gelangen können: „[...] sed respondendum est, similitudinem quidem esse, omnimodam convenientiam non esse.“ (§ 136; Opusc. 388) Diese Reflexion berührt die Grenzen der menschlichen Welt; eine absolute These ist nicht immer die notwendige Bedingung der Gewißheit, welche die logische Vernunft vollziehen soll. Für die Korrespondenz der „charakteristischen“ Ausdrücke mit der realen Welt, eine Korrespondenz, die für das Apriori der Mathesis universalis unausweichlich vital ist, ergibt sich eine analoge Lage.

Die Scientia infiniti, eine innere Schicht der Mathesis universalis, besitzt in Leibniz' Wahrscheinlichkeitstheorie ein wesentliches Korrelat und hat in dem „Calcul des probabilités“ ihre dynamische Version („inventive“) gefunden. Das Phänomen des Wahrscheinlichen und das Problem der Unendlichkeit ihrer Erfüllung auf dem Boden der Kontingenz bzw. die Frage der Gesetzlichkeit dieser Kontingenz machen wichtige Themen in Husserls *Prolegomena zu einer reinen Logik* (1900) aus, worüber im folgenden Kapitel 2 nachgedacht wird. Hier sollen nur noch einige Bemerkungen zu den Handschriften von Leibniz fallen, die in das Umfeld der Studie *De Incerti Aestimatione* (1678) und des XIII. Briefes an J. Bernoulli (1703) gehören (Math. II, 83 f.): „Cum Empiriu aestimamus [...]“.

Erstens: Das Principium reddendae rationis erfährt als ein Element der Wahrscheinlichkeit von neuem große Wertschätzung. Sein Modell wurde der Spieltheorie entnommen: „Axiome: si les jeux des joueurs sont semblables (similia agunt), en sorte que seul le résultat fasse entre eux une différence, le rapport d'espérance et de crainte est le même. On peut en donner une démonstration Métaphysique [...]“ (ebd., 157 f.) Das Prinzip von reddendae rationis ist sogar auf die subjektiven Bedingungen der menschlichen singulären Situationen anwendbar, es gibt keinen Grund, die Erfolgchancen radikal zu unterscheiden.

Zweitens: Die Kontingenz des Wahrscheinlichen verstärkt die Spannung zwischen den Polaritäten des Endlichen und des Unendlichen. „[...] contingentia seu quae ab infinitis pendent circonstantis, per finita experimenta determinari non possunt; natura quidem suas habet consuetudines, natas ex reditu causarum, sed non nisi os epí tò polý.“ (Ebd., 84)

Die entscheidende synthetische Leistung der Leibnizschen *Mathesis universalis*, die im Werke Kants eine ganz andere Richtung nimmt, ist zwar durch die kategoriale Grundlegung des logischen Apriori aristotelischen Ursprungs ermöglicht, wird jedoch programmatisch auf dem originalen Boden einer „wahrhaft philosophischen Sprache“ realisiert. Davon träumte Leibniz seit seiner Jugend, denn dann wäre der Weg zu dem *Alphabetum cogitationum humanarum* offen. Dieser Weg würde in der grundlegenden Simplität und gemäß dem Wesen der klassischen Axiome beschriften werden müssen und dabei dem *principium contradictionis* (Analysis) und dem „großen“ *principium reddendae rationis* (Synthesis) des demonstrativen Prozesses eines universalen Kalküls untergeordnet bleiben (Phil. VII, 199). – Die Sektion XIV der Vorarbeiten zur allgemeinen Charakteristik (ebd. 198-203) projiziert eine kategoriale Folge, in der die Anschauung „multo majoris momenti ususque generalis“ geordnet sieht: Diese Momente reichen von der strukturellen Grundlage geometrischer Ordnung bis zu den Kausal- und Substanzbegriffen und der teleologischen Bestimmung. Eine vereinigende Tendenz wirkt und operiert – im weiten Maßstab gesehen – mit den Grundbegriffen der theoretischen und der praktischen Vernunft.

Der Text *Specimen Geometriae luciferae* (Math. VII, 260-299) ist ein typisches Beispiel für die kategoriale Bestimmung. Die demonstrativen Schemen mit dem Postulat der Rekonstruktion einer mathematisch universalen Wissenschaft erweisen sich als gültig sowohl für die Geometrie wie für die Logik (ebd., 261). Diese soll „fructus ad intellectus emendationem, in aliis quoque disciplinis profuturam, quae [...] potissima videtur demonstrationum Mathematicarum utilitas“ (ebd. 260). („Doctrina de coincidente“ in der Geometrie „est ipsa doctrina de formis syllogismorum“.) Die Reform der Wissenschaften realisiert sich für Leibniz auf zwei Ebenen – der der Anschauung der *Imaginatio* und der der Spekulation der theoretischen Vernunft gemäß dem mathematischen Modell in seinem Sinne, sie zielt außerdem auf Geltungen a priori und vollzieht sich über mehrere Stufen auf dem Boden kategorialer Strukturen. Hierbei erscheint die Logik im Maximum ihrer Horizonte als Ideal der *Mathesis universalis*, obwohl sie – im *Specimen* – als Methodologie der Mathematisierung des wissenschaftlichen Wissens aufgefaßt worden ist.

Dieses Ideal, historisch allerdings unvollzogen und prinzipiell auch unvollziehbar, erfährt sich nicht als der Metaphysik entgegengestellt, sondern vielmehr durch eine Metaphysik neuen Typs begründet, welche mit ihrer noetischen Rolle zusammenstimmt, und welche einen neuen Begriff der Verantwortung des Apriori gegenüber der menschlichen Welt der Wissenschaften erarbeiten will – die Welt der Freiheit in der Wahrheit!

Den Kern der *Mathesis universalis* bildet, es sei noch einmal wiederholt, die *Ars Combinatoria*: „[...] seu doctrina [...] de Formis abstractae animo, quae est Characteristica in universum, et ad Metaphysicam pertinet.“ (Math. VII, 24 f.) Es ist diese Kunst, die in ihrer methodisch operierenden Idealität im Verhältnis zu den mathematisch besonderen Wissenschaften, z.B. zur Algebra, begründend fungiert, und nicht umgekehrt. Die *Mathesis universalis* ist die reine Logik in ihrer sich selbstkonstituierenden Bewegung, erschlossen für eine reine Theorie des Bewußtseins. Die Allgemeingültigkeit ihrer Prinzipien bleibt unthematisch und macht den Unterschied zwischen Analysis und Synthesis aus, die einfach Pole des monadologischen Panlogismus bilden.

2 Die Idee der *Mathesis universalis* in den *Prolegomena* (1900) und ihre Resonanz in der *Logik* (1929)

Die Frage, warum das auf einem grundlegenden Verständnis beruhende enthusiastische Wiederanknüpfen an die Leibnizsche *Mathesis universalis* zwei Jahrhunderte abwarten mußte, hat als Analogon die noch viel weiter gehende Frage, welches die transzendente Geschichte der Logik und der authentischen Wissenschaften ist, die beide in der neueren Zeit metaphysisch fundiert sind. Die Frage zielt auf ein wichtiges Moment im Werk des Begründers der Transzendentalphilosophie, auf ein Moment, das sich für die Orientierung auf dem Boden eines Apriori sui generis und einer Transzendentalität sui generis als entscheidend erweist. Die beiden Jahrhunderte, die seit dem Schaffen von Leibniz vergangen sind, ehe Husserl die *Logischen Untersuchungen* (1900/01) verfaßte, haben es der *Wissenschaftslehre* von B. Bolzano⁶ erlaubt, hinsichtlich des Horizontes der reinen Logik wie der *Mathesis universalis* eine essentielle Vermittlung zustande zu bringen. Und es ist Husserl, der mit der kritischen Wiederaufnahme der Idee der Leibnizschen *Mathesis universalis*

⁶ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 4 Bde., Sulzbach 1837.

gleichzeitig zur Wiederentdeckung des großen Werkes von Bolzano für das 20. Jahrhundert beigetragen hat.⁷

Im kritischen Anknüpfen an frühere philosophische Autoren und speziell an Leibniz realisiert sich ein wichtiges methodisches Prinzip des Husserlschen Philosophierens, das unbescheiden in der Phänomenologie den gesetzmäßigen Höhe- und Gipfelpunkt der zweitausendjährigen Philosophiegeschichte sieht. Da die Phänomenologie die grundlegenden – impliziten – Intentionen der sich bekämpfenden historischen Philosophiesysteme freilegt und konsequent durchführt, hat sie ein besonderes Interesse an den Leistungen ihrer Vorgänger, auch wenn diese im Ganzen gesehen gescheitert sind. Wahrhaft philosophische Kritik habe neben „der bloßen Nachweisung von Verkehrtheiten und Widersinnigkeiten“ die Aufgabe, als „positive Kritik der wirksamen inneren Motive“ den Echtheitsgehalt fremder Standpunkte darzutun (Hua VII, 185). Und das gilt in besonderem Maße für den Umgang mit der Philosophie von Leibniz, nicht zuletzt deshalb, weil dieser mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen ähnlich verfahren war, da er „überall und in allen Philosophien positive Werte sah“ (ebd.). Insbesondere würdigt Husserl in den *Prolegomena* an Leibniz, daß dieser, „[...] einsichtiger als seine Vorgänger, [...] die scholastische Logik, statt sie als hohlen Formelkram zu verunglimpfen, als eine wertvolle Vorstufe der wahren Logik [faßt], welche trotz ihrer Unvollkommenheiten dem Denken wahre Hilfen zu bieten vermöchte.“ (Hua XVIII, 222) In dem Geiste, in dem Leibniz aus den „Vorstufen“ an der „wahren Logik“, an der *Mathesis universalis* baute, prüft Husserl die *Mathesis universalis* als eine „wertvolle Vorstufe“ zu seiner „reinen Logik“.

Die Motive der *Mathesis universalis*, die in den LU aus epistemologischen und ontologischen Gründen aufgenommen und radikalisiert wurde, sind vor allem folgende vier: *a.* Von der Totalität ihrer eigenen Gesetze und Methoden bestimmt, ist die „reine“ oder „wahre“ Logik von den Begriffen der Logik als normativer Wissenschaft oder als Ensemble der Regeln einer Technik des Denkens im Allgemeinen zu unterscheiden. *b.* Das Formale der logischen Gesetze, nach Art der mathematischen Gesetze, macht selbst Wesen und Sinn der Grundbegriffe der reinen Logik aus. Seine Stellung im „enzyklopädischen“ Ganzen des menschlichen Denkens ist nicht psychologisch bestimmt, es hat vielmehr die Geltung einer theoretischen Autonomie. *c.* Die Gesetze und Theorien, die auf ideale Weise in

⁷ Die Rezeption von Leibniz' *Mathesis universalis* hat selbstverständlich eine lange Geschichte, in der u.a. Ch. Wolff, J.H. Lambert, G. Ploucquet und I. Kant eine wichtige Rolle spielen (siehe V. Peckhaus, *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft*, 64 ff.). Auch setzen sich bereits F.A. Trendelenburg und J.E. Erdmann intensiv mit der *Logik Leibniz'* auseinander (ebd., 130 ff.).

dem Element der Bedeutungskategorien fundiert sind (Hua XVIII, 261 f.), kommen durch die Methoden und die Kunst der logischen Vernunft in der reinen Arithmetik und in der reinen Mannigfaltigkeitslehre zur Wirkung. „Der Vergleich mit der Mathematik [...] ist mehr als Vergleich: die gesamte reine Mathematik [...] die ganze *Mathesis universalis* im Sinne Leibnizens kann man [...] in die Logik hineinziehen.“⁸ Und dieser mehr-als-Vergleich verweist indirekt auf die Möglichkeit einer metaphysischen Interpretation, welche die philosophische (oder philosophisch-kritische) Würde legitimiert. *d.* Wenn dieses für die Idee der *Mathesis universalis* typische Wesenszubehör in der Philosophie die Möglichkeit einer Verlängerung und eines Inkraftsetzens der monadologischen Vision von der unteilbaren und unreduzierbaren Substanz in ihrer Freiheit wachruft, könnte das nunmehr für die LU im Ganzen ein Motiv konstituieren, sie als „Restitution der formalen u[nd] materialen Ontologie, aber in eins mit einem Durchbruch der ›transcendentalen‹, sie alsbald transcendental relativierenden ›Phänomenologie‹“, zu sehen.⁹

Es handelt sich in dem Fall um eine Orientierung auf die transzendente Subjektivität und die transzendente Intersubjektivität, was die Möglichkeit eines radikalen Umstoßens der originären Positivität der Leibnizschen *Mathesis universalis* nicht ausschließt. Der Weg würde dann „gegenüber einer systematischen Begründung einer Lehre der transzendentalen Subjektivität u[nd] zwar als Intersubjektivität [verlaufen].“¹⁰ Wenn die Analogie die Identität der Relation (Kant) bedeutet, dann handelt es sich dabei um eine entfernte Analogie, die einen Aspekt des Leibnizschen Erbes markiert, welches, da er gleichfalls das Erbe der großen Epochen der Logik (Platon, Aristoteles) respektierte, „[...] theoretisch schöpferischer Geist [ist], bei dem sich der überschwengliche Reformationsdrang der Renaissance mit der wissenschaftlichen Nüchternheit der Neuzeit paarte [...]“ (Hua XVIII, 52); ein Geist, der sich seiner unilateral formalistischen und äußerlich normativen Reduktion entgegenstellte. Die Versuche, die Werke der Tradition zu erweitern und zu vertiefen, führen auf denselben Grund des noetischen Bestandes seiner Philosophie. „Leibnizens *vérités de raison* sind [...] die Gesetze, und zwar im strengen und reinen Sinn der idealen Wahrheiten, die ›rein in Begriffen gründen‹, die uns gegeben und von uns erkannt sind in apodiktisch evidenten, reinen Allgemeinheiten.“ (Ebd., 142; siehe auch ebd., 191)

⁸ Husserl an Natorp, 14./15.III. 1897, in: HuaDok III, V, 53.

⁹ Husserl an Misch, 16.XI. 1930 (Abschrift), in: HuaDok III, VI, 282.

¹⁰ Ebd.

Zwischen Leibniz und seinen späteren Interpreten, die die transzendente Phänomenologie begründeten, hat sich die Analytik und die transzendente Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* eingeschoben, und das deutet genau die Richtung an, in der Husserl die Nähe seiner Konzeption der reinen Logik, in ihrer Eigenschaft als Wissenschaftslehre sui generis, und des a priori und der kritischen Methodologie Kants auffaßt. Es fällt in die Polemik mit Kants Unterscheidung der angewandten Logik und der reinen Logik, wenn Husserl vom „Anreichern“ bzw. „Erweitern“ der alten Logik spricht und meint, man könne bei dem weit gefaßten Begriff der Logik, der ihre praktischen Ziele einschließe, durchaus darüber streiten, ob diese Erweiterung „um eine *ars inventiva*, eine »Logik der Entdeckungen«, wirklich so große Umwälzungen und Fortschritte versprechen dürfe, wie Leibniz dies geglaubt hat“ (Hua XVIII, 45). Die Frage bleibt weiterhin offen, aber sie ist als solche durch die erkenntniskritische Orientierung des phänomenologischen Engagements gegen die Idee der Mathesis universalis implizit gestellt.

Der § 60 der *Prolegomena*, der die „kritischen Betrachtungen“ (Hua XVIII, 222 f.) enthält, ist ganz und gar den „Anknüpfungen an Leibniz“ gewidmet. Er enthält vielfältige Thesen, die die Rolle und den perspektivischen Ausgangspunkt der Leibnizschen Logik im Allgemeinen, und der Mathesis universalis im Besonderen, für das Projekt einer reinen Logik auf originelle Weise resümieren. Die Thesen werden dann zu einem der Argumente für die Wahl des Weges zu einer transzendentalen Wissenschaftstheorie bzw. Wissenschaftslehre, ganz im Sinne der phänomenologischen Kritik, wie sie später in den Vorlesungen über »Erste Philosophie« (1923) und in der *Formalen und Transzendentalen Logik* (1929) vorgetragen wird. Heute ist die Größe der „seiner Zeit so weit vorauseilenden Intuitionen“, der „genialen Intuitionen“ (Hua XVIII, 223 f.) klar und deutlich geworden. Aber handelt es sich bei den ersten Entscheidungen über dieses Leibnizsche Erbe, dem Husserl nach eigenem Bekunden „relativ am nächsten“ steht (ebd., 222), nicht gleichsam um eine Vorahnung im wahrhaften Sinn der Ideen des Autors der *Combinatoria* und der *Monadologie*, ausgesprochen am Beginn der neuen Phase ihrer Wiederentdeckung, eben um 1900?

Ein wenig später artikuliert dieser Paragraph in vier Punkten, was die „grande analogie“ zwischen Mathesis universalis und reiner Logik ausmacht: *a.* Das entscheidende Motiv für ein Anknüpfen an Leibniz ist die Aufgabe einer platonischen Begründung der Logik der Bedeutungen, was allein die Vervollkommnung und die Neugestaltung der Wissenschaften leiste (Hua XVII, 5). In der Perspektive dieses Zwecks steht die wesentlich universalisierende („transquantitative“) Mathematisierung nicht gegen die Tradition, – die Syllogistik liefert das Modell –, sie ist vielmehr ganz und gar das Resultat ihrer Reformation. Die hat die „[...] Fortbildung zu

einer Disziplin von mathematischer Form und Strenge, zu einer universalen Mathematik in einem höchsten und umfassenden Sinne [...]“ zum Ziel (Hua XVIII, 222). Die Logik soll, als Methodologie eines neuen („transpositiven“) Typs, der die Prinzipien ihrer eigenen innerlich unbegrenzten Möglichkeit bereithält, den positiven Wissenschaften eine Klärung der Grundlagen, der Zwecke, der Rolle des Engagements in tiefster Achtung der Humanität, der Moralität liefern. Diese Vision schließt die universelle Aufgabe der Logik ein, die Husserl erfaßt, wenn er am Anfang der *Logik* (Hua XVII, 20) an Hand des Titels einer „letzten Wissenschaft“ in transzendentaler Aufklärung erklärt, sich der Grenzen des Leibnizschen Idealismus und seines impliziten Hinweises auf die reale Ontologie bewußt zu sein.

b. Husserls Verweis auf die *Nouveaux Essais*, (Livre IV ch. XVII § 4; Opera, 392-395) stellt das kategoriale Problem der Mathesis universalis in ihren quantitativ engsten und in ihren weitesten, die strukturelle Totalität, den „calcul des qualités“ umfassenden Begriff zur Debatte (Hua XVIII, 222 f.). Mit Kraft sind vor allem die Kategorien der Form, des logischen Kalküls, der mathematischen Qualität ausgestattet, eben diejenigen, die die Mathesis universalis mit ihrer Abgrenzung von Algebra und Ars combinatoria hervorhebt, derart, daß ihre vielfältigen Verzweigungen und Umwandlungen ihre essentielle Offenheit beweisen.

Für die allgemeine, universalisierende Mathematik ist die Beweisführung konstitutiv, die durch die „argumens en forme“ schließt, und Husserl ist sich sicher, daß ihre Sphäre weiter reicht als die Sphäre des logischen Kalküls (die Mathesis universalis im quantitativen Sinne). Er privilegiert indessen das qualitative Vermögen der Combinatoria, und zitiert mit Entzücken aus *De Synthesi et Analysisi universali seu Arte inveniendi et judicandi* (Die Combinatoria sei eine Wissenschaft, „[...] in qua tractatur de rerum formis sive formulis in universum, hoc est de qualitate in genere sive de simili et dissimili [...]“; Phil., VII, 297) Husserl macht am Ende des § 60 der *Prolegomena* eine Aussage, die an sein Programm denken läßt: „[Leibniz] ist durch seine *Combinatoria* [...] der geistige Vater der reinen Mannigfaltigkeitslehre, dieser der reinen Logik nahestehenden, ja mit ihr innig vereinten Disziplin.“ (Hua XVIII, 224) Dieser Idee sind die §§ 69 „Die Theorie der möglichen Theorieformen oder die reine Mannigfaltigkeitslehre“ und 70 „Erläuterungen zur Idee der reinen Mannigfaltigkeitslehre“ gewidmet. In der hier entwickelten Idee möglicher Theorien a priori, im Begriff der Form als kategorialem Typus (ebd., 249) ist der Leibniz präsent, der vor allem als logisch-metaphysischer Philosoph der Mathematik wirkte. Demgegenüber tritt uns in den Thesen von den „wirklichen Theorien“ und von den „Spezialisierungen bzw. Singularisierungen ihrer entsprechenden Theorieformen“ – symbolisch gesprochen – Leibniz als Autor der *Monadologie* entgegen. Husserl weiß übrigens auch die „ganze Monadenlehre [als] eine der großartigsten

Antizipationen der Geschichte“ zu würdigen, da „ein intuitiver Denker wie Leibniz“, der zwar weder das denkende Erkennen rein rationaler Art noch das Erfahren von Naturobjekten einer systematischen Wesensanalyse unterzieht, und folglich nicht wirklich untersucht, sondern vor allem postuliert, jedoch auch da nichts einfach erfindet, wo „seine geniale Phantasie nicht auch passende Anschauung zu antizipieren vermöchte“ (Hua VII, 196).

c. Die sich dem Maximum annähernde Extension der *Mathesis universalis* nimmt die mühevollen Arbeit am Wahrscheinlichkeitskalkül in Angriff, während sie evident „die Notwendigkeit einer Erweiterung der Logik um eine mathematische Theorie der Wahrscheinlichkeit“ zum Ausdruck bringt. Leibniz erwarte „davon große Förderungen des empirischen Denkens und dessen logischer Kritik.“ (Hua XVIII, 224) Husserl bezieht sich hier erneut auf Leibniz' *Nouveaux Essais*: „il faudroit une nouvelle espèce de Logique, qui traiteroit des degrés de probabilité [...]“. Die Argumentation geht häufig so vor, daß sie sich auf die Erfahrung des Lebens stützt; die Mathematisierung der existentiellen Ordnungen der Phänomene bedeute jedoch einfach hypothetisch „perfectionnement de l'art d'inventer“ (Livre IV, ch. XVI, § 5; Opera, 388 f.) Husserl fügt hinzu, daß die von Leibniz genial vorausgesehene mathematische Analyse, die erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herangereift sei, genau im Sinne seiner kombinatorischen Synthesen zustande kam. Das ist ein anderer Aspekt der Rolle der *Mathesis universalis*. Andererseits bekennt Leibniz: „[...] je ne sais si l'établissement de l'art d'estimer les vérisimilitudes ne seroit plus utile qu'une bonne partie de nos sciences démonstratives, et j'y ai pensé plus d'une fois.“ (Ebd., ch. II, § 14, Opera, 343)

Eine Passage aus *De scientia universal seu Calculo philosophico* erlaubt es, auf die funktionelle Bestimmung der eigenen Strukturen in der *Mathesis universalis* zurück zu kommen: „[...] quando ex datis quaesitum non est determinatum aut exprimibile, tunc alterutrum hac analysi praestabimus, ut vel in infinitum approinquemus, vel, quando conjecturis agendum est, demonstrativa saltem ratione determinemus ipsum gradum probabilitatis, qui ex datis haberi potest [...]“ (Opera, 84).

Die *Initia Scientiae generalis*, mit ihrer impliziten Einteilung in *Ars judicandi* und in *Ars inveniendi*, trägt zum Erkennen der prinzipiellen Rolle des Teils der „synthetica seu combinatoria“ bei, indem sie die Öffnung hin zur Thematik der Wahrscheinlichkeit und ihrer mathematisch bestimmten Grade postuliert (Opera, 86). Diese Vision ist, philosophisch gesprochen, entscheidend für den gesamten zukünftigen Begriff der Idee der *Mathesis universalis* und ihres geschichteten Apriori, gleichsam auf der objektiv-positiven Ebene des Wahrscheinlichkeitskalküls, wo

implizite die teleologische Reflexion interessiert. Der Untertitel der *Initia* lautet: „ad felicitatis humanae incrementum“ (ebd., 85).

d. Das Apriori der logisch-mathematischen Grundlegung der Mathesis universalis wird am Schluß des § 60 der *Prolegomena* erwähnt, wo von der Möglichkeit einer psychologischen Interpretation dieser Grundlegung die Rede ist, welche „die wesentlichen Grundlagen einer fruchtbaren Erkenntniskunst“ ausschließt. Außerdem erweise sich diese Ars cognoscendi als gleichwertig mit den Bedeutungen vielfältiger Bezeichnungen der Mathesis universalis. In der Reinheit der Form, die dieser Ausdruck mitteilt, wird – nach dem Modell der reinen Arithmetik – an das Postulat „der praktischen Erkenntnisregelung“ als eines essentiellen Berufes erinnert (Hua XVIII, 224).

Die drei Aufgaben der reinen Logik, die in den §§ 67-69 der *Prolegomena* umrissen werden, erlauben es, auf ihrem Hintergrund das Alphabet der Gedanken des Menschen, die Combinatoria und den Calculus qualitarum (die Architektonik der Mathesis universalis) zu erschauen, die dieses grundlegende Apriori artikulieren. Die Ausarbeitung der ursprünglichen einfachen Begriffe durch die ideale Struktur der Bedeutungskategorien betrifft das gleichermaßen apriorische Feld der formalen gegenständlichen Kategorien. Der Vollzug der Wesensschau – die erste Aufgabe der phänomenologischen Kritik – läßt in entfernter Analogie an die Leibnizsche Idee der Logica imaginationis (Opusc. 348) denken. Wie die vielen Fragmente, die in den *Mathematischen Schriften* (Bände V und VI) versammelt sind,¹¹ belegen, steht die „Philosophie der Mathematik“ von Leibniz den Termini der Phänomenologie nicht fremd gegenüber, weil sie nach der Einsicht in das Wesen der Elementar-begriffe und der deren Verknüpfungsformen fragt: sie zielt ab auf die „intuitive Vergegenwärtigung des Wesens in adäquater Ideation“ (Hua XVIII, 246).

Die zweite Aufgabe, die in Bezug auf die Gesetze und die kategorial verwurzelten Theorien zu unternehmende Arbeit des Erfindens, die die Realität „in forma“ hat, die Realität der idealen Wesenheit, die gleichsam das Sein ihrer Formen ist, kann nicht anders als der Erkenntnis ans Licht zu verhelfen, daß die Combinatoria den Boden der mathematischen Gesetze bildet. Ein solches Bilden und Erfinden kraft der Synthesis a priori ist, angesichts der Welt der objektiven Theorien, das Werk der logischen Vernunft, die kritisch die Erkenntniswege bereit stellt, die von den realen und möglichen Wissenschaften verfolgt werden (ebd., 247).

Es kann legitim sein, die höchste Idee der Logik, die Mannigfaltigkeitslehre als Theorie der möglichen Theorieformen, wobei die Kategorie der Form unendlich offen ist, weil das Wesen der Theorie *in universo* operiert, in eine Parallele mit dem

¹¹ L. Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, 399.

idealen Schema des Leibnizschen Calculus qualitatum zu stellen. Eine solche Korrelation wäre überdies nicht anders als durch die Auffassung der Mathesis universalis im weitesten, und nicht im engsten Sinne zu thematisieren. Die Kategorie der Qualität-Form-Unendlichkeit steht dabei methodisch der quantitativen Mathematik (*Logistica, Logica mathematicorum, Ars indicandi*) gegenüber; die Spannung, die zwischen diesen konträren Polen in der Einheit der Mathesis universalis besteht, erlaubt idealerweise auf nichts Anderes zurückzugehen als auf das synthetische Apriori, welches das Prinzip *reddendae rationis* absolut umfassend und vereinigt zum Ausdruck bringt.

Die dritte Aufgabe, die darauf zielt, „die möglichen Theorien a priori zu erforschen“, um den Prozeß der teleologischen Orientierung auf eine „Wissenschaft von Theorie überhaupt“ hin zu vollenden (Hua XVIII, 248 ff.), ist von einer Ordnung, die eine totalisierende Synthesis impliziert.

In einem Brief vom Jahre 1688 an Arnauld konkretisiert Leibniz die Idee dieser Synthesis, indem er sie erweitert: „[...] je veux achever mes meditations sur la Caracteristique générale ou manière de calcul universel, qui doit servir dans les autres sciences comme dans les Mathematiques. J'en ay déjà de beaux essais, j'ay des definitions, axiomes, theoremes et problemes fort remarquables de la coincidence, de la determination (ou de Unico), de la similitude, de la relation en general, de la puissance ou cause, de la substance, et par tout je procede par lettres d'une maniere precise et rigoureuse, comme dans l'Algebre.“ (Phil. II, 134)

Der Autor der *Prolegomena*, der sich Descartes und Leibniz zuwendet, wobei letzterer seinerseits auf die Demonstrationen der Ordnung höchster Wahrscheinlichkeiten, einschließlich der von Pascal und Huygens formulierten kategorialen Ordnung verweist, behandelt die kategoriale Synthesis als die Vormachtstellung einer idealen Norm und nicht als eine psychologische Zufälligkeit in den Verfahren der objektiven Tatsachenwissenschaften. Das ergibt die Möglichkeit einer empirischen Wissenschaft im Allgemeinen, die ebenso wie die Erkenntnis auf dem Grunde der Wahrscheinlichkeit operiert, deren Möglichkeit in den Prinzipien und in den Gesetzen a priori gründet, nicht jedoch jenseits des Horizontes von formaler Ontologie und reiner Logik. Damit haben wir ein weiteres bedeutsames, paralleles Fundament der „logischen Kunstlehre“ vor uns (Hua XVIII, 258), die sich dennoch in das Ensemble der Mathesis universalis – im weitesten Sinne des Begriffs – einpaßt.

Die Einleitung in die *Formale und Transzendente Logik* (1928) macht eine methodische Unterscheidung zwischen der die Theorien objektivierenden Positivität einerseits, welche dabei implizite von dem geschichteten „transpositiven“ Bau her verstanden wird, der der Leibnizschen Mathesis universalis und ihren real- und

formal-ontologischen Fundamenten eigen ist, und dem transzendentalen Aspekt des Für-uns-seins dieser Theorien andererseits. Das Verständnis des Für-uns-seins der Theorien soll konstitutiv fließen „aus Quellen der einzelnen Subjektivität und Intersubjektivität [...], als das, was es für uns, für »jedermann« ist – als das einzige, das für uns Sinn hat“ (Hua XVII, 19).¹² Die Befragung zielt auf die transzendente Quelle der Theorien für den Boden der transzendentalen Wissenschaft ab, und dies mit Blick auf die aufgeklärte Welt, auf die radikal im Menschensinne verstandene Welt, die dennoch auch mit der inhumanen Welt identisch ist. Das liegt innerhalb der Projektion einer transzendentalen Logik als einer Wissenschaftslehre neuen Typs, wobei die „kritische“ Wissenschaftslehre als Theorie des Sinns der Wissenschaftslehre verstanden ist (ebd., 18). Auf diese Weise kennzeichnet sich die Situation des Ergreifens von absoluten Entscheidungen, die dennoch im Horizont der allsubjektiven Innerlichkeit der Prinzipien und regulativen Normen aller Wissenschaften unendlich offen bleiben.

Der Fortschritt der phänomenologischen Klärung erstreckt sich auf zwei Ebenen, die methodisch verschiedene Zugänge darstellen: *a.* auf den Weg von der traditionellen formalen Logik zur formalen Logik in der Gesamtheit ihres Sinns, d.h. verstanden als Einheit von formaler Apophantik und formaler Ontologie, und *b.* auf den Weg von der formalen Logik, die rein von aller Empirie und von aller hyletisch-sachhaltigen Wesenssphäre bzw. regionalen Ontologien ist (Hua XVII, 33), zur transzendentalen Logik, die sich neben ihrer objektiven Richtung in Apophantik und formaler Ontologie der leistenden Subjektivität (Intentionalität, Evidenz) zuwendet. Diese fundamentale Unterscheidung im Innern einer „critique intentionnelle de la logique“ impliziert zwei sich gegenseitig ergänzende phänomenologische Zugänge zur Idee der Mathesis universalis, die der Autor der *Monadologie* seinen philosophischen Nachkommen bereits vorgezeichnet hat.

Der Rückblick auf die ersten Motive eines Begriffs der Logik als Theorie, als formale Wissenschaft in ihrem ersten wahrhaften Sinne, anerkennt – dank der Abgrenzung der Kategorie der *Form* – den hohen Wert der von Aristoteles ausgeführten Logik bzw. Analytik als allgemeinsten Urteilstypik. Leibniz setzte die Ausarbeitung dieser Idee „in seiner Synthese von formaler Logik (als apophantischer) und formaler Analysis zur Einheit einer mathesis universalis [fort]“ (Hua XVII, 53). Diese Fortsetzung bedeutet eine Ausweitung der formalen Analysis der Urteilsformen bzw. der Bedeutungsformen. Damit umfaßt sie den Fortschritt, den Leibniz in seiner ersten Version der Mathesis universalis realisiert: die synthetische

¹² Zum Problem der Intersubjektivität bei Husserl siehe im vorliegenden Band den Beitrag: »M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität«, 335 ff.

Vereinheitlichung der traditionellen Syllogistik und der formalen Analysis zur formalen Mathematik, d.h. zu einem Rechnen mit Satzformen und zur formalen Mengenlehre (ebd., 81 f.).

Dabei kann die phänomenologische Methode einer systematischen Auslegung der teleologischen Struktur der Logik effektiv dienlich sein. Unter diesen Umständen kündigt sich die Möglichkeit der subjektiven („transzendentalen“) Wendung der kritischen Arbeit bereits an. Vielfache Gebiete markieren die Etappen dieses kritisch auslegbaren Fortschrittes: *a.* die Analytik der Alten als apophantische Logik der propositionalen Aussagen, der prädikativen Urteile; *b.* die formale apophantische Mathematik als Korrelat der Logistica und der Characteristica, des logischen Kalküls von Leibniz, eine universelle Theorie der Propositionen in der Mathesis der Quantitäten; *c.* die nicht-apophantische Mathematik der Mengen und Zahlen, die Theorie, die den Gegenstand überhaupt (im Allgemeinen, als formalen ohne hyletisch-sachliche Bezüge) in Bezug auf eine formale Universalität thematisiert, was auf die Ideen einer formalen Mathematik und einer formalen Ontologie weist. Eine solche formale Ontologie konstituiert sich deduktiv durch das Element der „reinen Modi des Etwas überhaupt“. Theorien wie die mathematische Logik der Mengen, wie die Theorie der Zahlen, halten, auf einer originären Grundlage, den entscheidenden Gesichtspunkt für ein Klären ihrer deduktiven Struktur bereit. Das sind dann effektive und mögliche Realisationen einer universellen Wissenschaftslehre: „Damit wäre also auch die Leitidee gewonnen, um die Sondergebiete dieser Ontologie, dieser Mathematik der Gegenständlichkeiten überhaupt in apriorischen Strukturermägungen zu bestimmen.“ (Hua XVII, 82) Diese Teleologie – die Explikation der Öffnung hin zur unendlich möglichen Schichtung der Mathesis universalis seit den ersten Projekten – ordnet sich in den Wesenskern der Leibnizschen Intuitionen ein. Ihre Zukunft ist durch die Entdeckung der wahrhaften Formel im Vermögen der radikalen Abstraktion des ganzen realen Inhaltes gezeichnet. Das vollbringen in der Folge vor allem die Algebra von F. Viète¹³ und das Vertiefen der entsprechenden Kombinatorien und Charakteristiken, die rein universalisierende Operationen vollziehen.

Die Resultate fassen wir mit dem Terminus „formale Ontologie“ zusammen. In dem Zusammenhang kommt Husserl im § 27 auf das Schlußkapitel der *Prolegomena* zurück (ebd., 90), wo die ontologisch-formale Thematik bzw. die Problematik des formal ontologischen Apriori unter der Bezeichnung der reinen Logik – dank der Idee der Mathesis universalis – eine spezifische Bedeutung erlangt hatte. Diese Resultate erlauben in ihrer Konsequenz eine breitere und genauere Deutung der

¹³ F. Viète, *Opera mathematica, in unum volumen congesta, ac recognita, opera atque studio Francisci Schooten*, (Leiden 1646) Hildesheim 1970.

vermittelnden Rolle der *Wissenschaftslehre* Bolzanos¹⁴ und zudem die Explikation seines Begriffs des in Frage stehenden Apriori.¹⁵ Größe und Gewicht des Beitrages von Bolzano, der vor allem im 2. Band seiner *Wissenschaftslehre* (1837), als einer logischen Elementarlehre, erarbeitet wurde, ist in der Originalität zu suchen, mit welcher er die ideale Reinheit der logischen Theorie der Propositionen an sich und der Wahrheiten an sich beibehält. Bereits am Beginn einer formalen Ontologie hat er die Möglichkeit erhalten, die Apophantik mit der Strenge eines mathematischen Apriori zu interpretieren und dabei die Aufgabe vollständig zu erfüllen, die mathematische Syllogistik in das offene Ensemble der *Mathesis universalis* – in ihrem Leibnizschen Sinne – zu integrieren. Es galt folglich die logisch-mathematische Deduktion zu begründen, um die „Gegenständlichkeit überhaupt“ zu fundieren. Bolzano erweist sich in der Folge als der wahre Wegbereiter der Analysis, die mit Hilfe der phänomenologischen Methode operiert. Hier haben wir eine – aber subjektiv gerichtete – Parallele zu der Analysis vor uns, die mit den Begriffen und den mathematischen Grundgesetzen ebenso verbunden ist, wie mit der kategorialen Synthesis, d.h. eine Parallele zu der am Schluß der *Prolegomena* von Husserl beschriebenen Korrelation von formalen Bedeutungskategorien (Apophantik) und formalen gegenständlichen Kategorien (Ontologie) (Hua XVII, 92).

Der operativen Einheit sind also – in deduktiver Beziehung – zwei Apriori zugeordnet: das formal ontologische und das apophantische Apriori. Bolzano hatte seinerseits die Idee der „Propositionen an sich“ im Sinne von universellen propositionalen Bedeutungen vorgeschlagen; die formale Logik tritt bei ihm damit gleichzeitig als Apophantik und als apriorische Theorie der Gegenstände auf. Der logische Horizont umfaßt paradigmatisch außerdem die Unendlichkeit der Bedeutungen und der Beziehungen – vielfältiger Ordnung – der Bedeutungen in logisch-mathematischer Einheit: Zu ihm gehört „nicht nur die auf das Feld der idealen Bedeutungen reduzierte Syllogistik, sondern auch die Anzahllehre [...]“ (ebd., 93). Das heißt, die Logik umfaßt alle die Gebiete, von denen der Mathematiker Husserl in den *Prolegomena* spricht, wenn er das Thema der möglichen Theorie in der formalen Allgemeinheit wieder aufnimmt.¹⁶ Wenn er rund dreißig Jahre später in der *Logik* genau auf dasjenige zurückkommt, was im § 70 der *Prolegomena* formuliert worden war, stützt er sich auf die im Hintergrund stehende große Leibnizsche Intuition und schlägt vor, zur höchsten Stufe der formalen Logik in ihrem neuen

¹⁴ Prolegomena, § 61, Anhang ›Hinweise auf F.A. Lange und B. Bolzano‹, Hua XVIII, 226-229.

¹⁵ Logik, § 26 d.) ›Anmerkung über Bolzanos Stellung zur Idee der formalen Ontologie‹, Hua XVII, 88-90.

¹⁶ Prolegomena, § 70 ›Erläuterungen zur Idee der reinen Mannigfaltigkeitslehre‹, Hua XVIII, 251 f.

Sinne überzugehen und sie intentional und teleologisch auszulegen: als die Theorie der deduktiven Systeme und der Mannigfaltigkeitslehre.¹⁷

Für die moderne Zeit nach der Leibnizschen *Combinatoria*, die auf die Synthesis der möglichen Formen der Gebiete der Gegenstände und der mathematischen Theorien im Sinne des *Calcul des qualités* angewandt wurde, ist das ideale Projekt einer Wissenschaft von den möglichen deduktiven Systemen eine Etappe des teleologischen Weges wie auch die Evolution der mathematisch-kategorialen Ordnung. Die Bewegung formiert eine Synthesis, die vielfältige Ebenen des formalen Apriori im vollen Sinne artikuliert und vereint, die außerdem von Anfang an durch die apodiktische Bewertung der schon bestehenden deduktiven Systeme bestimmt ist. Die intentionale Kritik dieser Typologie der Systeme, bei der eben die kombinatorische Idee des Titels *Variation* angewendet wird, öffnet sich dann den möglichen Systemen gegenüber. Es handelt sich hierbei um den Nachweis, daß die Mannigfaltigkeitslehre, die historisch für die moderne Mathematik der „Quantitäten“ relevant ist, eine „in lebendiger Fortentwicklung begriffene Realisierung dieser Idee einer Wissenschaft von den möglichen deduktiven Systemen ist.“ (Hua XVII, 96) Weil die Exposition des teleologischen Sinns dieses Nachweises in Frage steht, soll der Rückgriff auf die Leibnizsche *Mathesis universalis* neue Synthesen a priori kraft der Aufklärung von Prinzipien behaupten, die die Resultate schon bestimmt haben: „der entfaltete Sinn der höchststufigen universalen Logik deduktiver Systeme [ist] [...] eine notwendige Entfaltung des Leibniz vorschwebenden Sinnes [...]“ (ebd.).

Die Tatsache dieser Wissenschaft *sui generis* bildet das Motiv bzw. den Antrieb für die Kreativität, für den Mut, der für den Schöpfer einer nachkantischen Synthesis, die eine Vielzahl von möglichen Formen auf den theoretischen Gebieten – Themen der mathematischen Deduktion – erlaubt, konstitutiv ist. Den Anfang bildet die universelle Form des deduktiven Systems oder, wenn wir uns Spinoza zuwenden, des *modus geometricus*. Indem er in „freier Wiederholung“ auf die »Erläuterungen« des § 70 hinsichtlich der Bedeutung der geometrischen Theorie des Euklid zurückkommt, die mit ihrer Auffassung des intuitiven Raumes und mit ihren Postulaten nicht eine Mannigfaltigkeit überhaupt, sondern eine Menge in leerformaler Allgemeinheit thematisiert, deutet Husserl eine gewisse Beschränkung der „großen Intuitionen“ des Autors der *Mathesis universalis* an. Doch hatten schon die *Prolegomena* die Möglichkeit eines Überschreitens der idealen kategorialen Ordnung dieser Restriktion angedeutet: „Verstehen wir [...] unter Raum die kategoriale

¹⁷ Logik, § 29 »Die formalisierende Reduktion der nomologischen Wissenschaften und die Mannigfaltigkeitslehre, Hua XVII.

Form der Weltraumes und korrelativ unter Geometrie die kategoriale Theorieform der Geometrie im gemeinen Sinn, dann ordnet sich der Raum unter eine gesetzlich zu umgrenzende Gattung von rein kategorial bestimmten Mannigfaltigkeiten [...].“ (Hua XVIII, 252) Die Euklidische Theorie fügt sich folglich als „letzte ideale Einheit“ in die Abfolge der apriorischen Formen und reinen Kategorien ein. Die Idee einer „universellen Aufgabe“ wird als die Suche einer höchsten Theorie gesehen, um aus ihr „alle möglichen Theorieformen bzw. alle möglichen Mannigfaltigkeitsformen als mathematische Besonderungen [abzuleiten – *Verf.*]“, die ihr immanent sind (Hua XVII, 102). Die Fragen nach den Grenzen der formalen Logik werden nunmehr wesentlich oder „substantiell“ vor einem Hintergrund gestellt, der viel weiter ist als jener, der der *Mathesis universalis* von Leibniz, dem Mathematiker-Metaphysiker, eigen war. Dennoch hört die *Mathesis universalis* nicht auf, eine *logica imaginatonis* zu sein, „et Synthesis, et Analysis, sive tam Combinatoria quam Algebra“ (Opusc. 348), und es erweist sich auf diesem Boden als zwingend, daß ihre teleologische Auslegung das kategoriale Thema mit Leibniz in Beziehung setzen muß.

Wenden wir uns wieder der Korrelation der Logik zu, die dank der Reinheit der mathematischen Universalität, die für die Leibnizsche *Mathesis universalis* konstitutiv ist, die idealen Möglichkeiten der Wissenschaft im Allgemeinen (Hua XVIII, § 72) und das gegenständliche Feld umspannt. Die Reflexion weist ihre fortdauernde Ausweitung auf: Die reine Mathematik des Nicht-Widerspruchs vollendet sich in der formalen Analytik, welche als Wissenschaftslehre die Wissenschaft für die kategorial möglichen Formen ist, „in denen Substratgegenständlichkeiten sollen wahrhaft sein können“ (Hua XVII, 151). Hier wird mit einem ontologischen Begriff operiert, und nicht bloß mit einem apophantischen. Der doppelte Sinn der objektiv gerichteten Logik besteht nach Husserl darin, daß die apophantische Logik der Urteile bis zu den apophantischen Formen möglicher Theorien reicht und die formal-ontologische Logik der kategorialen Gegenständlichkeiten die Gegenstandsinne als Gegenstände *sui generis* behandelt (ebd., 153). Damit ist das Schema der phänomenologischen Exposition des faszinierenden Prozesses der Objektivierung gegeben, welche als *Mathesis universalis* durch das Werk der logischen Vernunft hindurch sowohl in ihrem wohl beschränkten Sinn (das Maximum der Apophantik) als auch in ihrem vollen Sinn (die reine, ontologisch fundierte Logik) in Anspruch genommen ist.

Es ist die Reflexion des Phänomenologen, die auf „die subjektiven Strukturen [...] [als] ein dem objektiven korrelatives Apriori“ weist. (Hua XVII, 190) Der Leser der Leibnizschen Werke wird in dem Zusammenhang an die Thesen der *Synthesis combinatoria*, an die *Logica mathematicorum* erinnert, die die *Ars inveniendi*

zum Hintergrund hat und deren Teleologie auf dem Grunde des noetischen Aspektes ruht (Opusc. 348). In Frage steht folglich die *Logica imaginationis* in ihrer Bewegung, die die Urteile behandelt („operationes Algebraicae sont syntheticae“; Math., VII, 206) und die als Paradigma aufzufassen ist. Die *Ars inveniendi* reicht dabei viel weiter als die formale und die erweiterte Analysis.

Die Vision der Logik zeichnet sich von Anfang an als eine formale Wissenschaftslehre ab, die objektiv, gegenständlich ausgerichtet ist (Hua XVII, 231). Und in der Folge als eine *Mathesis universalis*, die das objektive Apriori in die Gesamtheit ihrer apophantischen und formal-ontologischen Versionen ebenso einbezieht, wie auf der Ebene der Gegenständlichkeit die subjektiven Gesetzmäßigkeiten, die dem Wirksamwerden der schöpferisch konstituierenden logischen Vernunft zu verdanken sind: „Jedem operativen Gesetz der Formenlehre entspricht a priori eine subjektive Gesetzmäßigkeit in Hinsicht auf die konstituierende Subjektivität [...]“ (ebd., 190) Die Kritik betrifft sowohl die noetische Tragweite dieser subjektiv gerichteten Logik als auch die entsprechende Methodologie, d.h. die vielfältigen Aspekte der Evidenz und der Wahrheit. Wenn die subjektive Dimension der Gesetze und der Prinzipien nicht die These der „vorgegebene[n] wirkliche[n] Welt“ niederreißt (ebd., 232) – die Logik ist auf das Wesen in einer Welt gerichtet, die a priori gegeben ist –, dann bedeutet dies, daß sie vor allem nicht empirisch-psychologisch fundiert ist, weder in der „äußerlich“ transzendierenden Erfahrung, noch in der „inneren“ Erfahrung. Die Strukturen der Prinzipien werden von der logischen Vernunft, in ihrer kategorialen Arbeit, in Anspruch genommen.

Das Werk von Leibniz weist die Richtung der zukünftigen logischen Forschungen im objektiven Horizont. Aber auch der metaphysische Kern dieses Werkes – die monadologische Ordnung, die Leibniz als substanzielle Ordnung in seiner Logik und in der *Mathesis universalis* versteht – erweist sich der Hinterlassenschaft von Descartes und Kant, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der transzendentalen Lösung mittels der *differentia phaenomenologica* als richtungsoffene, unabgeschlossene Fortsetzung vollendet, nicht als fremd.

Zum tiefen Sinn dieser Wendung haben Leibniz' und Bolzanos Idee der Wissenschaftslehre, die als die positive Wissenschaft der Wissenschaften und ihres transzendentalen Problems zu interpretieren ist, durch eine Propädeutik der Synthesis und des Apriori der logischen Vernunft, wie sie in der *Mathesis universalis* artikuliert worden sind, entscheidend beigetragen (Hua XVII, 271). Dies hat trotz der Tatsache zu gelten, daß die historische Entwicklung (Kants Transzendentalphilosophie) die von Leibniz und Bolzano ausgehenden Impulse für „eine sofortige Übertragung der transzendentalen Probleme“, die eine objektive Logik in bezug auf ihr Feld idealer Gegenständlichkeiten zu stellen hat, auf die Sphäre

„unserer eigenen Sinn-konstituierenden Leistung“ nicht geradlinig umgesetzt hat, sondern zwischendurch zu den transzendentalen Problemen der Realitätswissenschaften abgeschweift ist. Erst in der Phänomenologie wird der „Urboden aller transzendentalen Forschung“, die transzendente Subjektivität, zum eigentlichen Thema der Wissenschaftsphilosophie (Hua XVII, 271-273), meint Husserl.

Anhang:
Husserl und die Leibnizsche Idee
der Mathesis universalis

Als Husserl Mitte der 90er Jahre sein Konzept einer reinen Logik als Wesenswissenschaft¹ in Analogie zur Mathesis universalis² entwirft, gerät sowohl die Leibnizsche Arbeitsweise als auch dessen Mathesis universalis in sein Blickfeld.³ Er würdigt an Leibniz, „einsichtiger als seine Vorgänger“ gewesen zu sein und die scholastische Logik nicht einfach als „hohlen Formelkram“ verunglimpft, sondern sie vielmehr als „eine wertvolle Vorstufe der wahren Logik“ – der Mathesis universalis – aufgefaßt zu haben, „welche trotz ihrer Unvollkommenheiten dem Denken wahre Hilfen zu bieten vermöchte“ (Hua XVIII, 222).⁴ In dem Geiste, in dem Leibniz aus den Vorstufen an der wahren Logik baute, prüft er nunmehr die Mathesis universalis als eine bedeutsame Vorstufe zu seiner reinen Logik. Ja mehr noch, er ist sich sicher, daß die reine Mathematik und mit ihr die ganze Mathesis universalis in die angestrebte reine Logik hineingezogen werden kann.⁵

¹ Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Die Idee der Mathesis Universalis. Die logische Vernunft bei Leibniz und Husserl«, 153 ff.

² Der Titel »Mathesis universalis« ist von Descartes geprägt worden: Man erkenne bei aufmerksamer Betrachtung der Mathematik, „daß es also eine bestimmte allgemeine Wissenschaft geben muß, die all das erklären wird, was der Ordnung und dem Maße unterworfen, ohne Anwendung auf eine besondere Materie, als Problem auftreten kann. Diese kann man [...] als Universalmathematik bezeichnen“. – R. Descartes, Regeln zur Leitung des Geistes, in: Ausgewählte Schriften, hg. von G. Irritz, Leipzig 1980, 83.

³ Die Rezeption der Leibnizschen Mathesis universalis hat eine lange Geschichte, in der u.a. Ch. Wolff, J.H. Lambert, G. Ploucquet und I. Kant eine wichtige Rolle spielen. Auch setzen sich bereits F.A. Trendelenburg und J.E. Erdmann intensiv mit der Logik Leibniz' auseinander. – V. Peckhaus, Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert, Berlin 1997, 64 ff., 130 ff.

⁴ Leibniz gilt Husserl als ein Denker, „der überall und in allen Philosophien positive Werte sah“ – Hua VII, 185.

⁵ „Der Vergleich mit der Mathematik [...] ist mehr als ein Vergleich: die gesamte reine Mathematik [...], die ganze Mathesis universalis im Sinne Leibnizens kann man [...] in die Logik hineinziehen“. – Husserl an Natorp, 14./15.III. 1897, in: HuaDok III, V, 53.

Der § 60 der *Prolegomena zur reinen Logik* (LU I, 1900) ist ganz und gar den Anknüpfungen an Leibniz gewidmet.⁶ Der Paragraph enthält vielfältige Thesen, die die Rolle und den perspektivischen Ausgang der Leibnizschen Logik im Allgemeinen und der *Mathesis universalis* im Besonderen für das Projekt einer reinen Logik auf originelle Weise resümieren. Mit der vor allem in den *Nouveaux Essais*⁷ niedergelegten Idee einer *Mathesis universalis* hatte Leibniz der Wissenschaftslehre seiner Zeit vorausgehend Mathematik (Mannigfaltigkeitslehre, Analysis) und formale Logik in Eins gesetzt. Für bedeutsam hält Husserl die wiederholten Äußerungen Leibniz' über die Notwendigkeit einer Erweiterung der Logik um eine mathematische Theorie der Wahrscheinlichkeiten (Hua XVIII, 224). Das Gleiche gilt von der mathematischen Analyse der formal-logischen Schlußformen. Außerdem sieht Husserl in Leibniz den Vater der reinen Mannigfaltigkeitslehre als einer mit der reinen Logik innig vereinten Disziplin.⁸ Da nach Leibniz alle wesentlichen Grundlagen einer fruchtbaren Erkenntniskunst a priori sind, gilt dieser ihm zudem als Verbündeter im Kampf gegen den Psychologismus.⁹

Das 11. Kapitel der *Prolegomena* erläutert drei Aufgaben einer zukünftigen reinen Logik und läßt mehrfach an Leibniz' Idee denken.¹⁰ Die reine Logik hat erstens die reinen Bedeutungskategorien zu beschreiben, die in ideal-gesetzlichem Zusammenhang mit formal-gegenständlichen Kategorien stehen. Sie hat es zweitens mit den in diesen beiden Klassen von Begriffen wurzelnden Typen von Gesetzen zu tun, die verschiedene Typen von Theorie konstituieren. Und sie hat drittens die möglichen Theorien a priori zu erforschen, was auf die Idee der reinen analytischen Mannigfaltigkeitslehre (§§ 69 f.) und letztendlich zur Theorie der Wahrscheinlichkeit führt (Hua XVIII, § 72, 244-258). Die sich an Leibniz anschließenden Thesen werden zu Argumenten für die Wahl des Weges zu einer transzendentalen Wissenschaftstheorie im Sinne der phänomenologischen Kritik, wie Husserl sie Jahre später in der *Formalen und transzendentalen Logik* (1929) vortragen wird.

⁶ „Unter den großen Philosophen, auf welche die hier vertretene Auffassung der Logik zurückweist, nannten wir oben auch Leibniz. Ihm stehen wir relativ am nächsten“ (Hua XVIII, 222).

⁷ G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, Livre IV, ch. XVII § 4, in: *Opera philosophica omnia* (hg. von J.E. Erdmann), 2 Bde., Berlin 1840, 392-395.

⁸ Leibniz „ist durch seine *Combinatoria* [...] der geistige Vater der reinen Mannigfaltigkeitslehre, dieser der reinen Logik nahestehenden, ja mit ihr innig vereinten Disziplin“ (Hua XVIII, 224; Hua VII, 194 ff.).

⁹ „Mit alledem steht Leibniz auf dem Boden jener Idee der reinen Logik, für die wir hier eintreten. Nichts liegt ihm ferner als der Gedanke, daß die wesentlichen Grundlagen einer fruchtbaren Erkenntniskunst in der Psychologie liegen möchten. Sie sind nach ihm gänzlich a priori“ (Hua XVIII, 224).

¹⁰ Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Die reine Logik, die Idee der reinen Grammatik und das Problem einer Philosophie der Sprache in den *Logischen Untersuchungen*, 3 ff.

Zuvor nimmt er den Gedanken einer Vorläuferschaft bzw. einer Identität der Leibnizschen *Mathesis universalis* und der reinen Logik in den *Ideen I* (1913) wieder auf, wenn er vom praktischen Ideal exakter eidetischer Wissenschaft spricht, das erst die neuere Mathematik verwirkliche (Hua III/1, 21). Die reduzierten Denkschritte jeder eidetischen Wissenschaft sind unter die Axiome des jeweiligen eidetischen Gebietes und der reinen Logik – d.h. im weitesten Sinne der *Mathesis universalis* – zu subsumieren. Alle eidetischen Wissenschaften unterliegen dem Ideal der „Mathematisierung“. In dem Zusammenhang verweist Husserl auf seine Idee der reinen Logik als *Mathesis universalis* in den *Prolegomena* (Hua XVIII, 22 Anm. 1). Der Komplex formal-ontologischer Disziplinen wie die Arithmetik, die reine Analysis, die Mannigfaltigkeitslehre, welche die Gesetze umspannen, die zum Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt gehören, und die formale reine Logik im engeren Sinne bilden die Disziplinen der formalen *Mathesis universalis*, die wiederum – neben den material-ontologischen Disziplinen – den Tatsachenwissenschaften zu Grunde liegen (ebd., 23). Die reine Logik ist bei voller Extension mit der *Mathesis universalis* identisch und bildet die formale Ontologie (ebd., 26). Die Logik ist die auf prädikative Bedeutungen bezogene Disziplin der *Mathesis universalis* (ebd., 218). Die analytische Formenlehre der logischen Bedeutungen bzw. der prädikativen Sätze (Urteile) macht die notwendige Unterstufe einer wissenschaftlichen *Mathesis universalis* aus und gehört in die allgemeine Formenlehre der Sinne überhaupt bzw. hat ihre Ursprungsstätte in der noematischen Phänomenologie (ebd. 306 f.).

In der *Logik* (1929) ist Husserl bestrebt, die schon in den *Prolegomena* vollzogene Rechtfertigung der unzertrennlichen Einheit von formaler Logik und formaler Mathematik in der Idee einer formalen *Mathesis universalis* weiter radikal zu klären und zu vertiefen (Hua XVII, 15).¹¹ In dem Zusammenhang soll auch am echten Sinn formaler Ontologie weiter gearbeitet werden. Und dennoch will die wahre Logik Husserls mehr sein als eine bloße reine und formale Logik. Selbst in ihrer weitesten Leibnizschen Fassung als *Mathesis universalis* bleibe diese letztendlich doch eine bloß „positive“ Wissenschaft.¹² Sie will demgegenüber das System der transzendentalen Prinzipien herausstellen, das Wissenschaften erst den möglichen Sinn als echten Wissenschaften gibt. Doch das Verdienst von Leibniz, formale

¹¹ Husserl weiß in den Vorlesungen über »Erste Philosophie« (1923/24) übrigens auch die „ganze Monadenlehre [als] eine der großartigsten Antizipationen der Geschichte“ zu würdigen, da „ein intuitiver Denker wie Leibniz“ auch da nichts einfach erfindet, wo „seine geniale Phantasie nicht auch passende Anschauung zu antizipieren vermöchte“ (Hua VII, 196).

¹² „Diese Logik will also nicht eine bloße reine und formale Logik, weitest gefaßt im Leibnizschen Sinne eine *mathesis universalis* sein, eine logische Idealwissenschaft und doch nur eine »positive« Wissenschaft“ (Hua XVII, 20).

(apophantische) Logik und formale Analysis zur Einheit einer *Mathesis universalis* in eine Synthese gebracht zu haben, bleibt auch in der *Logik* unbestritten.¹³ Leibniz hatte diesen Schritt über Aristoteles hinaus gehen können, weil seine *Mathesis universalis* alle Gebundenheit an ein sachhaltiges Allgemeines abgestoßen hatte, d.h. weil er der formalen Ontologie den Vorrang vor jeglicher realen Ontologie gab (Hua XVII, 84 f.).

Außerdem hatte Leibniz die mathematische Mannigfaltigkeitslehre bzw. die formale Analysis erstaunlich modern ausgelegt, so daß der „entfaltete Sinn der höherstufigen universalen Logik deduktiver Systeme“ nach Husserl als „notwendige Entfaltung“ der Leibnizschen Idee einer *Mathesis universalis* verstanden werden kann (ebd., 96). Die universale Mannigfaltigkeitslehre (Analysis) muß dabei auf eine vorangehende Formenlehre der Urteile bzw. ihrer kategorialen Bedeutungen aufbauen (ebd., 104). Die *Mathesis universalis* wird in der *Logik* als logische Analytik verstanden, die die Systemform der deduktiven Theorie nomologischer Wissenschaft enthält, was Wissenschaften vom Typus der Psychologie oder Phänomenologie oder Geschichte ausschließt (ebd., 106 f.).¹⁴ In der *Logik* arbeitet Husserl am Doppelsinn von formaler Logik das Verhältnis von apophantischer Urteilslogik und formal-ontologischer Logik heraus, wobei die apophantische Logik – voll erweitert – die *Mathesis universalis* erreicht (ebd., 153). Als universale Wissenschaftslehre schließt die Logik die Analytik (analytische Wissenschaftslehre bzw. formale Ontologie als bloße *Mathesis universalis*) und die Vernunftkritik ein, da sie auf echte Wissenschaft geht (ebd., 182).

Eine letzte Würdigung der seiner Zeit weit vorausseilenden Leibnizschen Idee einer *Mathesis universalis* nimmt Husserl 1936 in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* vor, wobei er erneut betont, daß diese Idee erst in unserer Zeit einer systematischen Ausgestaltung nahe gekommen ist.¹⁵ Gleichzeitig verweist er auf die entsprechenden Passagen in den *Prolegomena*, den *Ideen I* und der *Logik* (Hua VI, 45, Anm. 1). Einen Bezug auf die entsprechenden Paragraphen der *Logik*, in denen die

¹³ In Anschluß an Aristoteles habe Leibniz dessen Formidee „in seiner Synthese von formaler Logik (als apophantischer) und formaler Analysis zur Einheit einer *mathesis universalis* verstanden“ (Hua XVII, 53). „In der Leibnizschen Idee einer *mathesis universalis*“ wird die „Synthese der traditionellen Syllogistik und der formalen Analytik“ verwirklicht (ebd., 78).

¹⁴ „Die *mathesis universalis* (was nun stets gleichwertig ist mit logischer Analytik) ist aus apriorischen Gründen ein Reich universaler Konstruktion“ (Hua XVII, 107 f.). „Die gesamte *mathesis universalis* ist also Analytik möglicher Kategoriale, Theorie ihrer Wesensformen und Wesensgesetze“ (ebd., 143).

¹⁵ „Leibniz hat zuerst, freilich seiner Zeit weit vorausseilend, die universale in sich geschlossene Idee eines höchsten algebraischen Denkens, einer *mathesis universalis*, wie er es nannte, erschaut und als Aufgabe der Zukunft erkannt, während sie erst in unserer Zeit einer systematischen Ausgestaltung mindestens nahe gekommen ist“ (Hua VI, 44 f.).

Leibnizsche Mathesis universalis aufgenommen wird, enthält auch die von Husserls Mitarbeitern (L. Landgrebe, E. Fink) in Abstimmung mit ihm Ende der 30er Jahre verfaßte Einleitung in das posthum erschienene Werk *Erfahrung und Urteil*.¹⁶

¹⁶ Die Logik ist für Husserl „ihrem ursprünglichen Sinne“ nach nicht nur die apophantische Urteilslehre, sondern „in einer voll ausgebauten formalen Logik, die [...] als formale mathesis universalis die formale Mathematik in sich begreift, [steht] der formalen Apophantik [...] die formale Ontologie [gegenüber]“. (EU, 1 f.)

Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler und Spengler

1 Die Krisis von Wissenschaft und Kultur – ein bestimmendes Motiv der Phänomenologie

Die logischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die Husserls Phänomenologie als eine der bedeutendsten philosophischen Richtungen in unserem Jahrhundert ausmachen, erschließen sich dem aufmerksamen Leser nicht allein als eine Antwort auf die erfahrene Krisis der zeitgenössischen Philosophie, sondern auch als eine kulturphilosophische Antwort auf erfahrene oder vermeintliche Gefährdungen von Wissenschaft, Kultur und Menschentum.¹ Die auf den ersten Blick abstrakt erscheinende Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie offenbart sich als beeindruckender kulturphilosophischer Versuch, aus der Sinnkrisis des modernen Lebens herauszuführen. Die leitenden Motive der Phänomenologie sind folglich im kulturellen Zusammenhang des 20. Jahrhunderts aufzuspüren und freizulegen. Dazu gehören krisisphilosophische und kulturkritische Überlegungen, die den jungen Husserl mit seinen ursprünglichen philosophischen Überzeugungen im Banne Brentanos und Stumpfs brechen lassen, die aber auch den Kontext der widersprüchlichen Beziehung zwischen Phänomenologie und Lebensphilosophie (Dilthey) prägen.²

Die zentralen Motive, die in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts Husserl einen philosophischen Neuanfang wagen und Grundzüge einer ganz »anderen« Philosophie ausarbeiten lassen, sind zunächst in seiner Erfahrung zu suchen, wonach die psychologistische Richtung in der Philosophie, der er sich selbst zurechnet, ihren wissenschaftlichen Anspruch grundsätzlich nicht einzulösen vermag. Hier haben

¹ Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach »Besinnung«, 97 ff.

² Die „lang vorbereitete Vereinigung der Phänomenologie und der »Philosophie des Lebens, dieser beiden nach Herkunft und Art so verschiedenen Bestrebungen«, habe – so resümiert Misch – jedoch erst Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) vollzogen. – G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1931, 176. Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls«, 213 ff.

wir es mit der beunruhigenden Erkenntnis des Privatdozenten an der Hallenser Universität zu tun, daß die – von den Vorbildern Brentano, Stumpf und Wundt geprägte – psychologistische Philosophie der Zeit ihr wortreich gegebenes Versprechen, strenge Wissenschaft zu sein und zu begründen, nicht durchzuführen vermag und sich so eine Krisis der Philosophie offenbart.³

Zu dieser Einsicht war der junge Husserl nicht allein durch die Schwierigkeiten gelangt, die ihm die im ersten Band der *Philosophie der Arithmetik* (1891) angekündigte logische Begründung mathematischer Begriffe bereitete, auch die allgemeine Entwicklung im philosophischen Leben seiner Zeit hatte ihn zu ihr geführt. Philosophie wird zum einen immer mehr als eine Erfahrungswissenschaft betrieben, deren Erkenntnisobjekt alle transzendenten Bezüge verliert und als Ergebnis sinnlicher – oder intellektueller – Leistungen des erkennenden Menschen aufgefaßt wird. Der sensualistisch-positivistischen – oder logizistischen – Richtung des Philosophierens (Mach, Cohen) gehen die Wahrheitskriterien jenseits der endlichen menschlichen Erfahrung verloren. Zudem ist hier in der Regel ein Übertragen naturwissenschaftlicher Begriffe und Methoden auf die Konzepte von Philosophie und Kulturwissenschaft zu konstatieren. Das trifft in gewissem Sinne auch auf diejenigen Philosophen zu, die philosophische Wahrheiten auf die Psychologie und damit auf die besonderen Erkenntnisgesetze bzw. -erfahrungen des Menschen gründen (Mill, Wundt, Paulsen, Jerusalem).

Die andere Tendenz läßt sich als diejenige Richtung beschreiben, die sich mit unterschiedlichen Argumenten gegen den Anspruch und den Geltungswert der rationalen Vernunft wendet, um den Gemütskräften des Menschen (Anschauung, Gefühl, Verstehen, Lebensbezüge) Genugtuung zu verschaffen. Hier ist sowohl an die historische Schule in den Wissenschaften als auch an die sich im Anschluß an Nietzsche und Dilthey formierende Lebensphilosophie zu denken. Die Wahrheiten der einen und allgemeinen Vernunft erfahren so ihre Historisierung und Relativierung, die theoretische Vernunft selbst verliert ihren privilegierten Erkenntnisrang. Mit der historisierenden Richtung teilt die sich mehr an der Biologie orientierende Lebensphilosophie Bergsons den psychologischen Ansatz. Ihre Rationalismuskritik sieht die Intuition als eine alternative Erkenntnismöglichkeit.⁴

³ In einem Brief an A. Metzger heißt es 1919 rückblickend auf diese Erkenntnis: „Aber nun fand ich, durch einen Weierstraß u[nd] seine wurzelechte Mathematik zu intellektueller Reinlichkeit erzogen, daß die zeitgenössische Philosophie, die mit ihrer Wissenschaftlichkeit so groß tat, völlig versagte und so der Idee der Philosophie – radikalst redliche Vollendung aller Wissenschaft sein zu sollen – Hohn sprach.“ – Husserl an Metzger, 4.IX. 1918, in: *HuaDok III, IV*, 408 f.

⁴ Siehe dazu im vorliegenden Band auch den Beitrag: »Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen (Goethe, Chamberlain, Husserl, Cassirer)«, 51 ff.

Doch Husserl bleibt bei der Idee einer Krisis der zeitgenössischen Philosophie nicht stehen. In den Folgejahren gelangt er vielmehr zu der Überzeugung, das Versagen der sich als strenge Wissenschaft ausgebenden Philosophie untergrabe die Fundamente der abendländischen Kultur und stürze die moderne Kultur samt ihrem Menschentum in eine tiefe Krisis. Mit der Auffassung, die kulturellen und mentalen Grundlagen der modernen Gesellschaft seien durch das von der Philosophie beförderte Relativieren und Zersetzen fester Normen bzw. Geltungen gefährdet, da die um sich greifende geistig-kulturelle Belieblichkeit die seit der Renaissance in Europa ausgebildete Kultur und ihr Menschentum über den Weg des europäischen Nihilismus in eine geistige Katastrophe führt, teilt Husserl eine zur Jahrhundertwende weit verbreitete Zeitstimmung, die auch die Lebensphilosophie motiviert und von ihr thematisiert wird.⁵ Die Krisenstimmung reagiert nicht zuletzt auf eine Bündelung gesellschaftlicher, kultureller und wissenschaftlicher Umbrüche, die Nietzsche mit seinem Bild von der ›Umwertung aller Werte‹ prägnant auf den Begriff gebracht hatte. Ende des 19. Jahrhunderts bilden der Wandel – und damit die Krisis – kultureller, sittlicher und wissenschaftlicher Gewißheiten eine eigenartige Überschneidung traditioneller und sich ausprägender moderner Lebensformen. Die Ablösung bestimmter Grundbegriffe (Substanz, Materie, Transzendenz) und – mechanizistischer, rational-deduzierender – Erkenntnismethoden in Wissenschaft und Philosophie kreuzt sich mit gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen, die sowohl ein vielschichtiges ›Krisisbewußtsein⁶ als auch das Bedürfnis nach einem philosophischen und kulturellen Neuanfang befördern.

Eine wichtige Gestalt dieser als Krisis erfahrenen Situation bilden Umbrüche im physikalischen Weltbild, die den Wechsel von der traditionellen Physik zu den neuen Theorien der Quantenmechanik, der Thermodynamik, der Elektrodynamik etc. begleiten. Aber auch die kulturellen und sittlichen Werte bzw. Gewißheiten, die im 18. und 19. Jahrhundert die bürgerlich-liberale Emanzipationsbewegung orientierten, verlieren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an Kraft und Geltung. Neuartige zwischenmenschliche Beziehungen als erlebbare Konsequenzen des

⁵ M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in: *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke (GW) Bd. 3, Bern/München 1972, 313-339.

⁶ Zu Bedeutung und Geschichte des Begriffs ›Krisis‹ siehe R. Koselleck, Stichwort *Krise*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, 1235-1245; R. Koselleck, Stichwort *Krise*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, 617-650; B. Waldenfels, *Antwortlogik statt Entwicklungslogik*, in: Ch. Hubig (Hg.), *Cognito humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie Leipzig, 23.-27. September 1996, Berlin 1997, 280-291. Zur Geschichte des europäischen Krisisbewußtseins siehe auch: K. Löwith, *Der europäische Nihilismus (1940)*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1983, 475-540.

Fortschreitens von Technisierung und Erwerbscharakter des ganzen Lebens lassen eine ›Umwertung aller Werte‹ dringlich erscheinen. In der Kunst wirkt sich dies u.a. als Protest gegen die überkommenen Stile und Formen aus, nicht zuletzt als Ablehnung eines Menschenbildes, wie es im Bildungsbürgertum gepflegt wurde und mittlerweile den Bezug zur Wirklichkeit weitgehend eingebüßt hatte.⁷ Auf sozialer und politischer Ebene stellen Arbeiterbewegung und bürgerliche Sozialreformer die erfolgreiche Einlösung der emanzipatorischen Ideen und Ziele in Frage und fordern Veränderungen in der Gesellschaft, um Entwicklungen vorzubeugen, die die moderne Kultur bedrohen.⁸

Die gleichzeitig als ›Befreiung‹ von überkommenen Vorstellungen erfahrene ›Umwertung‹ vollzieht sich sowohl in der Form des Protestes gegen die entthronten Wahrheiten und der Abwendung von den Gewißheiten früherer Epochen als auch in der Weise einer Modernisierung der rationalen Weltbilder und wissenschaftlichen Theorien.⁹ Die während der 90er Jahre ausgearbeitete und etwa seit 1907/08 transzendental gewendete Phänomenologie versteht sich denn auch als Versuch, die konstatierte Krisis der sich streng wissenschaftlich gebenden Philosophie mit dem Anspruch zu überwinden, der als bedroht empfundenen modernen Kultur ein sicheres wissenschaftliches Fundament zu errichten.¹⁰ Im Logos-Aufsatz ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹ (1911), in dem Husserl ähnlich wie Simmel von kultureller „Lebensnot“ spricht und nachdrücklich eine Krisis der Kultur beklagt,

⁷ Der Lebensphilosoph Simmel deutet diesen Protest gar als eine „Gesamtnot der Kultur“, da er sich gegen „die Form als solche“ richte, die durch Unmittelbarkeit ersetzt werden soll. Der „erschöpfte Boden“ der modernen Kultur ist für ihn zwar „noch ganz und gar von den Erzeugnissen seiner früheren Fruchtbarkeit“ – den Kulturgütern der Klassik – bedeckt, doch der Lebensgeist hat sich von ihnen längst abgewandt. – G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur* [1918], in: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt/Main 1987, 150 f., 166.

⁸ Der konservative Sozialreformer G. Schmoller fürchtet die „Entartung“ des deutschen Staates für den Fall, daß er weiterhin offen von den herrschenden Klassen für ihre Sonderzwecke und wirtschaftlichen Interessen mißbraucht wird. Soziale Reformen sollen für die Zukunft verhindern, daß die Arbeiterschaft ihre zu erwartende demokratische Majorität im parlamentarischen Staat ebenfalls zur Durchsetzung von Klasseninteressen mißbrauchen könnte. – G. v. Schmoller, *Die soziale Frage. Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf*, München und Leipzig 1918, 504 ff, 625 ff.

⁹ Der Theologe und Philosoph Tillich geht dabei einen eigensinnigen Weg, auf dem er nicht nur die Kritik an der aufklärerischen Tradition ›autonomen‹ Denkens inspiriert hat, sondern auch ausgehend von seinem theologischen Verständnis ein Konzept entwickelt, das – im Begriff ›Theonomie – Bejahung der rationalen autonomen Vernunft und traditionelles, ursprungsmythisches, von Transzendenz getragenes sinnstiftendes Denken zusammenführt. Ein Konzept, daß ihm gelegentlich den Vorwurf eingebracht hat, hinter Aufklärung und neuzeitliche Emanzipation zurückzustrahlen und Zeitströmungen (d.h. der romantischen Reaktion auf die rationalisierte, sinnentleerte Welt des Projektes Moderne) aufzusitzen. – P. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung* (1933), Berlin 1980.

¹⁰ Siehe vom Verfasser, *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München 1998.

entwirft er mit dem Programm einer erneuerten streng wissenschaftlichen Philosophie gleichzeitig das Ziel einer kulturellen Erneuerung, die vom Neuanfang in der Philosophie getragen sein soll. Dieser Neuanfang schließt bei Husserl eine bedingungslose Verteidigung der überkommenen Vernünftigkeit und Rationalität aus, hält er die traditionellen rationalistischen Versuche, strenge Wissenschaft zu begründen, doch für endgültig gescheitert. Der Rationalismus der Aufklärung und seine Entwicklung bis ins 20. Jahrhundert habe sich als ein Objektivismus und Naturalismus erwiesen, der allein technisches Operieren, natürliche und naturwissenschaftliche Einstellung befördert, was die echte Geistigkeit des Kulturmenschen verfehlt. Auf die Weise errichtet sich die rationale Vernunft ihr eigenes Grabmal und büßt alle Bedeutsamkeit für das Leben ein, was zur Folge habe, daß das Leben sich in Surrogate flüchtet.¹¹

Wenn sich solcherart Überlegungen zu der festen Überzeugung verdichten, die Philosophie habe einen radikalen Neuanfang zu wagen, und die Methode eines solchen Neuanfangs könne allein von der phänomenologischen Weise des Philosophierens bereitgestellt werden, dann knüpft Husserl mehr oder weniger bewußt an vernunft- und theoriekritische Positionen von Positivismus, Empirismus und Lebensphilosophie an. Er verschließt sich nicht der vom ›Zeitgeist‹ getragenen Forderung nach einer ›Wende‹, will diese aber nicht als Abkehr von apodiktischen Wahrheiten zu historischen und relativen Erkenntnissen verstanden wissen. Als eine streng wissenschaftliche Philosophie, die mit ihren absolut gewissen und evidenten Grundwahrheiten den entscheidenden Beitrag zu Sicherung und Bewahrung der modernen Kultur leistet, kann die Phänomenologie als ein Gegenentwurf zur lebensphilosophischen, historisierenden Kulturkritik verstanden werden, der hinsichtlich der Krisisdiagnose mit dieser eine Reihe von Gemeinsamkeiten teilt.

Bedrohtheit und Krisis der modernen Kultur und ihres sie tragenden Menschentums erlebt der konservativ und national[istisch] eingestellte Husserl bereits in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg als reale Verwerfungen im öffentlichen Bewußtsein, im Handeln der Menschen und als kulturelle Hohlheit des geeinten deutschen Staates. Er muß zunehmend erkennen, daß die von ihm erhoffte allmähliche Ausprägung einer humanistischen Weltkultur bzw. eines universalen Menschentums, wofür die klassischen kulturellen Leistungen und Ideale – insbesondere des deutschen Volkes – die Grundlage bilden sollen, real gefährdet ist. Hatte er in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts, die vom Ringen um eine neue Weise des Philosophierens ausgefüllt sind, noch kein Auge für die Krisiserscheinungen in der deutschen Kultur, in den gesellschaftlichen Willensrichtungen, da seine Aufmerk-

¹¹ B. Waldenfels, *Antwortlogik statt Entwicklungslogik*, 282.

samkeit die praktischen und kulturellen Realitäten, das reale Verhalten der Menschen und Völker noch außer Acht läßt,¹² so wird sich das bald ändern.

Eine der ersten „kulturellen Realitäten“, die sich dem in einer jüdischstämmigen, deutschsprachigen Familie im mährischen Prossnitz (Prostějov) als Bürger der österreichisch-ungarischen Monarchie Geborenen aufdrängt, sind die nationalistischen Auswüchse der um ihre nationale Selbstbestimmung ringenden Nationen und Völker, die er sehr weitsichtig als ein zersetzendes Gift deutet, das sich nicht mehr neutralisieren läßt.¹³ Auf diese „kulturelle Realität“ wird Husserl bei nahezu allen Wendungen und Brüchen, denen das gesellschaftliche und das private Leben unterliegen, gestoßen werden. So muß er auch zum Jahreswechsel 1928/29, dem Beginn einer neuen tiefen wirtschaftlichen und politischen Krisis, „das Allzumenschliche der Zeitkrankheit des Nationalismus“ konstatieren, glaubt aber mit der Phänomenologie „eine neue Philosophie [...] im Werden, die uns von der babylonischen Verwirrung befreit“.¹⁴ Und am Lebensende bangt er um „die Erneuerung der durch die nationalistische Entartung höchst gefährdeten europäischen Kultur“.¹⁵

Obwohl Husserl nach dem Weltkrieg den krisishaften Zustand „der die gesamte europäische Kultur beherrschenden Willensrichtungen“ und „ihren vornehmsten Exponenten“, das deutsche Reich von 1871, „einer tieferen Kritik“ unterzieht, ist seine Erwartung an die geistig-kulturelle Rolle des deutschen Kaiserreiches nicht unproblematisch. „Politisch auf monarchischem Boden“ stehend¹⁶ ist er vor und während des Krieges bereit, Deutschland bei der erstrebten kulturellen Erneuerung eine sehr weitgehende Führungsrolle zuzugestehen.¹⁷ Wie viele andere Intellektuelle sieht er in dem durch Deutschland vom Zaune gebrochenen und mit idealisti-

¹² „Nicht, als ob ich damals schon, also schon im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts, die innere Hohlheit der die gesamte europäische Kultur beherrschenden Willensrichtungen erschaut und insbesondere ihren vornehmsten Exponenten, den beispiellosen Aufschwung des neuen deutschen Reiches, einer tieferen Kritik unterzogen hätte – und somit auch mein Eigenleben neu orientiert hätte. Noch hatte ich keine Augen für praktische und kulturelle Realitäten, noch keine Menschen- und Völkerkenntnis“. – Husserl an Metzger, 4. IX. 1919, in: HuaDok III, IV, 408.

¹³ Anlässlich einer vagen Möglichkeit, Ende der 90er Jahre einen Ruf auf den ehemaligen Lehrstuhl von Mach zu erhalten, schreibt Husserl an den Freund Masaryk: „Die politischen Verhältnisse sind übrigens so unerquicklich, daß ich nicht weiß, ob ich mich daheim [in Österreich – *Verf.*] noch wohl fühlen könnte. [...] Ich möchte wissen, wie die österreichischen Völker all das Gift [d.h. den nationalen Haß – *Verf.*] wieder los werden sollen!“ – Husserl an Masaryk, ca. 25.XII. 1902, in: HuaDok III, I, 107 f.

¹⁴ Husserl an Gibson, 24.XII. 1928, in: HuaDok III, VI, 131.

¹⁵ Husserl an Masaryk, 3.I. 1935, in: HuaDok III, I, 120.

¹⁶ Husserl an Keyserling, 29.IX. 1919 (Entwurf), in: HuaDok III, VI, 223.

¹⁷ 1914 ist Husserl Mitunterzeichner des von Th. Mann angeregten Manifestes gegen den Vorwurf deutscher Kulturbarbarei im Kriege.

schen Zielen verbrämten Krieg zeitweilig die kulturelle Wiedergeburt anheben oder zumindest ein Stück voran gebracht. Er ist grenzenlos stolz auf die beiden Kriegsdienst leistenden Söhne, der Tod des Jüngeren und die schwere Verwundung des Älteren stürzen die Familie jedoch bald in eine tiefe Erschütterung. Am Ende verschlingen Krieg bzw. Nachkriegszeit sein „kleines elterliches Erbteil fast ganz“.¹⁸ Dem Idealisten Husserl war allerdings während des Krieges aufgefallen, daß mit den hehren Idealen des deutschen Idealismus nicht nur um eine Erneuerung der geschwächten Kultur gerungen und eine legitime Verteidigung deutscher Interessen motiviert werden, sondern daß sie für ganz und gar unpatriotische Ziele und Interessen Mißbrauch und Entweihung erfahren. Gegen Ende des Krieges kommt er deshalb zu der Überzeugung, daß man nunmehr bei den Nachbarvölkern mit Äußerungen nicht mehr auf Verständnis rechnen dürfe, „in denen in auszeichnender Weise von Deutschlands geistigem Weltberuf die Rede ist“.¹⁹

J. Patočka hat einmal darauf hingewiesen, daß wir uns den Husserl aus der Zeit des Ersten Weltkrieges – wie den emeritierten Professor zu Beginn der 30er Jahre – als einen „sehr nationalistischen Gelehrten“ vorzustellen haben, der dem von maßgeblichen deutschen Kreisen erstrebten „Griff nach der Weltmacht“ keineswegs ablehnend gegenüber steht. Er habe nicht befürchtet, daß durch seinen Glauben an Deutschland und dessen erklärten Willen, den Status quo auf der Welt zu verändern, „Wissenschaft und Philosophie dabei irgendwie in Mitleidenschaft gezogen werden könnten“.²⁰ Husserls eigene Aussagen zu dieser Problematik müssen wohl so gedeutet werden, daß für ihn wichtige Bestände und Ideen der deutschen Kultur, vor allem des deutschen Idealismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Bausteine einer allgemeinen Weltkultur darstellen, welche durch keinerlei relativierende Bindung an einen deutschen Geist oder ähnliche Mystizismen charakterisiert sind. Dennoch bleibt der Zweifel, ob hier nationale Gesinnung und intellektueller Patriotismus die angemahnte und behauptete strenge Wissenschaftlichkeit nicht in Bedrängnis bringen. Auch wenn Husserl den Kern der weltweiten Universalisierung nach dem Weltkrieg stärker in Menschentum und Kultur Europas sucht, taucht dieses Problem im Zusammenhang mit der in den Krisisarbeiten 1935/36 formulierten These von der „Europäisierung“ allen Menschentums in abgewandel-

¹⁸ Husserl an Masaryk, 3.X. 1921, in: HuaDok III, I, 110.

¹⁹ „Der Mißbrauch, der mit solchen Äußerungen von seitens Unberufener getrieben worden ist, die Art, wie Geistentfremdete mit Deutschland, mit unseren großen Geistern und Geistesleistungen prunkten, hat den berechtigten Widerwillen hervorgerufen, wie überhaupt gegen die allmählich konventionell, unecht gewordene gehobene Sprache des Idealismus.“ – Husserl an Graf Keyserling, 29.IX. 1919 (Entwurf), in: HuaDok III, VI, 225 f.

²⁰ J. Patočka, Kommentar zum Spiegel-Interview mit Heidegger, in: ders., Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phänomenologische Schriften II, Stuttgart 1991, 588.

ter Form erneut auf.²¹ Bezogen auf diese These wirft ihm z.B. Holenstein vor, sich auch im Spätwerk nicht von der europazentristischen Idee gelöst zu haben bzw. wieder zu ihr zurückgekehrt zu sein. Einer Aufwertung der asiatischen Kultur, wie sie Spengler und Scheler vornehmen, stehe Husserl fern. Holenstein wendet gegen die These u.a. ein, daß die vor sich gehende Modernisierung der Gesellschaften bzw. Heimwelten zukünftig nicht unbedingt als eine Europäisierung von statten gehen müsse.²²

Gegen die These von der Europäisierung allen Menschentums und die „in seinem großartigen Buch über die »Krisis« implizit vorgenommene Abwertung nichteuropäischer Kulturen polemisiert auch der japanische Philosoph Mishima.²³ Die von Husserl in der *Krisis* gebrauchten Worte über den „normalen Europäer“ (Hua VI, 141 f.) scheint Mishima allerdings mißverstanden zu haben. Das „verräterische“ Wort »normal bezeichnet hier keine Ausgrenzungseffekte, ist doch auch von „normalen Hindus, Chinesen“ zu lesen, die alle bei der jeweiligen soziokulturell determinierten Relativität ihrer Lebenswelterfahrungen in der allgemeinen Struktur dieser Erfahrungen zusammenstimmen. Im Wiener Vortrag 1935 über »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie« entwickelte Reflexionen, wonach „selbst der Papua“ kein bloß animalisches Wesen, sondern ein Mensch mit Vernunft sei, wengleich er – noch – nicht zum „europäischen Menschentum“ gehört, was auch – im Unterschied zu den US-Amerikanern – für „die Eskimos oder Indianer der Zirkusmenagerien oder die Zigeuner [gelte], die dauernd in Europa herumvagabundieren“, lassen dagegen schon den Verdacht kultureller Mißachtung und Ausgrenzung auf Husserl fallen (Hua VI, 318 f., 337).

Unbestritten ist jedoch, daß er den geistigen Universalisierungsprozeß zunehmend als gefährdet und entartet sieht, wenn die – von Galilei anhebende – Entwicklungsrichtung in Wissenschaft und Philosophie nicht energisch korrigiert werde. In der Nachkriegszeit und den 20er Jahren benennt Husserl auch die kulturelle Krisis der deutschen Vorkriegs- und Nachkriegsgesellschaft deutlicher und grundsätzlicher. Nunmehr formuliert er die Auffassung, wonach eine kulturelle, ethische Erneuerung den Nieder- und Untergang der europäischen Kultur aufhalten müsse, noch viel dringlicher und tiefergehender. In dem Erkenntnisprozeß spielen die 1922/23 für die japanische Zeitschrift *Kaizo* verfaßten Artikel über Erneuerung der Menschheit in Wissenschaft und Sozialität ein wichtiges Bindeglied

²¹ Dazu siehe im vorliegenden Band den Beitrag: »Die Idee des Menschentums bei Husserl. Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935«, 111 ff.

²² E. Holenstein, Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit, Frankfurt/M 1989, 47.

²³ K. Mishima, Fremdheitsphilosophie im Zeitalter der Internationalisierung, in: A. Wierlacher (Hg.), Kulturthema Fremdheit, München 1993, 116 f.

zwischen dem Reagieren auf die philosophische Krisis während der Zeit in Halle und den weitaus grundsätzlicheren Krisisarbeiten der 30er Jahre.²⁴ Husserl muß zudem erkennen, daß sich breite Volkskreise unter den drückenden Lebensumständen vom rationalen und klaren Geist der Wissenschaft abwenden und Zuflucht und Rettung in Weltanschauungen bzw. metaphysischen Heilslehren suchen. Bei vielen Menschen haben Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie ihr altes Prestige als orientierende Kraft verloren. Nunmehr „erwartet man von der Philosophie Heil und nicht strenge Wissenschaft; eine erhebende Weltanschauung als Quellstätte für eine ethische Wiedererneuerung der Nationen soll Weg bereitet werden“.²⁵

Er selbst verzweifelt an den Umständen allerdings nicht, sondern arbeitet philosophisch an den Voraussetzungen für die kulturelle Erneuerung, biete die Phänomenologie doch einen festen Kompaß für das Leben.²⁶ Diese Gestimmtheit verläßt ihn auch nicht, als die empfundene Zerrüttung und Gefährdung der Kultur mit dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise Ende der 20er Jahre und ihren politischen Folgen eine weitere Verschärfung erfährt.²⁷ Nunmehr konstatiert er eine „allgemeine Verzweiflungsstimmung“ unter seinen Mitbürgern. Dramatisch und als weitere Eskalation der Zerfallserscheinungen von Kultur erlebt der sowohl der deutschen Kultur wie dem deutschen Staat treu ergebene Husserl im Jahre 1933 die Entrechtung der jüdischen Intellektuellen im Lande, ihre – und seine – Ausstoßung aus der deutschen Kultur, die Entwertung der Kulturgüter, die von ihnen geschaffen worden waren, die angepaßte und enttäuschende Haltung mancher Kollegen und Schüler.²⁸

²⁴ H.R. Sepp, Husserl über Erneuerung. Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität, in: H.-M. Gerlach/H.R. Sepp (Hg.), Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie, Frankfurt/Main etc. 1994, 111 ff.

²⁵ Husserl an Masaryk, 2.III. 1922, in: HuaDok III, I, 113 f.; Vergleichbar bemerkt Cassirer wenige Jahre später in den Zeiten der Krisis des rational geordneten Lebens den Wiedereinbruch des Mythos und die Zuflucht der Menschen zur überkommenen sozialen Magie der ›Führer‹ – E. Cassirer, Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens (1945), Frankfurt/Main 1988, 7 f., 389 f.

²⁶ „So groß die allgemeine Not, ja die gefährvolle Krisis des deutschen Volkes und seiner Geisteskultur mir auch erscheint, so kann ich doch [...] nicht pessimistisch urteilen“ – Husserl an Masaryk, 2.III. 1922, in: HuaDok III, I, 114.

²⁷ „Dagegen erscheint noch die Inflationszeit mit dem Verarmen der Bürgerschichte als eine Zeit des Überflusses. Es ist als ob man in einen Abgrund versänke, unaufhaltsam.“ – Husserl an Gibson, 7.I. 1932, HuaDok III, VI, 141.

²⁸ In Briefen vom Mai 1933 an Freunde der Familie wie L. Schestow und D. Mahnke gibt der schockierte alte Mann, – zu äsopscher Rücksichtnahme gezwungen, um die Pensionsbezüge nicht aufs Spiel zu setzen –, Auskunft über die neue Lage: „Uns geht es ›den Umständen angemessen‹ gut, d.h. die große deutsche Revolution ist uns und unseren Kindern als ›Nichtariern‹ zum persönlichen

Für den deutschnational fühlenden, aber auf absolute, überhistorische, ja übermenschliche Wahrheiten hinarbeitenden Husserl ist „diese Aufrichtung eines geistiges Ghettos, in das ich mit meinen [...] Kindern (und mit allen ihren Nachkommen) hineingestoßen werden soll“,²⁹ eine abgründige Enttäuschung und Bedrohung, die den Fünfundsiebzigjährigen jedoch geistig nicht zerbricht oder verstummen macht.³⁰ Das kulturphilosophische Motiv, den Erscheinungsweisen einer Krisis in Wissenschaft und Kultur des Abendlandes nachzuspüren, die sich nicht zuletzt durch die gegenaufklärerischen Absichten der nationalsozialistischen Bewegung zu einer erfahrbaren Bedrohung des Lebens entwickelt hat, deren wahrer Grund aber tiefer liegt, treibt ihn bekanntlich bis zuletzt um. Von dem Grund der geistigen Krisis aus sucht er in einer Art philosophischem Testament³¹ den Weg zu möglichen, vor ihr bewahrenden Geisteshaltungen, was auf die Beschreibung der uns alltäglich umgebenden ›Lebenswelt‹ führt. Unklar wird in Husserls Lösung des Krisisproblems, die auf eine durch Freilegen ihrer in der Urstiftung „gleichsam eingeborenen Teleologie“ (Hua VI, 318) sich erneuernde Vernunft setzt, aber der Tatbestand bleiben, daß, weil die Krisis nicht als unentbehrliche Etappe der Vernunftentwicklung gedacht werden kann, deren Einbruch in die Vernunftgeschichte etwas Rätselhaftes behält.³²

Schicksal geworden, aber wir fühlen uns stark genug es standhaft zu ertragen u[nd] so Gott will zum Guten zu wenden. Zunächst gehört ein ständiger Aufwand an Kraft dazu, die immer neuen Aufregungen zu übertauchen. [...] Aber nun ist die drakonische Ausreisesperre eingetreten. [...] Ich hoffe bald wieder im Reiche ewiger Wahrheiten meinen Arbeitsplatz finden zu können.“ – Husserl an Schestow, 29.V. 1933, in: HuaDok III, VI, 376.

²⁹ E. und M. Husserl an Mahnke, 4./5.V. 1933, in: HuaDok III, III, 491.

³⁰ „Was aber die letzten Monate und Wochen brachten, das war die tiefsten Wurzeln meines Daseins angreifend. [...] ich muß statt in Jahren in Wochen oder mindestens Monaten damit fertig werden: mit dieser letzten Vereinsamung meinem deutschen Volk gegenüber mich abfinden, das mich in seiner unvergleichlichen Majorität ausgeschieden, weggeworfen hat. [...] Die Zukunft wird erst das Urteil sprechen, was 1933 die echte deutsche Gegenwart war. [...] Ich werde nicht schwach werden; ich hatte ja schon die Gnade der inneren Sicherheit, der tiefsten, absolute Quellen menschheitlicher Selbstverständigung und Welterkenntnis freigelegt und von da aus die systematischen Wege gebrochen und geebnet zu haben, welche der historischen Menschheit in diesen Jahrzehnten des zusammengebrochenen Glaubens und der allgemeinen Bodenlosigkeit vor allem nottut“. – Ebd., 493 f.

³¹ Im März 1936 bezeichnet Husserl den veröffentlichten Teil des *Krisis*-Werkes als die Schrift, „die sicherlich die reifste und wichtigste [seines] ganzen Schrifttums ist und, wie [er] zu hoffen wage, in die Geschichte der Philosophie eingehen wird durch unverlierbare Einsichten. Drei Monate habe [er] mit äußerster Konzentration daran gearbeitet, als handle es sich um [sein] philosophisches Testament – [er] hoffe, nicht umsonst“ – E. und M. Husserl an Lassner, 1.III. 1936 (Abschrift), in: HuaDok III, IV, 392.

2 Husserls Kritik der lebensphilosophische Krisisdiagnose am Beispiel der Untergangsvision Spenglers

Mit dem Thematisieren von Gefährdungen und Verfallserscheinungen in der deutschen und europäischen Kultur steht die Phänomenologie nicht allein, auch wenn sie eine unverwechselbare und prägnant auf die objektive Vernunft setzende Auffassung von ihrer Rettung durch Erneuerung formuliert. Die Vertreter der vielgesichtigen Lebensphilosophie, einer weiteren bedeutsamen philosophischen Strömung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, eint ebenfalls das Konstatieren einer sich vertiefenden Lebens- und Sinnkrise in der modernen Gesellschaft, die durch wirtschaftlichen, technischen und wissenschaftlichen Fortschritt verursacht ist. Obwohl die Lebensphilosophie keine einheitliche Richtung wie der Neukantianismus oder die Phänomenologie darstellt, ist ihren Vertretern doch der Bezug auf Nietzsche, Dilthey oder Bergson und deren Opposition gegenüber der Universitäts- bzw. Fachphilosophie gemeinsam. Die bewußte Hinwendung zu Fragen des Lebens (Tod, Zeit, Sexualität) und die Abwendung von Logik und Erkenntnistheorie hatte meist ablehnende Reaktionen der Universitätsphilosophie zur Folge, was sich in den Biographien eines Klages, Simmel oder Spengler niederschlägt. Sie ermöglichte es ihren Denkern aber auch, stärker als viele Fachphilosophen auf Stimmungen, Fragen der Zeit, der Epoche zu reagieren. Das Thematisieren von Krise, Aufbruch und Pessimismus geht mit einer Ablehnung der Herrschaft des mechanistischen und kausalen Denkens, wie es in den Natur- und Technikwissenschaften im 19. Jahrhundert vorlag und Anstalten machte, sich auf die Geistes- und Kulturwissenschaften auszudehnen, einher. Das Setzen auf Intuition und innere Erfahrung führt gelegentlich in die Nähe der Mystik, öffnet aber auch den Blick für die indische und fernöstliche Philosophie.³³

Als kennzeichnend für die lebensphilosophische Manier einer Kultur- und Technikkritik (Dilthey, Simmel, Klages, Lukács, Goldstein) erweist sich die Pose, die Ausprägung des intellektuellen Charakters beim Menschen, der Ordnung, Präzision und Unterordnung bewirke, mit der Verkümmern der seelischen Seite des menschlichen Wesens, mit Zersplitterung und Entfremdung der ursprünglich, d.h. vor der maschinellen Großproduktion des 19. Jahrhunderts anzutreffenden ganzheitlichen Persönlichkeit zu konfrontieren. Dazu kommen frühzeitig ökologische Fragestellungen und das Benennen frevelhaften Verhaltens des Menschen gegenüber der Umwelt (Klages, Spengler), was auf den Gedanken einer zurückschlagen-

³² B. Waldenfels, *Antwortlogik statt Entwicklungslogik*, 282 f.

³³ K. Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg/München 1995, 9-12.

den Natur führt. Mit den Begriffen Gewerblichkeit, Warencharakter, Beutehunger und Entseelung werden kulturell-zivilisatorische Folgen des technischen und sozialen Fortschrittes hinterfragt. Von lebensphilosophisch argumentierenden Autoren wird bereits vor dem Ersten Weltkrieg ein zunehmendes Sichbewußtwerden der Menschen konstatiert, daß an Stelle des Lebens bloße Existenz getreten ist, in welcher sich der moderne Mensch oft als Sklave fremder Zwecke und Umstände erfährt.³⁴ Die Menschen fühlten „dumpf den Zusammenbruch und die wachsende Freudlosigkeit“, „Unzufriedenheit“ mache sich unter ihnen breit. In dem Sinne sind diese Stimmungen, von denen heutzutage oft die Rede ist, ein Phänomen, das das ganze Jahrhundert begleitet hat und manchmal vom rauschhaften Hoffen auf die beginnende Zukunft übertönt wurde, um sich dann wieder als Ausdruck einer gewissen Melancholie über das unwiederbringliche Verschwinden altbekannter Seiten des Lebens oder einer romantisierenden Sehnsucht nach der Rückkehr in mythisch-transzendent gesicherte Lebenszustände Bahn zu brechen.

Husserl, dem bei aller Kritik an neuzeitlicher Aufklärung und Rationalität jegliche lebensphilosophische Verklärung vormoderner Zustände fremd ist, nutzt bestimmte Motive dieser philosophischen Richtung in Wahrheitstheorie und Krisisphilosophie für ein kulturphilosophisches Konzept, das wieder Sinnstiftung im modernen Leben ermöglichen soll, ohne seine zivilisatorischen Errungenschaften zur Disposition zu stellen. Deshalb meinte der in lebensphilosophischer Manier Kulturkritik betreibende Scheler unter dem Eindruck der *Ideen I* sogar, mit Hilfe der Husserlschen Synthese von Lebensphilosophie und Phänomenologie sei endlich der erste Schritt getan, das dunkle „Gefängnis [des] durch einen auf das bloß Mechanische und Mechanisierbare gerichteten Verstandes umgrenzten Menschenmilieus mit seiner ›Zivilisation‹ zu verlassen.“³⁵ Schelers ›Gefangener‹ ist der „europäische Mensch von heute und gestern, der seufzend und stöhnend unter den Lasten seiner eigenen Mechanismen einherschreitet und [...] seines Gottes [...] vergaß“.³⁶ Husserl selbst hat sich nur sehr spärlich zur Philosophie des Lebens geäußert. So erwähnt er im Nachwort zu den *Ideen I* (1930) die Lebensphilosophie, die innerhalb der deutschen Philosophie „um Vorherrschaft“ ringe und neben der Phänomenologie auch die neue Anthropologie (Scheler) und die Existenzphilosophie (Heidegger) bekämpfe (Hua V, 138). Explizit lehnt er die letzten beiden

³⁴ „Die meisten leben nicht, sondern *existieren* nur mehr, sei es als Sklaven des ›Berufs‹, die sich maschinenhaft im Dienste großer Betriebe verbrauchen, sei es als Sklaven des Geldes, besinnungslos anheimgegeben dem Zahlendelirium der Aktien und Gründungen, sei es endlich als Sklaven des großstädtischen Zerstreuungstaumels“. – L. Klages, Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen (1913), 3. Aufl., Jena 1929, 29.

³⁵ M. Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens, 314.

³⁶ Ebd., 314.

Systeme, deren Schöpfer einmal von der Phänomenologie ihren Ausgang nahmen, ab. In den vielfältigen Bezugnahmen auf Dilthey wird nicht von Lebensphilosophie, sondern – auf kritische Weise – von dessen Historismus gesprochen. Dennoch sind Ähnlichkeiten bei der Diagnose einer Krisis europäischer Kultur unter Phänomenologen und Lebensphilosophen frappierend und bemerkenswert.³⁷

L. Landgrebe hat als einer der ersten auf ähnliche Fragestellungen in Husserls *Krisis der europäischen Wissenschaften* und im kulturkritischen Werk Schelers, des »ungetreuen« Schülers der Phänomenologie, hingewiesen.³⁸ Das Frappierende der Gemeinsamkeiten gilt besonders für die Fälle, in denen sie kaum jemand erwartet bzw. sucht. So bei einem Vergleich der Positionen von Husserl und dem in der akademischen Wissenschaft wenig erfolgreichen O. Spengler, der mit einer Untergangsvision für die europäische Zivilisation samt ihrem Menschentum eine besondere, weil sehr breitenwirksame Resonanz erzielte. Mit seiner Kultur- und Menschenkritik, die sich außer auf die Lebensphilosophie noch auf sozialdarwinistische und antilibérale Auffassungen gründet, gelingt Spengler ein tiefer Blick in die moderne industrielle Gesellschaft und ihre Massenproduktion. Bei aller Polemik gegen die historische Romantik gehört sein Herz dennoch dem vorindustriellen, bäuerlich-bodenständigen Menschentum. In der Folge wird er zum Propheten konservativer, der Weimarer Demokratie feindlich eingestellter Kreise unter den herrschenden Eliten in Deutschland; ein Engagement mit den Nationalsozialisten kommt wegen seiner elitären Überzeugungen allerdings nicht zustande.

Während in gegenwärtigen Debatten um kultur- und menschentumkritische Thesen gelegentlich der Vergleich oder die Gleichsetzung bestimmter Argumente mit Spenglerschen Positionen als Widerlegung oder gar Denunziation verstanden wird,³⁹ haben bedeutende philosophische Zeitgenossen ihn doch einer kritischen Würdigung wert befunden. Rickert beschreibt die nihilistische Tendenz des Buches mit den Worten: der *Untergang des Abendlandes* ist „zum großen Teil als Produkt der

³⁷ Siehe dazu vom Verfasser, Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischem Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung, Berlin 2003.

³⁸ »[...] bemerkenswerte Konvergenzen zwischen Schelers und Husserls Gedanken zeigen, so daß man ihr Verhältnis zueinander nicht als ein gegensätzliches, sondern vielmehr als ein solches gegenseitiger Ergänzung ansehen muß.« – L. Landgrebe, Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl, in: P. Good (Hg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern und München 1975, 80.

³⁹ Dieses z.B. in der Polemik um B. Strauß' provokanten Spiegelbeitrag von 1994 »Anschwellender Bocksgesang« häufig gebrauchte Muster verweigert sich der Differenzierung von Spenglers kulturkritischem Werk und seinen offen gegenaufklärerischen, antihumanistischen Bestrebungen. Einen Überblick über die Reaktionen gibt der Beitrag: V. Hage, Der Dichter nach der Schlacht, in: Weimarer Beiträge, 40. Jg., Berlin-Wien, 1994/2, 179-189.

modernen Lebenstendenzen [zu] verstehen, obwohl der ›Wille zum Leben‹ bei seinem Verfasser [...] nur Eines noch will: das Ende!⁴⁰ Cassirer sieht bei aller Kritik in Spenglers Buch den scharfen und durchdringenden Ausdruck des allgemeinen Unbehagens der Zeit um 1918, nämlich „daß etwas faul war im Staate unserer hochgepriesenen westlichen Zivilisation“.⁴¹

Die 2. Auflage (1922/23) von Spenglers Werk (1. Aufl. 1918) erregt gerade zu der Zeit die Gemüter, als Husserl seine *Kaiço*-Artikel über die Erneuerung des Individuums und der Menschheit verfaßt. Löwith, exponierter Husserl- und Heidegger-Schüler, faßt Bedeutung und Wirkung des Werkes in der Krisis- und Niedergangsstimmung, die auch den Kontext für Husserls Phänomenologie abgibt, in seinen autobiographischen Überlegungen auf eindrückliche Weise zusammen: „Das Bewußtsein von dem Verfall [...] der ganzen überkommenen Bildung war schon seit Burckhardt, Lagarde und Nietzsche so allverbreitet, daß die verschiedenen Gruppen der deutschen Intelligenz eine gemeinsame Destruktion betrieben, die nur dem Ziel nach verschieden war – sofern ein solches bestand. [...] Spengler, der durch seine Schriften die Ideologie des Nationalsozialismus wie kein anderer befördert hat, wandte sich im Augenblick seines faktischen Sieges erschreckt von ihm ab, weil er seinen ›preußischen Sozialismus‹ nicht wieder erkannte in dem, was nun wirklich geschah. Andererseits fühlten sich seine ehemaligen Schüler von der 1933 erschienenen Schrift (*Jahre der Entscheidung*) bitter enttäuscht, weil sie Hitler mit keinem Wort erwähnte und ein Bild des ›weißen Bolschewismus‹ entwarf, dessen Wahrheit sich erst sechs Jahre später – seit dem Bündnis mit Rußland – offensichtlich bestätigte. Ebenso charakteristisch wie die Ablehnung von Spenglers *Entscheidung* von Seiten der Nationalsozialisten war aber auch die Haltung der Gebildeten gegenüber dem *Untergang des Abendlandes* (1918) gewesen. Aufgestört durch Spenglers Verfallsthese und geärgert durch seinen wissenschaftlichen Anspruch taten sich akademische Vertreter der verschiedenen Fächer zusammen, um Spengler in einem Sonderheft des *Logos*⁴² zu widerlegen. Ein jeder beanstandete mit Bezug auf sein eigenes Fach viele Fehler und Mängel, ohne sich mit dem Ganzen auseinanderzusetzen, weil man von dessen Wahrheit der Stimmung nach, trotz alles Besserwissens im Einzelnen, doch überzeugt war. Überhaupt war das Faktum und das Bewußtsein von der Auflösung schon längst vor Hitler bis zu dem Punkte gediehen, an dem es umschlagen konnte [...]. Die [...] Schriften Spenglers und Barths⁴³ waren in dieser

⁴⁰ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit* (1920), 2. Aufl., Tübingen 1922, 32.

⁴¹ E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, 378.

⁴² Siehe den thematischen Sonderband des *Logos* IX (1920/21).

⁴³ K. Barth, *Der Römerbrief* (1918¹, 1922²), Zürich 1984.

durch das Ende des Ersten Weltkrieges gestempelten Zeit die uns am meisten erregenden Bücher“.⁴⁴

Als Beleg für Löwiths Äußerung zur Kritik, wie sie im *Logos* an Spenglers Buch geübt wurde, kann der Beitrag von K. Joël gelten. *Zum Geleit* hatte es zuvor in ungebrochenem, Husserl verwandten nationalistischen Geist geheißen, man müsse „die ohnehin gepeinigte Psyche des Volkes vor einer Theorie [...] bewahren, die geeignet ist, die Kraft zu lähmen, mit der dieses ernste und großartig zuversichtliche Deutschland sich zusammenzuschließen strebt in der Idee seiner selbst und seiner Kultur“.⁴⁵ Die „deutsche Wissenschaft“ dürfe die Hypothese von Spenglers Buch nicht dulden, zumal ihre Beweiskraft nicht hinreiche. Denn sie allein „erfüllt diese Pflicht, obwohl es den Anschein hat, als hätte die der Zeit innewohnende Lebenskraft das allzuleichte Gebäude dieses Werkes erschüttert. Fast sieht es so aus, als künde sich in dem ›Untergang des Abendlandes‹ der Untergang eines Zeitalters an, das sich von den absoluten und ewigen Werten zu weit entfernte und deshalb dazu kommen mußte, zuletzt an sich selbst zu verzweifeln“.⁴⁶ Spenglers Buch könne jedoch „dazu beitragen, den deutschen Geist vor dem Schicksal zu bewahren, mit dem die ›Zivilisationsbestrebungen‹ dieses Jahrhunderts seine Innerlichkeit und Objektivität bedrohten, –: es kann, indem es so seiner eigenen Theorie entgegenwirkt, den Geist beleben, der es vernichten muß.“⁴⁷ Nicht Fatum, sondern Freiheit und helle Vernünftigkeit würden über die Zukunft des Abendlandes entscheiden.

Da kulturphilosophische Probleme eine das phänomenologische Denken vorantreibende Fragerichtung bilden, verwundert es nicht, wenn von Anhängern der Phänomenologie bzw. aus ihrem Umfeld auf Spenglers These vom schicksalhaften, unausweichlichen Niedergang und Verfall der modernen europäischen Kultur der Rationalität, des Idealismus und des Individualismus reagiert wurde. Inwieweit das Buch aber Gegenstand der Gespräche zwischen Husserl und seinen Schülern war, ist nicht klar auszumachen. So sind Heidegger die Positionen Spenglers bekannt, polemisiert er doch in der Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* vom Sommersemester 1923 explizit gegen die Auffassung der Geschichtswissenschaft bei Spengler.⁴⁸ In dem Zusammenhang ist auch von Interesse, daß Spengler in seiner Schrift vom *Untergang des Abendlandes* existentialistische Kategorien wie Angst, Weltangst, Verzweiflung, Verfall gebraucht, die später in der Heidegger-

⁴⁴ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940), Stuttgart 1986, 24 f.

⁴⁵ *Zum Geleit*, in: *Logos* IX (1920/21), 133.

⁴⁶ K. Joël, *Die Philosophie in Spenglers ›Untergang des Abendlandes‹*, in: ebd., 134.

⁴⁷ Ebd., 134.

⁴⁸ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), in: *Gesamtausgabe (GA)* Bd. 63, 33, 35 ff., 54 ff.

schen Analytik des Daseins zur Anwendung kommen. In *Sein und Zeit* wird Spengler jedoch nicht erwähnt bzw. gewürdigt. In einer originellen Heidegger-Studie macht Mehring darauf aufmerksam, daß „Heidegger 1934/35 das ›abendländisch-germanische geschichtliche Dasein‹ unter dem Eindruck von Spenglers *Jahre der Entscheidung* primär in der ›Auseinandersetzung mit dem Asiatischen‹ [GA, Bd. 39, 143] sah“.⁴⁹

Auch Scheler, der mit Hilfe des phänomenologischen Ansatzes vor dem Weltkrieg einen wichtigen Beitrag zur Ausarbeitung einer Ethik absoluter Werte leistet, geht 1924 bzw. 1926 in seinem Buch *Probleme einer Soziologie des Wissens* ausführlich auf Spenglers Werk ein. Neben dem Reagieren auf dessen breite öffentliche Wirkung ist dies gewiß durch die Tatsache zu erklären, daß Scheler selbst seit 1912/13 öffentlich die These vom beginnenden ›Verfall‹ der modernen europäischen Zivilisation vertreten hat und in seinen wissenssoziologischen Arbeiten weiterhin vertritt. Er erwartet allerdings nicht ihren schicksalhaften Untergang, sondern ihre Evolution und Erneuerung. Für Scheler besteht der moderne Gegensatz – im Sinne der Lebensphilosophie – zwischen „mechanischer Zivilisation“ und voller „Lebensbetätigung“: „Die moderne, vom Ressentiment geleitete Weltanschauung [...] sucht alles Lebendige nach Analogie mit dem Toten zu verstehen; sucht Leben überhaupt als Zwischenfall in einem mechanischen Weltprozesse [...] zu begreifen: [...] das Organ nach Analogie des Werkzeugs!“⁵⁰ Dabei sieht er das Problem nicht in der Zivilisation, d.h. der Herstellung von Werkzeugen, sondern in der Unterordnung der Zwecke menschlicher Lebenstätigkeit unter die Nützlichkeitswerte des Werkzeugs. Das Werkzeug, die Zivilisation habe dem Leben, dem größeren Leben zu dienen, und nicht umgekehrt.⁵¹

Und diese Tatsache sei „die Folge eines grundlegenden Umsturzes der Wertschätzung [...], der seine Wurzel im Sieg der Werturteile [...] der Parias des menschlichen Geschlechts“ hat.⁵² Negative Folgen dieses Umsturzes der Werte sind der „einseitige Industrialismus“, dessen Schäden durch noch mehr Industrialismus aufgehoben werden sollen. Scheler votiert für eine andere Wertschätzung,

⁴⁹ R. Mehring, Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Inszenierung, Würzburg 1992, 70.

⁵⁰ M. Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1913), in: Vom Umsturz der Werte, GW 3, Bern und München 1972, 144.

⁵¹ „Es gibt vielleicht keinen Punkt, über den die Einsichtigen und Gutgesinnten unserer Zeit einiger sind als darin: daß in der Entfaltung der modernen Zivilisation die *Dinge* [...], die *Natur*, die der Mensch beherrschen wollte und sie darum auf die Mechanik zurückzuführen versuchte, des *Menschen Herr und Meister* geworden sind; daß die ›Dinge‹ immer klüger und kraftvoller, immer schöner und größer – der Mensch, der sie schuf, aber immer mehr Rad in seiner eigenen Maschine geworden ist.“ – Ebd., 145.

⁵² Ebd., 145.

für die „eine jede Fortbewegung des Industrialismus nicht unbedingt, sondern nur unter der Bedingung wertvoll [ist], daß sie Lebenswerte nicht dauernd schädigt“.⁵³ Gilt ihm doch der »kapitalistische Geist« als eines der Zeichen, „die uns das Absterben der Lebensordnung anzeigen, unter deren Kraft und Richtung wir noch leben“.⁵⁴ Scheler ist tief von der These W. Sombarts beeindruckt, „der vorkapitalistische Mensch: das ist der natürliche Mensch. Der Mensch, wie ihn Gott geschaffen hat“.⁵⁵ Er stimmt darin zu, daß der »kapitalistische Geist« die Ursache für die durch Entfremdung und Bedrohung charakterisierte kapitalistische Lebensordnung sei und nicht umgekehrt. Das Interesse Schelers an Spengler dürfte sich also nicht zuletzt aus dem Sachverhalt speisen, daß er bei ihm eine Reihe von Auffassungen vorfindet, die er teilt oder die ihn anregen. Das gilt z.B. für lebensphilosophische und organologische Ansätze, die sich auch in der *Wissenssoziologie* finden. Ähnlich wie Spengler verfißt Scheler die Historisierung und Relativierung allgemeinmenschlicher Vernunft und der Wesensbestimmungen des Menschen, arbeitet er den lebensphilosophisch gedeuteten Gegensatz von Seele (Leben) und Geist (Verstand) heraus. Auch die Behauptung von Analogien zwischen sozialem Leben und biologischen Organismen wird von ihm geteilt. Allerdings glaubt Scheler, mit seinem phänomenologisch fundierten wissenssoziologischen Konzept dem totalen historischen Relativismus Spenglers selbst entgangen zu sein.⁵⁶

Beide Lebensphilosophen vereint zudem der kultur- und kapitalismuskritische Vorwurf an die liberale Erwerbsgesellschaft, wenn Scheler feststellt, der Sieg der herrschaftorientierten abendländischen Wertentscheidung über die traditionell vorkapitalistische, auf die Eigenwerte des Menschen zielende Geisteshaltung sei städtisch-urbanen Ursprungs.⁵⁷ Auch die Klage über einen „widerwärtigen Zustand der Vermassung des Lebens“ verbindet ihn mit Spengler. Scheler hat die einseitige Orientierung des modernen Menschen auf materielle Produktionstechnik und positive Wissenschaft im Auge, die auf die Reproduktion des Menschengeschlechts übertragen werde und somit das „edle Blut“ vernachlässige. Die aus der Kultur-

⁵³ Ebd., 146.

⁵⁴ M. Scheler, Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes, in: Ebd., 343.

⁵⁵ Ebd., 344.

⁵⁶ „Einem philosophischen Relativismus, wie ihm Spengler z.B. verfällt, entgehen wir [...] trotz unserer Annahme einer Vielheit von Vernunftorganisationen.“ „Wir entgehen ihm dadurch, daß wir [...] das der Wesensidee des Menschen entsprechende absolute Ideen- und Wertreich ganz gewaltig viel höher über alle faktischen bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam aufhängen, [die wir] [...] schlechthin relativ und historisch wie soziologisch je standpunktlich bedingt ansehen, nichts bewahrend als die Idee des ewigen objektiven Logos“, der nur von der Wissensgeschichte der ganzen Menschheit im Prozeß erkannt wird. – M. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens (1924), in: ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926, 13 f.

⁵⁷ Ebd., 96.

kritik gezogenen politischen Schlußfolgerungen fallen allerdings unterschiedlich aus. Will Scheler anstelle einer massenhaften, parlamentarischen Demokratie eine elitäre Demokratie gesetzt wissen,⁵⁸ so lehnt Spengler – vor allem im Spätwerk – die parlamentarische Demokratie und den Liberalismus grundsätzlich ab.⁵⁹ Scheler bevorzugt eine – aristokratische – liberale Demokratie von »oben« anstelle der sich aus ihr entwickelnden Massendemokratie von »unten«, die im Bolschewismus und Faschismus ihre logische Vollendung finde,⁶⁰ Spengler betreibt den Kult der Starken und Führer.

In dieses sehr komplexe geistige Umfeld ordnet sich Husserls Reaktion auf das Spenglersche Werk ein. Sie hat ihre Gründe demnach sowohl in der allgemeinen Krisisstimmung, die den Hintergrund für die breite Wirkung der Verfalls- und Niedergangsvision abgibt, als auch in der Reaktion des *Logos*-Kreises, mit dem Husserl eine Reihe von Überzeugungen teilt. Und, nicht zuletzt, in dem Umstand, daß wichtige philosophische Bezugspersonen Spengler einer Auseinandersetzung für wert halten. Obwohl der Phänomenologe mit Spengler keinen privaten oder kollegialen Austausch pflegt, hat er von dessen Hauptwerk Kenntnis und nimmt mehrfach direkt und indirekt auf Titel und Grundthesen Bezug.

Mitte der 20er Jahre verfaßt Husserl einen kleinen Text über »Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes«, den er jedoch nicht veröffentlicht. In dem Text spricht er sich, – ähnlich wie Scheler zur gleichen Zeit in der *Wissenssoziologie* –, vor allem gegen die skeptizistischen und relativistischen Konsequenzen bei Spengler aus, bedrohe doch eine solche Geisteshaltung selbst die Grundlagen von Wissenschaft und Kultur. Spengler hatte auf dem Begriff Skeptizismus für seine Überzeugungen, nach denen alles als relativ, als historische Erscheinung zu erfassen ist, sogar selbst bestanden. Husserl notiert in dem Zusammenhang: „Der Untergang des Abendlandes, diese neueste Theorie eines schwachherzigen philosophischen Skeptizismus, was könnte sie uns viel Sorge machen in einer Zeit, da Shaws Komödien allüberall die Herzen erobern und jenen Glauben einpflanzen, der alle echte Wissenschaft und alles echte Leben trägt und jedweden Skeptizismus zerrieben läßt. Wir sind es ja, in denen das »Abendland« lebt, ob in Erniedrigung oder in Erhöhung – wie wir wollen. Gott hätte seine Hand von uns abgezogen? Gottes Kraft lebt und vollendet sich nirgends anders denn in uns, in unserem wurzel-echten Willen“ (Hua XXVII, 122). Und rund zehn Jahre später – 1934 – nimmt er in einem Brief an den tschechischen Philosophen Rádl kritisch Bezug auf Spenglers Vision vom schicksalhaften Verfall der Kultur und setzt ihr sein Konzept der

⁵⁸ Ebd., 213.

⁵⁹ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung* (1933), 2. Aufl., Berlin 1934, 32 f., 129.

⁶⁰ M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, 213.

Erneuerung entgegen: „Aber der Zusammenbruch der Philosophie und damit der ›Zusammenbruch des Abendlandes‹⁶¹ in unserem echten Sinne, ist so lange nicht endgiltige Wirklichkeit, als es noch eine, wenn auch kleine Gemeinschaft gibt, erfüllt von der echt philosophischen Gesinnung – als Philosophen, die in der innersten Gewißheit leben, daß Philosophie, in unserem griechisch-europäischen Sinne, eine mögliche und unbedingt notwendige Aufgabe ist; und zudem, welche in existenzieller Entschiedenheit diese Aufgabe als ihre eigenste, von ihrem persönlichen Dasein schlechthin untrennbare Lebensaufgabe übernommen haben“.⁶²

Bei einer Reihe von kritischen Argumenten, die Husserl 1935 in dem berühmten Wiener Vortrag über »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie« erläutert, hatte er offenbar Scheler im Auge. Bereits der 1931 in dem Vortrag »Phänomenologie und Anthropologie« öffentlich geäußerten Kritik an Schelers metaphysisch-ontologischer Spätphilosophie (Hua XXVII, 180) waren eine Reihe ablehnender Bemerkungen im Briefwechsel vorausgegangen. So bringt Husserl schon kurz nach Schelers Tode 1928 seine grundsätzlich kritische Haltung zu ihm zum Ausdruck.⁶³ An Misch gewandt besteht er im Sommer 1929 darauf, man dürfe die Phänomenologie „ja nicht nach Scheler verstehen“.⁶⁴ Und zwei Jahre später sieht Husserl im philosophischen Wirken Schelers gar den Grund für „herrschend gewordene Mißverständnisse“ seiner Phänomenologie.⁶⁵ Noch wenige Monate vor dem Wiener Vortrag wehrt sich Husserl energisch dagegen, daß einzelne Interessierte an der Phänomenologie – den „Suggestionen Schelers und Heideggers folgend [– ihn] ebenfalls, wie jetzt üblich, als so etwas wie einen Platoniker ansehen“.⁶⁶ Zudem weist er ein jegliches Philosophieren „auf dem anthropologischen Boden“ der Existenz zurück, da auf ihm die Relativität des Wissens nicht zu überwinden ist.⁶⁷

⁶¹ Anmerkung des Herausgebers: „Nach Oswald Spenglers Buchtitel *Der Untergang des Abendlandes* (1918/1922)“ – in: HuaDok III, VIII, 94.

⁶² Husserl an Rádl, 30.VIII. 1934, in: HuaDok III, 94.

⁶³ Husserl habe in Scheler und in Heidegger nunmehr „die zwei großen gefährlichen Verführer [gesehen], die vom Wege des Rechten, dem Weg der Phänomenologie als strenger Wissenschaft, fortlockten.“ – H.-G. Gadamer, Max Scheler – der Verschwender (1974), in: P. Good (Hg.), Max Scheler, 12 f.

⁶⁴ Husserl an Misch, 3.VIII. 1929, in: HuaDok III, I, 276.

⁶⁵ Husserl an Koyré, 22.VI. 1931, in: HuaDok III, III, 360.

⁶⁶ Husserl an Stenzel, 28.III. 1934, in: HuaDok III, VI, 429. Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Platon als ›Gewährsmann‹ Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk«, 125 ff.

⁶⁷ „Jedes auf den Menschen zurückbezogene Philosophieren – in welchem also der Philosophierende sich weltlich, sich als Mensch in Seinsgeltung hat, erreicht nie das Niveau der eigentlichen philosophischen Problematik der Arbeit – den Boden des Absoluten.“ – Husserl an Marcuse, 14.I. 1932, in: HuaDok III, IV, 401.

Auch wenn sich offensichtlich wichtige Passagen gegen Scheler richten, erweckt der Wiener Vortrag dennoch den begründeten Eindruck, er müsse auch als eine Polemik gegen Spenglers kulturphilosophisches Konzept gelesen werden, obwohl weder Name noch Buchtitel Erwähnung finden. Der Eindruck wird zum einen durch die Tatsache bestärkt, daß sich in den Kulturphilosophien Spenglers und Schelers die erwähnten Gemeinsamkeiten finden. Zum anderen zeigt ein analytischer Vergleich der Positionen der in vielem so gegensätzlichen Naturen wie Spengler und Husserl einige erstaunliche Näherungen und Verwandtschaften im Verständnis von Kultur und Menschentum, zumal, wenn auch die späten Schriften Spenglers herangezogen werden, von denen Husserl wahrscheinlich keine Kenntnis mehr genommen hat. Und nicht zuletzt finden sich im Wiener Vortrag neben dem Lebensbegriff⁶⁸ Ausdrücke wie „Kreis“ der Kultur und „Abendland“ etc., die für Spenglers Werk charakteristisch sind.

Zunächst einmal ist der geschichtsphilosophische Ausgangs- und Zielpunkt bei beiden Kulturkritikern verschieden. Wenn Husserl im Wiener Vortrag ein Telos der Weltgeschichte darin ausmacht, daß sich alle „Menschheits- und Kulturtypen“ dem „europäischen Menschentum“ assimilieren und sich letztendlich eine einheitliche, universale Menschheit herausbildet (Hua VI, 319), dann ist dies – bewußt oder unbewußt – gegen Spenglers metaphysisches Kreislaufprinzip von Geschichte gerichtet. Von diesem Prinzip ausgehend hatte der im *Untergang des Abendlandes* die Existenz bzw. das Werden einer einheitlichen Menschheit bestritten.⁶⁹ Und wenn er später den Gegensatz und die Einmaligkeit der faustischen, nordischen, „weißen“ Kultur im Vergleich mit allen anderen Kulturen (Menschentypen) Westeuropas hervorhebt,⁷⁰ bedeutet das kein Anerkennen einer einheitlichen Menschheit, zudem er das faustische Menschentum im 20. Jahrhundert nieder- und untergehen sieht. Die von Husserl im Zusammenhang mit der Idee einer einheitlichen Menschheit

⁶⁸ Die Bestimmung des Zentralbegriffs Leben als „zwecktätiges, geistige Gebilde leistendes Leben“ (Hua VI, 315) weist allerdings mehr auf Simmel hin. – G. Simmel, *Lebensanschauung*. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig 1918.

⁶⁹ Spengler führt in seiner Kulturphilosophie als eine entscheidende Voraussetzung die Behauptung ein, es seien zwar einheitliche organische Lebensformen (Geburt, Blüte, Tod) anzunehmen, nicht aber ein einheitliches Leben, d.h. eine Menschheit. Im Gegenteil, Leben nimmt in einem je konkreten Seelentum eine je konkrete kulturelle Gestalt an, die die organischen Formen durchlebt und die dann stirbt, sich beschließt, untergeht. Die Vielzahl der Kulturen sprieße aus einer „mütterlichen Landschaft“, an die sie jeweils gebunden bleiben. Dem Menschen bzw. seinen Äußerungsweisen als dem „Stoff“ der Geschichte prägt jede Kultur ihre eigene „Form“ (Stil) auf. – O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (2 Bde. 1918/23), 10. Aufl., München 1991, 29.

⁷⁰ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München 1931, 60-89.

hervorgehobene besondere, ausgezeichnete Mission des „europäischen Menschentums“, der „Übernation“ Europa, drückt zwar einen europazentristischen Zug in seinem Denken aus (Hua VI, 314), die allgemeinmenschliche Bedeutung, die er den Werten bzw. der Mission Europas zuschreibt, hebt ihn allerdings von den Überlegenheitsphantasien des späten Spengler ab.

Alle „Menschengruppen“ schreiten für Husserl nach dem Verlassen des Zustandes bloßer Animalität über das Stadium des vernünftigen Lebens zur rechten Menschlichkeit fort, die sich durch philosophische Vernunft auszeichnet, welche erstmals in der griechischen Urstiftung gegeben ist und die in der Folge den europäischen Geist als solchen konstituiert (ebd., 337 f.). Obwohl dieses Fortschreiten den Charakter des 20. Jahrhunderts prägt, haben sich noch nicht alle Kulturkreise – und folglich Ethnien wie Eskimos, Indianer, Zigeuner, aber auch Chinesen und Inder – zur Höhe echten Menschentums emporgearbeitet, ohne daß Husserl ihnen dies zukünftig verwehrt sieht. Diesen Gedanken hat er im Auge, wenn er „auch alle anderen Menschengruppen“ an dem Motiv arbeiten sieht, sich „zu europäisieren, während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns z.B. nie indianisieren werden“ (ebd., 320).

Im Weiteren führt die – zum Teil ähnliche – Diagnose einer Krisis der europäischen Kultur zu entgegengesetzten Ausblicken. Beide teilen zunächst die Gewißheit, Zeitgenossen von Verfall und Abstieg in der europäischen Kultur und ihres Menschentums zu sein, auch wenn für Spengler diese Erfahrung schon 1918 bestimmend ist und bei Husserl den dramatischen Aussagen von 1935 eher langsam entgegenwächst. Ausdrücke wie Verfall und Zersetzung waren schon in den 1929 vollendeten *Cartesianischen Meditationen* gefallen, beziehen sich allerdings allein auf die Zustände in Philosophie und Wissenschaft.⁷¹ Die Verfalls- und Zersetzungserscheinungen sieht er letztendlich dem Abirren der europäischen Philosophie von ihrer griechischen Urstiftung geschuldet, was in den naturalistisch-objektivistischen Konsequenzen die gesamte europäische Kultur bedrohe.

Für Spengler stellt der von ihm konstatierte Verfall in der abendländischen Kultur eine schicksalhafte Tragödie dar, aus der es kein Entrinnen gibt. Der „beginnende Winter der vollen Zivilisation“ mache eine erneute „Sommerhöhe der Kultur“ in Westeuropa undenkbar.⁷² Und der Starke muß dieses Schicksal auch noch wollen, um an der Geschichte nicht zu verzweifeln, sondern sie verstehen,

⁷¹ „Die Zersetzung der gegenwärtigen Philosophie in ihrer ratlosen Betriebsamkeit gibt uns zu denken. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist gegenüber den vorangehenden Zeiten der Verfall unverkennbar“ (Hua, I, 46).

⁷² O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 62.

durchleben und mitschaffen zu können.⁷³ Husserl dagegen sieht in Krisis und Verfall „kein dunkles Schicksal, kein undurchdringliches Verhängnis“ sich vollziehen, sondern macht eine reale Alternative aus, deren Verwirklichung von den Menschen selbst abhängt: entweder „den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn [zulassen] oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen [...] Heroismus der Vernunft [betreiben]. Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit“ (Hua VI, 347 f.). Und die Wiedergeburt kann allein über das Zurückfinden zum Sinn der Urstiftung gelingen. Auf keinen Fall vermag eine Rückwendung des europäischen Geistes zur mythisch-religiösen Praxis des »unechten« Menschentums die Krisis zu überwinden (ebd., 330 f.).

Die bei Husserl anklingende Diagnose einer kulturellen „Müdigkeit“ und Resignation trifft sich mit der bei Spengler, für den die faustische „Maschinenkultur“ im 20. Jahrhundert u.a. durch Satttheit, Müdigkeit, antitechnische Einstellung, Lebensüberdruß und Flucht in die Beschaulichkeit der Natur gekennzeichnet ist.⁷⁴ Die abendländische Kultur scheidet geradezu an der Ermüdung des nordischen Menschentums: da seine edlen, adlig-kriegerischen und vom Willen zur Macht geleiteten Vertreter inzwischen ausschließlich Kopfarbeit leisten, mache das in Wirtschaft, Technik und Wissenschaft zu beobachtende tagtägliche Übertreffen der nordischen Menschen durch die „farbigen Rassen“ Asiens und Rußlands die Fortexistenz ihrer Maschinenkultur bald ganz und gar unmöglich.

Und wenn Husserl den „sich verirrenden Rationalismus“, die „Entwicklungsgestalt der ratio als Rationalismus der Aufklärungsperiode eine Verirrung“ sein läßt, in der die Krisis der modernen Welt wurzle (Hua VI, 337), dann klingen erneut bestimmte Gemeinsamkeiten mit der Lebensphilosophie im Allgemeinen und mit Spengler im Besonderen an. Unterzieht doch auch Spengler den neuzeitlichen Rationalismus umfassender Kritik als einer „Tyrannei des reinen Denkens“, allerdings ohne den Anspruch seiner Erneuerung zu erheben.⁷⁵ Nachdem die Zweck-

⁷³ „Wer nicht begreift, daß sich an diesem Ausgang nichts ändern läßt, daß man dies wollen muß oder gar nichts, daß man dies Schicksal lieben oder an der Zukunft, am Leben verzweifeln muß, wer das Großartige nicht empfindet, das auch in dieser Wirksamkeit gewaltiger Intelligenzen, dieser Energie und Disziplin metallharter Naturen, diesem Kampf mit den kältesten, abstraktesten Mitteln liegt, wer mit dem Idealismus eines Provinzials herumgeht und den Lebensstil verflossener Zeiten sucht, muß es aufgeben, Geschichte verstehen, Geschichte durchleben, Geschichte schaffen zu wollen“ (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 53).

⁷⁴ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 81.

⁷⁵ Spengler hebt ganz richtig hervor, daß in Folge des rationalen Denkens aus ganzheitlich-organischen Bezügen abstrakte Verhältnisse geworden sind, wie sie Funktion und Macht des Geldes darstellen. Nur die „Raubtierseele“ des nordischen Individualisten lehne sich noch gegen die „Tyrannei des reinen Denkens“ auf, kann sie aber auch nicht verhindern oder überwinden. – O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 65.

rationalität der technischen Zivilisation, die von den sogenannten geistigen Raubtiermenschen der westeuropäisch-faustischen Kultur seit etwa 1000 n.Chr. geschaffen wurde, zum Gegenteil ihrer ursprünglichen Zwecke und Ziele, zur Versklavung des Menschen durch die Maschinenwelt geführt hat, gehe das Zeitalter des Rationalismus im 20. Jahrhundert rasch zu Ende, und damit auch die „Wut des Organisierens, die zum abstrakten Selbstzweck wird und Bürokratien zur Folge hat“.⁷⁶ Der „geistige Hochmut“ der „wurzellosen städtischen Intelligenz“ ist nach Spengler ungeeignet, neues Leben und neue Kultur zu erschaffen.⁷⁷

Parallelen zwischen Spengler und Husserl lassen sich zudem da feststellen, wo jener ein Übel im naturwissenschaftlichen Erklären von Kultur und Geschichte benennt.⁷⁸ Von Husserl wird eine derartige Erklärungsweise bekanntlich die Naturalisierung des Geistes genannt und als solche bekämpft.⁷⁹ Der durch sie möglich gewordene falsche Rationalismus leite seine absolute Wahrheit irrtümlich von den Tatsachen in Raum und Zeit ab, nicht aber von den zeitlosen Wesenheiten (Hua VI, 344). Die Naturalisierung der ursprünglich geistigen Umwelt zur geistfremden Natur wirke in der Folge naturalisierend auch auf die Geisteswissenschaften selbst zurück. Geist wird naturalistisch als Seele und die Seele als ein objektives Ding unter anderen Dingen erforscht. Im Resultat trete der Objektivismus in unterschiedlichen Gestalten in den Geisteswissenschaften auf, die Wissenschaft leistende Subjektivität komme so nicht mehr zu ihrem Recht.

⁷⁶ O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 6.

⁷⁷ Der Rationalismus der „wurzellosen städtischen Intelligenz“ ist „im Grunde nichts als Kritik, und der Kritiker ist das Gegenteil des Schöpfers: er zerlegt und fügt zusammen; Empfängnis und Geburt sind ihm fremd. Deshalb ist sein Werk künstlich und leblos und tötet, wenn es mit dem wirklichen Leben zusammentrifft.“ – Ebd., 6.

⁷⁸ Von Spengler wird – in lebensphilosophischer und biologistischer Tradition – der grundlegende Gegensatz zwischen organischer und mechanischer Weltsicht, zwischen Leben und Gewordenem, zwischen Gestalt und Gesetz, Symbol und Formel betont und radikalisiert. Sich Dilthey anschließend unterscheidet Spengler das ›Verstehen‹ als historischen Blick vom ›Erkennen‹ als naturgesetzlichen Blick. Das Verstehen führt auf die mannigfache ›Gestalt‹ des Geschehens, das Erkennen auf das ›Gesetz‹ des Gewordenen. Deshalb bleibe es am Ende ein Widerspruch, Geschichte [naturwissenschaftlich behandeln zu wollen. Alle Geschichtsbetrachtung der Zeit sehe ihr Vorbild jedoch noch in der Physik. Die Historiker hätten bisher die Geschichte als Natur, als Gewordenes und nicht als lebendiges Werden betrachtet. – O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 68 f.

⁷⁹ Die Naturalisierung erklärt Husserl u.a. damit, daß die alltägliche, natürliche Einstellung eine nicht bloß naturhafte, sondern eine praktische und kulturelle (sinnbesetzte) Welt konstituiert, in der allen Dingen Gebrauchs- und Nützlichkeitswerte, Kultureigenschaften, geistige Merkmale anhaften. Auf diesem Boden bringt die theoretische Einstellung der Naturwissenschaften eine abstrakte, rein theoretische Welt von bloßen Sachen hervor.

Zwischen dem Vorhaben Husserls, ausgeführt in dem sich auf den Vortrag von 1935 stützenden umfangreichen *Krisis*-Manuskript, den entwurzelten modernen Rationalitätsmenschen sich wieder geistig im „Boden“ der natürlichen Lebenswelt verwurzeln zu lassen, und dem Vorgehen Spenglers, bei der Beschreibung der modernen europäischen Kultur als einer im Stadium des zwangsläufigen Niederganges befindlichen Zivilisation das Motiv der Entwurzelung aus natürlichem Boden aufzunehmen, läßt sich ein erstaunlicher Zusammenhang herstellen. Husserl sieht im Streit der Philosophen um die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft „die Kämpfe zwischen dem schon zusammengebrochenen Menschentum und dem noch bodenständigen, aber um diese Bodenständigkeit bzw. um eine neue ringenden“ ausgetragen (Hua VI, 13). Mit „Bodenständigkeit“ meint er dabei vor allem die Verwurzelung der Vernunft in ihrem natürlichen Erfahrungsboden, in der alltäglichen und subjektiven Lebenswelt. Ist erst einmal eine abstrakte, idealisierte Welt geschaffen, die der natürlich-konkreten Lebenswelt ihre idealen Gesetze vorgibt, so ist es um diese bodenständige Verwurzelung der menschlichen Vernunft geschehen.⁸⁰ Die von der neuzeitlichen Orientierung an der griechischen Urstiftung – und der ihr potentiell einwohnenden ›techné‹-orientierten Haltung gegenüber der Natur – zu verantwortende Tendenz zu Entwurzelung und Nivellierung traditioneller Kultur erzeugt beim modernen Menschen eine allgemeine kulturelle Heimatlosigkeit.⁸¹

Das Motiv der Bodenständigkeit dient bei Spengler allerdings vor allem zur Diskreditierung dessen, worauf Husserl seine Gewißheit bzw. Hoffnung auf eine mögliche Erneuerung von Menschentum und Kultur baut. Im expansiven Imperialismus und in der Vorherrschaft der „Weltstädte“ über die „Provinz“ sieht er typische Formelemente der Kultur im Niedergang und behauptet die Dominanz des Großstädtischen, Urbanen über das Bäuerlich-Bodenständige, Provinzielle als „späte und zukunftslose, aber unvermeidliche Form menschlicher Existenz“.⁸² Die mit dem unwiederbringlichen Verlust an Weltgefühl beim natürlich-organisch-

⁸⁰ A. Ponsetto, Von der Welt der Sinndeutungen zur Welt der Daten. Die Krisis der Moderne und ihre Überwindung in der Phänomenologie, in: Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung (Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25) Freiburg/ München 1991, 201.

⁸¹ K. Held, Husserls These von der Europäisierung der Menschheit, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit, 28 f.

⁸² O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 46.

bäuerlichen Menschen aufkommende „allgemeine Angst vor der Wirklichkeit“ sei die Angst des von seinem natürlichen Lebensboden abgeschnittenen Menschen.⁸³

Was bei Husserl als ein „Irrweg“ erkannt wird, gilt Spengler als unentrinnbares Schicksal modernen Menschentums. Damit sind wir noch einmal bei der grundsätzlichen Haltung beider Kulturphilosophen zu einem möglichen Telos in der Kultur, der sie zu einem geschichtlichen Phänomen macht. Die ›Einzigartigkeit‹ der europäischen Übernation findet Husserl in jener Entelechie, jener der europäischen Mentalität einwohnenden Teleologie, die als ein seelisches Menschentum auf das Unendliche gerichtet ist und sich als unendliche Aufgabe versteht, die nie fertig, nie abgeschlossen wird (Hua VI, 320 f.). Spengler dagegen lehnt jegliches Telos ab. Er versteht die Weltgeschichte als ein „kosmisches Geschehen“, ein Denken „in Erdteilen“ und keinesfalls als einen zweckgerichteten Prozeß, der den europäischen Liberalismus als letztes Ziel der Geschichte realisiert: „Die Menschheit hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan“, die einzelnen Kulturen kennen neben ihrem organischen Lebenszyklus keinen Zweck, keine höhere Bestimmung.⁸⁴

Wenn Husserl den Prototyp dieser auf ein geschichtliches Telos gerichteten Haltung den antiken Griechen bzw. der griechischen Philosophie zuweist, bringt ihn dies in einen Gegensatz zu Spenglers Ablehnung des Griechentums als einer gegenüber anderen Kulturen ausgezeichneten Kultur. Ja, mehr noch: Spengler sieht nicht nur – wie Husserl – in der griechisch-antiken, sondern auch in den orientalischen – einschließlich der arabischen – Kulturen unterschiedslos eine geistige Orientierung auf die „tatfremde müßige Neugier“, welche auf bloße Theorie ziele. Die das 20. Jahrhundert dominierende abendländisch-faustische Kultur stelle mit ihrer einmaligen Orientierung auf „geistige Macht und Beute“ der Welt keineswegs eine „Abirrung“ von dieser „tatfremden müßigen Neugier“ der Griechen und Orientalen dar, sondern ein ganz anderes Menschentum, das auch nicht auf den griechischen Weg [zurück-]geführt werden kann.⁸⁵ Die moderne technische Zivilisation als die Herrschaft des Menschen über die Natur, als sein frevelhafter Versuch, selbst Gott sein, schöpfen und herrschen zu wollen, könnte durchaus weiter existieren, wenn die ihr zugrunde liegende Gesinnung der faustischen Menschen, d.h. der „Raubtiercharakter“ und der „Wille zur Macht“ ungebrochen weiter leben würde. Doch diese Gesinnung verfallt im 20. Jahrhundert unaufhaltsam immer

⁸³ „Es ist die seelische Schwäche des späten Menschen hoher Kulturen, der in seinen Städten vom Bauerntum der mütterlichen Erde und damit vom natürlichen Erleben von Schicksal, Zeit und Tod abgeschnitten ist.“ – O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 3 f.

⁸⁴ „Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen.“ – O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 29.

⁸⁵ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 66.

weiter und unterhöhle somit die von ihr getragene faustische Zivilisation, die wir derzeit vor Augen haben.

Husserl wiederum favorisiert die These, daß die bedeutsamen und eigenständigen Hochkulturen von Babylon, Altägypten, China und Indien nur rein äußerlich der griechischen ähneln, in Wirklichkeit aber grundverschieden von ihr seien. Wenn er in dem Zusammenhang darauf verweist, daß die „morphologischen“ Gemeinsamkeiten zwischen den Hochkulturen uns täuschen (Hua VI, 325, 329), dann dürfte das durchaus ein gezieltes Argument gegen Spenglers Werk sein. Der hatte mit Morphologie⁸⁶ – Formenlehre – der Kultur die geschichtsphilosophische Methode bezeichnet, welche über eine „Technik des Vergleiches“ der organischlebendigen Kulturwelten sich wiederholende Typen oder Formen bloßlegt bzw. zueinander in Bezug setzt.⁸⁷ Durch die verwirrende Vielfalt historischen Lebens sprechen einige wenige Formen – die Stadien des organischen Lebens: Geburt, Jugend, Aufstieg, Blütezeit, Verfall und Tod – zu uns.⁸⁸ Außer diesen immer wiederkehrenden Formen und Gestalten haben bei Spengler die zahlreichen Weltkulturen nichts gemeinsam, sind ihre Werte und Bedeutungssysteme inkompatibel.⁸⁹

Der Phänomenologe spricht sich im Zusammenhang mit der Ablehnung der morphologischen Methode für die Kulturforschung gegen den – bei Spengler üblichen – Gebrauch von Begriffen wie Gesundheit und Krankheit der Völker und Nationen aus, die der Biologie und Zoologie entlehnt sind und ausschließlich im Dienst der Naturwissenschaft stehen (Hua VI, 315). An einem solchen Begriffs-

⁸⁶ Rickert bemerkt zur Methode Spenglers: „Nicht allein Goethe, sondern auch Nietzsche und Bergson haben bei dieser ›Morphologie‹ Pate gestanden.“ – H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 32.

⁸⁷ In der Geschichtsbetrachtung gehe es nicht um das, was die historischen Tatsachen *sind*, sondern was sie *bedeuten* oder *andenten*. Es gelte Miene, Sprache und Handlungen (Gestaltungen) einer Kultur wie bei einem Menschen zu erfassen (Physiognomik). Die mannigfachen Erscheinungen werden als Symbole der jeweiligen Formen (Blüte, Tod) des Kulturorganismus aufgefaßt. Die Substanz, an der sich die Formen/Stadien entfalten, ist das Leben bzw. die Seele des Menschentums einer Hochkultur, weshalb Spengler sie formgewordenes Seelentum nennt. – O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 8.

⁸⁸ „Alle Arten, die Welt zu begreifen, dürfen letzten Endes als Morphologie bezeichnet werden. Die Morphologie des Mechanischen und Ausgedehnten [...] heißt Systematik. Die Morphologie des Organischen, der Geschichte und des Lebens, alles dessen, was Richtung und Schicksal in sich trägt, heißt Physiognomik.“ – Ebd., 135.

⁸⁹ „Dem russischen Denken sind die Kategorien des abendländischen ebenso fremd wie diesem die des chinesischen oder griechischen. Ein wirkliches und restloses Begreifen der antiken Urworte ist uns ebenso unmöglich wie das der russischen und indischen, und für den modernen Chinesen und Araber mit ihren ganz anders gearteten Intellekten hat die Philosophie von Bacon bis Kant lediglich den Wert einer Kuriosität. [...] Es gibt hier nichts Bleibendes und Allgemeines. Man rede nicht mehr von den Formen des Denkens, dem Prinzip des Tragischen, der Aufgabe des Staates. Allgemeingültigkeit ist immer der Fehlschluß von sich auf andere.“ – Ebd., 31 f.

gebrauch werde jene Naturalisierung und Objektivierung von geistigen Phänomenen sichtbar, die für das Scheitern des neuzeitlichen Rationalismus und das Aufbrechen der Kulturkrise verantwortlich zu machen ist. Weiter wendet sich Husserl ausdrücklich gegen die Idee von organischen Entwicklungsetappen in Bezug auf die einzigartige Kultur Europas, da die Entfaltung der ihr einwohnenden Entelechie nichts mit einem organischen Lebenszyklus zu tun habe (ebd., 320). Er will das morphologische Verfahren des Rückschließens von einem „Gestaltenwandel“ auf die ablesbare „Normgestalt“ durch das Konzept der Intentionalität, die die Normgestalt teleologisch realisiere, ersetzt wissen.

Allerdings verwahrt sich auch Husserl gegen ein „europäisch Interpretieren“ der nichteuropäischen Kulturen. Er spricht sich nämlich gegen das Verfahren aus, den praktisch-geistigen Weltbetrachtungen und Welterkenntnissen in jenen anderen Kulturen, die noch mythisch-praktisch orientiert sind und denen das interesselose theoretische Schauen der antiken Griechen fehlt, die spezifisch europäisch-griechische „Einstellung“, welche allein die Philosophie als theoretische Wissenschaft präge, einfach unterzuschieben bzw. zu unterstellen (ebd., 333 f.). Spengler seinerseits hatte ebenfalls grundsätzlich gegen europazentristische Tendenzen in der Geschichtsbetrachtung polemisiert, die charakteristisch für das christliche Abendland seien. Als besonders durchsichtig galt ihm das „sinnlose Schema“ „Altertum-Mittelalter-Neuzeit“, in das z.B. die chinesische und die vorkolumbianische Kultur Mexikos nicht hineinpaßten.⁹⁰

Es soll noch kurz auf das Fundament für die These von der prozeßhaften „Europäisierung“ der Menschheit, die Husserl empirisch-anschaulich belegt sieht, hingewiesen werden. Unter der inkompatiblen kulturellen Schicht („Einstellung“) nimmt er noch eine allgemeinmenschliche, natürliche Schicht an, die – alltägliche Grundfunktionen des Lebens in einer Raum-Zeit-Ordnung tragend – einen gemeinsamen Kern bei den Menschen in allen Lebenswelten ausmacht, um den herum sich die „Europäisierung“ vollziehen kann. Die Lebenswelt als „die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren“, könne als universaler Einheitsgrund für alle Sinnbildungen fungieren, da sie „in allen ihren Relativitäten ihre allgemeine Struktur“ habe, die selbst nicht relativ ist (Hua VI, 141 f.). Husserl ist davon überzeugt, daß neben der objektiven Wissenschaft, die „das Ziel einer für alle Subjekte unbedingt gültigen Wahrheit über die Objekte“ verfolgt, eine Wissenschaft von der Lebenswelt dasjenige zu thematisieren vermag, „was doch gemeinsame lebensweltliche Objekte für [normale Hindus, Chinesen usw. – *Verf.*] und für uns [normale Euro-

⁹⁰ Ebd., 21 f.

päer – *Verf.*], obschon in verschiedenen Auffassungen, identifizierbar macht, wie Raumgestalt, Bewegung, sinnliche Qualitäten und dergleichen“ (ebd., 142). Dennoch erfahren wir diese Dinge der Welt in ihrer raumzeitlichen Struktur in einem kulturell-lebensweltlichen Kontext, bewährt sich ihre Wahrheit nur in dem Erfahrungs- und Sozialkreis, der mit uns in Lebensgemeinschaft verbunden ist. „Aber wenn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu den chinesischen Bauern, dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden [...] Tatsachen, keineswegs die unseren sind“ (ebd., 141).

Während für Husserl das interesselose theoretische Schauen der Griechen Ideen zutage gefördert hat, „die nicht nur allen nützen, sondern [die] allen identisch zueigen sind“ (Hua VI, 334), lehnt Spengler solche, die Universalität der ganzen „Fülle von Menschheits- und Kulturtypen“ (ebd.) ausmachende bzw. ermöglichende Ideen ab. Auch die in eine universale Kultur führende „menschheitliche Sendung des Abendlandes“ (ebd., 338) wird von ihm als ein europazentristisches Weltbild abgewiesen, obwohl die 1931 und 1933 getroffenen Aussagen über die historische Rolle und die weltweite Herrschaft der „nordischen, weißen Rasse“, der „Raubtiermenschen“ durchaus so etwas wie eine historische Sendung meint, allerdings als zeitlich begrenzte Herrschaft des Starken über den Schwachen und keineswegs als eine allgemeine Angleichung an ein universales, einheitliches Menschentum. Führt das Husserlsche Kulturkonzept in eine einheitliche Menschheit, wenn auch in eine europäisierte, so weist uns Spengler den Weg in den inhumanen Gegensatz niederer und höherer Rassen und Menschentypen, die nichts universal Gemeinsames verbindet. Husserl und Spengler leben und ringen hinsichtlich der entscheidenden kulturphilosophischen Intentionen und teleologischen Ideen des Menschentums trotz erstaunlicher Gemeinsamkeiten in zwei gegensätzlichen, miteinander unvereinbaren Welten.

Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls

1 Vorbemerkung

Bei der Husserlschen Phänomenologie denkt man in der Regel zunächst an den Kampf gegen den Psychologismus in der Logik und in den Wissenschaften, an die Schau sprachlich-logischer Wesen und an die Deskription der in ihnen aufweisbaren idealen Bedeutungen. Dennoch gehört die Begrifflichkeit des Lebens von Anfang an zu den zentralen, unverzichtbaren Begriffen phänomenologischer Argumentation. Die späte Phänomenologie Edmund Husserls mit ihrem einprägsamen Begriff der Lebenswelt bringt man dagegen schon eher in Verbindung mit dem Lebensbegriff. Eine solchermaßen enge Bindung des phänomenologischen Philosophierens an das Leben weckt zudem das Bedürfnis, die Beziehung der Phänomenologie zu derjenigen philosophischen Strömung, die den Begriff des Lebens im Namen führt und die die europäische Philosophie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entscheidend prägte, zumindest zu umreißen. Obwohl Husserl die Begrifflichkeit des Lebens in allen seinen großen veröffentlichten Werken, also in den *Logischen Untersuchungen* I/II (1900/01), in den *Ideen* I (1913), in der *Logik* (1929), in den *Cartesischen Meditationen* (1929/31) und in der *Krisis* (1936), ausgiebig gebraucht, ist *das* Werk über die Rolle der Begrifflichkeit des Lebens in der Phänomenologie noch nicht geschrieben worden.¹ Nachstehende Überlegungen wollen und können nur einige Hinweise in diese Richtung bieten.

Als eine eigenständige philosophische Richtung, die „nichts anderes als Wesenslehre innerhalb reiner Intuition sein will“ (Hua III/1, 139), wird die Phänomenologie von Husserl in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts als Neubegründung eines echt wissenschaftlichen Philosophierens initiiert. Die 1900/01 veröffentlichten LU I/II dokumentieren dabei ihre erste, nichttranszendentalphilosophische Fassung. In ihr verbindet Husserl die Methode der beschreibenden Psychologie (Brentano, Dilthey), die sich auf die vielfältigen Bewußtseinsakte und die in ihnen

¹ In der Art etwa, wie dies der Verfasser mit der Studie *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff* (Cassirer-Forschungen 12, Hamburg 2005) für den Philosophen der symbolischen Formen versucht hat.

intendierten ideellen Gegenstände richtet, mit der Forderung nach strenger Wissenschaft im Sinne der Mathematik.² Der Phänomenologe sucht in den reflexiv zum Gegenstand des Interesses erhobenen psychischen Akten des Erlebens, die in Form sprachlicher Ausdrücke und logischer Urteile (Prädikationen) faßlich werden, unmittelbar anschaulich gegebene zeitlose, überhistorische Wesenheiten, Bedeutungen oder Gegenstände zu erfassen. Diese sind ohne interpretative oder theoretisierende, das Gegebene modifizierende Leistungen zu beschreiben. Deshalb finden sich auch die für die Lebensphilosophie zentralen Begriffe des subjektiven Erlebens und der Unmittelbarkeit des im Anschauen Gegebenen ebenso im Mittelpunkt der Phänomenologie wie die von den Lebensphilosophen kritisierten und abgewiesenen Forderungen der Exaktheit und der Begriffsform als Grundform menschlicher Erkenntnis.

Auch die transzendentalphilosophische Wende, die Husserl 1913 in den *Ideen I* endgültig vollzogen hat, ändert nichts an der Bedeutsamkeit der Begrifflichkeit des Lebens für das phänomenologische Philosophieren, im Gegenteil. Diese tritt sogar in der späten Phänomenologie ab Ende der 20er Jahre mit der zunehmend als notwendig erachteten Verankerung, „Verwurzelung“ sprachlicher, logischer und mathematischer Idealisierungen in der subjektiven, situativen lebensweltlichen Erfahrung immer stärker hervor. Zumal Husserl glaubt, daß mit Hilfe der methodischen Rückführung der Idealisierungen auf die ursprünglichen, subjektiv-situativ gearteten Leistungen, die sie entspringen lassen, die historisch seit der Neuzeit eingetretenen Fehlleistungen und Abirrungen im philosophischen und wissenschaftlichen Denken aufgewiesen und rückgängig gemacht werden können. Nur durch eine derartige Rückbesinnung eröffne sich dem europäischen Menschentum³ ein gangbarer Ausweg aus der konstatierten „Lebensnot“⁴ und „Krisis“ des geistig-kulturellen Lebens, ein Anspruch, der letztlich das eigentliche, übergreifende Motiv von Husserls lebenslangen philosophischen Bestrebungen ausmacht.⁵

² Der studierte Mathematiker Husserl hat 1891 in der *Philosophie der Arithmetik* seinen philosophischen Lebensweg mit dem Versuch einer philosophischen Grundlegung mathematischer Begriffe begonnen, gestützt auf »Logische und psychologische Untersuchungen« (Hua XII, 5-286).

³ Zum Begriff der Rückbesinnung bei Husserl siehe im vorliegenden Band den Beitrag: »Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach »Besinnung«, 97 ff.; zum Terminus des europäischen Menschentums den Beitrag: »Die Idee des Menschentums bei Husserl. Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935«, 111 ff.

⁴ „Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden.“ Es ist „die radikale Lebensnot, an der wir leiden, eine Not, die an keinem Punkte unseres Lebens halt macht“ (Hua XXV, 56).

⁵ Siehe dazu u.a. vom Verfasser, Einführung in die transzendente Phänomenologie (UTB 2007), München 1998, 15-66.

2 Bewußtseinsleben, Erlebnisstrom und subjektives Erleben

Das phänomenologische Denken bewegt sich in einem Paradox: die erstrebte absolut gewisse Erkenntnis bzw. Einsicht, die nur eine unmittelbar-anschauliche sein kann, soll sich an wesenhaften, eidetischen Gehalten erweisen, die ausschließlich in subjektiven Akten des Erlebens aufgewiesen werden können. Das Bewußtsein als das sogenannte Arbeitsfeld für Wesensschau und Deskription des Erschauten erweist sich als ein „lebendiges Bewußtsein“ (Hua XIX/2, 642/43), das sowohl von psychisch-realen Erlebnissen als auch von konkreten, abstrakte Momente besitzenden „Erlebniswesen“ (Hua III/1, 153) durchströmt wird.

Diese Grundannahme schlägt sich in entsprechenden – metaphorischen – Termini nieder, die im Folgenden mehr angedeutet denn in ihrem systematischen Zusammenhang dargestellt werden sollen. So führen wir gemäß dieser Termini ein „Bewußtseinsleben“ und erfahren uns – in natürlicher Einstellung – in einen Bewußtseinsstrom gestellt. Diesen Bewußtseinsstrom erleben wir als einen unaufhörlichen, aktuellen Fluß bzw. Vollzug von psychischen Erlebnissen, als ein „nach verschiedenen Dimensionen verlaufendes Fluktuieren“. (Hua III/1, 156). Der Erlebnisstrom, eine weitere Umschreibung des lebendigen Bewußtseins, der aus wirklichen zeitlich begrenzten Akten (Erlebnissen) besteht, die einen überzeitlichen Gehalt tragen, oder besser: intendieren, gibt sich uns als das gegenwärtige „strömende Leben“, bei dessen Betrachtung sich der Betrachtende als „das reine Subjekt dieses Lebens“ faßt. (Ebd., 96 f.)

Im strömenden Bewußtseinsleben stehend werden von uns – bewußt oder unbewußt – intentionale Ich-Akte (cogito) des Denkens, Wollens oder Begehrens vollzogen, die Husserl die „Grundform alles ›aktuellen‹ Lebens“ nennt, in der Ich, „im natürlichen Dahinleben“ sozusagen, immerfort lebe, „mag ich das cogito dabei aussagen oder nicht“. (Hua III/1, 59) Das Ich vollzieht also innerhalb seines Bewußtseinsstromes Akte des Erlebens, dabei lebt es „im betreffenden Akt“ (Hua XIX/1, 390), mit anderen Worten, es „erlebt seine Erlebnisse“. (Hua III/1, 162) Das besagt nach Husserl allerdings nicht, daß das Ich diese Erlebnisse und „das in ihnen Beschlossene [auch] ›im Blicke‹“ hat. (Ebd.) In der reflexiven Rückschau auf diese Akte wird sich das Ich allerdings folgender schwerwiegender Selbsterkenntnis bewußt: „Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito“. (Ebd., 97) Es ist folglich das unablässig vollzogene cogito, „in dem Ich lebe“ (ebd., 59) bzw. Ich erfahre mich als „im cogito lebend“ (ebd., 77). Mein Ich „lebt [...] sich“ in jedem aktuellen, besonderen cogito in einem je besonderen Sinn „aus“. (Ebd., 122)

Im „natürlichen Dahinleben“, d.h. in natürlicher Einstellung gibt sich „das jeweilig wirklich erlebte Erlebnis [...] als wirklich erlebtes, als ›jetzt‹ seiend“. (Hua III/1, 162 f.) In diesem Zusammenhang spricht Husserl auch vom „gesamten Erlebnisstrom mit seinen im Modus des unreflektierten Bewußtseins erlebten Erlebnissen“. (Ebd., 164) Jedes dieser Erlebnisse sei für sich genommen wieder „in sich selbst ein Fluß des Werdens“. Ein Erlebnis „ist was es ist, in einer ursprünglichen Erzeugung von einem unwandelbaren Wesenstypus; ein beständiger Fluß von Retentionen und Protentionen vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originarität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem ›Vorhin und ›Nachher‹ bewußt wird.“ (Ebd., 167)

Folgende Bestimmung in den *Ideen I* macht deutlich, daß sich Husserl gegen jegliche Verdinglichung dieses Lebens des Ich oder seine Identifizierung mit reellen psychischen Gehalten in den Bewußtseinsakten (*cogito*) verwahrt: „Dieses Leben bedeutet nicht das Sein von irgendwelchen ›Inhalten‹ in einem Inhaltsstrom, sondern eine Mannigfaltigkeit von beschreibbaren Weisen, wie das reine Ich in gewissen intentionalen Erlebnissen, die den allgemeinen Modus des *cogito* haben, als das ›freie Wesen‹, das es ist, darinnen lebt.“ (Hua III/1, 214) Wir haben es beim lebenden und erlebenden Ich mit den „Lebensmodi des Aus-sich-frei-herausgehens oder In-sich-zurückgehens, des spontanen Tuns, des von den Objekten etwas Erfahrens, Leidens etc.“ zu tun. (Ebd.)

Es ist die bereits erwähnte bewußte reflexive Einstellung des Philosophen, in der das „mannigfaltig dahinströmende Bewußtseinsleben“ als Arbeitsfeld der eigentlichen phänomenologischen Forschung fungiert. (Nachwort [zu den *Ideen*], Hua V, 145) Wenn ich reflexiv auf das Ich und sein natürliches, naives, unreflektiertes *cogitare* gerichtet bin, dann ist von dem naiven *cogito* das auf neue Weise „lebendig“ seiende *cogito* zu unterscheiden. Mit anderen Worten, wenn – nach Husserls Überzeugung – alles Wirkliche und Wahre „erlebt“, d.h. als ein im Anschauen unmittelbar Selbstgegebenes erlebt wird, und dies in subjektiven Akten des Erlebens, dann sind in diesem subjektiven Erleben, das jeglichen intendierenden Aktvollzug begleitet, die „psychologische Erklärung der Erlebnisse“ von der „logischen Aufklärung ihres gedanklichen Inhaltes oder Sinnes“ scharf zu scheiden. (Hua XIX/1, 124). Wenn das Bewußtsein selbst als die „Komplexion der Erlebnisse“ aufgefaßt wird, wobei die Erlebnisse den Bewußtseinsinhalt reell, psychisch konstituieren, dann – und nur in diesem Sinne – ist die Welt, in der wir leben und die wir in unseren Bewußtseinsvollzügen erleben, für Husserl „nimmermehr Erlebnis des [sie – *Verf.*] Denkenden“, weil Erlebnis zwar „das Die-Welt-Meinen“ ist, sie selbst – die Welt – aber intendierter ideeller Gegenstand dieses Meinens. (Hua XIX/1, 401).

Und als solcher, als ideeller Gegenstand, wird die Welt „im intentionalen Akte selbst“ allerdings ebenfalls „erlebt“. Wenn andererseits das verstandesmäßige Vermeinen des intendierten Gegenstandes „Welt“ mit dem in der nichtsinnlichen Anschauung unmittelbar gegebenen ideellen Gegenstand „Welt“ zur – zumindest partiellen – Deckung kommt, dann erst ist er nicht nur gedacht, sondern auch erkannt. Das volle Erleben der Identität eines im Akt intendierten Gegenstandes ist für die Phänomenologie grundsätzlich mehr als sie bloß verstandesmäßig vermeinen (Hua XIX/2, 701), da hier die Deckung von Vermeintem und anschaulich Gegebenem auf evidente Weise erfahren wird (ebd., 692).

Evidenz wiederum ist das „Erlebnis« der Wahrheit“ im evidenten Urteil, das die Gewähr absoluter Gewißheit bietet, Evidenz ist ein „Ideales im realen Akt Erlebnis“. (Hua XVIII, 193) Wir haben es nämlich auch beim Evidenzerlebnis mit einem „originär gebenden Erlebnis“, mit „erlebtem [...] Sein“ zu tun (Hua XIX/1, 41), was wiederum in der phänomenologischen Terminologie oder Metaphorik ein „Sehen, Einsehen, Erfassen des selbst gegebenen [...] Sachverhaltes“ bedeutet. (Hua XVIII, 193). Im Evidenzerlebnis erleben wir das Identitätsbewußtsein, d.h. wir erleben anschaulich das Vermeinen, Identität zu erfassen. (Hua XIX/1, 397)

Obwohl die soeben aufgeworfene Begrifflichkeit des Lebens bei Husserl an das erlebende Ich gebunden ist und Leben zunächst immer mein Erleben ist, erschließt sich mir – zumindest für den späten Husserl seit den *Cartesischen Meditationen* – in meinem Bewußtseinsleben auch das Leben Anderer. (Nachwort, Hua V, 149) Das apriorische Mit-Iche aufweisende – transzendente – Erleben des Ich bildet gemeinsam mit der phänomenologischen transzendentalen Subjektivität und dem absoluten transzendentalen Ich den letzten Rechtsgrund der geheimnisvollen Zweifellosigkeit, die unser Leben und die positive Wissenschaft (bzw. die natürliche und die theoretische Einstellung) trägt und die die Phänomenologie grundsätzlich aufzuklären habe. (Ebd., 153)

3 Lebendigkeit und Verlebendigung

Für den Phänomenologen handelt es sich nicht nur darum, daß das Ich die eidetischen Wesen der Urteile und ihrer Urteilsgegenstände erlebt, sie nicht nur als erlebte faßt, sondern auch darum, worauf er Nachdruck legt, daß sich dieser Charakterzug des Lebendigen auf die Erkenntnismethode selbst und auf die Qualität des Erkannten überträgt. Wie andere Philosophen auch nutzt Husserl in seinen Texten exzessiv die Terminologie – bzw. die Metaphorik – des Lebendigen und des

Belebens als eine Eigenschaft, die den Einsichten eine besondere Nachdrücklichkeit und Authentizität verleiht. Eine auf einem intentionalen Erlebnis fußende „lebendige Überzeugung“ (Hua III/1, 78) ist eben mehr als eine Überzeugung nur aus Verstandesgründen, und sie kann deshalb eine lebendige sein, weil ich die intentionalen Akte nachlebe und verstehe. Auch solange wir als Phänomenologen die Aufmerksamkeit auf unser Bewußtseinsleben richten, haben wir es mit „lebendigen und lebendig bleibenden Überzeugung[en]“ zu tun. (Ebd., 64)

Neben den Überzeugungen zeichne sich auch die Anschauung durch Lebendigkeit aus bzw. ist, wie geometrisches Denken und Anschauen, methodisch „lebendig zu vollziehen“. (Hua III/1, 53) Im Vollzug von Bewußtseinsakten vermögen wir uns „in lebendige Anschauung“ zu versetzen (ebd., 63), jeder Akt cogito erweist sich als lebendig (ebd., 59). Lebendigkeit tritt zudem als eine notwendige methodische Forderung auf; so sind Prinzipien des Erkenntnisrechts „lebendig [zu] halten“. (Ebd., 55) Der „lebendigen Intention der Logiker“, aus der die objektiven theoretischen Gebilde mit Hilfe der subjektiven Leistungen entspringen (Hua XVII, 14), kommt eine stärkere Wirkung zu als unlebendigen Vorstellungen des bloßen Verstandes. Und auch der „Lebendigkeit der Darstellung“, durch die sich z.B. die *Prolegomena* (LU I) auszeichnen (Hua XVIII, 12), wird von Husserl ein Eigenwert zugesprochen, der die Überzeugungskraft eines Textes, einer Darstellung erhöht. Die Art hier angeführter Lebendigkeit will er allerdings nicht verwechselt wissen mit der Zuhilfenahme „illustrierender Bilder“, die die Darstellung beleben. (Hua XIX/1, 62) Denn „je ›klarer‹ die Vorstellung ist, je größer [ist] ihre ›Lebendigkeit, je höher die Stufe der Bildlichkeit, die sie ersteigt: um so reicher ist sie an Fülle.“ (XIX/2, 608)

Zugleich ist sich Husserl – wie auch lebensphilosophisch orientierte Denker (Goethe)⁶ – grundsätzlich des Tatbestandes bewußt, daß die „lebendige Intuition“, die die Evidenz bestimmter Urteile sichert, „durch Worte nicht angemessen mitteilbar“ ist. (XIX/1, 368) Er erwähnt zudem „unausdrückliche, unbegriffene Erlebnisse“, die einfach da sind, wie z.B. Erlebnisse beim Akt der Identifizierung, bei der Adäquation von gedachtem und angeschautem Gegenstand. (Hua XIX/2, 568). Man habe einzusehen, „daß an eine begriffliche [...] Fixierung dieses und jedes solchen fließenden Konkretums nicht zu denken ist“. (Hua III/1, 157) Husserl weiß darum, daß das „Zeugnis der unmittelbaren intuitiven Wesensanalyse“ viel an Kraft einbüßt, „sowie es angerufen, also in begriffliche Fassung gebracht und ausgesagt ist“. (Hua XIX/1, 455) Deshalb soll der zu beschreibende Sachverhalt so, wie er originär gegeben ist und uns „leibhaft“ vor Augen steht, fixiert und nicht

⁶ Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Die Forderung nach lebhafter Anschaulichkeit im wissenschaftlichen Erkennen (Goethe, Chamberlain, Husserl, Cassirer)«, 51 ff.

durch vorgängiges theoretisches Erfassen verformt und verändert werden. In diesem Sinne findet sich bei Husserl die – lebensphilosophische – Skepsis gegen alle Theorie. (Hua III/1 51) In Kontrast zu diesen Stellungnahmen sieht der lebensphilosophisch beeinflusste Heidegger des Jahres 1919 bei Husserl und Rickert, seinen damaligen »Lehrern«, eine voreilige begriffliche Verformung am Material vollzogen, wovor insbesondere die Lebensphilosophie schützte.⁷

Die Qualität des Lebendigen – und damit vor allem die des Anschaulichen, unmittelbar Gegebenen, Unmodifizierten und Identischen – findet der Phänomenologe, wie bereits erwähnt, auch an den erlebten idealen Bedeutungen oder logischen Gegenständen selbst vor: So „leben“ historische Ideen in sehr verschiedenen noetischen Modi (Hua VI, 81) und logische Gebilde vermögen als Urteile der Formalen Logik ein von ihrem Untergrund ablösbares „Eigenleben“ zu führen. (EU, 234) Das Bewußtsein bzw. seine die Gebilde erfassenden Vorstellungen müssen dabei intuitiver, nicht lediglich signitiver Art sein, sonst wird „vom Gegenstände [...] nichts lebendig.“ (Hua XIX/2, 607) Das Leben oder das Lebendigkeit dieser Sinngebilde, wie das jeglicher theoretischen Idealisierung, ist darauf angewiesen, daß sie – die Gebilde – im Bewußtsein der Logiker, Mathematiker, Philosophen etc. von der Rückbesinnung erfaßt sind, da diese ihre Lebendigkeit, wenn ihr Sinn erst einmal in Vergessenheit geraten ist, wenn ihre Verwurzelung in den ursprünglichen subjektiven Leistungen, denen sie einst entsprangen, vergessen ist, offenbar ihrerseits verloren geht, auch wenn sie grundsätzlich einer neuerlichen „Belebung“ offen stehen. (Hua XVII, 15) Die Vergegenwärtigung von Erinnerung und Phantasie vollzieht nach Husserl ebenfalls eine „verlebendigende“ Leistung im Bewußtsein. (Hua III/1, 57 f.) Und selbst in der Unterschicht des Logischen lasse sich alle Verworrenheit in Deutlichkeit, aber auch alle Unanschaulichkeit in Anschaulichkeit und damit „alles Unlebendige in Lebendiges [...] verwandeln.“ (Ebd., 289 f.)

⁷ Als Gegenposition zu dieser behaupteten begrifflichen Verformung fordert er 1919 die „reine Hingabe an die Sache“, nicht aber das Husserlsche „Zu den Sachen selbst“. Später, in *Sein und Zeit*, so Großheim, haftet seinem Begriff der Befindlichkeit dieses Mittlere zwischen Logizismus und Gefühlsphilosophie noch an, da er, mit der „Erlebniswissenschaft“ nach einer Möglichkeit sucht, die Antinomie von Rationalismus und Irrationalismus zu umgehen. – M. Großheim, Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz, Bonn/Berlin 1991, 32, 34.

4 Sinngestiftetes Leben und Lebenswissenschaften

Auf die Selbstverständlichkeit, daß Husserl bzw. die Phänomenologie sich auch mit dem Leben im „physiologischen Sinn“ befaßt, den Tatbestand beachtet und würdigt, daß wir „Menschen des natürlichen Lebens“ sind (Hua III/1, 56) und folglich das körperlich-leibhafte Leben in der phänomenologischen Konstitution der Welt als Gegenstand der Naturwissenschaften und der empirischen Psychologie zum Thema macht, soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.⁸ In den folgenden Überlegungen steht vielmehr das „zwecktätige, geistige Gebilde leistende Leben“, d.h. das kulturschaffende Leben in der Einheit einer Geschichtlichkeit (Hua VI, 315), als das es Thema der Geisteswissenschaften ist, im Mittelpunkt des Interesses. Kulturschaffendes Leben ist immer auch Leben menschlicher Gemeinschaften. Die Wissenschaften vom „objektivierten Geist als geistiger Umwelt, als Kultur“ faßt Husserl bereits 1912 im Manuskript der *Ideen* II gemeinsam mit den „Wissenschaften vom Geist als Subjekt“ unter dem Terminus der Lebenswissenschaften zusammen. (Hua IV, 346) Diese erforschen den Menschen nicht als Natur-Gegenstand, sondern als Subjekt, als Person im personalen Verband.

Aber auch soziales und kulturell-geistiges Leben ist bei Husserl erst einmal „tägliches praktisches Leben“ bzw. hat die „Praxis des Lebens“ (Hua III/1, 136) zu seiner Grundlage. Und dieses tägliche praktische Leben ist ein naives, denn „es ist ein in die vorgegebene Welt Hineinerfahren, Hineindenken, Hineinwerten, Hineinhandeln. Dabei vollziehen sich alle die intentionalen Leistungen des Erfahrens, wodurch die Dinge schlechthin da sind, anonym: Der Erfahrende weiß von ihnen nichts; ebenso nichts vom leistenden Denken“. (Hua I, 179) Diese Charakterisierung beschreibt genau die bereits erwähnte Lebensform des „natürlichen Dahinlebens“, in der der Einzelne immerfort in der „Grundform alles ›aktuellen Lebens“, dem cogito, lebt. Deshalb kann Husserl auch sagen, daß, „solange ich natürlich dahinlebe“, die natürliche Welt für mich einfach da ist. (Hua III/1, 59) Erst die methodisch vollzogene epoché des Philosophen (Descartes) schaltet die dem natürlichen Dahinleben eigenen „lebendigen und lebendig bleibenden Überzeugungen“ aus.

Auf diesem täglichen praktischen Leben ruht die Lebensform, ruht der Typus des kulturell-geistig-historischen Lebens, das nach Husserls Verständnis von einer bestimmten, Einheit stiftenden geistigen Gestalt Europas geprägt ist. Diese Gestalt oder Idee durchzieht das „geistige Leben, Wirken, Schaffen: mit all den Zwecken,

⁸ Siehe dazu E. Husserl, *Ideen* II, in: Hua IV, 2. Abschn.: Die Konstitution der animalischen Natur, 90-173.

Interessen, Sorgen und Mühen, mit den Zweckgebilden, mit den Anstalten, den Organisationen“ etc. (Hua VI, 319) Husserl sieht hier die „Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol“, auf ein „geistiges, durch Ideenliebe, Ideenerzeugung und ideale Lebensnormierung vergemeinschaftetes Leben“ hin am Werke. (Ebd., 320, 322) Diese Art von kulturell-geistig-historischem Leben stehe unter dem Anspruch, daß die „gesamte Praxis des menschlichen Daseins, also des gesamten Kulturlebens, [...] sich nicht mehr von der naiven Alltagsempirie und Tradition sondern von der objektiven Wahrheit [dieser Idee – *Verf.*] normieren lassen [soll]“. (Ebd., 333) Und diese Normierung erstreckt sich auf das gesamte „staatlich-nationale Leben“ und das „Ganze der nationalen Kultur“. (Ebd., 334 f.)

Zwischen diese beiden Formen gemeinschaftlichen Lebens plaziert der späte Husserl noch einen Typus des Lebens, der nicht, oder: noch nicht, von der Ursprungsidee Europas, des europäischen Menschentums, geprägt ist, aber auch nicht einfach mit der Lebensform des alltäglichen praktischen Lebens des modernen Europäers zusammenfällt. Es handelt sich um den Typus des traditionsbestimmten vorwissenschaftlichen Lebens, das der „Papua“, ein vernünftiges menschliches Wesen, führt, ein Leben, in dem gewöhnliche alltägliche praktische Zweckrationalität herrsche. (Hua VI, 337) Husserl sieht hier eher die neue Stufe der Animalität des Menschen gegenüber dem Tier am Werk, nicht aber die der „Menschlichkeit und ihrer Vernunft“, die eine Stufe der idealen Normen für unendliche Aufgaben bildet. (Ebd., 338) In der Lebensform des Papua habe die wissenschaftliche, d.h. die theoretische Einstellung, die der Magie und des Mythos noch nicht abgelöst, in ihr haben wir es mit dem natürlichen Menschen der vorphilosophischen Periode zu tun. (Ebd., 339 f.)⁹

Wenn für Husserl ein wesensmäßiges Kennzeichen des menschlichen Daseins im permanenten Stellungnehmen des Einzelnen besteht, wofür orientierende Normen von absoluter Geltung notwendig seien, dann bezieht er diese Charakterisierung insbesondere auf den Typus des kulturell-geistig-historischen Lebens, das sich gemäß der philosophischen Idee Europas vollzieht. Das in ihm sich unausweichlich realisierende wertende Stellungnehmen erweist sich dabei laut Husserl als eingebunden in eine Sinnordnung und als diese gleichsam vollziehend. Folglich müsse es unter absoluten Normen stehen, um die Sinnstiftung, ohne die das kulturelle und soziale Leben erlahmen und verfallen muß, sicher fundieren zu können.

⁹ Zu dieser Problematik, die auch die Frage eines Europazentrismus in Husserls Argumentation hat aufkommen lassen, siehe u.a. im vorliegenden Band den Beitrag: »Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler und Spengler«, 185 ff.

Ausgehend von dieser Argumentation kann sich Husserl ein „wahrhaft lebenswertes Leben“ nur als ein „Leben in radikaler Selbstverantwortung“ des Einzelnen und der Gemeinschaft vorstellen, was schließlich echtes Menschentum ausmache. (Hua XVII, 7, 9 f.) Die dafür notwendig zu vollziehende Besinnung habe in der subjektiv leistenden Vernunft die Quelle aller Wesensnormen der Wissenschaft freizulegen. Den durch die Wissenschaft geformten neuen Typus von Kultur versteht Husserl folgerichtig als „die Selbstobjektivierung der menschlichen Vernunft“ bzw. als eine „universale Funktion, die die Menschheit sich geschaffen hat, um sich ein wahrhaft befriedigendes Leben, ein individuelles und soziales Leben aus praktischer Vernunft zu ermöglichen.“ (Ebd., 9) Das Gegenteil davon meint er unmittelbar vor Augen zu haben: das Leben „in einer unverständlich gewordenen Welt, in der man vergeblich nach dem Wozu, dem dereinst so zweifellosen, vom Verstand wie vom Willen anerkannten Sinn fragt.“ (Ebd., 9)

Führe doch die europäische Menschheit im 20. Jahrhundert ein solches unbefriedigendes und lebensunwertes Leben.¹⁰ Der Philosoph Husserl leidet in jenen Jahrzehnten daran, daß der zeitgenössische Mensch das Leben als eines voller „rätselhafter“ Unverständlichkeit gegenüber den Ergebnissen der exakten Wissenschaften erfahren muß, da es das sogenannte Rätsel der Subjektivität, wonach der Ursprung jeglicher Sinnggebung im subjektiven Leisten verborgen liege, nicht zu lösen vermag. (Hua VI, 1, 3) In der Folge hätten die exakten wissenschaftlichen Resultate, insbesondere die mathematischen Idealisierungen, ihre „Lebensbedeutbarkeit“ verloren (ebd., 3), ohne die keine Sinnstiftung des Lebens möglich ist.¹¹ Damit die moderne Wissenschaft wieder eine Antwort auf die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit des ganzen menschlichen Daseins geben kann, müsse die Phänomenologie als die einzig wahrhaft „lebensvolle Philosophie“ der Zeit (Hua I, 47) die Sinnstiftungsfragen des Lebens für den modernen europäischen Menschen endlich aufklären. Diese die diagnostizierte zeitgenössische Krisis der Kultur angehende Aufgabe stellt Husserl nicht nur in seiner berühmten *Krisis*-Schrift (1936), sondern bereits in der *Logik* (1929) und noch in seinem posthumen, gemeinsam mit Kollegen und Schülern verfaßten Werk *Erfahrung und Urteil* (1938).

¹⁰ Siehe dazu: E. Husserl, Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923), in: Husserl Studies 13 (1997), 201-235, hier 208-211.

¹¹ Siehe dazu im Buch des Verfassers, Anschaulichkeit des Wissens als kulturelle Sinnstiftung, Berlin 2003, 131-154.

5 Lebenswelt und lebensweltliche Erfahrung

Die Klärung der Sinnfrage des modernen, zeitgenössischen Lebens verknüpft der Husserl der 30er Jahre paradoxerweise nicht nur mit einer vertieften Lehre der Wesensschau, der Ideation oder der allgemeinen Anschauung, sondern vor allem mit den Konzepten der Lebenswelt und der vorprädikativen Erfahrung.¹² Beide Begriffe finden wir in der Welt des naiven, praktischen und alltäglichen Lebens verankert, und dennoch bilden sie einen notwendigen Boden, wie Husserl dies gern in botanischen Termini ausdrückt, für die höhere geistig-kulturelle Ebene des Lebens als eines sinn gestifteten Daseins. Es ist somit als eine merkwürdige Pointe der Philosophie der Wesensschau anzusehen, daß das letzte Sinnfundament unseres Wissens und damit unserer Kultur, das die „Gebilde ›endgültiger, ›ewiger Wahrheiten‹ der ein für allemal und für jedermann absolut gültigen Urteile“ (Hua VI, Beilagen, 465) trägt und sichert, in ihrer gegensätzlichsten, konträrsten Erkenntnisform zu suchen sein soll.

Der das Spätwerk Husserls überstrahlende Begriff Lebenswelt taucht zwar bereits 1912 im Manuskript der *Ideen II* (Hua IV, 288, 375) auf, hier bedeutet er soviel wie Umwelt des unmittelbaren Worin unseres Aufenthaltes und umfaßt noch nicht die ganze Menschheit und ihren gesamten Erfahrungsbestand. Husserl gebraucht ihn dann 1919 erneut in seiner Vorlesung »Natur und Geist« über transzendente Ästhetik. Doch auch sein damaliger Assistent Heidegger verwendet schon 1919/20 eine ähnliche Begrifflichkeit in seiner Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie«. Wer von beiden hierbei wessen Anregung aufgenommen hat, ist nicht ganz geklärt. Hinsichtlich der Lebenswelttheorie in Husserls *Krisis* könne, so Ch. Jamme, zumindest eine „auffällige Parallelität zu Heideggers Faktizitäts- bzw. Umweltanalyse“ in *Sein und Zeit* konstatiert werden.¹³ Auch Fellmann will Husserls „Wende zur Lebenswelt“ innerphänomenologisch als „Antwort auf Heideggers ›Sein und Zeit‹“ verstanden wissen.¹⁴

¹² Fellmann schreibt dies dem „Einfluß der Lebensphilosophie“ zu, dem sich Husserl im Alter „nicht mehr völlig entziehen [konnte]“. – F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993, 202.

¹³ Ch. Jamme, *Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt*, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt/M. 1989, 68. Diese habe er, Heidegger, seit den Vorlesungen im Wintersemester 1919/20 vorgetragen – M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 16. Aufl., Tübingen 1986, 72 Anm. 1.

¹⁴ F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, 202.

Einen wichtigen Schritt bei der Ausformung des Begriffs der Lebenswelt auf dem Wege zu der Funktion, die ihm in der *Krisis* zugehört sein wird, finden wir in den *Cartesianischen Meditationen* (1931) vollzogen. Hier wird die Lebenswelt als eine apperzeptive, d.h. auffassende, sinngebende Leistung des Ego bestimmt, die transzendental-phänomenologisch auszulegen sei. Durch eine solche Auslegung enthülle sich schließlich der transzendente Sinn der Welt auch in der vollen Konkretion, in der sie „unser aller beständige Lebenswelt“ ist. (Hua I, 163) Wir finden uns in ihr zurückversetzt in das naive „tägliche praktische Leben“, in welchem sich die intentionalen Leistungen des Erfahrens, wodurch die Dinge schlechthin da sind, anonym vollziehen, so dass der Erfahrende selbst nichts von ihnen weiß. (Ebd., 157) Mit der auf die natürliche, konkrete Lebenswelt des Menschen gerichteten Aufmerksamkeit sucht der Phänomenologe, wie bereits erwähnt, das bewährende und sinnstiftende Fundament der Idealisierungen in einer subjektiven, relativen d.h. situativen Erfahrungsanschaulichkeit aufzuweisen. Diese ihre Wendung wirft u.a. die Frage auf, inwieweit die seit jeher durch Husserl thematisierte Rolle der sinnlichen Anschauung für den Vollzug der Ideation dieser Rückbindung bereits vorarbeitet.¹⁵

Zum Einen, so heißt es bei Husserl, müßten sich die Wissenschaften ihrer prinzipiellen Verwurzelung in reinen Wesensnormen bewußt sein, damit ihnen die Einsicht in die ratio der vollzogenen Leistung der Vernunft nicht abhanden kommt und sie nicht zu bloßen Techniken verkommen. (Hua XVII, 7) Zum Anderen dürfe die natürliche Lebenswelt als der tragende Boden aller wissenschaftlichen Weltkonstitution niemals aus dem Blickfeld der Wissenschaftler verschwinden, um ihre Sinnstiftungsfunktion nicht einzubüßen. In der wissenschaftlichen Praxis täuschten uns allerdings die mathematischen Idealisierungen über dasjenige ursprüngliche Verhältnis, in welchem sie zu der uns in unserem „konkreten Weltleben“ als wirklich gegebener Welt, also zu der Lebenswelt, stehen. (Hua VI, 51) Diese Täuschung bildet den Hintergrund für die fatale Selbsttäuschung über eine angebliche Autonomie der Wissenschaft und der Logik von der natürlichen Lebenswelt. Da der Sinn wissenschaftlicher Gebilde allein als aus „Quellen der einzelnen Subjektivität und Intersubjektivität konstituierter“ zu erschließen sei, habe die philosophische Methode der Rückbesinnung von den objektiven theoretischen

¹⁵ Hatte Husserl doch bereits in den LU II (1901) darauf bestanden, daß „es [...] in der Natur der Sache [liegt], daß letztlich alles Kategoriale auf sinnlicher Anschauung beruht, ja daß eine kategoriale Anschauung, also eine Verstandeseinsicht, ein Denken im höchsten Sinne, ohne fundierende Sinnlichkeit ein Widersinn ist.“ (Hua XIX/2, 712) Auch in den *Ideen I* (1913) hatte er kategorisch erklärt, daß die sinnliche Erfahrung die „Rolle einer Urerfahrung“ für den Menschen spielt (Hua III/1, 81), wobei allerdings zu beachten ist, daß die vorprädikative Erfahrung noch einen Schritt hinter die alltägliche Wahrnehmung und ihre Wahrnehmungsurteile zurückstrebt.

Gebilden auszugehen und sie zurück in die „lebendige Intention der Logiker“ zu versetzen, aus der sie einst als Sinngebilde entsprangen. (Hua XVII, 14, 19)¹⁶

Neben den allseits bekannten markanten Formulierungen in der *Krisis*-Schrift sind es vor allem die Überlegungen Husserls in dem Werk über vorprädikative *Erfahrung und* [prädikatives] *Urteil*, die die Eigentümlichkeiten der lebensweltlichen Erfahrung benennen. Er bestimmt nun Erfahrung – im Unterschied zu Erfahrungsurteilen – als einen Vorgang, als ein Erleben, in dem uns ein individueller Gegenstand kategorial noch gänzlich ungeformt, d.h. in „vorprädikativer Gegebenheit“, evident gegeben wird. (EU, 20f.) Die Welt als „universaler Boden“ aller einzelnen Erfahrungen erweise sich als Lebenswelt, d.h. als unmittelbar und vor allen logischen Leistungen vorgegeben. (Ebd., 38) Die „ursprüngliche lebensweltliche Erfahrung“ kennt noch keine Idealisierungen, sondern ist deren notwendiges Fundament. (Ebd., 43f.)

Die Forderung, sich auf die ursprüngliche Lebenswelt bzw. die ursprüngliche lebensweltliche Erfahrung zurückzubedenken, meint keineswegs ein einfaches ›Zurück‹ zum faktischen historischen „Entspringen dieser Sinnesniederschläge“, obwohl auch dieses selbstverständlich verstanden werden sollte. (EU, 48) Vielmehr meint Rückgang von der vorgegebenen Welt auf die ursprüngliche Lebenswelt und „Rückfrage von der Lebenswelt auf die subjektiven Leistungen, aus denen sie selber entspringt“ (ebd., 49), die Anstrengung, die subjektiven Leistungen in uns „nachzuvollziehen“, „nach[zuerleben“, was allerdings voraussetzt, daß wir diesen Rückgang aus der unter einem „Ideenkleid“ verhüllten Lebenswelt in uns selbst vollziehen bzw. vollzogen haben.

Um auf die vorprädikative gegenständliche Evidenz, d.h. auf die „Evidenz lebensweltlicher Erfahrung“ zurückzugelangen, sei von jeglicher in der lebensweltlichen Alltagserfahrung mitgegebenen Habitualität praktischer und wertender, und erkennend-urteilender Haltungen zum Leben abzusehen (EU, 52), was auch für allen sprachlichen Ausdruck zu gelten habe. (Ebd., 56) In der Konsequenz, so Husserl sensualistische Auffassungen kritisierend, erweise sich auch schon das bloße wahrnehmende Betrachten eines vorgegebenen Substrates als unsere subjektive Leistung, als „ein Tun und nicht als ein bloßes Erleiden von Eindrücken“. (Ebd., 60 f.) Die aufgefundene letzte, d.h. ursprüngliche subjektive Leistung unseres Bewußtseins, die Husserl die „passive Urdoxa“ nennt, d.h. das Urteilen als

¹⁶ Husserl nennt dieses Entspringen den „transzendentalen Ursprung“ der Gebilde, der zu erschließen sei. Dabei wird deutlich, daß „transzendental“ für das Motiv des Rückfragens, des Sichbedenkens „auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zweckmäßig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind“, steht. (Hua VI, 100)

bloßes Vermeinen, das noch kein Präzizieren, noch kein Vergegenständlichen ist (ebd., 62, 64), bilde die „Grundschichte“, die allem Erfahren im konkreten Sinne zugrunde liegt und die beim Wahrnehmen jeweils aktiviert wird. (Ebd., 67)

Die nunmehr in den Mittelpunkt gerückte lebensweltliche Erfahrung, die einer ursprünglichen subjektiven Leistung entspringt, ist jedoch nicht identisch mit der schlichten sinnlichen Wahrnehmung, sondern sie fundiert diese, geht ihr vorher. Denn das ursprüngliche naive „selbstvergessene Leben“ der Lebenswelt ist in der natürlichen, vorthoretischen Einstellung, ist im Alltagsbewußtsein des praktischen Lebens, in der wir Wahrnehmungen bzw. Wahrnehmungsurteile vollziehen, bereits überschritten. Deshalb muß die Lebenswelt grundsätzlich ursprünglicher sein als die schlichte Wahrnehmungswelt, auch wenn Husserl beide Welten gelegentlich zu identifizieren scheint. (Hua VI, 27)

Als noch problematischer – und gegebenenfalls inkonsistenter – erweist sich Husserls Bestreben, die subjektive, anschauliche, relativ-situative Lebenswelt bzw. lebensweltliche Erfahrung als eine schon strukturierte, mit trans- oder intersubjektiven Sinnen und Bedeutungen angefüllte Erfahrung zu erweisen.¹⁷ Der späte Versuch Husserls, innerhalb bzw. im Boden der lebensweltlichen Erfahrung wiederum eine invariante allgemeine Struktur, einen „Weltkern“ heraus zu präparieren,¹⁸ ist selbst unter Phänomenologen umstritten.¹⁹ In der Folge wäre die lebensweltliche Erfahrung trotz ihres fließenden Charakters, „in ihrem nie stillhaltenden Fluß der Seinsgeltungen, deren Verwandlungen und Korrekturen“ (Hua VI, Beilagen, 465), nicht als ein rein unmittelbares, vorrationales Beisichsein, nicht als ein bloßes Erleben oder als ein formloses Leben im Sinne der zeitgenössischen Lebensphilosophie zu deuten.

¹⁷ Diesen Tatbestand hat der Phänomenologe J. Patočka im Auge, wenn er feststellt, daß für den Autor der *Krisis* die Lebenswelt selbst „kraft aktiven Denkens »konstituiert«, wenn nicht konstruiert“ ist. – J. Patočka, Die Philosophie der Krisis der Wissenschaften nach Edmund Husserl und sein Verständnis einer Phänomenologie der Lebenswelt, in: ders., Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phänomenologische Schriften II, Stuttgart 1991, 320. Zum Problem der Intersubjektivität siehe im vorliegenden Band den Beitrag: »M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität«, 335 ff.

¹⁸ Den Versuch eines Aufweises dieser Struktur unternimmt Husserl im III. Teil der *Krisis*, an dem er bis zu seinem Tode im Jahr 1938 arbeitet. Hier wird der Übergang vom Problem der mathematischen Idealisierungen und ihrer Verwurzelung in der subjektiv-relativen Lebenswelt zur Wesensstruktur der Lebenswelterfahrung als Träger einer universalen Sphäre idealer Normen und reiner Geltung vollzogen. Dabei wird die Relativität und Subjektivität lebensweltlicher Erfahrung hin zu einer Unbedingtheit überschritten, die die Phänomenologie als strenge Wissenschaft fordert.

¹⁹ Siehe dazu z.B. B. Waldenfels, Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler, Phänomenologie im Widerstreit, 113.

Husserl legt großen Nachdruck auf die Feststellung, daß die von ihm bzw. der Phänomenologie freigelegte leistende Ursubjektivität des Menschen weder durch ein mythisches Ursprungsdenken im lebensphilosophischen (Heideggerschen) Sinne noch durch argumentatives Konstruieren auf Grund allgemeinsten Prinzipien thematisch gemacht werden kann, sondern allein mittels anschauendem Auslegen evident zu Tage zu fördern sei. Die letzte Subjektivität kann als ein „Urphänomen“ der Lebenswelterfahrung angesehen werden.²⁰

6 Phänomenologie und Lebensphilosophie

Das Verhältnis von Phänomenologie und Lebensphilosophie erweist sich als ein mehrschichtiges und nicht ganz eindeutiges. Zum Einen nimmt Husserl die zeitgenössische Lebensphilosophie durchaus zur Kenntnis, teilweise auch anerkennend. Dies gilt vor allem für das philosophische Werk Diltheys, aber auch für die Schriften des Dilthey-Herausgebers Misch.²¹ Nachdem er 1911 in seinem programmatischen Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft« zunächst den Historismus Diltheyscher Prägung noch mitverantwortlich für den beklagten Zustand der „Lebensnot“ und „Décadence“ im geistig-kulturellen Leben macht (Hua XXV, 3-62), nimmt er dies wenig später, im Briefwechsel mit Dilthey und mit Blick auf dessen Spätphilosophie²² wieder zurück.²³ Beide Philosophen eint z.B. die Abwehr der naturwissenschaftlichen Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften. Husserl beschäftigt die Diltheysche Lebensphilosophie bis ins hohe Alter. Im Jahre 1929 z.B. erklärt er Misch gegenüber, daß es letztlich die Bekanntschaft mit dem Werk Diltheys gewesen sei, die ihn von der statischen Phänomenologie der LU zu der genetischen Phänomenologie der *Ideen I* geführt habe.²⁴ Und noch 1931 konstatiert er, daß „Diltheys Lebensphilosophie, eine Anthropologie neuartiger Gestalt, [...] jetzt eine starke Wirkung ausübt“ (Hua XXVII, 164). Auf den in den 30er

²⁰ M. Ruggenini, Die Paradoxie der Lebenswelt – Krisis der Subjektivität und Verlust der Welt, in: H. Vetter (Hg.), Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis? Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/36-1996), Frankfurt/Main u.a. 1998, 49.

²¹ Siehe dazu den 1929 geführten Briefwechsel Husserls mit Misch in: HuaDok III, Bd. VI, 274-284.

²² W. Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Auslegung in den metaphysischen Systemen (1911), in: Gesammelte Werke, Bd. 8: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leipzig/Berlin 1931, 75-120.

²³ Dilthey an Husserl, 29.VI. 1911; Husserl an Dilthey, 5./6.VII. 1911, in: HuaDok III, VI, 43-47, 47-51.

²⁴ Husserl an Misch, 1929, in: HuaDok III, VI, 275.

Jahren zu vermutenden Einfluß lebensphilosophischer Ansätze auf die Erarbeitung der Lebenswelttheorie ist bereits hingewiesen worden.

Mit Scheler wirkt sogar ein Philosoph innerhalb der phänomenologischen Bewegung, der sich selbst zugleich als Philosoph des Lebens versteht.²⁵ Deshalb gilt Scheler Rickert in seiner berühmten Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie als einer ›Modeströmung‹ denn auch als Kronzeuge für die Verwandtschaft beider Philosophien. Erhofft der doch 1914 von der Phänomenologie als einer Philosophie auf dem Boden des Lebens „erst die volle Nutzung der großen Antriebe, die Nietzsche, Dilthey und Bergson unserem Denken erteilt haben.“²⁶ Scheler deutet die Phänomenologie als eine „vom Er-leben der Wesensgehalte der Welt“ ausgehende Philosophie, die nicht nur auf diese Weise die Forderung der Lebensphilosophie²⁷ endlich erfülle, sondern auch die Tradition „von der genaueren, strengeren – und deutscheren Art des Verfahrens“, sich der Probleme zu bemächtigen, aufgenommen habe. Die neue Philosophie, die er in jenen Jahren durch die Verflechtung von Phänomenologie und Lebensphilosophie entstehen sieht, wird auch von ihm nicht lediglich als ein rein akademisches Problem verstanden, sondern als ein erster Schritt auf dem langen Weg, der die Menschen der Moderne aus der Krisis des Lebens herausführe.²⁸

²⁵ Leben ist für Scheler – wie für Nietzsche und Simmel – „eine Tendenz zur Gestaltung, zur Formung, [...] zur herrschaftlichen Überwältigung und Einverleibung eines Materials [...]. Leben – das ist [...] eine Tendenz zur Steigerung ihrer selbst, etwas, dessen ›Werden‹ auch schon von zu Hause aus ›Wachsen‹ ist und in diesem Wachsen erst Einverleibung eines Materials.“ – M. Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens, in: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, in: Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern/München 1972³, 315.

²⁶ H. Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik einer philosophischen Modeströmung unserer Zeit (1921), 2. Aufl., Tübingen 1922, 29; M. Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens, 339.

²⁷ Für den Phänomenologen Scheler bildet all das, „was sich [...] im Erleben unmittelbar vor uns auftut an Gehalten, all das, was im Denken und Anschauen der Welt, was im Wollen, Wirken und Leiden an den Widerständen, in denen sie [die Welt – *Verf.*] sich dem Wollenden, Wirkenden und Leidenden allein verrät, was in den Bewegungen der Liebe und des Hasses, von Welt, Mensch, Gott, Weib, Kunst usw. uns an Gehalten, an Werten, an Sinneinheiten entgegenblitzt, was im Beten, im Ahnen und Glauben sich uns an neuen religiösen Welten und Werten erschließt – und was alles nicht da ist, nicht da sein kann, wenn wir nur gelebtem Leben zusehen –, was also in diesem unmittelbarsten und dichtesten erlebten Verkehr mit All und Gott sich vor uns hinstellen Miene macht – und was schon verschwunden und gestorben, ja vernichtet und aufgehoben ist, wenn es gelebtes Leben wurde –: das Ganze möglicher Welt, sofern es so und nur so gegeben ist, [...] [den] ›Gehalt‹ der neuen Philosophie.“ – M. Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens, 314.

²⁸ Mit dieser Verflechtung sei nämlich endlich der erste Schritt getan, „das [dunkle – *Verf.*] Gefängnis [...] [des] durch einen auf das bloß Mechanische und Mechanisierbare gerichteten Verstand umgrenzten Menschenmilieus mit seiner ›Zivilisation‹ [zu verlassen – *Verf.*]“. Als Gefängnisinsassen sieht Scheler 1914 den europäischen Menschen „von heute und gestern, der seufzend und stöh-

In einem gewissen Sinne wird Heidegger, der Anfang der 20er Jahre von den Lebensphilosophien Diltheys und Simmels beeinflusst ist und der sich während des Entwerfens und im ersten Entwurf seiner Fundamentalontologie des Daseins als Phänomenologe zu verstehen gibt,²⁹ eine solche von Scheler erwartete Synthese tatsächlich leisten. Zumindest für Misch wird die „lang vorbereitete Vereinigung der Phänomenologie und der ›Philosophie des Lebens‹, dieser beiden nach Herkunft und Art so verschiedenen Bestrebungen“, von Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) vollzogen, nachdem dieser vorher „durch die Lebensphilosophie hindurchgegangen ist“.³⁰ Heidegger habe dabei die Richtungen beider Philosophien abgeändert. So gebraucht er an Stelle des Terminus Lebensphilosophie den Ausdruck „existenziale Analytik des Daseins“ und ersetzt den Begriff Leben durch den des „Daseins“. Von Dilthey habe er nicht zuletzt die Einsicht übernommen, wonach in allen Philosophien „eine Deutung des menschlichen Lebens und eine dieser zugrundeliegende ›Lebenserfahrung‹ [...] das unbewußt Leitende und zugleich das kernhaft Wahre sei“.³¹ Ebenso nehme Heidegger den Begriff der „Lebenswahrheit“ auf, der als geschichtlicher Begriff in Opposition zum Begriff rein theoretischer Erkenntnis steht.³² Der von Heidegger beschrittene Weg der hermeneutischen Auslegung des Daseins sei aber sowohl von der Phänomenologie Husserls als auch von der Lebensphilosophie Diltheys eröffnet, vorgezeichnet worden.³³

Doch obwohl Husserl mit der Lebensphilosophie eine ganze Reihe von Begriffen, Auffassungsweisen und methodischen Verfahren teilt, auch die Kritik bestimmter Formen des neuzeitlichen Rationalismus als lebensfremd und lebenszerstörend, lehnt er zumindest öffentlich die innerhalb der „deutschen Philosophie [...] um Vorherrschaft ringende Lebensphilosophie“ ebenso ab (Nachwort, Hua V, 138) wie Rickert, sein Vorgänger auf dem Freiburger Lehrstuhl. Er meint sogar registriert zu haben, daß die Lebensphilosophie nicht nur gemeinsam mit der neuen philosophischen Anthropologie (Scheler) und der Existenzphilosophie (Heidegger) den Ton in der deutschen Philosophie angibt, weshalb sie mit ihnen eine gemeinsame Verantwortung für die Krisis und „Tragik der modernen wissenschaftlichen Kultur“ trage (Hua XXVII, 122), sondern daß sie diese beiden Richtungen ebenso

nend unter den Lasten seiner eigenen Mechanismen einherschreitet und [...] seines Gottes [...] vergaß.“ – M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, 339.

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7: Die phänomenologische Methode der Untersuchung, Tübingen 1986, 28-39. Siehe dazu auch F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1988.

³⁰ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Aufl., Leipzig/Berlin 1931, 5.

³¹ Ebd., 6.

³² Ebd., 16.

³³ Ebd., 20.

bekämpfe wie sie die Phänomenologie bekämpft. (Ebd., 138). Die bringe ihr Philosophieren im Geiste der exakten Wissenschaft, für einen erneuerten Rationalismus, für einen erneuerten Glauben an die Vernunft, für die Ermöglichung eines individuellen und sozialen Lebens aus praktischer Vernunft in einen Gegensatz zu der vorherrschenden zeitgenössischen Lebensphilosophie. Das klingt allerdings in den fast gleichzeitig getätigten Äußerungen Husserls über die Rolle und Bedeutung der Diltheyschen Philosophie etwas anders, ebenso wenn Heidegger in *Sein und Zeit* die Bedeutung der hermeneutischen Lebensphilosophie Diltheys für seine „fundamentalontologische Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“ umreißt.³⁴ Die auf den ersten Blick verwandten Motive und Ziele der lebensphilosophisch-phänomenologischen Wissenschafts- bzw. Kulturkritik erweisen sich trotz einer Reihe ähnlich lautender Argumente bei näherem Hinsehen letztlich oft als radikal konträre Motive.

Trotz aller lobenden Worte über Dilthey steht Husserl dem durch Misch unternommenen Versuch, die Diltheysche Philosophie des Lebens und seine Phänomenologie einander grundsätzlich anzunähern, skeptisch gegenüber, wie die Randbemerkungen auf seinem persönlichen Exemplar belegen.³⁵ Konfliktpunkte zwischen beiden Philosophien bestehen in der Tat z.B. in der Frage, ob den Bedeutungen unserer Ausdrücke, Worte, Sätze, Urteile ein zeitloser und ideal-allgemeingültiger oder ein historisch-relativer, „lebensabhängiger“ Charakter zukommt.³⁶ So beharrt Husserl auf dem prinzipiellen Unterschied zwischen Religion als realer Kulturgestaltung und Religion als zeitloser Idee.³⁷ Allerdings resultiert für Dilthey und Misch die Eidetik Husserls nicht notwendigerweise aus der phänomenologischen Methode, sondern vielmehr aus dem Vorbild mathematischer Konstruktion der Ideen und ihres Zusammenhanges, und das sei „Schultradition von Brentano“ und Leibniz her.³⁸ Die Aufgabe des forschenden Philosophen, „den Rückgang von den Objektivationen [des Geistes – *Verf.*] auf das Sich-objektivierende“ nachzuvollziehen, um von hier aus das Sich-Objektivierende zu untersuchen, stellen nach Misch Phänomenologie und Diltheysche Lebensphilosophie gleichermaßen.³⁹ Auch Husserl selbst gibt trotz unterschiedlicher Methoden durchaus eine Reihe innerster

³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 397 f., 403 f.

³⁵ G. van Kerckhoven, Edmund Husserls Randbemerkungen zu Georg Mischs ›Lebensphilosophie und Phänomenologie, in: *Dilthey-Jahrbuch 12 (1999-2000)*, 145-186.

³⁶ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 112f.

³⁷ Husserl an Dilthey, 5./6.VII. 1911, in: *HuaDok III, VI*, 49.

³⁸ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 137.

³⁹ Ebd., 141.

Gemeinsamkeiten zwischen Diltheys Spätphilosophie und seiner transzendentalen Phänomenologie zu.⁴⁰

Die *Krisis*-Schriften der Jahre 1935/36 zeugen zudem von einem bestimmten „Einfluß der lebensphilosophischen Kulturphilosophie der Jahrhundertwende“, so z.B. von dem Spenglers.⁴¹ Auch läßt sich eine gewisse Nähe Husserls zu Spenglers morphologischer Methode feststellen, selbst wenn er sich über diese in den *Krisis*-Abhandlungen eher abschätzig äußert.⁴² Gegen Spenglers fatalistische Geschichtsphilosophie und deren Kultur- und Vernunftkritik führt er dagegen eine diskrete, aber entschiedene Polemik.⁴³ Dessen Abgesang auf die europäische Kultur, dem Bild erlöschender Lebenskraft abendländischer Kultur und der Relativierung aller kulturellen und menschlichen Werte stellt Husserl die „Lebenskraft“ des Abendlandes und das „echte Leben“ gegenüber. (Hua XXVII, 122) Er weigert sich, mutlos ein dunkles Schicksal, ein undurchdringliches Verhängnis zu konstatieren, sondern hält selbst in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts heroisch an einer realen Alternative fest, deren Realisierung von den Menschen allein abhängt: vermögen sie doch entweder den „Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebensinn [...] oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen [...] Heroismus der Vernunft“ zu bewerkstelligen“. (Hua VI, 347 f.) Dazu bedürfe es aber großer Anstrengungen, denn „Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit“.

⁴⁰ Husserl an Misch, 27.VI. 1929, in: HuaDok III, VI, 275.

⁴¹ F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, 213.

⁴² Ebd., 205.

⁴³ Zum Verhältnis Husserl zu Spengler siehe im vorliegenden Band den Beitrag: »Krisisdiagnosen: Husserl, Scheler, Spengler«, 185 ff.

III.

INTERPRETATIONEN DER
PHÄNOMENOLOGIE

QUELLENVERZEICHNIS

Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken: Zur Rezeption der 1. Logischen Untersuchung durch G. Špet, – Vortrag, Kolloquiums- und Vortragsreihe ›Russische Philosophie im 20. Jahrhundert‹, Universität Leipzig, Juni 1995, überarbeitete Fassung in: *Recherches Husserliennes* vol. 5, (1996), Bruxelles, S. 53-82.

Cassirers Theorie der Basisphänomene. Ihre Bezugnahme auf Husserl und Natorp, – Vortrag, Internationale Tagung ›Neokantianismo e fenomenologia. Logica, psicologia e teoria della conoscenza‹, Università degli Studi L'Aquila, März 2001, überarbeitete Fassung in italienischer Übersetzung in: St. Besoli/M. Ferrari/L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologica, cultura e teoria della conoscenza*. Quodlibet. *Quaderni di Discipline Filosofiche* (2002), 149-172.

Phänomenologische Begriffe bei Cassirer. Am Beispiel des Terminus ›symbolische Ideation‹. – Vortrag, Workshop ›Ernst Cassirer: Leben, Ausdruck, Kultur‹ des Pro* Doc Projektes ›Menschliches Leben‹, Philosophisches Seminar der Universität Basel, 5. März 2010. Überarbeitete Fassung in: *Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology*. Issue I/1 2010, Iassi, 109-123.

Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten, in: *Journal Phänomenologie*. Heft 42 (Sept.2014), 17-51.

M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität, in: *Husserl Studies*, vol 12, no. 3 (1995), Dordrecht, S. 201-226.

N. Hartmann – Ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in der *Metaphysik der Erkenntnis* – Vortrag, Internationale Konferenz ›Nicolai Hartmann. Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie‹, Bergische Universität Wuppertal, 16.-18. März 2011. Überarbeitete Fassung in: G. Hartung/M. Wunsch/C. Strube (Hg.), *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. De Gruyter. Berlin/Boston 2012, 105-127.

Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken

Zur Rezeption der 1. Logischen Untersuchung durch G. Špet

1 Vorbemerkung: Die Problemstellung

Seit einigen Jahren ist die Debatte um die ›russische‹ Philosophie, ihre Wesensmerkmale und um die Frage, inwieweit sie die siebzigjährige Dominanz der staats-offiziellen sowjetischen Philosophie des dialektisch-historischen Materialismus zu überdauern vermocht hat, neu aufgelebt. Die Diskussion sucht u.a. eine begründete Antwort auf die Frage, ob und inwieweit die sowjetische Philosophie eigentlich originäres Philosophieren erlaubte¹ bzw. in welchen Formen sie – besonders bis Anfang der 30er Jahre und seit den 60er Jahren – unter ihrer Hülle eigenständiges, nichtkanonisiertes Denken zuließ, und sich so den philosophischen Trends des 20. Jahrhunderts anzupassen verstand bzw. sich ihnen gewachsen zeigte. Außerdem stellt sich mit der nunmehr möglichen und notwendigen Ausprägung eines vielfältigen philosophischen Lebens, das den Dialog und den Disput mit den Philosophen in aller Welt sucht, die Frage, ob hierfür die Besinnung auf philosophische Traditionen der vorsowjetischen Zeit bzw. auf das philosophische Denken, das sich dem kanonisierten dialektisch-historischen Materialismus verweigerte, einen eher förderlichen oder einen mehr hemmenden Hintergrund bildet. Dahinter verbirgt sich nicht zuletzt die Thematik, ob neben der griechischen, englischen, französischen und deutschen Philosophie auch die russische „nicht nur auf dem Gebiet der

¹ Einen radikalen Standpunkt vertritt V. Malachov, für den „die sogenannte ›sowjetische‹ Philosophie [...] jenseits der Sphäre dessen [lag], was man gewöhnlich mit ›Denken‹ assoziiert“ (V. Malachov, Ist Philosophie auf Russisch möglich? In: Dtsch. Z. Philos. 43 [1995] 1, 63). Für die Zeit nach dem 20. Parteitag der KPdSU (1956) zeichnet der Autor zwar doch ein differenzierteres Bild des ›Denkens‹ innerhalb der ›sowjetischen Philosophie‹, ohne allerdings darauf einzugehen, wieso die originellen „vier Tendenzen“ plötzlich aus dem Nichts auftauchen (ebd., 66 ff). Von einer völligen Gleichschaltung des Philosophierens kann wahrscheinlich nicht einmal in der schlimmsten Periode geistiger Unfreiheit vom Beginn der 30er bis in die Mitte der 50er Jahre gesprochen werden, zumindest nicht bei philosophisch interessierten Einzelwissenschaftlern. Auch suchte die – nie ganz homogene – dialektisch-materialistische Philosophie Positionen hinsichtlich der ›Hauptprobleme der Philosophie‹ (Simmel) zu formulieren, die bei aller Einseitigkeit wohl mindestens ein Existenzrecht genießen wie die Positionen anderer Schulphilosophien.

Religion, sondern auch auf dem Gebiet der Gnosologie, Metaphysik und Ethik viele wertvolle Ideen“ birgt, deren Kennenlernen „für die Entwicklung der allgemeinen menschlichen Kultur von Nutzen sein“ kann.²

Als wichtiges Feld des Philosophierens, das in dieser Debatte befragt wird und das als Medium der entsprechenden philosophischen Arbeit dient, hat sich die Phänomenologie und ihre Rezeption bzw. das phänomenologische Philosophieren in Rußland bzw. in der Sowjetunion herauskristallisiert.³ Ausgesprochen produktive Anstöße vermag in dem Kontext die Wiederentdeckung des philosophischen Werkes von G. Špet (1879-1937) zu vermitteln, wobei es sich zum Teil sogar um ein erstmaliges Entdecken seines Schaffens zwischen 1907 und 1927 handelt. Das trifft u.a. auf die Schrift *Germanevtika i ejo problemy (Moskva 1918)* (*Die Hermeneutik und ihre Probleme [Moskau 1918]*)⁴ zu, die im folgenden befragt werden soll. Es ist somit kein Zufall, daß in den – im weitesten Sinne – phänomenologisch orientierten Bemühungen der Philosophen Rußlands, sich im nationalen und internationalen Diskurs zu Wort zu melden, der Analyse des Werkes von Špet, seines geistigen Reichtums und seiner Beziehungen zu den Entwicklungen in der internationalen Philosophie bzw. deren Trägern große Aufmerksamkeit zu Teil wird.⁵

Die russischen Philosophen der vorsowjetischen Zeit sahen sich in zwei Traditionslinien verwurzelt: im eigenständigen russischen, oft religiösen, slawophilen und im westeuropäischen, primär deutschen philosophischen Denken. Vielfältige Sprachkenntnisse, Studienaufenthalte an ausländischen Universitäten und der persönliche Kontakt zu berühmten Philosophielehrern schufen die Voraussetzungen dafür, daß auch ganz aktuelle philosophische Neuerungen sehr schnell in Rußland

² N.O. Losskij, Wesensmerkmale der russischen Philosophie (1951), in: Dtsch. Z. Philos. 43 (1995) 1, 62.

³ A. Haardt, Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev, München 1993; vom Verfasser, Die Phänomenologie in Rußland. Ein Nachwort, in: Dtsch. Z. Philos. 43 (1995) 1, 89-91; Zur Herausgabe von Husserls Schriften in russischer Sprache siehe: vom Verfasser, E. Gusserl', Sobranie sočinenij, tom III (1): Logičeskie issledovanija, tom II/1: Issledovanija po fenomenologii i teorii poznanija. Pervod s nemeckogo V.I. Molčanova, Moskva 2001, 471 s., in: Phänomenologische Forschungen, Jg. 2003, 374-379.

⁴ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme (Moskau 1918). Hg. von A. Haardt und R. Daube-Schackat. Aus dem Russischen übersetzt von E. Freiburger und A. Haardt, München 1994; Siehe dazu auch vom Verfasser, Eine hermeneutische Grundlegung der Geistes- und Geschichtswissenschaften, in: Dtsch. Z. Philos. 43. Jg. (1995) 3, 573-575.

⁵ Siehe dazu vom Verfasser, »Logos – eine neue russische Philosophiezeitschrift. Über einen interessanten Versuch junger Intellektueller, am kulturphilosophischen Projekt von 1910/11 anzuknüpfen, in: Philosophischer Literaturanzeiger 48. Jg (1995) 3, 259-268; ebenso: Logos“. Meždunarodnyj ježegodnik“ po filosofii kul'tury. Russkoje izdanie. Reprintnoje izdanie. Moskva 2005; »LOGOS« v istorii jevropejskoj filosofii: Projekt i pamjatnik. Sbornik materialov pod redakcijej N.S. Plotnikova. Moskva 2006 192 s., in: ebd., 60. Jg. (2007) 2 (April-Juni), 191-196.

Eingang und Weiterentwicklung erfuhren.⁶ Das trifft exemplarisch auf die Phänomenologie Husserls zu. Špet⁷ gehört zu den bedeutenden russischen Philosophen, die u.a. in der Phänomenologie Husserls Lösungsansätze für wichtige methodologische, erkenntnistheoretische und logische Probleme finden und deshalb nicht nur um persönlichen Kontakt zu Husserl bemüht sind, sondern sich mit originellen Ideen auch in den westeuropäischen philosophischen Diskurs einbringen. Allerdings beschneidet der Lauf der politischen Dinge die außerrussische Wirkungsmöglichkeit Špets bald ganz entscheidend: der Weltkrieg 1914-18 und später die Etablierung der bolschewistischen Herrschaft versagen ihm zunächst die internationalen Kontakte und letztendlich – nach 1927 – zunehmend selbst die Arbeitsmöglichkeiten im Lande.

Als Špet sich 1912 nach Deutschland aufmacht, um u.a. zwei Semester bei Husserl zu studieren, bewegen ihn Fragen der Methodologie von Kultur- und Geisteswissenschaften im Unterschied zu den Naturwissenschaften. Fragen, auf die ihn die neukantianischen Antworten Rickerts – denen er eine Zeitlang angehangen hatte – nicht mehr befriedigen⁸ und die ihn auf das Problem der Geschichtsschreibung, der historischen Interpretation und des Verstehens von mitgeteilten Bedeutungen führen. Die Recherchen und Überlegungen münden später u.a. in die kritischen und methodologischen Untersuchungen gewidmete Arbeit *Istorija kak problema logiki (Die Geschichte als Problem der Logik)*, deren Teil 1 (Materialien) 1916 in Moskau erscheint. Die Schrift *Die Hermeneutik und ihre Probleme* entsteht als Manuskript⁹ – nach Špets Worten – in Zusammenhang mit diesen Untersuchungen.¹⁰

⁶ Dies gilt auch für die Orientierung am Neukantianismus. Siehe dazu vom Verfasser, Nina Dmitrieva, Russkoje neokantianstvo: »Marburg« v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki. Serija: Humanitas. Moskva 2007. 511 s., in: Philosophischer Literaturanzeiger 61. Jg (2008) 3, 263-268.

⁷ G. Špet (1879-1937) hatte von 1898-1905 in Kiew Philosophie und Psychologie studiert. 1907 auf Einladung des Neukantianers und Psychologen G. Čelpanov nach Moskau gekommen lehrt er seit 1910 – nach Ablegen der Magisterprüfung – als Privatdozent an der Moskauer Universität. Über Historischen Materialismus (vor 1901), Neukantianismus (1901-1905) und Metaphysik (1907-1912) findet er 1912/13 zu Phänomenologie, Hermeneutik und Semiotik. Als Resultat seiner phänomenologischen Wende publiziert Špet 1914 sein Frühwerk *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ejo problemy (Erscheinung und Sinn. Die Phänomenologie als Grundwissenschaft und ihre Probleme)*. Špet, der 1916 seine Magisterdissertation verteidigt hatte, ist nach der Oktoberrevolution auf vielen Gebieten des gesellschaftlich-kulturellen Lebens tätig, u.a. 1918-1923 als Professor für Philosophie an der Moskauer Universität. 1922 entgeht er nur knapp der Ausweisung als nichtmarxistischer Gelehrter und erlebt besonders nach 1927 zunehmende Ausgrenzung. 1929 zwangspensioniert, 1935 das erste Mal verhaftet, wird er 1937 von Organen des NKWD (Volkskommissariat für innere Angelegenheiten) erschossen. – A. Haardt, Husserl in Rußland, 72 f.

⁸ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 266.

⁹ Veröffentlicht wird das Manuskript erstmals 1989-91: G. Špet, *Germanevtika i jejo problemy. Vstupitel'nye zamečanja, podgotovka teksta i publikacija* A.A. Mitjušina, in: *Kontekst* 1989, 231-268; *Kontekst* 1990, 219-259; *Kontekst* 1991, 215-255.

Die Lehrveranstaltungen, die Husserl 1912/13 zum Thema »Natur und Geist« bzw. zu den »Ideen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft« hielt und die in die *Ideen* II und III eingehen werden, hatten der Problematik große Aufmerksamkeit beigemessen. Das erklärt die Tatsache, daß Špet's Rezeption der Phänomenologie von Anfang an unter dem Problemdruck von Geschichtlichkeit und ausdrückbarer bzw. verstehbarer Gegenständlichkeit in Hinblick auf die Fundierung der Geisteswissenschaften stand.

Es ist anzunehmen, daß er die 1909 ins Russische übertragenen *Prolegomena* (LU I) schon vor dem Studienaufenthalt in Göttingen kannte. Zunächst lernt er während seines Studiums bei Husserl die Hauptgedanken der transzendentalen *Ideen* I kennen. Der Briefwechsel der Jahre 1913/14 belegt dies ebenso wie sein Bemühen, die neuen philosophischen Erkenntnisse in sein eigenes Werk *Erscheinung und Sinn*¹¹ einfließen zu lassen und sie in der »rußländischen« philosophischen Öffentlichkeit zu verbreiten.¹² Das Buch stellt „in weiten Partien eine paraphrasierende und kritisch interpretierende Darstellung“ der *Ideen* I dar.¹³ Das heißt aber auch, daß Špet, der von Anfang an ein kritischer Schüler Husserls ist, nicht zum bedingungslosen Jünger des Meisters wird. In einem der Briefe an Husserl kritisiert er z.B. an dessen Noema-Theorie in den *Ideen* I die Fassung des »Sinns« als dem »Inhalt« des Noema.¹⁴ Hier deutet sich schon eine Bestimmung von »Sinn« als Konkretion von Bedeutung an, wie sie im *Hermeneutik*-Manuskript zum Tragen kommen wird. Und ein zweites „Hindernis“ beim Verstehen der *Ideen* I bringt der junge Russe zur Sprache: „Es ist mir schwer den Satz zu verstehen: »Das transzendente 'Absolute', das wir uns durch die 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.“

¹⁰ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 48 Anm. 21, 266 Anm. 1.

¹¹ G. Špet, *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka e jejo problemy* (1914), Tomsk 1996.

¹² So gibt der 1914 wieder in Moskau lehrende Špet einen von Husserl gewünschten Bericht über die Aufnahme der Phänomenologie in Rußland. (Spett an Husserl, 11.III. 1914, in: *HuaDok* III, III, 533 f.) Husserl, der sehr erfreut ist, seine Philosophie in Rußland wirksam und mit Interesse aufgenommen zu sehen, hegt allerdings die Befürchtung, die überschwänglichen russischen Intellektuellen könnten in ihr eine neue Heilslehre und nicht strenge Wissenschaft sehen. – Husserl an Spett, 28.III. 1914, in: *Ebd.*, 538.

¹³ A. Haardt, *Husserl in Rußland*, 84.

¹⁴ Zum einen ist Špet „nicht klar, wie der »Sinn« bloß eine abstrakte Form sein kann, während er zugleich der »Inhalt« des Noema ist.“ Für ihn kann „der echte Sinn [...] nur dem Konkreten gehören“: „Das Erreichen des konkreten Sinns, als Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen ([*Ideen* I] § 132 [...]), es scheint mir, zwingt uns die Grenze der »Umgrenzung des Wesens 'noematischer Sinn'« (§ 130 [...]) zu überschreiten, der Umgrenzung, die »alle subjektiven Ausdrücke« [...] ausschließt.“ – Spett an Husserl, 11.III. 1914, in: *HuaDok* III, III, 535.

[...] Oder heißt das, daß wir im Bewußtsein, als absolutem Sein, nur den absoluten ›Ausdruck‹ oder die ›Äußerung‹ jenes letzten u. wahrhaft Absoluten haben?¹⁵

Die Antwort, deren ersten Teil Husserl schon vier Tage später auf den Weg bringt,¹⁶ befriedigt ihn nicht, so daß die Kritik wenig später in *Erscheinung und Sinn* eingeht. Špet ist der Meinung, daß die Analyse des Noema uns nicht zum ›Gegenstand selbst‹ führt. Das Noema sieht Špet als Gesamtheit von Modi des gegebenen Gegenstandes, als Bedeutung des Gegenstandes, wie es vom Bewußtsein konstruiert wird, nicht aber als Sinn, der ausschließlich dem Gegenstand selbst eigen sei.¹⁷ Er beharrt darauf, daß „der Sinn [...] prinzipiell ein nicht aufzuhebender ›Rest‹ des Ganzen des Noema [ist]“.¹⁸ Im Weiteren debattieren beide über Husserls Methode der Epoché und die Folgen für das reine und das psychische Bewußtsein.¹⁹

Gleichzeitig wird Špet während seines Göttinger Aufenthaltes mit den vortranszendentalen LU II bekannt, da Husserl gerade in diesen Monaten intensiv die 2. Auflage sowohl der *Prolegomena* wie auch der LU II vorbereitet, allerdings nur die ersten fünf Logischen Untersuchungen wirklich revidiert. Auf alle Fälle übersendet ihm Husserl selbst Mitte Dezember 1913 Neuauflagen der *Prolegomena* und der 1.-5.

¹⁵ Husserl an Spett, 15.III. 1914, in: HuaDok III, III, 535 f.

¹⁶ „Heute nur über Einwand No 1, der mir nicht voll verständlich ist, da leider gerade die deutsche Satzkonstruktion [...] in die Brüche gegangen ist. [...] Zum konkreten Erlebnis gehört ein konkretes Noema, mit mancherlei unselbständigen Bestandsstücken, oder ›abstrakten‹ (=unselbständig). [...] Nun hebt das was ich als ›Sinn‹ bestimme, nur ein unselbständiges Identisches aus dem Noema heraus, da mehrere Erlebnisse [...] denselben Sinn haben können. Man kann nun auch den Sinn in Eins zusammen nehmen mit dem Modus der Klarheit oder Fülle, [...] und das ist der Vollkern“. (Husserl an Spett, 15.III. 1914, in: HuaDok III, III, 536). „Was den 2. Punkt anlangt, so handelt es sich bezüglich des Urbewußtseinsflusses, des die phänomenologische Zeitlichkeit konstituierenden, natürlich nicht um ein mystisches Dahinter. Ich beschränke die Untersuchung auf das Feld der Gegebenheiten in der phänomenologischen Zeit, jedes cogito war als ein zeitliches verstanden. Also z.B. ein Urteilserlebnis, [...] auch jederlei hyletisches Datum, z.B. ein [...] Farben- oder Ton-Empfindungsdatum. All das sind Einheiten von Dauer [...], also eine Zeitstrecke füllend (sc. nicht eine objektiv meßbare!). Exemplifizieren wir an einem hyletischen Tondatum, rein reduziert. [...] Der Ton hat seine Dauer. [...] Dem Continuum der abgeflossenen Dauer entspricht [...] ein dem Tonjetzt anhängendes Continuum der Abschattungen der gewesenen Tonjetzt. [...] Was wir als die Hyle Ton bezeichnen, ist eine in einem Bewußtseinsprozeß sich ›konstituierende Einheit. [...] Es handelt sich hierbei aber um [...] ein Urgesetz des Bewußtseins, daß alles was wir gewöhnlich ein Erlebnis (auch des Bewußtseins) nennen, sich in Bewußtseinscontinuen in bestimmter Weise ursprünglich konstituiert: diese Continuen, der Urbewußtseinsfluß, sind keine ›cogitationes, sie konstituieren Zeit, haben aber selbst keine Zeit, keine Dauer.“ – Husserl an Spett, 28.III. 1914, in: HuaDok III, III, 538 f.

¹⁷ G. Špet, *Javlenie i smysl*, 157 ff.

¹⁸ Spett an Husserl, 4.V. 1914, in: HuaDok III, III, 541.

¹⁹ Husserl an Špet, 28.III. 1914, in: HuaDok III, III, 541.

Logischen Untersuchungen.²⁰ Wohl nicht zuletzt als Reaktion auf die sofortige Lektüre teilt Špet Husserl mit, daß er nun die ganze Darstellung seines Buches *Erscheinung und Sinn* radikal umarbeite, u.a. das Kapitel über die Lehre von der ›Bedeutung‹ erweitere: „Doch ich warte jetzt auf die 6. Untersuchung, um damit meine Abhandlung zum wünschbaren Ende zu bringen“.²¹ Das heißt, schon 1913 ist die 1. Logische Untersuchung über »Ausdruck und Bedeutung« ins Blickfeld Špets geraten. Nachdem er Husserl gewisse Bedenken hinsichtlich der Einleitung zu der LU II mitgeteilt hatte,²² erläutert ihm dieser, daß die Neufassung der Einleitung sich weiterhin an dem Forschungsstand der LU zur Phänomenologie orientiert und nicht nach den neuen Einsichten umgeschrieben werden soll. Husserl verteidigt seine Auffassung von Wissenschaftlichkeit gegenüber der im Marburger Neukantianismus vertretenen. Die prinzipiellen Fragen seien inzwischen in den *Ideen I* der Interpretation dienlicher niedergelegt als noch in den LU. Allerdings könne man an deren Erörterungen immer noch lernen, wissenschaftlich zu arbeiten. Das gelte vor allem für die 3. bis 5. Logische Untersuchung, auch wenn die Problemlösungen etwas unvollkommen bleiben. Dafür habe die 6. Untersuchung die Höhe der *Ideen I* erreicht.²³

So kommt es, daß Špet im Moment seiner Hinwendung zur Phänomenologie diese gleichzeitig in zwei grundsätzlichen Fassungen kennenlernt und für seine eigenen Studien zur Grundlegung der Geistes- und Geschichtswissenschaften heranzieht. Eigentümlicherweise wird er sich 1918 im Manuskript zur Hermeneutik und ihren Problemen nicht mehr auf die *Ideen I* beziehen, die er 1913/14 noch in fast messianischer Weise in Moskau propagiert und erläutert hatte, sondern ausschließlich und nachdrücklich auf die 1. Logische Untersuchung. Uns soll die von Špet 1918 formulierte Kritik an Husserl näher interessieren, nachdem die Einwände aus dem Briefwechsel von 1913/14 schon darauf verwiesen hatten, daß er nicht nur mit ganz konkreten Erwartungen in einem wichtigen Wendemoment zur Phänomenologie kam, sondern auch seine problembestimmte Eigenständigkeit bei-

²⁰ Špet hatte Husserl die Arbeit »Die Philosophie Ed[mund] Husserls« (1913) von B. Jakovenko überreicht und sollte dafür die für die 2. Aufl. umgearbeiteten LU II erhalten, als Andenken an das Göttinger Seminar im WS 1912/13 und im SS 1913. – Husserl an Spett, 30.VIII. 1913, in: HuaDok III, III, 528.

²¹ Spett an Husserl, 14.XII. 1913, in: HuaDok III, III, 529.

²² An einer Stelle, an der in der Einleitung zu den LU II vom Anspruch der Wissenschaftlichkeit der Phänomenologie die Rede ist, was dem Prinzip der Voraussetzungslosigkeit genügen müsse (Hua, XIX/1, 24), hat Špet Anstoß genommen. „Ich will sagen, daß wir den wissenschaftlichen Charakter der Phänomenologie selbst erst in dem Arbeiten der Phänomenologie bekommen können, vielleicht als eins von den ersten Resultaten derselben“ – Spett an Husserl, 14.XII. 1913, in: HuaDok III, III, 530.

²³ Husserl an Spett, 29.XII 1913, in: HuaDok III, III, 532.

behielt. Der 1918 erneut aufgenommene Briefwechsel mit Husserl bringt die abrückende Position noch nicht zum Ausdruck, wohl aber die *Hermeneutik*-Schrift.

Der im Sommer 1914 ausgebrochene Weltkrieg hatte zunächst die Unterbrechung des Gedankenaustausches der nun Feindstaaten zugehörigen beiden Phänomenologen erzwungen. Nachdem Sowjetrußland im Winter 1917/18 mit Deutschland und Österreich den »Brester Frieden« geschlossen hatte, kann es Špet im Juni 1918 wagen, die Korrespondenz mit Husserl wieder aufzunehmen. In der Periode des sich abzeichnenden Bürgerkrieges steht er kurz vor dem Abschluß des Manuskriptes *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, der am 6. Juli 1918 erfolgt. Er versichert Husserl erneut seiner „[Wert-]Schätzung der deutschen Philosophie“ und spricht von „innerster Ergebenheit“ zu ihm als seinem Lehrer.²⁴ Auch macht sich der Sozialdemokrat Špet noch Hoffnungen, die wissenschaftliche Isolation bald überwinden und sich an der internationalen phänomenologischen Diskussion wieder beteiligen zu können.²⁵ Die politische Entwicklung wird die Hoffnung bald zunichte machen und die schlimmen Befürchtungen bestätigen.²⁶

Wenn Špet im Juni 1918 Husserl versichert: „Während dieser langen vier Jahre habe ich keinen Tag versäumt, an dem ich nicht über die Phänomenologie nachgedacht hätte“, so belegt das *Hermeneutik*-Manuskript nachdrücklich, daß er zwar viele Gedanken im Sinne der Phänomenologie Husserls formuliert, gleichzeitig aber konsequent und originell an den ihn bewegenden Fragen und Problemen weiterarbeitet. Špet hatte während der Kriegsjahre – isoliert und auf sich gestellt – den Weg zu hermeneutischen und semiotischen Fragestellungen beschritten, den bald nach ihm auch andere »ungetreue Schüler« (so der zehn Jahre jüngere Heidegger)

²⁴ Spett an Husserl, 10.VI. 1918, in: HuaDok III, III, 542.

²⁵ „Unsere Umstände sind nicht so günstig für die reine wissenschaftliche Arbeit, aber noch mehr vielleicht leide ich unter dem Mangel an neuen Büchern. Ich weiß auch nicht, welche neuen Forschungen in der Phänomenologie angefangen und welche neuen Werke erschienen sind, indem meine jetzige Arbeit in Abhängigkeit davon großen Veränderungen sich unterwerfen kann.“ – Spett an Husserl, 10.VI. 1918, in: HuaDok III, III, 543.

²⁶ Als interessantes Detail sei in dem Zusammenhang bemerkt, daß er und Husserl am Ende des Weltkrieges von ähnlichen kulturkritischen Ahnungen heimgesucht werden und daß beide auf vergleichbare Weise bereit sind, sich dem aufscheinenden Verhängnis der europäischen Kultur mittels philosophischer Arbeit entgegen zu stellen. Heißt es 1918 bei Špet: „Der Wahnsinn der alternden Menschheit [...] ist noch weit nicht zu Ende, und wir kennen nicht, was auch die nächste Zukunft mit sich bringt“ (Spett an Husserl, 10.VI. 1918, in: HuaDok III, III, 542), so wird Husserl 1920 in einem Brief an P. Natorp hinsichtlich der Situation nach dem Weltkrieg u.a. formulieren: „Diese letzten schweren Wochen! Wie werden wir ein echtes Menschentum aufbauen können?“ (Husserl an Natorp, 11.II. 1920, in: HuaDok III, V, 140 f.) Das belegen auch die Ahnungen und Warnungen Špets am Schluß des *Hermeneutik*-Manuskriptes. – G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 280 f.

gegangen sind.²⁷ Unter anderem hatte er Zweifel bekommen, ob die Phänomenologie wirklich schon die ›Grundwissenschaft der Philosophie‹ ist, die das Fundament sowohl für die Philosophie im Ganzen wie für die konkreten Wissenschaften abgibt. Die methodische Technik der Phänomenologie, die absolute Gewißheit all ihrer Forschungswege scheint ihm nicht mehr gesichert. Kuznecov bemerkt dazu: „Und diese Zweifel sind vor allem mit den Problemen des Sinnerfassens verbunden, mit der Struktur der verstehenden Tätigkeit, die nicht von den psychologischen Besonderheiten des erkennenden Subjektes abhängen sollte, was der Gegenstand eines besonderen Interesses der Erkenntnistheorie in der negativen [subjektorientierten – *Verf.*] Philosophie ist“.²⁸ Špets Distanzierung von Husserl kommt 1918 im *Hermeneutik*-Manuskript klar zum Ausdruck. Gleichzeitig scheinen aber durch viele seiner eigenen Positionen die Auffassungen Husserls (LU) durch, ohne daß er diese immer als solche kennzeichnet.

2 Špets semiotische und hermeneutische Konzepte mit Blick auf die 1. Logische Untersuchung

Um die beiden Thesen zu belegen, wonach die die phänomenologische Methode ergänzenden Überlegungen zu einer Theorie des Verstehens in Verbindung mit einer Zeichentheorie sehr wohl von Husserls LU angeregt wurden bzw. sich an diesen orientieren, in wichtigen Fragen aber einen Unterschied zu ihnen herausarbeiten, was einen Teil der Originalität und Besonderheit Špets ausmacht, soll uns dessen Bezugnahme auf die 1. Logische Untersuchung (Hua XIX/1) im *Hermeneutik*-Manuskript interessieren. Wenn Špet die Probleme der Hermeneutik, Sprach- und Zeichentheorie nach 1914/15 weniger auf Husserl als auf Denker wie W. Dilthey, E. Cassirer und W. v. Humboldt bezieht, so zeugt zumindest die *Hermeneu-*

²⁷ Das Manuskript von 1918 wirft für die heutige Rezeption u.a. die Frage auf, inwieweit Špet Positionen der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität, wie sie Heidegger seit den Vorlesungen von 1919/20 vertritt, vorwegnimmt bzw. sich mit ihnen auf einer geistigen Linie bewegen. V. Kuznecov betrachtet die Auffassungen Heideggers als historische Bestätigung der Ideen von Špet und bedauert, daß dies der damaligen wissenschaftlichen Öffentlichkeit nicht bekannt wurde: „Rußland verlor die Führung bei dem Schaffen einer unikalen philosophischen Richtung. Die Gedanken Heideggers und Špets fallen in vielem inhaltlich (ideenmäßig) zusammen.“ – V.G. Kuznecov. *Germanevičeskaja fenomenologija v kontekste filozofskich vozzrenii Gustava Gustavoviča Špeta*, in: *Logos. Filosofsko-literaturnyi Žurnal*, Moskva 1991, Nr. 2, 204, 213 Anm. 12 (Übersetzung des Verfassers).

²⁸ Ebd., 203 (Übersetzung des Verfassers).

tik-Schrift von einer sich fortsetzenden intensiven Auseinandersetzung mit Husserl.²⁹ Das Manuskript, das sich – kritisch – auf Diltheys »Die Entstehung der Hermeneutik« (1900)³⁰ stützt, stellt die problemgeschichtliche Rekonstruktion hermeneutischer Fragestellungen seit der Antike dar, konzentriert sich aber auf das 19. und beginnende 20. Jahrhundert.³¹ Die Arbeit enthält keine positiv ausgeführte Lehre von der Hermeneutik als einer philosophischen Theorie des Verstehens und von der mit ihr verwobenen Zeichentheorie, läßt aber Umriss einer solchen erkennen. Seine Verstehenslehre resümiert Špet am Ende als Theorie, die sich dem Problem des Verstehens auf drei Ebenen zuzuwenden habe:

I. Als psychologisch-empirisches Problem ist Verstehen ein psychisches »Erlebnis« *sui generis*, bezieht sich als ein Zeichenverstehen sowohl auf die Person des Mitteilenden als auch auf den ideellen Gehalt der Mitteilung. Verstehen vollzieht den Übergang vom sinnlichen Zeichen zum geistigen Gehalt der Mitteilung. Die »äußeren, sinnlichen Zeichen verweisen auf das »innere« geistige Leben anderer Personen und auf innere geistige Gehalte, die in eine »äußere« sprachlich-grammatische Form übertragen werden.³² Der Mitteilende wird »erlebt« und ein mitgeteilter ideeller Inhalt wird übermittelt. Das kommt meiner Meinung nach dem nahe, wie Husserl in der 1. LU das dreidimensionale »Verstehen« eines sprachlichen Ausdrucks charakterisiert.³³

²⁹ Die von Špet in den 20er Jahren entworfene »Philosophie der Kultur« als die Gesamtheit kultureller Zeichensysteme, für die die Semiotik den Prototyp aller anderen Zeichensysteme darstellt, weist mit ihrem im Rückgriff auf die LU entwickelten Konzept Parallelen auch zu E. Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« als einer verstehenden Kulturphilosophie auf. Špet kennt zumindest den I. Teil von Cassirers Hauptwerk, das Buch *Die Sprache* (Berlin 1923). Er akzeptiert Cassirers Deutung der »inneren Sprachform« als eines Ausdrucks in kulturphilosophischem Kontext. (A. Haardt, Husserl in Rußland, 180) Auch Cassirer hatte die allgemeine Funktion sprachlicher Zeichen bzw. -systeme paradigmatisch zur Auslegung des Bedeutungsproblems aller sinnhaften Kulturformen genutzt. – E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (PsF), Teil I: *Die Sprache*, Berlin 1923, 17 f.

³⁰ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), in: *Gesammelte Schriften* (GS), V, Leipzig und Berlin 1924, 317-331; Hinsichtlich der derzeit in Angriff genommenen russischen Ausgabe der Werke Diltheys siehe vom Verfasser, *Vil'gelm Dil'tej: Sobranie sočinenii, tom 1: Vvedenie v nauku o duče. Opyt'polaganija osnov dlja izučenija obščestva i istorii, perevod s nemeckogo pod redakcij V.S. Malachova, Moskva 2000, 762 s.*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* Jg. 55 (2002) 2, 163-168.

³¹ Špet kritisiert hier nicht nur die Bevorzugung der psychologischen Interpretation gegenüber anderen Auslegungsformen, sondern auch die fehlende philosophische Grundlegung der Hermeneutik durch eine Theorie des Verstehens, die erst die historische Interpretation bzw. die allgemeingültige Auslegung von objektiver Mitteilung begründe.

³² G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 269.

³³ Für Husserl realisiert sich das »Verstehen« eines sprachlichen Ausdruckes dreifach: *a.* als psychisches Akterlebnis, das auf den Ausdruck selbst bezogen ist und ihn als Kundgabe eines psychischen Erlebens des Sprechenden durchleuchtet, *b.* als bedeutungsverleihendes psychisches Akt-

II. Das Verstehen als logisch-methodologisches Problem ist an der objektiven Gegenständlichkeit des geistigen Mitteilungsgehaltes orientiert und hat deshalb nach seinen semiotischen Grundlagen zu fragen. Hierfür haben die LU II mit ihrer 1. Logischen Untersuchung über »Ausdruck und Bedeutung« eine entscheidende Wende vollzogen. Denn auch Husserl war dem Problem identischer Bedeutungen als im Wortzeichen ausgedrückter Gehalte, die verstanden werden, nachgegangen. Das wird von Špet zunächst auch gewürdigt: Husserl habe die semiotische Frage mit der objektiven Wahrheitslogik und der Lehre von der Bedeutung verbunden.³⁴ Weiter ist – nach Špet – das so differenzierte Problem mit den methodologischen Fragen der historischen Erkenntnis in den Geisteswissenschaften zu verbinden. Die logisch-semiotisch unterbaute Thematik des ›Verstehens‹ soll dabei zu einem Zentrum gemacht werden.³⁵

III. ›Verstehen‹ als prinzipiell-philosophisches Problem erfordert, die Semiotik als Grundlage der hermeneutischen Verstehenstheorie auf alle Geisteswissenschaften, d.h. auf alle Probleme des geistigen Lebens, auf alle Ausdrucksweisen des geistigen Lebens auszuweiten und anzuwenden.³⁶ Das habe Husserl in den LU nicht getan. Im Gegenteil, bei ihm gehe die Zeichentheorie in den Fragen der Gegenstands- und Bedeutungslogik unter. Er untersuche lieber das Ausgedrückte als reine Bedeutung, als reine Idee, d.h. den Sinn außerhalb seiner objektiven Bedingungen der Verwirklichung, nicht aber den Akt des Verstehens bzw. Ausdrückens.³⁷ Hinter der ›historischen Logik‹ der Geisteswissenschaften und ihrer konkreten Gegenstände müsse aber eine ›semiotische Logik‹ gesucht werden, die

erlebnis und ϵ als ein eine gegenständliche Beziehung realisierendes Erlebnis (Hua XIX/1, 72). Das Wortzeichen wird sowohl als ein naiver sinnlicher Inhalt (erscheinender Gegenstand) als auch als geltendes Symbolzeichen (intendierter ideeller Gegenstand) ›verstanden‹. Wir leben aktuell im Verstehen und vollziehen ein Vorstellen, das sich auf die bezeichnete Sache richtet. Der sinngebende Aktcharakter dieser Leistung richtet sich auf die versinnbildlichende Veranschaulichung der gemeinten Sache.

³⁴ „Aber einen Wendepunkt in philosophischer Hinsicht bildete das Erscheinen der ›Logischen Untersuchungen‹ Husserls, welcher die Ausarbeitung semasiologischer [d.h. semiotischer – *Verf.*] Fragen einerseits mit der objektiven Wahrheitslogik im Sinne von Bolzano, andererseits mit der prinzipiellen Lehre von der Bedeutung als Idee im modifizierten Sinne Lotzes verband.“ – G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 275.

³⁵ Ebd., 276.

³⁶ Ebd., 277.

³⁷ „So gehen bei Husserl [...] die Fragen der Semasiologie [d.h. Semiotik – *Verf.*] in den anderen Problemen der ›Logischen Untersuchungen‹ unter, und man spürt, daß er größere Freiheit verspürt, wenn er vom ›Ausdruck‹ zur Analyse des Ausgedrückten übergeht, zur Analyse des Lebens des ›reinen‹ Bewußtseins und der Relationen ›reiner Ideen‹“ (ebd., 277). Damit gehöre Husserl zu den Autoren, die nicht sehen, daß die semiotischen Untersuchungen „durch das Leben des Geistes selber hindurchgeführt werden müssen, um eine philosophisch-lebendige und konkrete Verkörperung zu erfahren“ (ebd.).

sich in ihnen konkretisiert, sondert. So stoßen wir auf das konkrete Allgemeine der Zeichentheorie, was es erlaubt, die besonderen Probleme des Geistes in den einzelnen Wissenschaften zu lösen. Die innere Idee des Geistes, das Ideale der Bedeutungen realisiert sich, verwirklicht sich in der Geschichte, in den geschichtlich-kontexthaft gebundenen Sinnen, die in den Wortzeichen ihren äußeren, kontexthaften Ausdruck finden, der verstanden wird. Das Geschichtliche als Verwirklichung der Ideen ist als Sinnhaftes „absolute Realität“.³⁸

Die Theorie des Verstehens (Hermeneutik) ist für Špet die allgemein-philosophische Grundlage der ›historischen Methodē‹ in den Geisteswissenschaften und ruhe in einer Verschränkung mit der Gegenstands-Logik und der Semiotik.³⁹ Im letzten Kapitel über den gegenwärtigen Stand des Problembewußtseins wirft er sowohl der Phänomenologie in den LU als auch der Hermeneutik im Alterswerk Diltheys vor, die Thematik jeweils zu vereinseitigen, an der Frage einer Verbindung von Zeichentheorie, Logik und Verstehenstheorie gescheitert zu sein.

Die 1918 von Špet an Husserl formulierte Kritik hat mit der durchaus problematischen Deutung der LU als einer Arbeit zu tun, die vor allem auf ideale, ontologische Gegenstände und Bedeutungen gerichtet sei, die folglich die subjektive, erlebende Seite sprachlicher Ausdrücke vernachlässige. Diese Kritik scheint mir insofern ungerechtfertigt, als Husserl die subjektiven Erlebnismomente des sprachlichen Ausdrucks mit dem Problem kommunikativ beabsichtigter Kundgabe und dem Verstehen verbindet (okkasionelle Ausdrücke). Außerdem wird die Bedeutungsintention eines sinnlichen Wortzeichens diesem erst im Erlebnisakt beigelegt; sie wohnt ihm nicht an sich inne (Hua XIX/1, 73). Die Bedeutung liegt für Husserl im Akt des Verstehens des sinnlichen Wortzeichens als einem Zeichen, das Sinn und damit eine erfüllte Intention ausdrückt, was die Bildlichkeit des Ausdrucks motiviert (ebd., 75 f.). Špets Kritik entgegen kommt allerdings die Aussage Husserls, wonach die Phänomenologen „das Wesen der Bedeutung [...] nicht im bedeutungsverleihenden Erkennen, sondern in seinem ›Inhalt‹ [sehen], der eine identische intentionale Einheit darstellt gegenüber der verstreuten Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher Erlebnisse von Sprechenden und Denkenden“ (ebd., 102).

³⁸ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 280.

³⁹ Špet hält es für notwendig, speziell der Frage nachzugehen, inwiefern die reine Gegenstands- bzw. Bedeutungs-Logik (Husserls) als eine theoretische Grundlage dem Begreifen der Verstehensakte dient (ebd., 83). Außerdem sei zu klären, inwieweit Logik als die Wissenschaft von den sprachlich-begrifflichen Formen und Zeichentheorie zusammenhängen (ebd., 84, 130, 140). Auch bilde die Zeichentheorie eine wichtige Grundlage für die Verstehenstheorie. Dabei hätte die Logik und nicht die hermeneutische Verstehenslehre Sinn und Bedeutung von Ausdrücken zu erklären und zu explizieren, obwohl beide Disziplinen einen engen Zusammenhang bilden (ebd., 123, 130).

Špet richtet sein thematisches Interesse auf eine allgemeine philosophische Verstehenstheorie, um auf methodische Fragen der Geisteswissenschaften Antworten zu finden. Deshalb bewegt ihn u.a. die Frage, was den Verstehensakt als objektiven »sanktioniert«, legitimiert. Das Verstehensproblem wird dabei als semiotische Frage (d.h. Sinnenthüllung von Zeichen) und als logische Frage (objektiver Gehalt der Bedeutung des Zeichens) umrissen. Alle Gegenstandserfahrung stellt sich ihm als ein »Verstehen« von Zeichen dar, und folglich als ein Verstehen des »inneren Sinns« des Gegenstandes. Für den Husserl der LU besteht zunächst das Hauptthema darin, den Wissenschaften und den sie methodologisch leitenden »Kunstlehren« durch die Grundlegung einer reinen Logik ein sicheres Fundament zu schaffen. Als großes oder gar größtes Hindernis auf diesem Weg sieht er die Tatsache von vielfältigen Äquivokationen, d.h. schwankenden Wortbedeutungen, Unsicherheiten und Ungenauigkeiten an, die logische Ausdrücke (Worte, Termini, Begriffe) von Bedeutungen und Gegenständen beeinträchtigen (Hua XIX/1, 9 f.). Špet nimmt das Thema der Äquivokationen als die historische Bedingtheit des Bezeichnens eines Gegenstandes durch das ausdrückende sinnliche Wortzeichen auf.⁴⁰ Dem Problem sollen Husserls logische Untersuchungen abhelfen: die logischen Termini sollen zu Klarheit und Evidenz gebracht werden, damit ihnen »feste« Bedeutungen bzw. Begriffe entsprechen (ebd., 11, 19). Deshalb bewegen ihn die Fragen nach dem »identischen« Inhalt der Ausdrücke (ebd., 57), der garantiert, daß wir im Vollzug unendlich möglicher Erlebnisakte ein und denselben Gegenstand meinen und über ihn Aussagen treffen können.

Das heißt, da Husserl die »reine Logik« und ihre »Objekte«, die idealen Bedeutungen, ausdrücklich zum Thema der LU II erklärt (ebd., 6), trifft Špets Vorwurf in gewissem Sinne zu, Husserl habe dem Verstehensakt als dem Übergang vom mitgeteilten Wortzeichen zu seiner objektiven Bedeutung zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, was ihn sonst weiter auf hermeneutische Fragestellungen geführt hätte.⁴¹ Allerdings lassen sich die logischen Gegenstände ausschließlich in psychischen Erlebnissen auffinden (ebd., 6), so daß Husserl schwerlich die subjektive Seite, die Erlebnisseite der Bedeutungen ausdrückenden Wortzeichen geringerschätzen kann. Für ihn besteht ja eine Wesenseinheit zwischen dem sprachlichen Ausdrücken (Worte, Sätze, Aussagen) und den psychischen Erlebnissen, in die die Objekte, d.h. die Ausdrücke der Denkinhalte, in grammatischem Gewande (ebd., 8) eingebettet sind.⁴² Richtig ist wohl, daß für Husserl die psychisch-subjektive

⁴⁰ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 71.

⁴¹ Ebd., 111.

⁴² Diesen Sachverhalt betont auch J.N. Mohanty, wenn er die These aus der 1. Logischen Untersuchung Husserls zitiert, wonach Bedeutung und Gegenstand zum Ausdruck nur vermöge der ihm

Erlebenseite nicht in dem Maße die hermeneutische Frage aufwirft wie bei Špet, sondern eine Frage erscheinender Anschaulichkeit des gemeinten Sachverhaltes. Inwieweit entspricht aber dasjenige, was Špet unter dem Verstehensakt zu erfassen versucht, dem, was Husserl mit der Bedeutungserfüllung meint, die sich als versinnlichende Anschauung, als Versinnbildlichung, als erfüllender Sinn (Hua XIX/1, 67) gibt?

Für Špet sind Verstehen und logische Formen (d.h. sprachlich-begriffliche) der Erkenntnis nicht identisch. Das unmittelbar, ursprünglich Verstandene des Sinns bzw. der gegenständlichen Bedeutung kann jedoch einen sprachlich-logischen Ausdruck erfahren,⁴³ der mit ihm – bzw. dem Verstehensakt – aber nicht identisch ist, ihn nicht ausschöpft.⁴⁴ Das Verstehen bzw. das Verstandene kann durch den Künstler auch einen ästhetischen Ausdruck erhalten. Verstehen ist keine Art des Denkens, keine Funktion des Verstandes.⁴⁵ Es ist ein ›Erleben‹ vom Ganzen her.⁴⁶ Es ist grundsätzlich Zeichenverstehen und nicht ›Einführung‹,⁴⁷ die auch Husserl nicht favorisiert. Für ihn ist allerdings nicht jedes Zeichen ein bedeutendes Zeichen. Sinnverstehen als ein Miterleben vom Ganzen her ist für Špet eine Funktion der Vernunft, wenn auch nicht identisch mit dem denkenden Verstand.

Welches Verhältnis sieht Špet zwischen dem inneren Denken als dem Gegenstand der Logik und der Sprache als dem äußeren Ausdruck des Denkens? Frege hatte 1906 in einem Brief an Husserl die Unabhängigkeit der Gedanken von allem seelischen Erzeugen betont und das Denken als ein Erfassen von Gedanken, „die schon objektiv vorhanden sind“, gekennzeichnet. Die Logik könne ihre Erkenntnisse nicht aus der Sprache beziehen, sondern die Logik habe die Richterin über die Sprache zu sein.⁴⁸ Das schließt die Sprachgebundenheit der Gedanken bzw. des Denkens nicht aus. Husserl steht in der Frage auf ähnlichen Positionen wie Frege.⁴⁹ Bei Špet ist das Denken die innere Seite der Rede.⁵⁰ Die Logik als formale Struktur der Sprache erlaubt eine logische Artikulation des Verstandenen. Die ›grammati-

sinngebenden psychischen Akte gehören (Hua XIX/1, 46). Darin bestehe eine wichtige Besonderheit von Husserls Zeichentheorie gegenüber der Freges: Bedeutungen gelten Husserl als Bedeutungen von Akten, Frege als Bedeutungen von Zeichen. – J.N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington 1992, 62.

⁴³ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 149.

⁴⁴ Ebd., 154.

⁴⁵ Ebd., 234 f.

⁴⁶ Ebd., 241.

⁴⁷ Ebd., 260.

⁴⁸ Frege an Husserl, 30.X.-1.XI. 1906, in: G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg 1976, 102 f.

⁴⁹ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Die reine Logik, die Idee der reinen Grammatik und das Problem einer Philosophie der Sprache in den *Logischen Untersuchungen*«, 3 ff.

sche Artikulation ist eine »äußere« formale Ausdrucksweise. Das unmittelbare Verstehen ist mit dem logischen und dem grammatischen Ausdruck des Verstandenen nicht identisch, nicht ausgeschöpft. Und umgekehrt! Die hermeneutische Logik ist weder mit der reinen Logik noch mit der Grammatik identisch, bildet aber die Grundlage für die philologischen und historischen Wissenschaften.⁵¹ Der Begriff »hermeneutische Logik« behält dabei bei Špet seinen Entwurfscharakter und beschreibt keine fest umrissene Theorie. Während sich die Logik traditionellerweise nur mit der formalen Seite des bereits ausgeformten Sinns eines Wortes bzw. eines Textes befaßt, habe die Hermeneutik in erster Linie ihr Interesse am Akt des Verstehens desselben. Eine spezielle »hermeneutische Logik« würde sich in dem Falle herausbilden, wenn die Logik das hermeneutische Interesse am Verstehen in sich aufnimmt und ihre eigene Sphäre von ihm aus betrachtet. Das bedeutet, daß bei Špet das Postulat einer fundamentalen Analyse des Verstehens und seiner Sinn-Korrelate im Zentrum steht.⁵² Mit diesem Begriff hat Špet theoretische Ansätze bei G. Misch und vor allem bei H. Lipps vorweggenommen.⁵³

Das unmittelbare Verstehen eines Sinns, einer Bedeutung, eines Gegenstandes setzt für Špet bestimmte innere logische Formen im Verstehenden voraus: die formelle Struktur des Denkens und der korrelierenden Sprache. Um das Verstandene darlegen zu können, »äußern« zu können, sind äußere sprachlich-grammatische Formen (formale Struktur der jeweiligen Sprache) die Voraussetzung. Die inneren logischen Formen einer idealen Ordnung (von Bedeutungen bzw. Gegenständen überhaupt) sind ebenso Voraussetzung für veräußerlichende Artikulation und Darlegung.⁵⁴ Husserl orientiert sich vor allem an diesem Aspekt des Verstehens. Die Gegenstände der idealen Ordnung »gelten«, sie »existieren« aber nicht wirklich real. Špet fragt rhetorisch, ob wir durch die »Intuition« (Husserl) oder

⁵⁰ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 151.

⁵¹ Ebd., 155.

⁵² F. Rodi, Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie: Georg Misch, Hans Lipps, Gustav Spät, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt/Main 1989, 369 f.

⁵³ Rodi vertritt die Auffassung, daß mit der Wiederentdeckung von Špets *Hermeneutik*-Manuskript der bisher gängige Begriff einer hermeneutischen Logik, der auf Misch und auf Lipps zurückführt und der „eine bestimmte Konzeption bzw. Theorie nicht so sehr der Logik selbst als vielmehr einer allgemeinen Theorie des Wissens repräsentiert“, modifiziert wird. (F. Rodi, Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie, S. 356). H. Lipps hatte in seinem lange unbeachtet gebliebenen Werk *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938) (Werke, Bd. 2, Frankfurt/Main 1976) ein Zu-Wort-kommen und Freilegen der Situation als logisches Phänomen im Auge, was die Mannigfaltigkeit kontextabhängiger Bedeutungen und Möglichkeiten des Wortgebrauchs aufweist. Diese existential-hermeneutische Position führt weit von Husserl und den LU weg. – F. Rodi, Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie, S. 362 f.

⁵⁴ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 157.

durch das ›Verstehen‹ zum idealen Inhalt der kulturellen Gegenstände bzw. Sachverhalte gelangen? Das ›Verstehen‹ favorisierend⁵⁵ glaubt Špet dessen Wesen, seine Allgemeinverbindlichkeit, in der Struktur des Zeichens gefunden zu haben. Was ist für ihn das Zeichen bzw. seine Struktur? Das Wortzeichen ›bezeichnet‹ nicht nur einen (gemeinten) Gegenstand, sondern habe auch den logischen Begriff, d.h. die ›Bedeutung‹, zu seiner korrelativen Natur.⁵⁶ Hierbei handle es sich um einen „fundamentalen logischen Zusammenhang“.⁵⁷ Der Zeichenbegriff Špets unterscheidet – wie der Husserls auch – die überindividuell-ideale Bedeutung vom Ausdruckserlebnis des Mitteilenden (Kundgabe) und vom bezeichneten Gegenstand der Mitteilung. Das Wortzeichen ›bezeichnet‹ bzw. nennt einen Gegenstand, dem ein Gedanke (Bedeutung) entspricht. Das Wortzeichen ist als subjektiver Ausdruck der Person des Mitteilenden und als objektiver Ausdruck des gegenständlich Mitgeteilten zu verstehen.⁵⁸ Letzteres differiert in identische Bedeutung und historisch-bedingten Sinn. Die entsprechende Unterscheidung findet sich bei Husserl in der 1. Logischen Untersuchung auch: Kundgabe, Bedeutung und Gegenstand (Hua XIX/1, 56).

Der Verstehensakt als die „Sinnenthüllung im Zeichen“ vollbringe den Übergang vom sinnlichen Zeichen (Mitteilung, Ausdruck, Kundgabe) zum Bezeichneten, zum Mitgeteilten, das als Sinn/Bedeutung den Inhalt des Gegenstandes der Mitteilung ausmacht.⁵⁹ Damit ist eine weitere Frage angesprochen und – teilweise – beantwortet. Špet ringt immer wieder um das Aufdecken des Sachverhaltes, der den Übergang im Verstehensakt vom Zeichen zur ausgedrückten Bedeutung „sanktioniert“.⁶⁰ Er sieht den Verstehensakt in zwei Richtungen laufen, in die zum objektiven Gegenstand (Sinn/Bedeutung) und in die subjektiv-psychische zum Mitteilenden, Sprechenden, Kundgebenden. Der Tatbestand, daß Špet damit die Problematik aufgenommen hat, die Husserl als objektiven und subjektiv-okkasionellen Ausdruck unterscheidet (ebd., 86 f.), bekräftigt die These unserer Untersuchung. Außerdem bildeten sowohl das korrelative Verhältnis von Zeichen und Bedeutung/Sinn als auch der Akt des Übergehens Gegenstände des reflektierenden Interesses einer Theorie des Verstehens.⁶¹

⁵⁵ Ebd., 257.

⁵⁶ Ebd., 84, 90, 130.

⁵⁷ Ebd., 95.

⁵⁸ Ebd., 239.

⁵⁹ Ebd., 74, 80, 130.

⁶⁰ Ebd., 90.

⁶¹ Ebd., 89.

Wenn für Špet die spezielle Theorie der Wortzeichen die Grundlage oder die grundsätzliche Bedingung für eine allgemeine philosophische Zeichentheorie bildet, sozusagen ihren ›Leitfaden‹⁶² darstellt, dann wird das Verhältnis von Denken und Sprache als ein ›inneres‹ und ein ›äußeres‹, in sprachlich-grammatikalischer Form ausgedrücktes Verhältnis auf alle anderen Äußerungs- und Objektivationsweisen der menschlichen Subjektivität übertragen.⁶³ Damit ist für Špet auch die Behauptung von der Sprachgebundenheit jedes Denkens verbunden: „der sprachlose Gedanke [...] ist ein Gedanke, der nicht geboren werden kann“.⁶⁴ Husserl ist nicht so auf die Sprache als Prototyp aller Ausdrucksweisen bzw. aller Weisen, wie Bewußtseinsleistungen zustande kommen, fixiert. Das wird in den *Ideen I* (1913) explizit formuliert. Hier kommt er zu dem Schluß, daß das schlichte Wahrnehmungserlebnis keiner sprachlich-ausdrückenden Form bedarf, wohl aber einen möglichen sprachlichen Ausdruck fundiert (Hua III/1, 285). Die Lehre von sprachlichem Ausdruck und ausgedrückter Bedeutung sieht Husserl als einen Spezialfall der vielfältigen Weisen intentionalen Bewußtseinslebens bzw. als eine zu ihnen hinzutretende ›logische Aktschicht‹. Allerdings findet dasjenige, was mit den Termini ›Bedeuten‹ und ›Bedeutung‹ erfaßt wird, auf „die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung“.⁶⁵ Die sinnvolle Verwendung der Termini Zeichen und Bezeichnetes bleibt somit auf die sprachliche Sphäre beschränkt bzw. auf die Bedürfnisse und Erfahrungen des ›Anzeigens‹ von etwas real Existierendem mit Hilfe eines realen ›Anzeichens‹. Die Klarstellung belegt aber auch, daß für Husserl – wie für Špet – das Logische (Ideale, Identische), das sich als ausdrückende Bedeutung, als sprachlicher Ausdruck fassen läßt, sprachgebunden gegeben wird.⁶⁶ Zur phänomenologischen Wesensforschung könne man sowohl von den Proble-

⁶² G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 116.

⁶³ Auch Husserl analysiert die äußeren sinnlich-sprachlichen Ausdrücke (Worte, Sätze, Aussagen) sowohl logisch auf ihre innere Bedeutung hin und grammatisch auf ihre äußere grammatische (Sprach-)Form hin. Geht doch der Unterschied grammatischer Ausdrücke nicht nur auf unterschiedliche Bedeutungen (Gedanken) zurück, sondern auch auf ästhetische Gründe, so beim Aus-schluß von Wortwiederholungen (Hua XIX/1, 18).

⁶⁴ Zitiert nach A. Haardt, *Husserl in Rußland*, 169.

⁶⁵ „Ursprünglich haben diese Worte [Bedeuten und Bedeutung – *Verf.*] nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des ›Ausdrückens‹. Es ist aber nahezu unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnis-schritt, die Bedeutung dieser Worte zu erweitern und passend zu modifizieren, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht“ (Hua III/1, 285).

⁶⁶ „Da nun das menschliche Denken sich normalerweise sprachlich vollzieht und alle Betätigungen der Vernunft so gut wie ganz an die Rede gebunden sind, [...] so kommen zunächst nicht bloße Denkakte und Gedanken in Frage, sondern vor allem Aussagen, ausgesagte Gedanken“ (Hua XVII, S. 23).

men des sprachlich-logischen Ausdrucks von Bedeutung⁶⁷ her wie von denen der Erfahrung und der sinnlichen Gegebenheiten her vordringen. Im ersten Fall führt das u.a. auf die Frage, wie das ›Ausdrücken‹ von ›Ausgedrücktem‹ zu verstehen ist.

Im Gegensatz zu Špet hält Husserl nichts oder nicht viel von einer allgemeinen Zeichentheorie, die als eine Ausweitung bzw. Übertragung der Gegebenheiten sprachlicher Ausdrücke und ihrer identischen Bedeutungen auf alle anderen Zeichenfunktionen zustande kommt. Die Sprache als „System von habituellen Zeichen, mit denen sich im Gegensatz zu anderen Arten von Zeichen ein Ausdrücken von Gedanken vollzieht, bietet überhaupt ihre eigenen Probleme“ (Hua XVII, 24). Andererseits hat für ihn die Sprache als geistiges Gebilde dieselben Eigenschaften wie alle anderen objektiven geistigen Gebilde (z.B. wie die Tonkunst), die alle ein identisches Ideales festhalten (ebd., 25). Sie alle können eine hinzutretende sprachlich-logische Schicht des Ausdruckes fundieren.⁶⁸ Grundsätzlich spricht sich Husserl gegen eine Zeichentheorie aus, die auf der Annahme bzw. Behauptung einer bildlichen Repräsentation des Bezeichneten im Zeichen beruht, d.h. die die schlichte Wahrnehmung der Dinge/Sachen ›selbst‹ als bildlich-symbolische oder signitiv-symbolische Vorstellung erklärt (Hua III/1, 89 f.). Das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem bringt erst die schon reflexive sprachlich-logische Oberschicht in das vordem schlichte Wahrnehmungserlebnis der Sache selbst oder die auf empirischer Erfahrung beruhende Deutung eines schlicht Wahrgenommenen als eines Anzeichens für etwas der Wahrnehmung verborgen Existierendes hinein. Neben dem Unverständnis für den notwendigen bedeutungs- bzw. sinngebenden Aktcharakter, der aus einem sinnlich-physischen Gebilde erst ein bedeutendes Zeichen macht, ignoriere eine solche Theorie „die Fülle der wesentlich verschiedenen Vorstellungsweisen, die sich innerhalb der Klasse intuitive und leere Vorstellung durch rein phänomenologische Analyse aufzeigen lassen“ (Hua XIX/1, 438).

In der 1. Logischen Untersuchung hatte Husserl das sprachliche Wortzeichen von gewöhnlichen sinnlich-physischen Anzeichen für Etwas grundsätzlich geschieden. „Jedes Zeichen ist [An-]Zeichen für Etwas, aber nicht jedes hat eine ›Bedeutung‹, einen ›Sinn‹, der mit dem Zeichen ›ausgedrückt‹ ist“ (ebd., 30). ›Anzeigende‹ (sinnlich-physische) Zeichen (Kennzeichen, Merkzeichen) müssen z.B. keine Bedeutungen haben bzw. ausdrücken. Aber nur bedeutende Zeichen können ›Ausdrücke‹ (von Bedeutung) genannt werden. „Das Bedeuten ist nicht

⁶⁷ „In der Tat war das der Weg, auf dem die ›Log[ischen] Unters[uchungen]‹ in die Phänomenologie einzudringen strebten“ (Hua III/1, 287 Anm. 1).

⁶⁸ Siehe dazu E.W. Orth, *Bedeutung, Sinn, Gegenstand. Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Hönlingswalds*, Bonn 1967.

eine Art des Zeichenseins im Sinne der Anzeige“ (Hua XIX/1, 30). Die spezielle Zeichentheorie Husserls hat nur die Zeichen im Auge, die als sprachliche Ausdrücke von Bedeutungen fungieren.⁶⁹ Die anzeigende Funktion von Zeichen tritt in mitteilender Rede zum Bedeuten bzw. zur Bedeutung ausdrückenden Funktion von Wortzeichen hinzu, ohne konstituierenden Einfluß (ebd., 31). ›Ausdruck‹ ist in den LU folglich an sprachliche Formen des Ausgedrücktseins gebunden; nicht so ›Anzeichen‹. Durch Mimik oder Gesten ›angezeigt‹ subjektive Gefühle, Gedanken lassen sich – reflexiv – zwar ›deuten‹, drücken aber keine identischen ›Bedeutungen‹ aus (ebd., 37 f.). Das heißt, das Gegebensein des identischen Idealen im sinnlich Gegebenen läßt sich für Husserl ausschließlich in der Qualität des sprachlich geformten Ausdruckes auffinden und erfassen. In schlichten, an das Erlebte naiv-hingegebenen Erlebnissen ist es uns nicht gegeben. Für Husserl ist der Zusammenhang von idealer Bedeutung und ausdrückendem Wortzeichen, mittels welchem jene sich im Denken des einsamen Seelenlebens oder im sprachlichen Ausdrücken realisiert, allerdings zufällig (ebd., 110).

Da er in den LU darum bemüht ist, logische, identische, feste Wortbedeutungen zu sichern, hat für ihn das subjektive, empirisch-psychologische Verfahren, Bedeutungen auszudrücken, ›anzuzeigen‹, ›kundzutun‹, nur eine untergeordnete Relevanz, kommt es doch hier wesentlich nur zu subjektiven oder ›okkasionellen‹ Ausdrücken (ebd., 87). Genau das bezwecken aber in der Regel die Wortzeichen in kommunikativer Funktion. Sprachliche Ausdrücke von Sachverhalten bewähren sich für Husserl sowohl in kommunikativer Funktion als auch im „einsamen Seelenleben“ des Philosophen; sie entfalten ihre gesamte wesensmäßige, ideale Struktur als objektive Ausdrücke auch bzw. vor allem in letzterem (ebd., 38 f.). Deshalb könne man von der kommunikativen Funktion der sprachlichen Ausdrücke absehen. Das betont Husserl auch in der 6. Logischen Untersuchung.⁷⁰ Die Annahme, „jeder Ausdruck sei eine [kommunikative – *Verf.*] Mitteilung und jede Mitteilung sei ein Urteil über die inneren (kundgebenden) Erlebnisse des Sprechenden“, hält er für falsch und für widerlegt (Hua XIX/2, 742). Denn der objektive Ausdruck ist zu verstehen, ohne daß es notwendig des Hinblickes auf die sich äußernde Person und auf die Umstände ihrer Äußerung bedürfte, was bei den subjektiven, okkasionellen Ausdrücken erforderlich ist (Hua XIX/1, 86 f.).

⁶⁹ „Auch das Zeichensein ist kein reales Prädikat, es bedarf ebenfalls eines fundierenden Aktbewußtseins, des Rückganges auf gewisse neuartige Aktcharaktere“ (Hua XIX/2, 438).

⁷⁰ „Aber diese Wirkung kann nicht die Bedeutung des Ausdruckes konstituieren, da er doch in der einsamen Rede dasselbe bedeutet, wie in der kommunikativen“ (Hua XIX/2, 741).

Špet sieht zwar grundsätzlich für alle zu verstehenden Mitteilungen die Möglichkeit der subjektiven Verstehensrichtung, kann doch der Gegenstand des Verstehens objektiv (Bedeutung) und subjektiv (Person, Autor eines Textes) sein. Dennoch meint auch er letztendlich, daß es der Hermeneutik nicht um die ›Vorstellungen‹ des Mitteilenden, Kundtuenden, Sprechenden, sondern um die „Wahrheit selbst“ der Mitteilung, um deren ideale Bedeutung gehe.⁷¹ Und die allgemeine (ideale) Bedeutung eines Wortzeichens hänge nicht von der Subjektivität, den ›Vorstellungen‹ des Mitteilenden ab, sondern als Möglichkeit der Dinge und der Vorstellungen von ihren ›Wesenheiten‹. Die dem Wortzeichen korrelierende ideale Bedeutung erfassen wir, wenn wir den objektiven, aber kontextgebundenen Sinn des Zeichens verstehen.⁷² Der gemeinte, zu verstehende Gegenstand bzw. Sachverhalt fungiert für Špet als Träger des Sinnes des Wortzeichens.⁷³ Verstehen zielt auf das ›Was‹ der Mitteilung, nicht darauf, ›wie‹ es mitgeteilt ist, d.h. unter welchen subjektiven Bedingungen im Mitteilenden es ist.⁷⁴ Es geht um den objektiven Gehalt der Mitteilung. Deshalb wird nicht nur der Wortsinn interpretiert, sondern die korrelierende Bedeutung erfaßt.

Inwieweit bewähren sich bei Husserl auch die objektiven Ausdrücke, die vor allem theoretische Aussagen in den abstrakten Wissenschaften ausdrücken, in der Kommunikation? Oder ist Kommunikation als beabsichtigte Mitteilung von objektiven und subjektiven Gedanken wesentlich mit subjektivierendem Hinblick auf mitteilende Person und kontextuale Umstände der Mitteilung orientiert, was Špet anzunehmen scheint. Unsere These, wonach sich Špet mit seinen Positionen durchaus auf Husserls Ausführungen in den LU stützen konnte, wird hier erhärtet. Auch für Husserl fungieren Ausdrücke in der Kommunikation als ›Anzeichen‹ für die Gedanken (und Gefühle) des Mitteilenden und üben so eine ›kundgebende‹ Funktion aus. Die kommunikativ kundgegebenen – und kundgenommenen – Ausdrücke treten somit als ›okkasionelle‹ und nicht als objektive, identische Ausdrücke von Bedeutungen auf (Hua XIX/1, 87 f.). Vom Redenden wird dem sinnlichen Wortzeichen als dem ›Anzeichen‹ in einem psychischen – d.h. empirisch-subjektiven – Akt ein ›Sinn‹ verliehen, beigegeben, der zur Mitteilung bestimmt ist und der eine Intention zum Ausdruck bringt, die der Hörende ›versteht‹ (ebd., 39). Den okkasionellen Ausdrücken als Mitteilungen in kommunikativer Funktion ist wesentlich eigen, daß sie ihre jeweils aktuelle Bedeutung „nach der Gelegenheit, nach der redenden Person und ihrer Lage [...] orientieren“ (ebd., 87). Erst in Hinblick

⁷¹ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 114.

⁷² Ebd., 130 f.

⁷³ Ebd., 159.

⁷⁴ Ebd., 209.

auf die konkreten Umstände kann sich für den Hörenden die mitgeteilte Bedeutung konstituieren. Das entspricht wohl der I. psychologisch-empirischen Problemebene bei Špet. Das heißt, er hat ganz offensichtlich aus der 1. Logischen Untersuchung Anregungen für seine semiotische Theorie erfahren, die das Verstehensproblem als ein kommunikatives unterbaut.

Wird nach Husserl der Ausdruck als Kundgabe verstanden, deren Inhalt/Sinn die kundgegebenen psychischen Erlebnisse (Urteilen, Glauben, Wahrnehmen, Meinen) des Redenden (Mitteilenden) sind, so wird vom kundnehmenden Hörer der Sprechende als Person wahrgenommen, die etwas Subjektives mitteilt, kund tut (Hua XIX/1, 41). Der mitgeteilte, kundgegebene subjektive, auf Personen und Umstände hinblickende Sachverhalt (Sinn) wird nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar erlebt. Folglich wird das Kundgegebene nicht in adäquater Veranschaulichung (Deckung), nicht als objektiver Ausdruck erfaßt. Die psychologisch-empirische Ebene des ›Verstehens‹ wird nicht verlassen. Damit gibt sich Špet nicht zufrieden. Er ringt um das Erfassen des objektiven, idealen Gehaltes der Mitteilung als Resultat des Verstehensaktes auf Seiten des Hörers (Kundnehmers) von Mitteilungen. Das Verstehen als ein unmittelbares ›Miterleben‹ von verstandener Mitteilung hat dabei einen rätselhaften Sprung von der Mittelbarkeit in die Unmittelbarkeit vollzogen. Doch auch Husserl konstatiert die Möglichkeit, mathematisch Ausgedrücktes, d.h. objektive Ausdrücke, zu lesen und zu verstehen, „ohne überhaupt an einen Redenden zu denken“ (ebd., 87). Ist das noch Kommunikation?

Im „einsamen Seelenleben“ dagegen können wir von der kundgebenden Leistung des Ausdrucks als einem ›Anzeichen‹ für etwas sich in der Person des Mitteilenden Vollziehendes und vom physisch-sinnlichen Zeichencharakter des sprachlichen Ausdrucks absehen (ebd., 41). Wir haben es mit reinen Zeichen zu tun, die keinerlei Sein (Dasein/Existenz) des bezeichneten Gegenstandes motivieren. Der Inhalt (Sinn) des Ausdruckes existiert im ›Erleben‹ des Verstehenden. Im einsamen Seelenleben entfällt in der Regel beim Gebrauch subjektiver Ausdrücke die Beziehung zum Angeredeten, sie „werden zu Ausdrücken des schlichten Seins der inneren Erlebnisse mit mehr oder minder deutlicher Beziehung auf das Ich“ (Hua XIX/2, 747). Das wirklich-reale Sprechen und Hören in kommunikativer Absicht bedarf neben der bedeutenden Funktion (Erleben) noch der kundgebenden Funktion (Wahrnehmen der Person des Sprechers) (Hua XIX/1, 43). Das heißt, es gibt in der Regel subjektive Ausdrücke von Bedeutungen, deren Verstehen zwar kontextgebunden ist, nichtsdestotrotz aber die ausgedrückten Bedeutungen zu konstituieren vermag (ebd., 87). Die kommunikative Funktion der Rede erweist sich als Umweg bzw. als Ursache für Bedeutungsschwankungen.

Im Unterschied zur Zeichentheorie in Husserls LU II rückt Špet die kommunikative Funktion der sprachlichen Ausdrücke ins Zentrum seiner Konzeption und leistet einen ersten Schritt zu der erstrebten Synthese hermeneutischer und semiotischer Fragestellungen.⁷⁵ Die kulturelle Welt ist eine »äußere«, geäußerte, ausgedrückte und zeichenhafte Welt, deren »innere« Bedeutungen und Sinne auf urtümliche, urphänomenale Weise »verstanden« werden, aber nur in bzw. über ihre »äußeren« Objektivationen als den Bedingungen für die Möglichkeit des Verstehens, Miterlebens.⁷⁶ Der Verstehensakt führt also über die Grenzen der individuellen Subjektivität hinaus, wie schon der Akt des Ausdrucks.⁷⁷ Das Wort – als ausgedrücktes und verstandenes – erfüllt für Špet die Funktion eines „kommunikativen Zeichens“.⁷⁸ Der materiale Gegenstand einer Zeichentheorie ist das kommunikative Verstehen, d.h. ein sozialer Tatbestand.⁷⁹ Der Verstehensakt wird als ein – phänomenologisch – »ursprünglich« sozialer Akt erfaßt. Er hebt an Locke hervor, gesehen zu haben, daß die „soziale Natur“ des Verstehensaktes ihn als einen intersubjektiven, als einen kommunikativen Vorgang auffassen lasse. Th. Reid habe sogar schon den apriorischen Sozialcharakter des Verstehensaktes und der Sprechakte erkannt gehabt.⁸⁰ Nicht individuell-einsame, sondern kommunikativ-geistige

⁷⁵ In seinen sprachphilosophischen Überlegungen nimmt Špet Bezug sowohl auf die zeitgenössischen Sprachwissenschaften in Rußland und Westeuropa als auch auf die philosophische Semantik der Brentanoschule. Dabei werden die LU Husserls mit den Arbeiten der Brentano-Schüler A. Meinong und A. Marty in eine Reihe gestellt. 1917 hatte Špet die Aufmerksamkeit von R. Jakobson, der an der Moskauer Universität studiert und eine phänomenologisch-strukturalistische Semiotik gestalten wird, auf die linguistisch-deskriptive Philosophie Marty's gelenkt. (E. Holenstein, Jakobson – der phänomenologische Strukturalismus, Frankfurt/Main 1975, 18) Jakobson weist später selber darauf hin, wie wesentlich die Verflechtung phänomenologischer und struktureller Denkweisen bei Špet für die Herausbildung seiner eigenen strukturalistischen Linguistik gewesen ist. (E. Holenstein, Linguistik Semiotik Hermeneutik. Plädoyer für eine strukturelle Phänomenologie, Frankfurt/ Main 1976, 16 f.) Die Vermittlung vollzieht sich u.a. im »Moskauer Linguistischen Kreis«, dem Špet 1920 beitrifft und wo er mit dem Gründungsmitglied Jakobson in lebhaftem Gedankenaustausch steht. Zudem steuert er den Diskussionen durch seine Schriften und Vorträge entscheidende Impulse bei.

⁷⁶ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 249.

⁷⁷ Ebd., 253.

⁷⁸ Ebd., 43.

⁷⁹ Ebd., 99.

⁸⁰ Im Rahmen seiner apriorischen Rechtslehre arbeitete auch der von München nach Göttingen zu Husserl übersiedelte Privatdozent A. Reinach (1883-1917), den Špet während seines Göttinger Aufenthaltes 1912/13 möglicherweise kennen gelernt hat, an einer Theorie der »sozialen Akte« (A. Reinach, Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts [1913], München 1953, 37-53) Bemerkenswert ist in dem Zusammenhang auch, daß der Wiener

Prozesse bilden den Ort und das Wesen beim Verstehen der im Wortzeichen ausgedrückten, mitgeteilten Bedeutung.⁸¹

Hier polemisiert Špet ganz offensichtlich gegen Husserls Behauptung, daß die kommunikative Funktion von Ausdrücken nicht die wesensmäßige Korrelation von Ausdruck und Bedeutung für die reine Logik berührt, da das rein logische, wesensmäßige, ideale Verhältnis von Ausdruck, Bedeutung, Sinn und Gegenstand des Ausdrucks auch im „einsamen Seelenleben“ gegeben ist. Špet ist dagegen davon überzeugt, daß der Sprechende nur für einen Hörenden etwas mitzuteilen vermag, was er komponiert und versteht.⁸² Husserl hatte zu dieser Zeit – d.h. 1918 – allerdings die Tatsache der sozialen Relation jeglicher Erfahrung einschließlich des Verstehens zumindest als Problem im § 29 der *Ideen* I formuliert, ohne jedoch das „intersubjektiv [...] gemeinsam Bewußte“ als einen sozialen Gegenstand aufzufassen. Und im § 135 bezieht Husserl die Geltung der Konstitution von erfahrbaren Naturdingen „auch auf ein mögliches Gemeinschaftsbewußtsein, d.i. auf eine wesensmögliche Mehrheit von in ›Verkehr‹ stehenden Bewußtseins-Ichen“ (Hua III/1, 310 f.). Doch die *Ideen* hat Špet ja nicht mehr im Blick.

Bei ihm selbst bleibt die ›soziale Natur‹ des Verstehens zwar nur eine Andeutung, jedoch eine wegweisende: Kommunikation sei dasjenige, was dem Gedeihen einer Gesellschaft zugrunde liegt.⁸³ Und das Funktionieren von „Gesellschaft als Umgang mit anderen vernunftbegabten Wesen“ setzt „ein gegenseitiges Verstehen voraus. Noch bevor wir zu Überlegungen fähig sind, werden geistige und soziale Operationen ausgeführt“.⁸⁴ „Die Sprache drückt sowohl die sozialen [kommunikativen – *Verf.*] als auch die einsamen Tätigkeiten des Geistes aus. Doch besteht die primäre und direkte Bestimmung der Sprache darin, die sozialen Tätigkeiten auszudrücken, und dies bis zu einem solchen Grad, daß der Ausdruck der sozialen Akte als diesen wesentlich zugehörig ansehen werden muß. Solche Akte können nicht existieren, ohne einerseits durch *Worte* und *Zeichen* ausgedrückt zu sein und

neukantianisch und marxistisch inspirierte Philosoph und Soziologe M. Adler (1873-1937), der sich seit 1904 um den Nachweis eines *a priori* transzendental-sozialen Charakters aller Sozialerfahrung konstituierenden Akte bemüht, rückblickend diesen Nachweis auf eine nahezu übereinstimmende Weise in Husserls Spätschriften (nach 1928) herausgearbeitet sieht. (M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Wien 1936, 287.) Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität«, 335 ff.

⁸¹ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 100.

⁸² Ebd., 153.

⁸³ Ebd., 94.

andererseits als solche erkannt zu werden“.⁸⁵ Diese sozialen Prozesse sind ursprünglich; sie lassen sich nicht auf rein individuelle psychische Akte reduzieren. Die Zeichentheorie ist folglich eine Theorie von sozialen Gegenständen. Die sozialen, geistigen Operationen als ›ontologisch‹ primäre Akte bilden den eigentlichen Ort des Verstehens als eines Überganges vom Zeichen zur ausgedrückten Bedeutung.

3 Špets Rezeption der Begriffe ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹ in der 1. Logischen Untersuchung

Der sachliche und ideengeschichtliche Vergleich der verstehens- und zeichentheoretischen Positionen beider Phänomenologen läßt sich noch weiterführen, indem der – logischen – Thematik von Sinn und Bedeutung weiter nachgegangen wird, hatte doch Špet das Verstehen als eine kontextbeachtende „Sinnenthüllung im Zeichen“ definiert, die eine ideale kontextunabhängige gegenständliche Bedeutung freilegt.⁸⁶ Und dabei hat ihn besonders dasjenige Moment interessiert, das den Übergang im Verstehensakt vom sinnlichen Zeichen zum gegenständlichen Sinn und zur idealen Bedeutung ›sanktioniert‹.⁸⁷ Er findet es u.a. im intentionalen Charakter des niemals ›leeren‹ unmittelbaren Verstehensaktes.⁸⁸ Bei allen interessanten Aussagen über Bedeutung und Sinn von Ausdrücken bleiben aber sowohl in Špets *Hermeneutik* als auch in Husserls LU beide Termini bzw. ihr Bezug aufeinander unbestimmt und schwer faßlich.⁸⁹ Das gilt auch von der Beziehung zwischen Sinn und Bedeutung eines Ausdrucks, eines Zeichens. Die grundsätzliche Differenz, die ich in der Thematik zwischen beiden zu sehen vermag, besteht in dem Bemühen Špets, in das Ausdrücken und Verstehen von Sinn soziale und

⁸⁴ Ebd., 98 f.

⁸⁵ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme*, 99.

⁸⁶ Ebd., 71, 80, 130.

⁸⁷ Ebd., 90.

⁸⁸ Ebd., 188 f., 200.

⁸⁹ Vornehmlich kritisch sieht z.B. M. Dummett Husserls Lehre über Bedeutung und Sinn: „Doch obwohl Husserl den Bedeutungsbegriff so ausführlich erörtert, kennt er keine derartige Theorie“ des Zusammenhanges von Bedeutung und gegenständlicher Beziehung. (M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/Main 1988, 50). Eine interessante Untersuchung der Arbeit Husserls am Begriff idealer Bedeutung aus den LU bietet der Beitrag von Ö. Sözer, *Die Idealität der Bedeutung in den Vorlesungen Husserls über Bedeutungslehre (1908)*, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, 121-140.

historische, d.h. kontextuale Bestimmungen einzufügen,⁹⁰ was Husserl in den LU nicht tut.

Dieser gebraucht in den LU II die Termini ›Bedeutung‹ und ›Sinn‹ weitgehend synonym. So spricht er z.B. im § 6 von „Sinn oder Bedeutung des Ausdruckes“ (Hua XIX/1, 38, 43). Während der Ausdruck etwas ›bedeutet‹ und einen Gegenstand ›nennt‹ bzw. ›bezeichnet‹, korreliert dem gemeinten Gegenstand der ›erfüllende Sinn‹ (ebd., 56). Diese Sprachregelung ist aber mehr eine nach ästhetischen Gründen als eine wesentliche Unterscheidung. Im § 15 heißt es dazu ganz grundsätzlich: „*Bedeutung* gilt uns ferner als gleichbedeutend mit *Sinn*“ (ebd., 58). Die Differenzierung der beiden Begriffe durch Frege erscheint Husserl bedenklich.⁹¹ An beiden Begriffen gelte es die schädlichen Äquivokationen auszuschneiden. In den *Ideen I* folgt die Špet bekannte Differenzierung, wonach das in den Worten „›Bedeutung‹ und ›Bedeutung‹ Gemeinte nicht nur „Beziehung auf die sprachliche Sphäre“ habe, sondern „auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet“. Aber auch von „›Sinn‹ – ein Wort, das doch im allgemeinen gleichwertig mit ›Bedeutung‹ gebraucht wird –“, werde „bei allen intentionalen Erlebnissen gesprochen“ (Hua III/1, 285), also u.a auch bei Wahrnehmungserlebnissen. Doch „der Deutlichkeit halber wollen wir das Wort *Bedeutung*“ in seinem ursprünglichen engeren Gebrauch bevorzugen, so vor allem „in der komplexen Rede ›logischer oder ›ausdrückender Bedeutung“, d.h. auf die sprachlich-logische Sphäre von Ausdruck beschränken, während „[wir] das Wort *Sinn* [...] nach wie vor in der umfassenden Weite [gebrauchen].“ (ebd.).

Špet wiederum unterscheidet Bedeutung und Sinn „vorläufig“ und „um es dem Leser zu erleichtern“ folgendermaßen: „die *Bedeutung* eines Wortes oder eines Begriffes [...] ist jener Teil des Inhalts des entsprechenden Gegenstandes, den wir mit dem Wort verbinden, solange wir das Wort unabhängig vom Zusammenhang, in dem es gebraucht wird, betrachten. [...] Wenn wir Worte oder Begriffe in jenem Zusammenhang untersuchen, in dem sie uns konkret gegeben sind und der natürlich immer einzigartig ist, so suchen wir bereits ihren *Sinn*“.⁹² Der vom Wortzeichen ausgedrückte Sinn einer Mitteilung ist folglich kontextgeprägt, kontextbedingt. Ein und dasselbe Zeichen hat kontextabhängig je einen spezifischen Sinn, der verstanden werden kann. Das Verstehen von Sinn ist folglich eine konkret-

⁹⁰ G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 71.

⁹¹ G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: K. Berka/L. Kreiser, Logik-Texte. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik, Berlin 1983, 424; Zum Verhältnis von Frege und Husserl siehe auch D. Welton, Verbindende Namen – Verbundene Gegenstände: Frege und Husserl über Bedeutung, in: Ch. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit, 141-191.

⁹² G. Špet, Die Hermeneutik und ihre Probleme, 71 Anm. 17.

historische, kontextgebundene Erkenntnis.⁹³ Und genau aus der Tatsache, daß das ›Bezeichnen‹ nichts Überzeitliches, kein der historischen Wirklichkeit enthobener Akt ist, sondern historisch-bedingt und veränderlich vonstatten geht, resultiert für Špet das Problem des Verstehens.

Auch überzeugend erscheint mir die Vermutung, daß die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung bei Špet mit der Husserlschen Unterscheidung von objektiven und subjektiv okkasionellen Ausdrücken zu tun hat. Gleichzeitig kehrt im Špet-schen Gebrauch des Terminus Sinn das wieder, was Husserl den äquivoken Charakter von objektiven Ausdrücken nennt: „Ein objektiver Ausdruck [...] steht [...] zu mehreren Bedeutungen in dem [...] Verhältnis, wobei es von psychologischen Umständen (von der zufälligen Gedankenrichtung des Hörenden [...] u. dgl.) abhängig ist, welche von diesen Bedeutungen er jeweils tatsächlich erregt und bedeutet“ (Hua XIX/1, 86). Die Kontextgebundenheit des Sinns bedeutet bei Špet aber nicht, daß er seinen objektiven Charakter gegen einen subjektiv-beliebigen eingetauscht hätte. Der Sinn des Wortzeichens drücke einen gegenständlichen Aspekt der Vernunft, eine Beziehung der idealen Bedeutung zum gemeinten Gegenstand aus. Wenn der Wolffsche Rationalismus im gegenständlichen Aspekt der Vernunft, der im Wesen der Dinge liegt, den Ort der ›Sanktion‹ des Verstehensaktes, seines Überganges vom sinnlichen Wortzeichen zur Bedeutung des Zeichens vorfindet, wobei der Sinn der Dinge in „direkter“ Vernunftschau erfaßt werden kann, dann „ist [dies] keine Lösung des Problems, sondern nur eine Angabe seines Ortes“.⁹⁴ Špet beharrt auf der Kontextgebundenheit des verstehbaren Sinns.

Eine „prinzipielle Bedeutungslehre“ ist allerdings für Špet – wie für Husserl – auf die reinen Bedeutungen der Wortzeichen gerichtet, nicht auf ihre rhetorische äußere Form des Gebrauchs, die den Wortsinn vermitteln.⁹⁵ Damit sind die schwankenden Wortbedeutungen zu vermeiden, die aus der „Bildlichkeit“ der sinnlichen Wortzeichen resultieren. Genau das trifft Husserls Unterscheidung von Kundgebung und Ausdruck einer Bedeutung. Wenn Špet auf die objektiven „Bedingungen der Verwirklichung des Sinns“ zu sprechen kommt,⁹⁶ außerhalb derer der Sinn eines Ausdrucks bzw. Zeichens bloß eine ›Idee‹ sei, dann nimmt er zwar Husserls Unterscheidung von Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung auf, legt ihr aber einen sozial-historischen Realisationsrahmen bei. Die geschichtslose ›Idee‹ wird als eine ›leere‹ Bedeutung, als eine ausschließlich begrifflich-kategoriale

⁹³ Ebd., 135.

⁹⁴ Ebd., 116.

⁹⁵ Ebd., 123.

⁹⁶ Ebd., 191.

Bedeutungsintention gesehen, der die Realität und die Verwirklichung versagt bleibt. „Die absolute Realität des Idealen ist eine Vernichtung des Idealen. Die absolute Realität des Werdens ist eine Illusion. Und nur die absolute Realität des Geschichtlichen ist die Wahrheit“.⁹⁷

⁹⁷ Ebd., 280.

Cassirers Theorie der Basisphänomene.

Ihre Bezugnahme auf Husserl und Natorp

1 Das Problem: kritische Erkenntnistheorie und Phänomenologie

Während Cassirer sein Verhältnis zur Phänomenologie Hegels klar dokumentierte,¹ hat er keine systematische Klärung seiner langjährigen, wohl auch wechselnden, Beziehung zur Phänomenologie Husserls hinterlassen.² Unabhängig von den expliziten Stellungnahmen zu Husserl bewegte sich die Philosophie Cassirers in wichtigen Fragen auf die phänomenologischen Lösungen zu.³ Der Titel eines der drei Bände des Hauptwerkes, *Phänomenologie der Erkenntnis*, spielt zwar eher auf Hegels dialektische Methode an, hat aber letztlich die Methoden beider »Phänomenologen« im Blick. Lange Zeit galten die 1929 im Abschnitt über die »Phänomenologie der Wahrnehmung« publizierten Äußerungen zur „modernen Phänomenologie“ Husserls (*Logische Untersuchungen, Ideen I*) als einer besonderen „Gedankenreihe“⁴ der Cassirerforschung als die ausführlichste Stellungnahme Cassirers. In ihnen wird der Begriff der Intentionalität der Wahrnehmungsakte als einem ideellen Vorstelligmachen der Sachverhalte gewürdigt und, in Anlehnung an Natorps *Allgemeine Psychologie*,⁵ mit dem Begriff der »Repräsentation« eines Ideellen identifiziert.⁶ Gleichzeitig polemisiert Cassirer gegen Husserls Annahme einer hyletisch-sensuellen Schicht am sinngebenden Wahrnehmungsakt, indem er dies als einen „Abfall“ vom

¹ Siehe dazu M. Wunsch, Phänomenologie des Symbolischen? Die Hegelrezeption Ernst Cassirers, in: Th. Wyrwich (Hg.), *Hegel in der neueren Philosophie*, in: *Hegel-Studien*, hg. von W. Jaeschke und L. Siep, Beiheft 55, 113-140.

² Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten«, 299, ff.

³ E.W. Orth, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, in: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hg.), *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, in: *DIALEKTIK*, 1995/1, 47-60.

⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen (PsF)*, III. Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis (1929)*, Darmstadt 1964, 227 ff.

⁵ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Erstes Buch: *Objekt und Methode des Psychologie*, Tübingen 1912, 56 f.

⁶ E. Cassirer, *PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis*, 229, 236 Anm. 1.

rein funktionalen Standpunkt, als ein Zugeständnis an Sensualismus und Substanzdenken deutet. Die unmittelbare, anschauliche Gegebenheit der noetischen und hyletischen Schichten am objektivierenden Wahrnehmungsakt ersetzt er durch die Beziehung ›symbolischer Prägnanz‹ als einem „Leben ›im‹ Sinn“.⁷ Damit ist eine Auffassung gemeint, der das Wahrnehmungserlebnis als ›sinnliches‹ Erlebnis gilt, das zugleich einen bestimmten nichtsinnlichen ›Sinn‹ in sich faßt und zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.

Zwei in den letzten Jahren veröffentlichte nachgelassene Manuskripte Cassirers, die zwischen 1936 und 1940 entstanden und in denen er die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ durch eine Theorie der ›Basisphänomene‹ des geistigen Lebens unterbaut hatte, erlauben nunmehr den Blick auf eine noch tiefgründigere Deutung der Husserlschen Phänomenologie.⁸ Trägt doch dieses Bemühen um eine philosophische Unterbauung phänomenologische Züge bzw. geht in eine phänomenologische Richtung. Da Cassirer dabei nicht nur Bezug auf Natorps *Allgemeine Psychologie* (1912) nimmt, sondern sich ihr auch bei einer Reihe von Argumenten bedient, fließt diese Bezugnahme in unsere Untersuchung ein. Sein Verhältnis zu dem Werk Natorps bzw. zu der in ihm entwickelten Aufgabe einer kritischen Psychologie hatte Cassirer bereits 1929 ausführlich klargestellt. So sieht er „das wesentliche Verdienst Natorps“ darin, die Rückwendung von der vorherrschenden Blickrichtung auf die objektive, abstrakte „Denkform“ (d.h. auf die Gegenstände) zur Blickrichtung auf die subjektive, konkrete „Lebensform“, d.h. auf die ›auffassenden Stimmungen‹ des Geistes, eingeleitet zu haben.⁹ Cassirer würdigt die von Natorp entwickelte Methode der ›Rekonstruktion‹, mit deren Hilfe aus den Objektivierungen des Geistes indirekt, mittelbar die ihnen zugrunde liegenden subjektiven Bewußtseinsleistungen zugänglich gemacht werden. Er hebt aber auch ihre Einseitigkeit und Unzulänglichkeit hervor, weil sie die korrelativen Methoden der ›Konstruktion‹ und der ›Rekonstruktion‹ ausschließlich auf die Weise wissenschaftlicher Gesetzeserkenntnis beschränke.¹⁰ Die Selbstverständigung über Natorps Werk läßt eine

⁷ Ebd., 231, 235.

⁸ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, hg. von J.M. Krois (Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN], hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 1), Hamburg 1995, 3-109, 199-271; ders: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, hg. von J.M. Krois und K. Ch. Köhnke (Nachgelassene Manuskripte und Texte, hg. von K.Ch. Köhnke, J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 2), Hamburg 1999.

⁹ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, I. Teil, I. Kapitel, 60.

¹⁰ Ebd., 65 f.

Reihe phänomenologischer oder der Phänomenologie naher Positionen bei Cassirer selbst erkennen.¹¹

Um Cassirers Phänomenologie-Deutung sicherer fassen zu können, macht es Sinn, sich der um den Begriff einer nichtsinnlichen Anschauung, einer Intuition der Vernunft geführten Auseinandersetzung als Anhaltspunkt zu vergegenwärtigen.¹² Der Phänomenologe und der »Marburger Kantianer« betonen beide bereits in ihren frühen Untersuchungen zur wissenschaftlichen Begriffsbildung (LU I/II [1900/01], *Leibniz' System* [1902]) die ideale Natur des Allgemeinen bzw. der Allgemeinbegriffe, die ihre „Quelle“, ihren „Ursprung“ nicht in sinnlicher Anschauung, empirischer Erfahrung oder psychologischer Abstraktion haben könne. Husserl macht die unmittelbare kategoriale Anschauung bzw. ideierende Abstraktion als den intuitiven „Ursprung“ aus und schreibt dem Kategorialen, Allgemeinen anschaulichen, aber nicht sinnlichen Charakter zu (Hua XVIII, § 39, 134 f.; Hua XIX/1, 111-126; Hua XIX/2, §§ 40-52, 657-693). Cassirer optiert dagegen für eine mittelbare Deduktion aus letzten hypothetischen Voraussetzungen des Denkens und beharrt auf der unanschaulichen Natur der Allgemeinbegriffe. Eine unmittelbar selbstgebende nichtsinnliche Anschauung als Quelle von Erkenntnis vermag der »Marburger« Cassirer nicht zuzugestehen.¹³ Die erzeugende Deduktion der rein funktionalen Begriffe wird zwar als „Intuition des Geistes“ bezeichnet, aber als „freie Gestaltung des Objektes aus dem reinen Gesetz des Verstandes“ gedeutet.¹⁴

In dieser Frage vertritt Natorp eine mit Cassirer vergleichbare bzw. diesen beeinflussende Position.¹⁵ So weist er ebenfalls die unmittelbare Intuition Bergsons strikt ab, bejaht zwar den idealen Charakter des intendierten Gegenstandes, deutet die Wesensschau bzw. die Ideation aber als einen Prozeß »konstruktiver« Objektivierung und Abstraktion, aus der das unmittelbare „Urerlebnis“ der Subjektivität erst Schritt für Schritt zu »rekonstruieren« ist.¹⁶ Außerdem macht er in der *Allgemeinen Psychologie* mehrfach auf die Nähe der „phänomenologischen« wie allgemein

¹¹ „Seinen Höhepunkt erreicht Cassirers Phänomenologiebegriff in einem kritischen Anschluß an Natorps *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*“. – E.W. Orth, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, 53.

¹² Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Zu einer fiktiven Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer«, 71 ff.

¹³ Eine Zusammenfassung seiner frühen Auffassungen findet sich in der Schrift über die Theorie der Begriffsbildung: E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910), Erstes Kapitel, Darmstadt 1994, 3-34.

¹⁴ E. Cassirer, *Leibniz' System* in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (1902), in: Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), hg. von B. Recki, Bd. 1, Hamburg 1998, 8.

¹⁵ M. Ferrari, Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla Filosofia della cultura, Firenze 1996, Capitolo Primo: *Genesi e struttura dell' »Erkenntnisproblem«*, 13-44.

¹⁶ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 328, 282, 289 f.

methodischen Auffassungen“ bei ihm und Husserl aufmerksam.¹⁷ Dabei gelten Natorp jedoch die *Prolegomena zu einer reinen Logik* (LU I) als ein typisches Beispiel für die objektivierende, »konstruktive« Gesetzeswissenschaft, wogegen sich die *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie des Erkennens* (LU II) mit der ersten Hauptaufgabe der kritischen Psychologie, der »Rekonstruktion« der unmittelbar erlebenden Subjektivität, treffen würden.¹⁸ Allerdings kritisiert Natorp die noch anti-transzendente Phänomenologie der LU II dafür, daß sie auf den Ich-Pol als Idee, als »Urerlebnis«, als über alle einzelnen Erlebnisse hinausreichendes Prinzip verzichtet.¹⁹ Die wenig später erscheinenden *Ideen I* bringen auch in diesem Punkt eine weitere Annäherung beider Denker (Hua III/1, 124), so daß Natorp auf die selbstgestellte Frage, „Wie verhält sich Husserls [...] Methode der »phänomenologischen Reduktion« zu meiner Methode der »Rekonstruktion?“ eine noch mehr Gemeinsamkeiten anführende Antwort geben kann.²⁰ Hinsichtlich der von Husserl bekräftigten originär oder selbst gebenden Anschauung (Intuition) bleibt Natorp aber skeptisch und letztlich ablehnend.²¹

Cassirer hatte die LU I/II bald nach ihrem Erscheinen studiert und beruft sich bereits im II. Bd. des *Erkenntnisproblems* (1907) zustimmend auf die in ihnen enthaltene Kritik an der Abstraktionstheorie der Sensualisten.²² Das Bekenntnis zu Husserls Kritik am Psychologismus, Sensualismus und Empirismus erneuert Cassirer sowohl 1910 in der systematischen Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*²³ als auch in zahlreichen Artikeln, Besprechungen und Vorträgen, bis hin zu dem 1945 verfaßten Zeitschriftenbeitrag über den »Strukturalismus in der modernen Linguistik«.²⁴ Die frühe Zustimmung zu dieser Polemik sicherte ihm ebenso die wohlwollende Aufmerksamkeit Husserls wie ein inniges Verhältnis zu dessen Gesprächspartner Natorp.²⁵ Obwohl Cassirer hinsichtlich des intuitiven Ursprungs und der intuitiven Natur des Allgemeinen (Begriffe) eine Position vertritt, in der es

¹⁷ Ebd., VI, 33.

¹⁸ Ebd., 280 f.

¹⁹ Ebd., 35 f., 39.

²⁰ P. Natorp, Husserls »Ideen zu einer reinen Phänomenologie«, in: *Logos*, VII (1917/18), 224, 241, 243, 246.

²¹ Ebd., 227 ff., 242.

²² E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II. Bd. (1907), in: *ECW* 3, Hamburg 1999, 250, 482, 488.

²³ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 32 f.

²⁴ „Das alles wurde von Husserl energisch attackiert. [...] In der philosophischen Welt hatte Husserls Werk [die LU I – C.M.] die Wirkung eines reinigenden Gewitters. Es vertrieb die Wolken und klärte die gesamte geistige Atmosphäre.“ – E. Cassirer, *Strukturalismus in der modernen Linguistik* (1945), in: *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von E.W. Orth, Leipzig 1993, 322.

²⁵ Husserl an Cassirer, Anfang Oktober 1910 (Entwurf), in: *HusDok* III, V, 3.

keinen Platz gibt für den besonderen Erkenntnis- oder Geltungswert eines subjektiv erlebten, anschaulichen, unmittelbar originär oder Selbst-Gegebenen, bezieht er die Husserlsche Phänomenologie in die veröffentlichte Kritik an den Positionen des Intuitivismus nicht ein.²⁶ Auch Husserl, der in den *Ideen I* gegen ein ebenfalls durch Cassirer vertretenes Verständnis der Allgemeinbegriffe bzw. idealen Sachverhalte als vermittelter, deduzierter oder rein symbolischer polemisiert, erwähnt diesen nicht namentlich. Die Kontroverse um den anschaulichen Ursprung und intuitiven Charakter allgemeiner Sachverhalte und Begriffe wird zwischen Phänomenologie und Marburger Neukantianismus eher zurückhaltend geführt, von Natorps Äußerungen in der Besprechung der *Ideen I* einmal abgesehen.

So widerspricht Husserl ganz offenbar auch nicht der von Cassirer 1925 geäußerten These, wonach er „seit dem Erscheinen des ersten Bandes der ›Logischen Untersuchungen‹ immer die Überzeugung vertreten [habe], daß zwischen den Aufgaben, die die Phänomenologie sich steckt, und den Grundanschauungen der kritischen Philosophie eine tiefe Gemeinsamkeit besteht“.²⁷ Cassirer schränkt diese Deutung der phänomenologischen Methode aber durch das Geständnis ein, daß er den Zweifel nie ganz habe loswerden können, „ob es [ihm] gelungen sei, in das *Ganze* [der] systematischen Grundanschauung [Husserls – C.M.] wirklich einzudringen und den entscheidenden Punkt zu treffen“.²⁸ Diese „Gemeinsamkeiten“, die er in der *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929) noch deutlicher herauszustellen verspricht, bleiben jedoch nicht zuletzt auch deshalb unscharf, weil sich ihr Autor ebenfalls zu Hegels Phänomenologie bekennt und die beiden unterschiedlichen Bezüge im Text terminologisch nicht kenntlich macht.²⁹ Zudem greift er Husserlsche

²⁶ So wenn er dem lebensphilosophischen Intuitionismus vorwirft, „das Substantielle des Geistes in seiner reinen Ursprünglichkeit, die allen mittelbaren Gestaltungen vorausliegt, [zu] suchen“. Eine Erkenntnistheorie aber, die auf „das Symbolische, auf das bloß-Signifikative“ setzt, kann sich nicht auf den „Urgrund der reinen Intuition“ berufen. – E. Cassirer, PsF I: Die Sprache (1923), Darmstadt 1988, 49.

²⁷ Cassirer an Husserl, 10.IV. 1925, in: HusDok III, V, 6; Husserl selbst hatte in einem Schreiben auf seine philosophische Annäherung an Kant und den Marburger Neukantianismus aufmerksam gemacht. – Husserl an Cassirer, 3.IV. 1925, in: Ebd., 4.

²⁸ Cassirer an Husserl, 10.IV. 1925, in: HusDok III, V, 7.

²⁹ In der *Phänomenologie der Erkenntnis* wird das „Weltbild der exakten Erkenntnis“ nicht einfach in seinem systematischen „Bestand“, sondern „in seinen notwendigen gedanklichen Vermittlungen“ erfaßt, weshalb sich ihr Titel eher mit Hegel rechtfertige: „[...] so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der ›Phänomenologie‹ zurück, wie Hegel sie festgestellt und wie er sie systematisch begründet und gerechtfertigt hat.“ – E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, VI; siehe dazu auch vom Verfasser, Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ als Vorbild für Cassirers ›Philosophie der symbolischen Formen‹, in: A. Arndt/E. Müller (Hg.), Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute, Reihe ›Sonderband‹ der Deutschen Zeitschrift für Philosophie 8, Berlin 2004, 256-275.

Termini in eigenartig modifizierter Weise auf, wenn er z.B. von „symbolischer Ideation“ oder „symbolischem Schauen“ schreibt.³⁰ Aus seiner Ablehnung einer jeglichen „Theorie unmittelbarer Erkenntnis“ macht Cassirer auch in den drei Bänden der *Philosophie der symbolischen Formen* keinen Hehl, wobei er sich durch Natorp bestätigt weiß. Obwohl er in seinem Brief an Husserl sogar versichert, daß er sich „jeder Kritik“ von dessen Seite „durchaus offen halte“,³¹ kommt es in der Frage des anschaulichen oder nichtanschaulichen ›Ursprungs‹ und Charakters der funktionalen bzw. konstitutiven Allgemeinbegriffe zu keiner wirklichen Annäherung.

Auch in der späten Periode, in der Cassirer das Manuskript »Über Basisphänomene« verfaßt, stehen er und Husserl noch in persönlichem Kontakt und nehmen gegenseitig Kenntnis von ihren Schriften. So findet der Phänomenologe, der Cassirer die beiden ersten, 1936 publizierten Teile der *Krisis* übersendet, in dessen Schrift *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937) „viel des Anregenden u[nd] z[um] Th[eil] Verwandten, aber doch in dem Grundsätzlichen auch [des – C.M.] Fremden“.³² Selbst in der privaten Form des Briefes ist es eine Seltenheit, daß das philosophisch Trennende klar ausgesprochen wird. Abgesehen von den erwähnten kritischen Passagen über Husserls Annahme einer hyletisch-sensuellen „Schicht“ am sinngebenden Wahrnehmungsakt³³ gibt es kaum eine deutliche Aussage über das im Grundsätzlichen Fremde, Trennende.³⁴ Was bieten in dieser Hinsicht die beiden nachgelassenen Manuskripte Cassirers an neuen Einsichten und Deutungen? Es darf allerdings keine systematische Selbstverständigung über die Phänomenologie erwartet werden, da sie in den Texten nicht den primären Reflexionsgegenstand bildet, sondern eher zur Erklärung und Bekräftigung der Theorie über die Basisphänomene herangezogen wird.

³⁰ Im „Aufbau, in der Ordnung und Gliederung der Farbwelt“ macht Cassirer z.B. „eine Leistung“ aus, die zu den Farbempfindungen nicht hinzutritt, sondern „einen [geistigen – C.M.] Akt der ursprünglichen Formung [vollzieht], der die Anschauung als Ganzes betrifft und sie als Ganzes erst ›möglich macht.“ Diesen geistigen Akt bezeichnet er „als einen Akt ›symbolischer Ideation‹, der „das Sehen erst konstituiert“. – E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, 155; siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Phänomenologische Begriffe bei Cassirer. Am Beispiel des Terminus ›symbolische Ideation‹, 285 ff.

³¹ Cassirer an Husserl, 10.IV. 1925, in: HusDok III, V, 7.

³² Husserl an Cassirer, 11.III. 1937, in: HusDok III, V, 8.

³³ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, 231 ff.

³⁴ In dem Beitrag über »Strukturalismus in der modernen Linguistik« (1945) findet sich im Anschluß an die Würdigung der Psychologismuskritik in den LU die kritische Anmerkung, daß „das scharfe Skalpell der Analyse Husserls [...] alle Verbindungen und Kommunikationen zwischen Logik und Psychologie auf einmal zerschnitten [hatte]“, was die Zusammenarbeit zwischen beiden Disziplinen und letztlich die Entwicklung einer kohärenten Sprachtheorie behindert habe. – E. Cassirer, *Strukturalismus in der modernen Linguistik*, 323.

2 Die Theorie der ›Basisphänomene‹ geistigen Lebens

In seinen gesammelten *Maximen und Reflexionen* hatte Goethe zur Charakterisierung des geistigen Lebens bzw. des geistig-lebendigen Schaffens drei „urphänomene“ Grundrichtungen unterschieden.³⁵ Diese ›Urphänomene‹ dienen Cassirer, dessen philosophisches Werk in hohem Maße Goethe verpflichtet ist,³⁶ in dem Manuskript »Über Basisphänomene« (1935/40) als historische und systematische Vorlage, um eine Theorie dreier geistiger ›Basisphänomene‹ zu entwerfen, die jeglicher dem Bewußtsein gegebenen Wirklichkeit ursprünglich eigen, aufgeprägt seien.³⁷ Als Basisphänomene gelten Cassirer die uninteressiert schöpferisch-erlebende ›Ich-Dimension, die zu praktischer Wirkung strebende ›Du-Dimension und die sich in den Formen eines Werkes objektivierende ›Es-Dimension. Insbesondere der hiermit eingeführte Werkbegriff scheint eine Konsequenz aus Denkmotiven Goethescher Provenienz darzustellen, die in Cassirers Denken lange latent geblieben waren.³⁸ Aus dem anfänglich rationalistisch argumentierenden Erkenntnistheoretiker des *Leibniz*-Buches ist somit ein Philosoph geworden, für den allein die unmittelbare Wahrnehmung uns die konkrete Wirklichkeit erschließt, die sich als Urphänomen ›Leben‹ offenbart.³⁹ Allerdings verweist das Gegebene der Wahrnehmung auf drei letzte, unhintergehbare Weisen der ›Unmittelbarkeit, von denen eine die andere für uns verschließt, was nur die reflektierende Vermittlung zu korrigieren vermag.⁴⁰ Die drei Basisphänomene, Dimensionen oder Richtungen, die an dem scheinbar unmittelbar Gegebenen aufweisbar sind, gehören einerseits untrennbar zusammen, sind aber andererseits nicht als ein Komplex auf einmal erfäßbar.

³⁵ J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Nach den Handschriften des Goethe und Schiller-Archivs hg. von M. Hecker (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21), Weimar 1907, *Maximen* 391-393, 76 f.

³⁶ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer* (Cassirer-Forschungen 1), Hamburg 1995, 297.

³⁷ M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla Filosofia della cultura*, 312 ff.; siehe dazu auch vom Verfasser: *Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischem Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung*, Berlin 2003, 155 ff.

³⁸ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 300 f.

³⁹ Ebd., 312; An anderer Stelle meint Krois, daß „die drei Basisphänomene [...] die Stelle der drei Menschenrechte Lockes ein[nehmen]: des Rechtes auf Leben, Freiheit und Eigentum“. – Ebd., 320 Anm. 101.

⁴⁰ O. Schwemmer, *Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1992, H. 2, 230.

Die Frage, ob sich die Deutung Cassirers mit derjenigen Intention, die Goethe mit seinen ›Urphänomenen‹ des Lebens verband, überhaupt deckt, lassen wir im Moment unbeantwortet.⁴¹ Ist doch z.B. das ›Urphänomen‹ für Goethe „Inhalt und Grenze des Schauens“, bei Cassirer jedoch „Inhalt und Grenze des Denkens“.⁴² Für J.M. Krois bilden die drei Basisphänomene „letztlich Gradabstufungen von einem, das [Cassirer – C.M.] ›Leben‹ nennt: Leben, monadisch gesehen als Prozeß, als Wirken oder Tun und als sich objektivierend im ›Werk‹“.⁴³ Und E.W. Orth hält den Terminus Basisphänomen für „ein typisch Cassirersches *Aperçu*“, das „sozusagen Wien mit Weimar, d.h. das neopositivistische Basisproblem [...] mit Goethes Urphänomen“ verbindet.⁴⁴ Letztlich gehe es ihm um den von den Neopositivisten verneinten Tatbestand „symbolischer Prägnanz“, wonach jegliches in Basissätzen aussagbare Gegebene stets auf eine ideelle Bedeutung verweist und aus ihr seine Geltung erfährt. Auf jeden Fall erweist sich für den späten Cassirer symbolische Formung „als ein auf Anschaulichkeit bezogener intentionaler Prozeß, der vom erlebenden Bewußtsein als ›Urphänomen‹ getragen wird.“⁴⁵ Von Interesse für unser Thema ist zudem die Tatsache, daß auch Natorp die Beziehung zwischen Ich-Pol und Inhalt des Bewußtseins, die er Bewußtheit (Intentionalität) nennt, als ein ›Urphänomen‹, als ein Letztes bestimmt hatte, „das [...] keiner weiteren Erklärung oder Reduktion mehr fähig noch bedürftig ist“.⁴⁶ Mit den Überlegungen zu den Basisphänomenen verfolgt Cassirer letztlich, so Schwemmer, die „Fundierung einer Philosophie“, die sowohl den eigenen Ansatz der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ begründet als auch diesen Ansatz als „allgemein zugängliche Weise eines kritisch integrierenden Philosophierens“ ausweist.⁴⁷ In diesem Sinne ist es ihrem Autor ein Anliegen, die Leistungen unterschiedlichster philosophischer Systeme in das eigene Konzept zu integrieren oder sie von diesem aus klarer zu entschlüsseln und zu würdigen. Im Einzelnen lassen sich im nachgelassenen Manuskript »Über Basisphänomene« drei methodische Absichten unterscheiden.

⁴¹ Ebd., 229, 234.

⁴² J.M. Krois, Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret, 302.

⁴³ Ebd., 311.

⁴⁴ E.W. Orth, Das Verhältnis von Ernst Cassirer und Wilhelm Dilthey mit Blick auf Georg Misch, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 12 (1999-2000), 127; siehe dazu auch vom Verfasser, Cassirers ›Basisphänomene‹ – eine Synthese von Goethes ›Urphänomenen‹ und Carnaps ›Basis‹ der Konstitutionssysteme? In: Cassirer Studies III/2010 (Neapel), 67-88.

⁴⁵ E.W. Orth, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, 51.

⁴⁶ P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 28.

⁴⁷ O. Schwemmer, Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen, 228.

Die *erste* Intention zielt darauf, unter Bezug auf die bei Goethe mehr oder weniger locker formulierten ›Urphänomene‹ des Lebens eine systematische Theorie dreier Basisphänomene zu gewinnen, die als die letzten bzw. ursprünglichen Weisen oder Modi des vermittelten geistigen Aufbaus von gegebener Wirklichkeit zu gelten haben.⁴⁸ Dieser Ansatz impliziert, daß sich alle Richtungen symbolischen Wirklichkeitsaufbaus auf diese Grundrichtungen, bzw. auf ihre Kombination, zurückführen lassen. Als Weisen oder Modi der Vermittlung komme dem Basisphänomen der emotional-seelischen Ausdrucksfunktion, der eindrücklich-empfindsamen Wahrnehmungsfunktion und der rein subjektiven, interesselosen Ichfunktion als Träger der anderen beiden ausschließlich methodische, jedoch keinerlei inhaltlich-sachliche Bedeutung zu.⁴⁹ Cassirer ist sich dabei bewußt, daß auch Natorp sein ›Urphänomen‹ der Bewußtheit so bestimmt hatte, müßten doch alle Erlebnisse den „Ich-Faktor“ einschließen.⁵⁰

Genau genommen klingen die drei Basisphänomene des Nachlaßmanuskriptes bereits in der *Phänomenologie der Erkenntnis* an. So, wenn Cassirer den „Weg der ›subjektiven [...] Analyse“, den der Phänomenologe Scheler beschreibe, indem er „den Gehalt des Ichbewußtseins wie den des ›Fremdbewußtseins‹ herausarbeitet“, mit dem ergänzenden „Weg der [...] ›objektiven‹ Analyse“ vergleicht. Letzteren beschreibe die ›Philosophie der symbolischen Formen‹, gehe sie doch von den „Gebilden des ›objektiven Geistes“ aus, um die diesen Gebilden entsprechende „Bewußtseinsschicht“ zu ›rekonstruieren.⁵¹ Beide in Korrelation stehenden Wege oder Richtungen könnten zum Ausgangspunkt einer Analyse der Erkenntnis gewählt werden. Deutlich wird zudem, daß Cassirer seine philosophische Methode in die Nähe von Natorps Methode der Rekonstruktion der leistenden Subjektivität rückt. Dennoch darf als der konzeptionell entscheidende Gedanke der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ gelten, daß sie die Erkenntnis auf die „Struktur des wahrnehmenden, des anschauenden und des [wissenschaftlich – C.M.] erkennenden Bewußtseins“ hin befragt.⁵² Mit anderen Worten, daß sie den Stufenfolgen der Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktionen ebenso nachspürt wie den sie realisierenden symbolischen Formen Mythos, Sprache und Wissenschaft.

Die *zweite* methodische Absicht der Überlegungen zu den Basisphänomenen ist darauf gerichtet, die systematische Theorie mit der Tatsache zur Deckung zu bringen, daß die Basisphänomene in der beschreibenden Psychologie, der lebens-

⁴⁸ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 132.

⁴⁹ Ebd., 122.

⁵⁰ P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 40.

⁵¹ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, 104.

⁵² Ebd., 67.

philosophischen Metaphysik und in der philosophischen Erkenntnistheorie bereits vereinzelt, unsystematisch oder auf hypostasierende Weise thematisiert wurden und immer noch werden. So sei „das Phänomen des Ich, der Monas, des ›Lebens schlechthin“ bereits auf biologisch-vitalistische (Bergson), psychologische (Descartes) und transzendente Weise (Natorp) beschrieben worden.⁵³ Das Du-Phänomen als ein „Bewußtsein des Wirkens“ klinge u.a. in M. Adlers soziologischem Beweis der Wirklichkeit (Sozial-Apriori) an,⁵⁴ die „Entfernung“ bzw. „Ent-Fremdung“ des ›Werkes‹ vom Ich werde im Romantizismus und in der Mystik voreilig als ›Fremdheit‹ ausgelegt.⁵⁵

Die *dritte* methodische Intention des Manuskriptes verbirgt sich hinter der Frage nach der philosophischen Begründung des „Wahrheitswertes“ dieser drei Basisphänomene des geistigen Lebens. Sie offenbart sich als erneute Kritik an jeglicher „Theorie der ›unmittelbaren Erkenntnis“⁵⁶ und an der damit implizierten, und von den Lebensphilosophen ebenfalls in Anspruch genommenen, unversöhnlichen Entgegensetzung von Intuition und Reflexion.⁵⁷

Goethe, der im Unterschied zu Cassirer auf Anschauung setzte und begriffsorientiertem Denken eher fern stand, hatte sich „gegen jedes Zurückgehen *hinter* die Urphänomene – gegen jeden Versuch [des Verstandes – C.M.], sie zu ›erklären“, verwahrt.⁵⁸ Cassirer sieht sich zu fragen gezwungen, ob „eine solche Haltung, wie sie Goethe hier als Künstler fordert und übt, im Ganzen des geistigen Lebens möglich [ist]?“ Und die Antwort fällt – wie zu erwarten – abschlägig aus, da für ihn das „geistige Leben“ bzw. Erleben auch ursprünglich kein eindimensionales, rein unmittelbares ist, sondern ihm grundsätzlich eine doppelte, mittelbar-unmittelbare, ausdrückend-wahrnehmende Dimension eignet. Mit den ›Urphänomenen‹ des geistigen Lebens sei die Wendung gegen sie, sei der Einbruch der Reflexion immer schon da. Jegliches unmittelbar ›Gegebene‹ erweist sich für Cassirer immer auch als ein ursprünglich Gesetztes.⁵⁹ Natorp besteht ebenfalls darauf, daß wir die konkrete Subjektivität des Erlebens nie ursprünglich und unmittelbar erfassen können, sondern sie lediglich aus bestimmten abstrakten Objektivierungen des Erlebens mittel-

⁵³ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 133 ff.

⁵⁴ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität«, 335 ff.

⁵⁵ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 136.

⁵⁶ Ebd., 115, 120.

⁵⁷ Ebd., 130.

⁵⁸ Ebd., 126.

⁵⁹ O. Schwemmer, Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen, 233.

bar »rekonstruieren.«⁶⁰ Cassirer will folglich „im Aufbau der Erkenntnis und im Aufbau der Philosophie“ sowohl „der Goethischen Forderung der »Urphänomene«“ als auch „der Cartesisch-Kantischen Forderung der »Reflexion«“ durch eine Synthese Genüge tun und so ihren „unversöhnlichen Widerstreit“ vermeiden.⁶¹

Mit dieser „im Grunde phänomenologischen Haltung“ ist Cassirer versucht, die kausale Erklärung, die auf der Reflexion gründet, mit dem Gedanken einer letzten, »urphänomenalen« Grenze der Erklärung zu verbinden, die er in dem Tatbestand gegeben sieht, daß diese die »symbolische Prägnanz« voraussetzt und folglich nicht erklären kann.⁶² Auf eine ähnliche Synthese bzw. korrelative Einheit der beiden Grundrichtungen geistiger Arbeit, des »Rekonstruierens« des unmittelbar Erlebten aus seinen Objektivationen und des mittelbaren »Konstruierens« des idealen Gegenstandes der erlebenden Akte, hatte schon Natorp hingearbeitet.⁶³ Mit der Unterscheidung, wonach es am „reinen Ich“ sowohl einen Blickstrahl »von dem Ich dahin« als auch einen »zum Ich hin« gibt, vertritt Husserl in den transzendentalphilosophischen *Ideen I* (1913) eine mit Natorp vergleichbare Doppelrichtung des objektivierenden und subjektivierenden Blicks. Bilden doch nun auch bei ihm das „rein Subjektive der Erlebnisweise“ und der „ich-abgewandte Gehalt des Erlebnisses“, die „subjektiv-orientierte Seite und [die] objektiv-orientierte [Seite]“, am Erlebnis eine Einheit, auch wenn ihnen getrennte Untersuchungen nachzugehen haben (Hua III/1, 179 f.). Diese gehen einmal „nach der reinen Subjektivität“ hin und fragen ein andermal „nach dem, was zur »Konstitution« der Objektivität für die Subjektivität gehört“ (ebd., 180). In seiner Besprechung der *Ideen I* hatte Natorp diese „zweiseitige Gerichtet[heit]“ des reinen Bewußtseins in seinem ursprünglichen Wesen ausdrücklich gewürdigt.⁶⁴ Husserls Auffassung der Intentionalität und seine – Natorps – der Objektivierung fielen als ein Wirken an der „unendlichen Aufgabe“ zusammen. Für „die subjektiv orientierte [...] Bewußtseinsforschung“ müsse Husserl nur noch auf den „absoluten Intuitionscharakter der phänomenologischen Einsicht“ verzichten, um die Annäherung an die „Methodik der »Rekonstruktion«“ zu vollenden.⁶⁵

⁶⁰ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 99.

⁶¹ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: ECN 1, 130.

⁶² J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 303, 307 f.

⁶³ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 113, 124.

⁶⁴ „Hier ist es in der Tat schwerer zu sagen, was noch Husserls Standpunkt von dem meinen scheidet, als was beiden gemein ist.“ – P. Natorp, *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 241.

⁶⁵ Ebd., 242.

In einem weiteren, zur Publikation bestimmten Manuskript (ECN 2), das etwa zur gleichen Zeit wie der bislang analysierte Text entsteht, dient die Theorie der Basisphänomene des geistigen Lebens Cassirer dazu, drei »Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis« bzw. der „Objektivierung des Geistes“ gegeneinander abzugrenzen, in ihrer jeweiligen Eigenart zu erfassen und in einer geistigen Synthese zusammenzudenken.⁶⁶ So gründe in der „Ich-Basis“ bzw. der Phantasie die reine Mathematik, in der „Es-Basis“ bzw. der sinnlichen Wahrnehmungsfunktion die gegenstandsorientierte Naturwissenschaft und in der „Du-Basis“ bzw. der Ausdrucksfunktion die Kulturwissenschaft.⁶⁷ Mit der Orientierung am Erkenntnisproblem überführt dieses Manuskript die wissenschafts- und philosophiegeschichtliche Thematisierung der Basisphänomene in eine systematische Erörterung, die Natorps Verengung des »Urphänomens« auf die Gesetzeswissenschaft der Naturwirklichkeit als einziger Weise der Objektivierung aufhebt.

3 Deutungen der Phänomenologie

In den beiden Manuskripten, in denen Cassirer die Basisphänomene geistigen Lebens als diejenigen »Urphänomene« auffaßt, die uns die Wirklichkeit manifest machen, sie uns aufschließen, finden sich eine Reihe von Bezugnahmen auf die Husserlsche Phänomenologie, die ihre Deutung einschließen. Die in Cassirers Werk wohl ausführlichste Stellungnahme zur Phänomenologie als einer mit der »Philosophie der symbolischen Formen« verwandten, sich mit ihr berührenden philosophischen Richtung stellt diese in einen psychologischen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen Kontext. Zunächst aber wird die Wirklichkeit aufbauende und erschließende Funktion der Basisphänomene mit terminologischen Bezügen zur Phänomenologie beschrieben, wenn Cassirer sie als die „originär-gebenden Intentionen im Sinne Husserls“ bezeichnet. Als solche intuitive Akte fungierten sie als „die eigentlichen Quellen der Wirklichkeitserkenntnis“. Diese wird „aus diesen Quellen gespeist“, erfüllt „sich kraft ihrer anschaulich“ und erhält so erst einen Sinn.⁶⁸ Da jedoch die Basisphänomene, „die »originär-gebenden« Intentionen im Sinne Husserls“, ausschließlich als letzte Weisen und „Modi der Vermittlung“, nicht aber als inhaltliche Setzungen der Wirklichkeit gelten sollen, bleibt von der unmittelbar gebenden Kraft der originären, schlichten Anschauungsakte Husserls

⁶⁶ E. Cassirer, Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, in: ECN 2, 24, 29.

⁶⁷ Ebd., 67, 113, 138 f.

⁶⁸ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 132.

(Hua III/1, 51) nur wenig übrig und die Bezugnahme erweist sich zumindest als problematisch.

Im Weiteren schreibt Cassirer der Phänomenologie der LU II wissenschaftsgeschichtlich im Kontext der Psychologie eine Rolle bei der Besinnung auf die Basisphänomene zu. Habe doch die frühe beschreibende Phänomenologie Husserls, wie auch die kritische Psychologie Natorps und die beschreibende Psychologie Diltheys, die Rückwendung aus der Einstellung der objektivierenden Wissenschaft hin zum subjektiven „Erleben“ als ihrem notwendigen Korrelat eingeleitet. Diesen Gedanken konnte er Natorps *Allgemeiner Psychologie* entlehnen, die ihrerseits bereits den Tatbestand gewürdigt hatte, daß die Psychologen Husserl (LU II) und Th. Lipps ihr Arbeitsgebiet im unmittelbaren Erleben und nicht mehr in der wissenschaftlichen Objektivität sehen.⁶⁹ Natorp hielt den beiden geschätzten Psychologen allerdings noch vor, nicht bis zur letzten (transzendentalen) Subjektivität vorgedrungen zu sein, sondern sich mit frühen Objektivationsstufen des Erlebens wie den Sprach- und Urteilsformen begnügt zu haben.⁷⁰ Auf Natorps Forderung an die Phänomenologie der LU II, den Ich-Pol als transzendentales Prinzip aufzufassen, ist bereits hingewiesen worden.⁷¹

In Cassirers Manuskript findet sich die auf Natorp und Husserl gemünzte Feststellung, wonach das „Ideal jener deskriptiven Psychologie“, die im Begriff des „Erlebens“ kulminiert, „in der Tat einen neuen ›Durchbruch‹ zu den Basisphänomenen“ darstelle.⁷² Diese Rückwendung zum Erleben habe sich insbesondere an der Wahrnehmungsfunktion und ihrer Gegenstandsintention vollzogen. Ein wichtiger Impuls dafür sei zunächst von dem Psychologen Lipps ausgegangen, der sich dem „Phänomen des Wahrnehmens als Akt“ zuwandte und dies deutlich von demjenigen Phänomen schied, das im Akt in sachlich-objektivem Sinne ›erscheint‹.⁷³ Das Verdienst der LU II erblickt Cassirer darin, diesen Lippsschen Impuls, der gegen die ohne subjektives Ich auskommende naturwissenschaftliche Psychologie und ihren Objektivismus gerichtet war, aufgenommen und seine psychologistische Beschränkung überwunden zu haben. Deshalb hält er es für gerechtfertigt davon zu sprechen, daß diese Phase der Rückbesinnung auf die Basisphänomene durch den „Übergang vom ›Psychologismus‹ zur Phänomenologie“ gekennzeichnet war.⁷⁴

⁶⁹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 95, 273 ff., 280 ff.

⁷⁰ Ebd., 96 ff.

⁷¹ Ebd., 35, 39.

⁷² E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: ECN 1, 138.

⁷³ Ebd., 140, 142 f.

⁷⁴ Ebd., 144.

Gemeinsam mit der beschreibenden Psychologie hatte sich auch die transzendente kritische Psychologie Natorps (1881, 1912) diesen Einsichten bereits genähert. Mit den Aussagen über deren Rolle beim Bewußtmachen der Basisphänomene knüpft Cassirer an die der *Allgemeinen Psychologie* gewidmeten Passagen aus der *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III) an. Da hatte er u.a. darauf verwiesen, daß Natorps Psychologie, indem sie prononciert der Aufgabe der „Subjektivierung“ nachgeht, einen methodischen Gegenentwurf zu allen Disziplinen darstelle, die einzelne Momente der „großen Aufgabe der Objektivierung“ abarbeiten. Der kritischen Psychologie dienten die in „objektivierender“ Blickrichtung durch „konstruktive Arbeit“ erzeugten Gegenstandsformen als Ausgangsposition, um in gewendeter, „subjektivierender“ Blickrichtung mittels »rekonstruktiver« Arbeit das Bewußtsein als die Voraussetzung aller Objektivierung, als den Ort und die Quelle alles objektiven Gegenstandsbewußtseins zu erschließen.⁷⁵ Dies nennt Cassirer 1929 „ein wahrhaft universelles Programm einer Phänomenologie des Bewußtseins“.⁷⁶

Weil sich dem reifen Natorp durchaus auch „die »Mehrdimensionalität« der geistigen Welt“ erschloß, was den Gang der konstruktiven und rekonstruktiven Erkenntnis vervielfältigt, lasse sich „das konkrete Ganze der »symbolischen Formen« in jenen allgemeinen Rahmen ein[...]spannen, den Natorps Psychologie darbietet.“ Dieses »Einspannen« werde aber wegen des Unverständnisses Natorps für das in Hegels *Phänomenologie des Geistes* erfaßte Moment beeinträchtigt, wonach die Prozesse der Objektivierung, wie sie im wissenschaftlichen Gesetzeserkennen hervortreten, in ganz anderen Objektivierungsprozessen ihre „Vorstufen“ und durchlaufene „Stadien“ besitzen. Deshalb vermochte es seine kritische Psychologie weder, die „verschiedenen Richtungen der geistigen Formung“ und folglich der Rekonstruktion noch ihre „Vorstufen“ und durchlaufenen „Stadien“ auseinanderzuhalten.⁷⁷ Allerdings spricht Natorp in der *Allgemeinen Psychologie* sehr wohl von durchlaufenen „Stufen“ der Objektivierung bzw. Subjektivierung, die für das Bewußtsein nicht verloren »sind«, auch wenn sie nicht mehr »gelten«.⁷⁸

Im nachgelassenen Manuskript »Über Basisphänomene« klingen diese Überlegungen von 1929 u.a. dann wieder an, wenn Natorp zugute gehalten wird, den „Ich-Faktor“ als Träger aller Wahrnehmungserlebnisse erfaßt und in der Folge „Subjektivierung“ statt naturwissenschaftlicher „Objektivierung“ zum Weg der

⁷⁵ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, 62 f.

⁷⁶ Ebd., 64.

⁷⁷ Ebd., 66.

⁷⁸ P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 70.

Psychologie erklärt zu haben.⁷⁹ Die Nähe, die Cassirer zur beschreibenden Phänomenologie der LU II anklagen läßt, wenn er ihr eine wichtige Rolle beim ›Durchbruch‹ zu den Basisphänomenen zuweist, die jegliche Wirklichkeitserkenntnis strukturieren, wird aber wieder aufgekündigt, wenn er Natorps Ablehnung einer „selbstherrlichen ›geisteswissenschaftlichen‹ Methode“ teilt und bekräftigt. Die Kritik richtet sich gegen eine Methode, „die auf reiner [...] ›Intuition‹ beruhen soll“. Für Cassirer wie für Natorp gilt es nämlich als „ein Irrtum, daß das ›Unmittelbare‹ des Lebens im Sinne der ›Lebensphilosophie‹, des Intuitionismus u.s.f. auch unmittelbar erkannt werden kann“. Das Unmittelbare lasse sich „immer nur indirekt sichtbar [...] machen – indem wir von den ›objektiven‹ Gebilden zurückfragen nach ihren ›subjektiven‹ Quellen und ›Ursprüngen‹“.⁸⁰

Wenn es im Manuskript zustimmend heißt, Natorps ›rekonstruktive‹ Methode lehne „das ›unmittelbare Schauen‹ der Urphänomene“ ab, weil „das Wissen vom Subjektiven [...] keineswegs ein unmittelbar gegebenes Wissen“ sein kann, sondern allein aus dem Umweg über die Objektivität zu erwerben, zu rekonstruieren ist, wird mit diesem Argument auch die durch die phänomenologische Methode geforderte unmittelbare Schauung und Deskription der objektivierenden Akte samt ihrer gegenständlichen Intentionen als Weg zur „echten“ Erkenntnis abgewiesen. Natorps „Forderung der Rekonstruktion“ teilend kommt Cassirer dennoch zu dem erstaunlichen Schluß, daß „nur Husserl“ Natorps Psychologie „in ihrem prinzipiellen Wert erkannt [hat]“.⁸¹ Damit bezieht er sich wohl auf Natorps eigene Feststellungen in der *Allgemeinen Psychologie*.⁸² Auch hat er hier gewiß nicht das Prinzip gebender Intuition im Auge, sondern das korrelative Prinzip der Intentionalität, wonach „jedes ›echte‹ Wahrnehmen“ nicht „bloß subjektives Empfinden ist, sondern einen Gegenstandsbezug in sich schließt“.⁸³ Damit falle nämlich das subjektive Gerichtetsein auf ein objektives ›Es‹ als ursprüngliche (basisphänomenale) Weise des Aufbaus von Wirklichkeit wieder in das Aufmerksamkeitsfeld der Philosophen. Dagegen erweise sich „die ›Empfindung‹ ohne Gegenstandsbezug, ohne gegenständliche Intention [als] eine bloße Abstraktion“, als eine nachträgliche Vereinseitigung.⁸⁴

⁷⁹ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 122.

⁸⁰ Ebd., 145.

⁸¹ Ebd., 146.

⁸² P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 280 ff.

⁸³ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 149.

⁸⁴ Ebd., 149; Diese Formulierungen Cassirers schließen implizit eine gegen Husserls „primäre Inhalte“ zielende Kritik ein, die 1929 bereits geäußert worden war (PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, 231 f.) und durch entsprechende Passagen bei Natorp gestützt wurde (P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 57/58, 87).

Obwohl es gerade die beschreibende Psychologie bzw. Phänomenologie gewesen war, die die Aufmerksamkeit wieder auf das subjektive ›Erleben‹ und letztlich auf die Basisphänomene geistigen Lebens gelenkt hatte, stehe die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ „der Methode der reinen ›Deskription‹“ ablehnend gegenüber. Sie gehe vielmehr, wie Natorps kritische Psychologie, von den zu beschreibenden Gestalten des ›objektiven Geistes‹ aus und versuche dann, „durch eine rekonstruktive Analyse, zu ihren elementaren Voraussetzungen [im Bewußtsein – C.M.] zurückzudringen“.⁸⁵ Damit teilt Cassirer weitgehend Natorps Haltung zur Deskription, der sie zwar als eine Arbeitsweise im Vorfeld anerkennt, jedoch eine ausschließlich „deskriptive Psychologie oder Phänomenologie“ abweist.⁸⁶ Wohl hat das Verfahren der subjektiven Rekonstruktion die objektivierende Wissenschaft vorauszusetzen,⁸⁷ zumal „sie für die natürliche Einstellung die primäre ist“.⁸⁸ Abstrahierende Ideation, Wesensschau und Deskription gelten Natorp als Erkenntnismethode der wissenschaftlichen, konstruktiven Objektivierung, an der durch Umkehr das „Urerlebnis“ der Subjektivität stufenweise zu rekonstruieren ist.⁸⁹

Die von Husserl in den LU II praktizierte „bloße Beschreibung der Bewußtseinsgestaltungen“ erfülle als „Phänomenologie der Psychologie“ bzw. als „allgemeine Phänomenologie“ zwar eine wichtige Etappe bzw. Teilaufgabe der Psychologie der Subjektivität.⁹⁰ Sie sei aber durch eine „genetische“ Phänomenologie zu ergänzen, die das leistende Ich, den Ich-Pol durch das Zurückbeziehen der „Erlebnisinhalte auf das erlebende Ich“ Schritt für Schritt konstituiert oder rekonstruiert, was die bloße Deskription von Gegebenem nicht leisten könne.⁹¹ Das „reine Ich“ ist aus seinen „Erlebniseinheiten“ als ein Gemeinschaft und Welt implizierendes Ich zu rekonstruieren, es ist jedoch niemals einfach vorzufinden oder in unmittelbarer Intuition gegeben.⁹² Natorps Forderung, ebenfalls die konstruktiv ›erschauten‹ Wesenheiten, die ja Objektivationen darstellen, „genetisch“ aufzufassen und aus der Rückbeziehung von entsprechenden Erlebnisinhalten auf das subjektive, erlebende Ich zu rekonstruieren,⁹³ richtet sich gegen das durch Husserl in den LU II propagierte Verfahren, unmittelbar in der Intuition gegebene Wesen zu beschreiben (Hua XIX/1, 6, 125, 455). Indem Husserl wenig später in den *Ideen*

⁸⁵ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, 67.

⁸⁶ P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 155.

⁸⁷ Ebd., 189.

⁸⁸ P. Natorp, Husserls ›Ideen‹, 241.

⁸⁹ P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 290.

⁹⁰ Ebd., 241, 262.

⁹¹ Ebd., 243, 262.

⁹² Ebd., 244, 246.

⁹³ Ebd., 289.

I, ohne Natorps *Allgemeine Psychologie* bereits zur Kenntnis genommen zu haben (Hua III/1, 124 Anm.), sowohl die Problematik des transzendentalen Ich als auch die der Konstitution angeht, hat er seine ursprüngliche Phänomenologie in die von Natorp geforderte genetische Richtung weiterentwickelt.⁹⁴

Neben der Deutung der beschreibenden Psychologie und Phänomenologie als Schritt auf dem Wege zum Wissen um die Basisphänomene zieht Cassirer in beiden Nachlaßmanuskripten auch die Geschichte der Erkenntnislehren heran, um deren Anteil in diesem Prozeß zu umreißen. Machte sich doch „die verschiedene Dimension der Basisphänomene [...] insbesondere auch im Aufbau der Erkenntnistheorie geltend“.⁹⁵ Deren verschiedene historische Systeme gingen der „Frage nach der ›Basis‹ der Erkenntnis“ nach und suchten die Antwort alternativ in der „Ich-Basis“, der „Du-Basis“ oder der „Es-Basis“.⁹⁶ Jedem möglichen Basisphänomen sieht Cassirer „je eine bestimmte, charakteristische Form der Erkenntnis zugeordnet: die Form der ›Intuition‹, der ›Aktion‹, der ›Kontemplation‹“.⁹⁷ Dabei gilt ihm die erste Form der Erkenntnis als „theoretische“, die zweite als „praktische“, und die dritte als poetische Synthese von beidem. Auch bei diesen Überlegungen wird mehrfach ein Bezug zur Phänomenologie hergestellt. So, wenn sie Cassirer als methodischer Rahmen für eine allgemeine philosophische Erkenntnistheorie gilt, die er eine „Phänomenologie der Erkenntnis“ nennt. Oder wenn der Phänomenologie zugestanden wird, philosophiegeschichtlich das ›Ich-Basisphänomen thematisiert zu haben, worauf die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ aufbauen könne.

Wenn Cassirer aber im Manuskript über »Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis« von einer sich funktional verstehenden „Phänomenologie der Erkenntnis“ erwartet, die „›Pole‹ der Wirklichkeitserkenntnis korrelativ aufeinander zu beziehen“, und nicht metaphysisch zu reduzieren bzw. auseinander abzuleiten,⁹⁸ dann macht er allerdings auch der transzendentalen Phänomenologie den Vorwurf, metaphysischen Reduktionismus zu betreiben. Im Manuskript »Über Basisphänomene«, das vor allem die vortranszendentalen LU II im Auge hat, wird der Vorwurf des metaphysischen Denkens gegenüber Husserl nicht erhoben. Die im Geiste Descartes' transzendental umgeformte Phänomenologie vollziehe aber an der Wirklichkeit, durch deren deduktive Ableitung allein aus dem „Ich-Pol“, eine radikale Reduktion. „Den Weg dieser ›Reduktion‹ hat Descartes zuerst gewiesen“, und Husserl konnte deshalb in den *Méditations Cartésiennes* „bis in die besonderen

⁹⁴ Husserl an Natorp, 29.VI. 1918, in: HusDok III, V, 137.

⁹⁵ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 165.

⁹⁶ Ebd., 167.

⁹⁷ Ebd., 166.

⁹⁸ E. Cassirer, Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, in: ECN 2, 22.

Formulierungen an Cartesische Formulierungen anknüpfen.“⁹⁹ In dieser von Descartes und Husserl vertretenen idealistischen „Phänomenolog[ie] des Ich“ verfallt dessen ›Außenwelt‹ (die Wirklichkeit) „der phänomenologischen Reduktion“, werde auf das reine „Denken“ reduziert, während das „Leben“ mit seinen drei Basisdimensionen ausgeschlossen bleibt.¹⁰⁰

Die eigentliche und neue Aufgabe einer allgemeinen „Phänomenologie der Erkenntnis“, die sich als „wahrhafte ›Phänomenologie der Philosophie‹“ bewährt, sieht Cassirer aber darin, daß sie die mathematischen, natur- und kulturwissenschaftlichen Gebiete des „gegenständlichen Seins und gegenständlichen Sinns“, die den basisphänomenalen „Grundtypen der philosophischen Weltauffassung“ („Intentionen“) korrelieren, gegeneinander abgrenzt und in Beziehung zueinander setzt.¹⁰¹ Dabei müsse sich die „Phänomenologie der Erkenntnis“ stets klar darüber sein, daß sie bei jeder Erörterung der Erkenntniskategorien in der „Welt des ›Ich‹, des ›Dux‹ und des ›Es‹“ steht.¹⁰² Infolgedessen hat sie die Eigenart jedes Teilgebietes der Objektivierung des Geistes zu erfassen und zwischen ihnen eine Synthese zustande zu bringen. Um die drei möglichen ›Basen‹ des Erkennens thematisieren zu können, ist eine reflexive Umwendung des Blicks notwendig, der gewöhnlich in Richtung der Objektivierungen weist. Cassirer betont mehrfach, daß die Wirklichkeitserkenntnis und ihre Basisphänomene „im phänomenologischen Sinne“, durch „phänomenologische Analyse“, in ihrem „reinen phänomenologischen Befund“ bzw. „Bestand“ aufzuklären sind, keineswegs aber nach ihrem logischen Ursprung.¹⁰³

Weitere Bezüge zur Phänomenologie Husserls werden durch Cassirer hergestellt, wenn er die historischen Gestalten der auf die ›Intuition‹ setzenden Erkenntnistheorie analysiert, die als ihr konstruierendes Prinzip allein die Ich-Basis, den Ich-Pol zur Ausführung bringe. Dieser Typ von Erkenntnistheorie durchlaufe drei geschichtlich-systematische Gestalten oder „Stufen“, „die sich [durch] die Namen Bergson, Descartes, Husserl bezeichnen lassen“. Diese Erkenntnistheorie beruft sich „auf die Erkenntnisquelle der Intuition, die für sie als Fundament der Gewißheit unentbehrlich ist“.¹⁰⁴ Weil wir es bei dieser ›Intuition‹ ausschließlich mit dem Basisphänomen des subjektiven, Ich-bezogenen Lebens bzw. Erlebens zu tun

⁹⁹ Ebd., 15.

¹⁰⁰ Ebd., 16 f.

¹⁰¹ Ebd., 24.

¹⁰² Ebd., 12 f.

¹⁰³ „Die Intention auf den Gegenstand gehört zum Grundbestand der Erkenntnis, der sich als solcher nur phänomenologisch aufweisen, nicht aber weiter ontisch ›erklären‹ läßt.“ – Ebd., 28; siehe auch 25, 26, 97, 103, 160.

¹⁰⁴ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 169.

haben, offenbare sie dem reflexiven Interesse die Ich-Basis, die Ich-Dimension, welche der Erkenntnis selbst nie als Gegenstand oder als »allgemeine Wahrheit« gegeben ist.¹⁰⁵ Die Intuition erschließe „in einer eigenartigen unvergleichlichen Weise des Sehens das neue eigenartige »Gebilde« (»Gesicht«) des Ich“ als eine „Erkenntnisquelle“. „Dieses »Gesicht« ist [für sie – C.M.] ein Ursprüngliches, Originäres“. Von den unterschiedlichen Gestalten oder Stufen der sich auf die Intuition berufenden Erkenntnislehren wird die „Ur-Gegebenheit, Ur-Intention“ der „Ich-Basis [...], die sie als *originär* (= intuitiv) gegeben ansehen“, verschieden ausgedeutet.¹⁰⁶

Für den Intuitivisten Bergson z.B. verschmelze „die Intuition des Ich mit der universellen Intuition des »Lebens«“.¹⁰⁷ „Anders Descartes – er löst prinzipiell das Band, das das Ich-Phänomen mit dem Lebensphänomen verknüpft“, und verfällt damit einem radikalen Idealismus. Ihm dient die gefundene Ur-Intention, die als die Quelle aller Gewißheit fungiert, als gesicherter Anfangspunkt für die Deduktionen und für die rationalen Beweisverfahren.¹⁰⁸ Im Manuskript »Über Basisphänomene« läßt Cassirer die »rationalistische« transzendente Phänomenologie Husserls „einen anderen Weg der Intuition“ als bei Descartes weisen. Die im Manuskript »Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis« vertretene These einer radikalen Reduktion der Wirklichkeit durch beider metaphysischen Idealismus erscheint hier modifiziert: Husserls „*ratio*“ umspannt das ganze Gebiet von »Noesis und »Noema«, all die Mannigfaltigkeit möglicher Sinn-Intentionen, möglicher »Noesen“.¹⁰⁹ Cassirer gesteht Husserl also zu, daß die Ur-Gegebenheit und Ur-Intention des transzendentalen Ich die Welt der möglichen Gegenstände, Sachverhalte mit einbezieht, auch wenn dies alles „in der ursprünglichen, »transzendentalen Anschauung des Ich, des »*ego cogito*“ gründet. Deshalb bleibe aber, so wendet Cassirer insbesondere für die *Méditations Cartésiennes* (1931) ein, als Resultat der phänomenologischen Reduktion „nur die Wirklichkeit des Bewußtseinsstromes, des »reinen Ich“ übrig, auf die alles sogenannte Sein, alle Wahrheit bezogen bzw. in der es »gegründet« wird.

Husserls Intuition eines transzendentalen *ego cogito* sei damit „die konsequenteste Darlegung des reinen Ich-Aspekts [...] in der modernen Philosophie“.¹¹⁰ Gelte hier doch allein das Ich-Moment als „das »Unmittelbare« (Selbstgewisse, *per se notum*, Evidente)“. Die anderen beiden Basisphänomene sind dabei zwar nicht völlig ver-

¹⁰⁵ Ebd., 167 f.

¹⁰⁶ Ebd., 169.

¹⁰⁷ Ebd., 169.

¹⁰⁸ Ebd., 170.

¹⁰⁹ Ebd., 171.

¹¹⁰ Ebd., 172.

gessen, werden aber aus der Ich-Intention „erst ›abgeleitet“. Für Cassirer verkennt die dahinter sichtbar werdende Auffassung, wonach nur die Unmittelbarkeit des sich selbst präsenten Bewußtseinslebens als gewiß anzuerkennen ist, während alle anderen Phänomenbereiche (Handeln, Werk) durch Beziehungen zu Anderem vermittelt sind, den „ursprünglichen dialektischen Charakter aller Unmittelbarkeit“. ¹¹¹ Die drei typischen ›monadischen‹ Erkenntnistheorien Bergsons, Descartes' und Husserls sind in „Inhalt und Schlußfolgerungen“ völlig verschieden, weil sie ihren Zielpunkt, „die reine ›Intuition‹ des Ich“, auf ganz unterschiedlichen Wegen erreichen. ¹¹² Gemeinsam sei ihnen aber, daß sie von etwas ›absehen‹, nämlich von den Basisphänomenen ›Du‹ und ›Es‹. Gleichzeitig „setzten“ sie jedoch empirisches Material „mit“, wenn auch jeweils ein anderes.

Zu der in der Geschichte der Metaphysik aufweisbaren Besinnung auf das Ich-Basisphänomen, und damit zur lebensphilosophischen Art und Weise seiner Bewußtwerdung als subjektivem Leben bzw. Erleben, setzt Cassirer die Husserlsche Phänomenologie nicht in Beziehung. In dem Fall schreibt er dem Terminus des Metaphysischen offensichtlich eine andere Bedeutung als die des Reduktionismus zu. Er hat hier einen „ersten Typus“ der Metaphysik im Auge, der sich auf die Monas, das Ich, das Leben als einem Basisphänomen gründet, woraus seit der Renaissance bis zu Schelling „die verschiedenen Grundformen der Lebensphilosophie“ entstanden sind. ¹¹³ Mit diesem ersten Typus von Metaphysik, die die „Intuition des Lebens“ gegen das abstrakte Denken in Begriffen mobilisiert, ist der phänomenologische Ansatz Husserls nicht gemeint. ¹¹⁴ Zustimmend und würdigend hebt Cassirer vielmehr noch einmal hervor, daß Husserl „die ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹ begründen [wollte], indem er sie vom Psychologismus erlöst“. ¹¹⁵ Hatte doch Cassirer selbst, seit dem *Leibniz*-Buch (1902), den gleichen Kampf gegen die psychologistischen Abstraktionstheorien geführt. Weil den „Kern der ›Logischen Untersuchungen‹“ nicht allein das „Thema einer allgemeinen Bedeutungslehre und Formenlehre“, sondern auch das Schutzverlangen „vor ›psychologischer‹ Verkennung u[nd] Mißdeutung“ ausmacht, erscheint die Phänomenologie in dieser ihrer Zielsetzung mit der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ durchaus als kompatibel.

¹¹¹ O. Schwemmer, *Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen*, 237.

¹¹² E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: ECN 1, 173.

¹¹³ Ebd., 153.

¹¹⁴ Siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: ›Lebensphilosophie und Lebensbegriff in der Phänomenologie Husserls‹, 213 ff.

¹¹⁵ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: ECN 1, 178.

In dem Zusammenhang hebt Cassirer an dieser Philosophie hervor, daß sie „den prinzipiell neuen Weg weis[t], der zu der Welt der ›reinen Formen‹, den reinen ›Wesenheiten‹ hinleitet“, wobei „dieser Weg [...] nicht der der induktiven Verallgemeinerung“, sondern „der Weg der Wesensschau, der eidetischen Schau“ ist.¹¹⁶ Damit betont er noch einmal, daß eine wahre allgemeine philosophische Erkenntnistheorie neben dem reflexiven, umwendenden Blick auf die Basisphänomene und Weisen der Vermittlung die Wege und Resultate der Objektivierung zu thematisieren und aufzudecken hat. Außerdem teilt er die Gemeinsamkeit mit Husserl (und Natorp), dem Allgemeinen eine ideale Natur, die der reinen Form, zuzuschreiben. Er gibt der objektivierenden „Wesensschau“ bzw. der „eidetischen Schau“ aber auch eine – quasi Natorpsche¹¹⁷ – Deutung, die das Motiv der unmittelbar selbstgebenden Anschauung idealer Sachverhalte ausschließt. Wenn die „Welt der reinen (logischen) Formen [...] die ›objektive‹ Voraussetzung und Mit-Setzung der Husserlschen Phänomenologie“ ist,¹¹⁸ ist zugleich ein Berührungspunkt mit der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ gegeben, die die gegenständlichen Formen des objektivierten Geistes zum Thema hat. Allerdings bewege sich die Phänomenologie letztlich ausschließlich gemäß der Ich-Basis und setze, per ›transzendentaler Reduktion‹, mit der Welt der objektiven Formen auch die Es-Basis außer Kraft. „Alle Intentionen, die Intentionen auf das ›Du‹ wie auf das ›Es‹ [...], dies alles liegt beschlossen in den ›Noesen‹, Sinngebungen, Sinnrichtungen des reinen Ich u[nd] muß letzten Endes auf sie zurückgelenkt, aus ihnen verstanden werden – Das ist der ›transzendente Idealismus‹, wie Husserl ihn versteht.“¹¹⁹

Diesem auf das Ich fixierten Idealismus stehe ein anderer Typus von Erkenntnistheorie gegenüber, der den Ich-Begriff als Basisphänomen ausblendet und sich auf die Dimension des Aktions- und Willensmomentes in der Erkenntnis stützt. Dabei reduziert er die Wahrheit auf ihre Wirkung und erhebt den ›Willen zur Macht‹ zum obersten Prinzip. Diese ›Du‹-basierte Erkenntnislehre komme in Heideggers hermeneutischer Transformation der Phänomenologie zum Tragen: „Sobald wir einmal in diesen zweiten Typus eintreten, nehmen alle Sätze der ›Erkenntnis‹-Theorie mit einem Schlage einen völlig anderen Sinn und eine andere Farbe an – ein bezeichnendes Beispiel hierfür ist die Wendung, die die Phänomenologie von Husserl zu Heidegger genommen hat“.¹²⁰ Nunmehr werde „das reine Ich, das ›Für sich Sein‹ [...] zu einem ›in der Welt Sein‹. Die Intuition (Wesens-

¹¹⁶ Ebd., 178.

¹¹⁷ P. Natorp, Husserls ›Ideen‹, 228 f.

¹¹⁸ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 178.

¹¹⁹ Ebd., 179.

¹²⁰ Ebd., 184.

Schau) versinkt, das ›Beharren in sich selbst‹ wird zum Getriebenwerden nach außen, nach vorwärts – Das Dasein verfällt der ›Sorge‹ u.s.f.“.¹²¹

Der dritte, und für Cassirer entscheidende Typus von Erkenntnistheorie erweist sich als auf die „Welt des Es“, auf die ›Es‹-Basis gegründet und erhebt das über jegliche praktische Wirkung hinausreichende, dauernde „Sein“ als „den entscheidenden Grundcharakter des [Sprach- oder Kunst-]Werkes“ zum Erkenntnisziel.¹²² Obwohl ihm Hegels Geschichtsphilosophie als Ausdruck des dritten, historisch-systematischen Typus von Metaphysik gilt, der sich einseitig und verabsolutierend auf die ›Es‹-Basis stützt,¹²³ deutet Cassirer dessen ›Phänomenologie des Geistes‹ auch als Philosophie einer dialektischen Bewegung, die alle abstrakten Vereinsseitigungen der in der „Welt des Ich“ oder des „Du“ gründenden Erkenntnistheorien überwindet, indem sie sie als aufgehobene Momente in die Es-Welt der objektiven Formen eingehen läßt.¹²⁴ Das Entscheidende für ihn ist jedoch, daß dieser dritte Typus der Erkenntnistheorie in einer anderen Weise des ideellen Schauens gründet, die sich mit seiner eigenen (und Natorps) Interpretation der ideellen Anschauung (Intuition) verträgt, und die er interesselose ›Kontemplation‹ nennt.¹²⁵ Krois hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Denkfigur der Kontemplation von objektiv Geltendem in jeglichem Hervorgebrachtem (›Werk‹) bereits in Cassirers Abhandlungen über ›Form und Technik‹ (1930) und ›Goethes ›Pandora‹ (1918) zum Tragen kommt.¹²⁶

Sie vermag den Gegensatz von Theorie (›Ich‹-basierte Erkenntnistheorie) und Praxis (›Du‹-basierte Erkenntnislehre) zu verneinen und ihn in einer neuen (poietischen) Synthese aufzuheben, weil sie „ein neues ›Gesicht‹ herausstellt“ und an ihm „eine neue ›Schau‹ des Wirkens“, vollzieht, bei der „wir uns vom Geschaffenen, vom Werk her auf das [...] [Wirken und Schaffen – C.M.] ›zurückwenden‹“.¹²⁷ Auf die Weise werde hier die ›Rückwendung‹ *zu* und die ›Reflexion‹ *über* die Basisphänomene geleistet. Erst in echter ›Kontemplation‹ wird „das Reich der Form – des *eidos* und der *idea* – entdeckt.“ Vollziehe die theoretische Intuition eine „reine (monadische) Innenschau“ des Ich, des *cogito*, so lenke die kontemplative, interesselose Schau die Aufmerksamkeit auf das Werk hin bzw. vom Werk her. „Die Ent-

¹²¹ Ebd., 184.

¹²² Ebd., 187.

¹²³ Ebd., 157 f.; Siehe dazu auch E. Cassirer, Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie (1939), in: ders., Erkenntnis, Begriff, Kultur, Hamburg 1993, 242, 244 f., 254, 261.

¹²⁴ E. Cassirer, Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, in: ECN 2, 20 f.

¹²⁵ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 188 f.

¹²⁶ J.M. Krois, Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret, 301 f.

¹²⁷ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 190.

deckung dieses Imperativs des Werkes – seines autochthonen und autonomen Sinnes, seiner ›Bündigkeit‹ (Simmel, Freyer)“ stellt für Cassirer die „eigentliche Tat des Sokrates“ dar, die sowohl bei Goethe als auch in der Lebensphilosophie Simmels offenbar eine Fortsetzung erfährt.¹²⁸

Sokrates und die in der kontemplativen Tradition stehenden Denker vollziehen nämlich „jene ›Wendung zur Idee‹ (Simmel), die die Synthese von Theorie und Praxis [...] enthält“. Die ›Idee‹ (Form) wurzelt zwar sowohl im abstrakt-logischen Begriff (Ich-Basis) als auch im technisch-praktischen Wirken (Du-Basis), „geht [aber – C.M.] über beides hinaus; sie hat eine eigenartige ›Transzendenz‹“, sie richtet „ein ›drittes Reich‹ – das ›Reich der reinen Formen‹ auf, das sich uns in reiner Schau zu eigen gibt“.¹²⁹ An dieses nicht durch ich-basierte Wesensintuition, sondern durch kontemplative Ideenschau errichtete ›Reich der reinen Formen‹, das von Platon erstmals beschrieben worden ist, knüpfe die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ an. Auch für sie ist die Wahrheit „ein *Formwert*“, dem eigene autonome Regeln zukommen und der „sich in dieser reinen Formbestimmtheit erkennen, festhalten, anschauen“ läßt. In der neueren Philosophie sei „dieses Erkenntnisideal der ›reinen Form‹“, so gibt sich Cassirer letztlich eher als treuer Kantianer denn als Phänomenologe, trotz aller bemerkenswerten Anklänge in der Phänomenologie „am reinsten und klarsten durch Kant verwirklicht“ worden.¹³⁰ Dessen „›formaler‹ Idealismus [...] geht vom ›Werk‹ aus – und er benutzt dieses Werk, um, rückschauend von ihm, in reiner ›Reflexion‹ auf die Werkgestalt die Formen zu ermitteln, die in ihm investiert sind. So vor allem in der Wissenschaft“.¹³¹

Sein eigenes philosophisches Selbstverständnis verortet Cassirer in den Ende der 30er Jahre verfaßten Manuskripten genau in dieser auf Sokrates und Platon zurückweisenden Tradition kontemplativer, nicht aber ›gebender‹ Formenschau, die er auch Kant zuschreibt: „Aus dieser kritisch-transzendentalen Fragestellung entwickelt sich die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ und auf ihr baut sie auf – Sie ist reine ›Kontemplation‹, nicht einer Einzelform, sondern der Allheit, des Kosmos der reinen Formen – und sie sucht diesen Kosmos auf die ›Bedingungen seiner Möglichkeit‹ zurückzuführen.“¹³² Den Leistungen der Phänomenologie und der rekonstruierenden Psychologie kommt in der Genese der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ folglich zwar eine beachtliche Rolle zu, nicht aber die entscheidende Anregung. Die Phänomenologie hat allerdings u.a. dazu beigetragen, die

¹²⁸ Ebd., 191.

¹²⁹ Ebd., 191.

¹³⁰ Ebd., 193.

¹³¹ Ebd., 193.

¹³² Ebd., 194 f.

Natorpsche Methode der ›Rekonstruktion‹ der formenden Leistungen des subjektiven, lebendigen Geistes auf die Mehrdimensionalität des Geistes und seiner dialektischen Stufenfolge anzuwenden. Die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ greife aber auch auf wichtige Vorleistungen Diltheys und Kants zurück. So haben Diltheys Arbeiten über die Dichtungen¹³³ sehr viel für das Verständnis des notwendigen Zusammenspiels der Basisphänomene beigetragen, untersucht er in ihnen doch nicht nur das „bloße subjektive Erleben“ als Ausgangspunkt „schöpferischen Tuns“, sondern auch die Struktur des Werkes, um das Schaffen zu verstehen bzw. sich selbst verstehen zu lassen.¹³⁴ Und Kant führte mit der Unterscheidung dreier „Erkenntnisarten“, in denen uns die Dinge als ›Werke‹ der Naturwissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst ›gegeben‹ sind, eine fundamentale Betrachtungsweise von Wirklichkeit ein, an die „nun die *letzte* [d.h. kontemplative – C.M.] Weise an[knüpft], nach der ›Struktur‹ der Werke zu fragen – die Problemstellung der Philosophie der symbolischen Formen“.¹³⁵

¹³³ Siehe u.a. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*[.] Lessing • Goethe • Novalis • Hölderlin (1905), Leipzig 1988.

¹³⁴ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: ECN 1, 160.

¹³⁵ Ebd., 163. Diese wird abgearbeitet, indem „*alle* ›Werke‹ der Kultur [...] auf ihre Bedingungen befragt, in ihrer allgemeinen ›Form‹ dargestellt werden“. – Ebd., 163 f.

Phänomenologische Begriffe bei Cassirer

Am Beispiel des Terminus ›symbolische Ideation‹

Auslösender Anlaß zu den nachstehenden Überlegungen war der während editorischer Arbeiten gemachte Fund des Ausdrucks „symbolische Ideation“ in Cassirers nachgelassenem Manuskript »Praegnanz, symbolische Ideation«, der einmal mehr die Frage nach seinem Verhältnis zur Husserlschen Phänomenologie und ihrer Begrifflichkeit aufwirft. Die nachstehende Recherche gelangt im Grunde zu dem Ergebnis, daß Cassirer den Begriff der symbolischen Ideation eher in einem Sinne gebraucht, der seine eigenen philosophischen Positionen zum Ausdruck bringt, weniger die Intentionen Husserls, die dieser mit dem Terminus ›Ideation‹ verbindet – unmittelbare Selbstgegebenheit des Allgemeinen, Identischen. Dennoch lassen sich auch einige gemeinsame Intentionen aufweisen.

§ 1. Die im Briefwechsel gut dokumentierte philosophische – und persönliche – Nähe des Marburger Neukantianers P. Natorp und des Phänomenologen E. Husserl¹ überträgt sich auch auf den Natorp-Schüler E. Cassirer,² dessen ›Philosophie der symbolischen Formen‹ ihren Autor methodisch über den Neukantianismus hinausführt. Auf die Tatsache, daß sich Husserl und Cassirer gegenseitig wertschätzen, obwohl sie in einigen entscheidenden Fragen gegensätzliche Positionen vertreten, wurde schon mehrfach verwiesen.³ Die philosophische Nähe und Wertschätzung der beiden Vertreter zweier bedeutender philosophischer Richtungen resultiert nicht zuletzt aus dem gemeinsam vertretenen ›Idealismus‹, der sich u.a. als Betonung des ideellen sinngebenden Momentes bereits in den elementaren Wahrnehmungsakten artikuliert. Aber auch Natorps gegenläufige Methoden von Kon-

¹ E. Husserl, Briefwechsel, 10 Bde., in: HuaDok III, V: Die Neukantianer.

² Cassirer widmet den II. Teil seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, das Werk *Das mythische Denken* (1925), „Dem Andenken Paul Natorps“.

³ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Zu einer verdeckten Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer«, 71 ff.

struktion und Rekonstruktion⁴ werden im Prinzip sowohl von Husserl als auch von Cassirer geteilt.⁵

§ 2. Obwohl bereits zahlreiche Analysen des prinzipiellen Verhältnisses von Phänomenologie und ›Philosophie der symbolischen Formen‹ vorliegen,⁶ besteht weiterhin Klärungsbedarf hinsichtlich des inneren, detaillierten Bezuges von Cassirers ›reifer‹ Philosophie zur Husserlschen phänomenologischen Methode, die in nahezu jedem seiner Texte seit den 20er Jahren des XX. Jahrhunderts erwähnt oder gar in Anspruch genommen wird. Diese Klarstellung wird nicht nur dadurch verdunkelt, daß Cassirer, obwohl er sich in der Vorrede zum dritten Teil seines Hauptwerkes *Philosophie der symbolischen Formen I-III* (1923-1929) eindeutig zu Hegels Phänomenologie bekennt,⁷ im Werk selbst terminologisch nicht klar zwischen den Bezügen zur Phänomenologie Husserls und solchen zur Hegelschen ›Phänomenologie des Geistes‹ unterscheidet.⁸ Auch die Tatsache, daß er trotz seiner prononciert symbolphilosophischen Positionen, die den für die Phänomenologie entscheidenden Erkenntniswert der unmittelbaren – sinnlichen und allgemeinen – Anschauung ausschließen, sowohl im Hauptwerk als auch in den später entstandenen Schriften, darunter in vielen nachgelassenen Texten, ausführlich und unübersehbar Gebrauch von phänomenologischen Termini macht bzw. betont, die phänomeno-

⁴ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie, Tübingen 1912.

⁵ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Cassirers Theorie der Basisphänomene. Ihre Bezugnahme auf Husserl und Natorp«, 261 ff.

⁶ Siehe u.a. M. Plümacher, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins*, Berlin 2004.

⁷ „[...] hier bleibt nur noch übrig, eine kurze Erklärung und Rechtfertigung des Titels zu geben, den ich für die Untersuchungen dieses Bandes gewählt habe. Wenn ich von einer ›Phänomenologie der Erkenntnis‹ spreche, so knüpfe ich hierin nicht an den modernen Sprachgebrauch an, sondern ich gehe auf jene Grundbedeutung der ›Phänomenologie‹ zurück, wie Hegel sie festgestellt und wie er sie systematisch begründet und gerechtfertigt hat. Für Hegel wird die Phänomenologie zur Grundvoraussetzung der philosophischen Erkenntnis, weil er an diese letztere die Forderung stellt, die Totalität der geistigen Formen zu umspannen, und weil diese Totalität nach ihm nicht anders als im Übergang von der einen zur andern Form sichtbar werden kann. Die Wahrheit ist das ›Ganze‹ – aber dieses Ganze kann nicht auf einmal hingegeben, sondern es muß vom Gedanken, in seiner eigenen Selbstbewegung und gemäß dem Rhythmus derselben, fortschreitend entfaltet werden. Diese Entfaltung macht erst das Sein und das Wesen der Wissenschaft selbst aus.“ – E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen (PsF)*, Teil III: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe (ECW), hg. von B. Recki, Bd. 13, Hamburg 2002, VIII.

⁸ Siehe dazu u.a. vom Verfasser, Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ als Vorbild für Cassirers ›Philosophie der symbolischen Formen‹, in: A. Arndt/E. Müller (Hg.), *Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute*, (Reihe Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Bd. 8), Berlin 2004, 256-275, hier: 266 f.

logische Methode beim Feststellen wesentlicher Tatbestände anzuwenden⁹, erschwert diese notwendige Klärung. Am konzentriertesten zeigt sich die terminologische und konzeptionelle Annäherung an die phänomenologische Terminologie bekanntlich im Werk *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III) und in den wenige Jahre später verfaßten, metaphysisch anmutenden Betrachtungen »Über Basisphänomene«, in denen es zu einer zumindest partiellen Annäherung an den Begriff der Intuition kommt, wie er von Husserl gebraucht wird. Zur Entdeckung der drei »Basisphänomene« „Ich“ (Monade), „Du“ (Anderer/Wirken) und „Es“ (Werk) habe, so Cassirer, nicht zuletzt das „Ideal jener deskriptiven Psychologie“ beigetragen, wie es Dilthey, Husserl und Natorp vertreten haben.¹⁰ Seine Nähe zur Phänomenologie betont Cassirer auch, wenn er im selben Text die für drei Grundrichtungen geistiger Tätigkeit stehenden Basisphänomene (»Du«, »Es«, »Ich«) „die »originär-gebenden« Intentionen im Sinne Husserls“ nennt.¹¹

§ 3. Die Übernahme der phänomenologischen Termini und Methodenansätze durch den Symbolphilosophen wirft nun allerdings die Frage auf, ob diese dabei ihren ursprünglichen phänomenologischen Sinn behalten oder ob ihnen eine neue, den Intentionen des »symbolischen Idealismus«¹² gemäße Bedeutung beigelegt wird. Aus der Vielzahl der in Frage kommenden Fälle soll der zentrale phänomenologische Begriff der Ideation (Verwesentlichung, Wesensschau) ausgewählt werden, den Cassirer als »symbolische Ideation« insbesondere häufig – und in Beziehung gesetzt zu dem Begriff »symbolische Prägnanz« – in den nachgelassenen Texten aus den Jahren 1927/28 verwendet, die im Umkreis der Arbeit an der *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III) entstanden und die von mir bearbeitet und im Felix Meiner Verlag Hamburg (ECN 4) veröffentlicht wurden. Im Folgenden wird sowohl die Bedeutung des Terminus »Ideation« umrissen, die ihm von Cassirer zugeschrieben wird, als auch der Frage nachgegangen, inwieweit dies noch den Intentionen Husserls entspricht. Dabei ist insbesondere zu klären, inwieweit das Adjektiv »symbolische« [Ideation] einen feinen, entscheidenden Unterschied im Verständnis von »Ideation« markiert.

⁹ Im nachgelassenen Text »Praesentation und Repraesentation« (1927/28) heißt es z.B. ganz bestimmt: Die „vorurteilslose phänomenologische Auffassung und Prüfung“ lasse „sofort die Eigenart der symbolischen Funktion ins Auge“ springen. – E. Cassirer, *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und »Wiener Kreis«*, hg. von Ch. Möckel (Nachgelassene Texte und Manuskripte [ECN], hg. von K.Ch. Köhnke, J.M. Krois † und O. Schwemmer, Bd. 4). Hamburg 2011, 23.

¹⁰ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. von J.M. Krois, in: ECN 1, Hamburg 1995, 138.

¹¹ Ebd., 132.

¹² Ebd., 261, 263.

§ 4. Den Terminus ›symbolische Ideation‹ setzt Cassirer – ohne Begriffserklärung und meist ohne expliziten Bezug auf Husserl – in den Texten Mitte/Ende der 20er Jahre ein, um gegen verkürzende sensualistische Auffassungen der Wahrnehmung seine idealistisch genannte Position deutlich zu machen, wonach „das[,] was man gemeinhin ›sinnlicher‹ Wahrnehmung nennt, in Wahrheit ›symbolischer Wahrnehmung“¹³ ist. An anderer Stelle bezeichnet er – sich auf H. Delacroix' *Le langage et la pensée* (1924) beziehend – die Tatsache, daß „schon das bloße Bild (image) ein Werk des ›Geistes‹“ ist, als „in unserem Sinne [ein Werk – *Verf.*] der symbolischen Ideation“.¹⁴ Das heißt zunächst erst einmal, daß in und mit jeglicher Wahrnehmung grundsätzlich auch eine geistige – ideelle – Aktivität in Analogie zur produktiven Einbildungskraft (Kant) vollzogen wird. Das Bestehen auf einer geistig (ideell) strukturierten, geformten und sinnbestimmten Wahrnehmung verbindet ihn mit Husserl, der ebenfalls immer wieder gegen die einfache sensualistische Auffassung des Wahrnehmungsdinges als einer „angeblichen Empfindungskomplexion“ polemisiert. So heißt es z.B. in der 2. Aufl. der LU II/2, daß die „faktisch erlebte Empfindungskomplexion“ nichts ohne die „objektive Apperzeption“ ist, die „allererst den Wahrnehmungssinn, also das erscheinende Ding intentional konstituiert.“ (Hua XIX/2, Beilage, 765) Ist diese ideelle „objektive Apperzeption“ Husserls nun dasjenige, was Cassirer als „symbolische Ideation“ bezeichnet, die jeglicher Wahrnehmung als ideelles ›Ingredienz‹ (Kant) einwohnt? Husserl zumindest deutet diese Apperzeption als „reine, immanente Intuition“, wobei ›rein‹ aber auch im Sinne der ›Ideation‹, d.h. der „apriorischen Forschung“ auf ideellem Gebiet zu verstehen sei (ebd., 765).

§ 5. Die von Cassirer in der *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III) entworfene „Phänomenologie der Wahrnehmung“¹⁵ bringe nun die Erkenntnis von der symbolisch-ideellen ›Ingredienz‹ jeglicher Wahrnehmung ans Licht. Hier stoßen wir auch das einzige Mal in den gedruckten Schriften Cassirers auf den uns interessierenden Terminus ›symbolische Ideation‹: Bei der geistigen Leistung innerhalb der Wahrnehmung handele es sich, so schreibt er im II. Kapitel »Ding und Eigenschaft« im 2., dem Problem der Repräsentation beim Aufbau der empirisch-anschaulichen Welt gewidmeten Abschnitt, um „einen Akt der ursprünglichen Formung, der die Anschauung als Ganzes betrifft und sie als Ganzes erst ›möglich macht‹. Wenn wir diesen Akt [...] als einen Akt ›symbolischer Ideation‹ bezeichnen, so gilt es daher

¹³ E. Cassirer, Praesentation und Repraesentation, in: ECN 4, 18. Die „symbolische Wahrnehmung“ bzw. den „Symbolwert der Wahrnehmung“ sieht Cassirer darin aufscheinen, daß „in jedem scheinbar einzelnen Sinneseindruck [sich] das Ganze des Bewußtseins aus[prägt]“, daß „jeder bewußte Eindruck eben [...] ein Ausdruck dieses Ganzen“ ist (ebd.)

¹⁴ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 67.

¹⁵ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 143.

einzusehen, daß diese Art der Ideation kein ›sekundärer und gleichsam accidenteller Faktor‹ ist, der das jeweilige Sehen [eines Dinges – *Verf.*] mitbestimmt, sondern daß er, geistig genommen, das Sehen erst konstituiert. Denn es gibt für uns kein Sehen, und es gibt für uns nichts Sichtbares, das nicht in irgendeiner Weise der geistigen Sicht, der Ideation überhaupt, stünde.“¹⁶ Der Bezug zu Husserl wird wenige Zeilen später de facto hergestellt, wenn Cassirer zum Ausdruck bringt, daß die „rein phänomenologische Betrachtung“ die Ideation, d.h. die „Weise der geistigen Sicht“ bzw. die „Art der Sicht“, als das Primäre der sinnlichen Anschauung nehme, „weil erst in ihr und durch sie die Bedeutung des Gesehenen hervortritt“.¹⁷ Eine der Formulierungen in den beiden bereits zitierten nachgelassenen Texten, die der Ausarbeitung des Manuskriptes der *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III) dienen, stellt explizit einen Bezug zum Kantschen Begriff der Einbildungskraft her: „Der Begriff der ›symbolischen Ideation‹ tritt [bei ihm selbst, Cassirer, – *Verf.*] an Stelle des Kantschen Begriffs der ›produktiven Einbildungskraft‹.“¹⁸

§ 6. Der Begriff ›symbolische Ideation‹ steht bei Cassirer also sowohl für ›ursprüngliche Formung‹ als auch für ›geistige Sicht‹ (›Konstitution‹), wobei ›geistig‹ sowohl ideell, als Gegenteil zu sinnlich und reell, als auch ›a priorik‹, im Gegensatz zu erfahrungsmäßig, meint. Das Problem besteht nun weniger in der Auffassung der Ideation als ursprünglicher „geistiger Sicht“, d.h. als ideellem bzw. apriorischem ›Schauen‹¹⁹, als ursprünglicher Formung, die sinnliches Dingwahrnehmen erst ermöglicht, sondern darin, daß dieses ›Sehen‹ oder ›Schauen‹ als ›symbolisches‹, und das heißt doch als vermitteltes, mittelbares, repräsentierendes oder darstellendes gedeutet wird. Widerspricht es doch damit – zumindest auf den ersten Blick – dem Husserlschen Verständnis von anschaulicher Ideation, d.h. von einer Verwesentlichung, die, vollzogen als ideierende Abstraktion, Wesens- oder Ideenschau, das Geschaute „unmittelbar ›gibt‹“. Cassirer selbst notiert diesen Gegensatz in weiteren nachgelassenen Aufzeichnungen jener Zeit: es gelte „den Grundunterschied zwischen dem Symbolischen und dem Intuitiven“ zu entwickeln, scheinere doch „die geist[ige] Richtung auf das Symbolische direkt“ der „Richtung auf das rein Intuitive“ zu „widerstreiten“.²⁰ Dieser Problemaufriß wird von Husserl ja geteilt, fehlt nach dessen Überzeugung doch den bloß symbolischen Akten bzw. dem bloß symbolisch Erfassten der anschaulich-unmittelbar gebende – und damit der ›eigentlichen‹ Erkenntnis rechtfertigende – Charakter. Da jede ideale Bedeutung

¹⁶ Ebd., 150.

¹⁷ Ebd., 151.

¹⁸ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 66.

¹⁹ Bei Cassirer ist immer wieder die Rede von „symbolischem Schauen“ (PsF III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, in: ECW 13, 207) und „geistigem Schauen“ (ebd., 214).

²⁰ E. Cassirer, *Symbolische Formen*. Zu Band IV, in: ECN 1, 267.

auch erfüllt werden und somit „unmittelbar gegeben sein“ kann, habe man, so Husserl in den LU II/1, „den erkenntnistheoretisch fundamentalen Unterschied zwischen den symbolisch-leeren Bedeutungen und den intuitiv erfüllten fest[zustellen“ (Hua XIX/1, 187). Allerdings bleibt die Frage zunächst offen, ob derjenige Sachverhalt, den Cassirer mit Symbolcharakter oder Symbolwert der Wahrnehmung bezeichnet, also die Repräsentation des Ganzen im und durch den einzelnen Wahrnehmungsakt, die Offenbarung des Ganzen (des Sinns) im einzelnen Akt, unter Umständen unmittelbar, also intuitiv vollzogen werden kann.

§ 7. Wie steht es nun um die Gemeinsamkeit zwischen beiden Erkenntnistheoretikern, handelt es sich um eine nur scheinbare, um eine rein terminologische oder um eine in der Sache? Zunächst irritiert noch einmal die Tatsache, daß Cassirer das Anschauliche in der Regel ausschließlich für die sinnliche Wahrnehmung von Einzeldingen reserviert, während Husserl immer auch die allgemeine Anschauung im Auge hat. Allerdings finden sich in den nachgelassenen Texten des Jahres 1927/28 auch Belege für eine zumindest teilweise Übereinstimmung in der Auffassung des Ideellen als etwas Unmittelbarem, unmittelbar Gesetztem. So weist Cassirer an einer Stelle z.B. darauf hin, daß sich Dank des beim Wahrnehmen physischer Einzeldinge vollziehenden geistigen, ideellen ›Sehens‹, bei dem die „(kategoriale) ›Sicht‹“ die indifferente Materie der Empfindung „durchdringt“²¹, ein „symbolisch-intuitiv[es]“ Verschmelzen der jeweiligen ›Funktion‹ der ideellen Formung (Bedeutung) mit dem sinnlichen ›Inhalt‹ ereigne.²² ›Symbolisch-intuitives Verschmelzen scheint zu meinen, daß Sinnlich-Anschauliches und Ideell-Formendes miteinander verschmolzen sind, Eins sind, was eben den Symbolcharakter der Wahrnehmung ausmacht. Diese Verschmelzung, so heißt es allerdings weiter, lasse sich in Folge intuitiv (d.h. unmittelbar) – im Gegensatz zu diskursiv (durch die Begriffsform vermittelt) – erfassen, hätten wir doch dabei ein „intuitives Beisammen von ›Inhalt und ›Bedeutung“, d.h. eine unmittelbar, ursprünglich verstehbare Einheit von sinnlichem Inhalt und ideeller Bedeutung vor uns.²³ Mit anderen Worten, im Wahrnehmungsakt werde grundsätzlich ›prägnant‹ der „›Sinn‹ als Ganzes“ erfaßt²⁴, die „spezifische Sinn-Einheit“ (die „Einheit eines Bedeutungszusammenhanges“, eines „Bedeutungskreises“) bedarf als das Erste, Ursprüngliche keiner mittelbaren Erklärung, keiner Her- oder Ableitung.²⁵ Die erwähnte ›Verschmelzung‹ erlaubt es

²¹ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 59.

²² Ebd., 62.

²³ Ebd., 69.

²⁴ Ebd., 82.

²⁵ Ebd., 83 f.

uns, das Ideelle in einem unmittelbaren, keiner vermittelnden Erklärung bedürftigen Akt zu verstehen, den Cassirer deshalb einen ›intuitiven‹ Akt nennt.

§ 8. Auch die damit in engem Zusammenhang stehende ›symbolische Prägnanz‹, ein weiterer zentraler Begriff der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ Cassirers,²⁶ besitzt – neben ihrem ›nicht-anschaulichen‹ (im Sinne von nicht-sinnlichen sondern sinnhaften) Aspekt – diese eben erläuterten intuitiven Züge. ›Prägnanz‹ sei nämlich die „symbolisch-intuitive“, d.h. in einem Akt unmittelbar erfäßbare „Repraesentation eines Zusammenhanges“ in einem Einzelnen, das sich wiederum aus bzw. durch diesen Zusammenhang bestimmt.²⁷ ›Prägnanz‹ des Wahrnehmungserlebnisses bedeutet für Cassirer damit, daß im Akt des Wahrnehmens „ein Moment intuitiv als einem [Sinn-Zusammenhang – *Verf.*] angehörig erfaßt wird“,²⁸ weshalb sie, die Prägnanz, folglich als „die symbol[isch]-intuitive Zusammenfassung“ von Teil und Ganzem aufzufassen ist.²⁹ Die symbolische Prägnanz bildet somit den nicht-sinnlichen, sondern ideellen „Symbolwert der sinn[lichen] Wahrnehmung“. ³⁰ Der „Symbolwert“ wiederum ist für Cassirer eine unableitbare „Urtatsache, nicht etwa ›blosse‹ Anthropomorphisierung“ von Wahrnehmungen.³¹ Der sich hier aufdrängenden Frage, inwieweit symbolische Ideation und symbolische Prägnanz unter Umständen zwei verschiedene Ausdrücke für ein und denselben Sachverhalt sind, soll und kann nicht weiter nachgegangen werden.

Der Terminus ›symbolisch‹ besitzt bei Cassirer, ebenso wie der Begriff ›intuitiv‹, also eine Doppelbedeutung. Der Ausdruck ›symbolisch-intuitiv‹ impliziert nämlich – als ›intuitiv‹ – ebenso die Abgrenzung zu ›diskursiv‹ (sukzessiv, in Schritten, vermittelt) wie zu ›ideell‹ (nicht-anschaulich, mittelbar), während er als ›symbolisch‹ nicht nur das Moment des ideell-Ganzen, der ideellen Sinnordnung bezeichnet, sondern auch die Abgrenzung von ›substantiell‹ impliziert. Entscheidend beim Begriffsgebrauch ist für Cassirer aber, daß zum Ausdruck gebracht werden soll, daß ein einzelnes sinnliches Moment intuitiv-unmittelbar als Repräsentanz eines Sinnanzes fungiert, da es die „Repräsentanz des Bedeutungsmäss[igen] in einem

²⁶ „Unter ›symbolischer Prägnanz‹ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ›sinnliches‹ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ›Sinn‹ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.“ – E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 231.

²⁷ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 69.

²⁸ Ebd., 70.

²⁹ Ebd., 71.

³⁰ Ebd., 51.

³¹ E. Cassirer, Praesentation und Repraesentation, in: ECN 4, 10.

sinnlichen Zeichen“ ist.³² Dabei wird das repräsentierte Sinnganze ›instantan‹ erkannt, ›eingesehen‹, als ideelles Ganzes ›geschaut‹.

§ 9. Ist nun bei Cassirer der ›schauend‹ Akt der Ideation auch auf das Erschauen und unmittelbare ›Geben‹ des ideellen Sinnganzes gerichtet, wie Husserl der Ideation unterstellt, oder zielt er mehr auf seine ›Verdichtung‹ des Sinnganzes zu einem es repräsentierenden sinnlichen Moment, wobei Verdichtung einen „Urakt“ bedeutet, in dem ein Teilinhalt als Repräsentant aus dem Ganzen herausgehoben wird,³³ dieses dabei aber gleichzeitig ›ist‹. Mit anderen Worten, wenn Cassirer von „symbolischer ›Verdichtung“ spricht, dann meint dies, daß durch sie aus der „Einheit des Sinngefüges“ ein einzelnes Moment „heraus-gesehen“ wird, dem die „Kraft inne[wohnt], das Ganze [...] zu vertreten“.³⁴ Wenn wir uns die Cassirersche Argumentation vornehmen, dann scheint die im Wahrnehmungsakt vollzogene ursprüngliche Formung (d.h. „Gestaltgebung“) nach seinem Dafürhalten vor allem als Verdichtung vonstatten zu gehen, geleistet durch ein ideell-intuitives Vermögen, das Cassirer gelegentlich in Anlehnung an Kant auch als „Schematismus der Einbildungskraft“ bezeichnet. Diese Verdichtung setze das „Urphänomen“ bzw. die „Urfunktion“ der Prägnanz voraus, d.h. das Bestimmwerden des Momentes durch den Gesamtsinn, der wiederum durch das so Geformt-Gestaltet-Verdichtete repräsentiert, symbolisiert wird.³⁵ Deshalb nennt Cassirer diesen Vorgang, und damit die Ideation, auch eine „(symbolische) Anschauung“ bzw. eine „symbolische Formung“.³⁶ Die vollzieht sich nun in „verschiedenen ›Kategorien‹ der Auffassung“, die jeweils verschiedene Sinnregionen (symbolische Formen) konstituieren. Auch hinsichtlich des Terminus des Kategorialen sprechen sowohl Cassirer als auch Husserl auf den ersten Blick gleichsam von „kategorialer ›Sicht“ bzw. „kategorialer Anschauung“, ein Anschein, dem hier nicht vertiefend nachgegangen werden kann.³⁷ Die „symbolische Ideation über-

³² Ebd., 49; Repräsentation versteht Cassirer auch als „Hinweisen, [...] Hinausweisen des ›Inhalts über sich selbst“ – ebd., 7.

³³ E. Cassirer, Praesentation und Repraesentation, in: ECN 4, 43.

³⁴ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 82.

³⁵ Ebd., 7 f., 11.

³⁶ Ebd., 62.

³⁷ In den ausgewerteten Texten versteht Cassirer darunter aber den jeweiligen Modus, die jeweilige Sinnrichtung der ideellen Sinngebung, Formung: mythischer, sprachlicher, ästhetischer Sinn bzw. Sinnganzes (ebd., 62). So vollziehe sich die „prägnante ›Schau“, die in die „Einheit der Schau, der ideellen Sicht“ alles zusammensieht, zusammennimmt, verklammert (ebd., 77), in der jeweiligen „kategorialen Form“ bzw. der jeweiligen „kategorialen Formung“ („kategorialen ›Bedeutsamkeit“) (ebd., 79). Das Kategoriale der einheitsbildenden Form enthält somit die „spezifische Gliederung“ (›Hinsicht, ›Kategorie) der „ideellen Sicht“ in die Sinnformen, als ein je „spezifisches Zusammenschauen“, als eine je „spezifische ›Prägnanz“, d.h. als eine mythische, religiöse, ästhetische wissenschaftliche Modalität (ebd., 78). Dies meint ganz offensichtlich nicht ganz dasselbe wie der Begriff

haupt“ fungiert eben in vielen „Grundformen“, vor allem aber in der Sprachform, als „sprachliche Ideation“.³⁸

Sprachliche Ideation gilt Cassirer als „Fusionseinheit des Namens mit dem ideellen Objekt“.³⁹ Wir haben es z.B. bei der Wortwahl immer mit einer schematischen „Konstruktion (= symbol[ische] Ideation)“ zu tun.⁴⁰ Die „symbolische Ideation“ als „schematische ›Konstitution‹“ und als „ideelle ›Sicht‹“ gemäß eines ›kategorialen Index‹ erweist sich als ein „charakteristisches Grundphänomen“ *sui generis* der menschlichen Weltwahrnehmung, des menschlichen Weltaufbaus,⁴¹ wobei diesem Grundphänomen grundsätzlich die Qualität der Prägnanz eignet. Die ideelle Form selbst, das Sinnganze, scheint dabei keineswegs den eigentlichen Gegenstand der Intention des Aktes der Ideation zu bilden, vielmehr die Verdichtung und somit die Repräsentation. „Symbol[ische] Ideation“ ist für Cassirer somit letztlich nur ein anderer Ausdruck für die „Symbolfunktion“.⁴² Er nennt die „symbolische Funktion“ deshalb auch eine „intentionale Funktion“.⁴³

§ 10. Diese Zuschreibungen von Bedeutung lassen sich, so lautet die These des vorliegenden Beitrages, nicht ohne Weiteres auf Husserls Begriff der Ideation (Wesensschau) übertragen. Dieser versteht zunächst – in den LU I (1900) – unter Ideation eine sich von der sensualistischen unterscheidende – „ideierende“ – Abstraktionsmethode, die eine „Spezies“ (Allgemeines) als „ein ideal Identisches [...] gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Einzelfälle“ darbietet (Hua XVIII,

der dem Stoff des Vorstellens entgegengesetzten grammatischen „kategorialen Formen“, deren Anschauung und Erfüllung Husserl im II. Abschn. der 6. Logischen Untersuchung behandelt. (Hua XIX/2, §§ 40-51) Hier gehen die Gegenstände der fundierenden sinnlichen Akte in die Intention der fundierten mit ein. Allerdings, wenn er vom geänderten „Auffassungssinn“ spricht, der kategoriale Formen neu „formt“, sinnliche Gegenstände (Wahrnehmungsinhalt) in neue „kategoriale Zusammenhänge“ stellt, was deren Bedeutung verändert (nominale Funktion) (ebd., 685 f.), dann dürfte Cassirer dem kaum widersprechen. Einige der Bestimmungen, die Husserl den „Formen der kategorialen Verknüpfung“ beilegt, so daß sie „zur Weise der Akt-Synthese gehörige Formen“ sind (ebd., 684), oder daß der „Begriff der Kategorie“ alle „gegenständlichen Formen in sich begreift, die aus den Auffassungsformen und nicht aus den Auffassungsstoffen herkommen“ (ebd., 709), gilt ebenso auch für Cassirers ›kategoriale Formen‹. Diese sind jedoch wohl eher mit den „kategorialen Akten“ vergleichbar, die Husserl zur „allgemeinen Anschauung“ rechnet (Hua XIX/2, §§ 52 ff.). In diesen Akten der Ideation (ideierende Abstraktion) kommt die Idee, das Allgemeine des unselbständigen Momentes zum „aktuellen Gegebensein“ (ebd., 690). Soweit diese ›kategoriale Anschauung‹ als Wesensschau und Ideation von Idealem auf Gegenstände regionaler Ontologien zielt, nähern sich beider Begrifflichkeiten einander an.

³⁸ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 67.

³⁹ Ebd., 67.

⁴⁰ Ebd., 68.

⁴¹ Ebd., 75.

⁴² E. Cassirer, Praesentation und Repraesentation, in: ECN 4, 22.

⁴³ Ebd., 47.

109).⁴⁴ Weil die „Akte der Ideation“ von einer singularen Tatsache der Wahrnehmung ausgehend in mehreren, variierenden und sich akkumulierenden Akten vollzogen werden, bedeuten sie eine spontane, leistende Tätigkeit. Die Wesensschau besteht also nicht „in einem rein rezeptiven geistigen Erblicken eidetischer Sachverhalte“, sondern beruht auf einer spontanen Tätigkeit – auf „der eidetischen Variation“.⁴⁵ Wir haben es hier laut Husserl mit der eigentümlichen Fähigkeit zu tun, „ideierend im Einzelnen das Allgemeine, in der empirischen Vorstellung den Begriff schauend zu erfassen und uns im wiederholten Vorstellen der Identität der begrifflichen Intention zu versichern“ (Hua XVIII, 109). Ideation bedeutet demnach ein „Meinen“ (Intendieren) und anschaulich-gebendes Erschauen des idealen Identischen im sinnlichen Einzelfall („anschaulichen Konkretum“) desselben.⁴⁶

Damit scheinen bei Husserl die Akte der ideell-intuitiven Ideation auf das Erfassen des ideal Identischen abzielen, bei Cassirer erfassen wir in diesen, die Wahrnehmungserlebnisse ermöglichenden Akten, das ideelle Sinnganze »mit«, während wir auf die Erkenntnis des sinnlichen Momentes, des „anschaulichen Konkretums“, abzielen. Diese Erkenntnis findet dabei in der ideell-anschaulichen Prägnanz und der Verdichtung die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Damit dürfte Cassirer die von Husserl beschriebenen Akte der Ideation sozusagen »rückwärts« (rekonstruktiv) in den Blick nehmen. Es stellen sich hier außerdem noch zwei weitere Fragen: Läßt sich bei Husserl die Beziehung von idealem Wesen (von Identischem) und konkret-Einzelnem als Repräsentation – im Sinne symbolischer Prägnanz – auffassen? Sprechen Cassirer und Husserl im selben Sinne von der Anschaulichkeit beim Erfassen des Ideellen? Beide Fragen sind wohl eher abschlägig zu beantworten.

§ 11. So spricht Husserl zwar davon, daß wir die „Einheit“ der im „Akte der Ideation schauend“ erfaßten Spezies „gegenüber der Mannigfaltigkeit tatsächlicher [...] Einzelfälle“ „einsichtig zu vertreten vermögen“ (Hua XVIII, 109). Dies »zu vertreten vermögen« meint aber ganz offensichtlich keinen Akt der Repräsentation. Dies gilt wohl auch für die Aussage, daß der „einheitlichen [idealen, identischen – *Verf.*] Bedeutung“ im „aktuellen Bedeutungserlebnis ein individueller Zug als Einzelfall jener Spezies entspricht“ (Hua XIX/1, 108). Auch dieses »entspricht« meint

⁴⁴ Siehe dazu im vorliegenden Band auch den Beitrag: »Umriss der Husserlschen Abstraktionstheorie. Am Beispiel seine Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung«, 27 ff.

⁴⁵ K. Held, *Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt*, in: H. Vetter (Hg.), *Krise der Wissenschaft – Wissenschaft der Krisis?* Frankfurt/Main u.a. 1998, 18.

⁴⁶ „Und so, wie wir, auf das Konkret-Einzelnem hinblickend, doch nicht dieses, sondern das [generelle, identische – *Verf.*] Allgemeine, die Idee meinen, so gewinnen wir im Hinblick auf mehrere Akte solcher Ideation die evidente Erkenntnis von der Identität dieser idealen, in den einzelnen Akten gemeinten Einheiten.“ – Hua XVIII, 135.

kein ›darstellt‹ oder ›repräsentiert‹ im Sinne der Cassirerschen Symbolphilosophie bzw. seines Begriff der symbolischen Prägnanz. Nachdem Husserl in den 90er Jahren des XIX. Jahrhunderts der „Logik der symbolischen Vorstellungen und Urteile“ (Hua XII, 365) und dem Problem der Repräsentationen – d.h. den „uneigentlichen Vorstellungen“ (Hua XXII, 105)⁴⁷ – große Aufmerksamkeit geschenkt hatte, was 1901 in den LU II/2 als „Lehre von der kategorialen Repräsentation“ bzw. von den Repräsentanten der kategorialen Anschauung noch nachwirkt,⁴⁸ nimmt er in der 2. Auflage (B) der LU II/2 (1920) bekanntlich davon als unausgereiften und verfehlten Ansichten endgültig Abstand (Hua XIX/2, 535).

Nach Husserl ist uns das Identische in den Akten der Ideation weder ›bloß signifikativ (d.h. als reine Bedeutungsintention), noch ›bloß symbolisch (d.h. nicht als ›Sache selbst‹, sondern stellvertretend, repräsentativ und somit vermittelt) gegeben, sondern ›selbst‹ (d.h. nicht-symbolisch) und intuitiv erfüllt, ›selbstgegeben (d.h. nicht-signifikativ). Hier wird auch noch einmal deutlich, daß Cassirer und Husserl insbesondere den Terminus symbolisch sehr unterschiedlich gebrauchen. Im „eigentümlichen Bewußtsein“ bekundet sich nach Husserl zum Einen der „lebendig empfundene Sinn der [Wort-]Zeichen“ des Allgemeinen, zum Anderen ist uns in den Akten der Erfüllung, d.h. in „der einsichtigen Ideation“, das „Allgemeine ›selbst‹ gegeben“ (Hua XIX/1, 149). Dies macht nicht zuletzt „das Eigentümliche der reinen ›Ideation‹, der adäquaten Erschauung begrifflicher Wesen und wesensgesetzlicher Allgemeingültigkeiten“ aus (Hua XIX/2, 733). Es handelt sich hierbei um eine „intuitive Vergegenwärtigung des Wesens in adäquater Ideation“ (Hua XVIII, 246). In den *Ideen I* (1913) ist für Husserl Ideation gleichbedeutend mit Wesensschau, die als „das Wesen gebende [...] Erschauung“ fungiert (Hua III/1, 13). Hier wird aus der Ideation (Wesensschau) als „originär-gebender adäquater Wesenserschauung“ ein freierer Begriff, „der jedes schlicht und direkt auf ein Wesen gerichtete und es fassende, setzende Bewußtsein umspannt“ (ebd., 15 Anm. 1). Mit anderen Worten, sie ist „originär gebendes Bewußtsein von einem Wesen“ (ebd., 50) und kann als „intuitive ›Ideation‹“ auch „Idee-Erschauung“ genannt werden (ebd., 347).

⁴⁷ Siehe auch E. Husserl, ›Vorstellung als Repräsentation‹, in: Hua XXII, 283 ff.

⁴⁸ „Die Repräsentanten sind es, welche den Unterschied zwischen ›leerer‹ Signifikation und ›voller‹ Intuition ausmachen [...].“ Die intuitiven Akte bringen den idealen kategorialen Gegenstand dadurch zur Anschauung, „daß ein Repräsentant da ist, den die Auffassungsform als Analogon oder als das Selbst des Gegenstandes auffaßt.“ Die kategoriale Anschauung könne und müsse so gefaßt werden, „daß sie eben Repräsentation ist, daß sie das Gegenständliche inhaltlich vor uns hinstellt, daß sie erlebte Inhalte als Repräsentanten des gemeinten Gegenstandes auffaßt.“ – Hua XIX/2, 700.

Die geistige Sinnform Cassirers ist uns demgegenüber grundsätzlich nicht ›originär gegeben‹, sondern immer nur symbolisch-repräsentativ-vermittelt. Allerdings vermögen wir sie intuitiv, unmittelbar ›mit‹-zuerfassen, wenn wir das geformte, sinngeprägte Moment wahrnehmen und verstehen. In diesem Sinne bedeutet für ihn „alle ›Prägnanz‹ [...] ein anschauliches Enthaltensein des ›Ganzen‹ in jedem einzelnen ›Moment‹“, das wiederum durch seine Repräsentation des Ganzen dieses Sinnnganze „unmittelbar symbolisch lebendig“ macht.⁴⁹ Der ›prägnanten‹ Wahrnehmung kommt eben „neben ihrem unmittelbaren ›Inhalt‹“ die „›Funktion‹ zu, einen ›Sinnkomplex‹ [...] zu symbolisieren, dem Bewußtsein unmittelbar als solchen gegenwärtig zu machen“.⁵⁰ Diese „Sinnprägnanz“ der Wahrnehmung erweist sich bei Cassirer, wie wir schon wissen, als ein echtes unableitbares „Urphänomen“.⁵¹

§ 12. Resümee: Unsere kurze Analyse hat offenbart, daß Cassirer mit dem Terminus ›symbolische Ideation‹ ein geistiges, ideelles ›Schauen‹ meint, dem primär Prägnanz und damit ein Repräsentationsverhältnis einwohnt. Mit anderen Worten, der Terminus bezeichnet ein Schauen, das den Akt der Repräsentation des ideellen Bedeutungs- oder Sinnzusammenhanges durch das bzw. in dem Einzelmoment, welches sich in diesem Akt durch Verdichtung erst als solches konstituiert, vollzieht und erfäßt. Es ist ein ›geistiges Sehen‹ gemäß spezifischer kategorialer Formen, die unterschiedliche ideelle Sinneinheiten (symbolische Formen) konstituieren und verstehen lassen. Der wahrnehmende Blick auf das einzelne Moment, auf das Einzelding vollzieht den Akt der symbolischen Ideation mit, bzw. er wird durch diesen überhaupt als sinnvoller, verstehender möglich. Die Ideation gilt Cassirer insofern als anschaulich, da sie unmittelbar verstehend – und nicht vermittelt-diskursiv – eine prägnante Repräsentation des Sinnnganzen im wahrgenommenen, einzelnen Moment leistet. Das bezieht sich auf das unmittelbare Verstehen des im Einzelnen spezifisch repräsentierten (vergegenwärtigten) ideellen Ganzen. Das Ideierte, das ideelle spezifische Bedeutungsnganze, das wir beim Wahrnehmen unmittelbar (anschaulich) im Moment mit-erschauen, scheint dabei aber nicht intentional als eigentlicher Gegenstand der Aufmerksamkeit zu fungieren, es bleibt im Einzelnen repräsentiert und folglich kann von einem anschaulichen, der Aufmerksamkeit unmittelbar ›Geben‹ keine Rede sein. Allerdings handelt Cassirer hier eben ausschließlich von Wahrnehmungsakten und nicht von der Bildung von Allgemeinbegriffen. Dieses bei jeglicher Wahrnehmung Im-Blick-Haben eines Sinnnganzen (Form, Kategorie) gilt ihm als eine geistige konstitutive Aktivität, die er Ideation nennt. Die Leistung jedoch, bei der dies über den symbolisch verdichteten Teil

⁴⁹ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 81.

⁵⁰ Ebd., 52.

⁵¹ E. Cassirer, Praesentation und Repraesentation, in: ECN 4, 7.

geschieht, der sich in einer intuitiv verstandenen Repräsentation des Ganzen konstituiert, bezeichnet er als symbolische Ideation.

Unter Husserls Aussagen zur Ideation (Verwesentlichung) finden sich zwar auch Überlegungen darüber, daß Wahrnehmungsakte ideierende Akte implizieren, voraussetzen, zumindest der Möglichkeit nach, wenn auch ohne eigentliche Intention des Ideellen. So sei „keine individuelle Anschauung möglich [...], ohne die freie Möglichkeit des Vollzugs einer Ideation“ (Hua III/1, 15). Dennoch überwiegt bei ihm der Gedanke, daß die Wahrnehmungsakte als notwendig fundierende Akte, als Ausgangspunkt für die beabsichtigten Akte der Ideation dienen, denn es liege „in der Eigenart der Wesensanschauung“, daß ihr eine individuelle Anschauung „zugrunde liegt“ (ebd., 15). Der Phänomenologe erschau dabei „nur Ideen von solchem, was er jeweils im Exempel vor Augen hat“ (ebd., 172), auch wenn Ideation als Wesensschau durchaus auch an Phantasiegestalten vollzogen werden kann (ebd., 345). Es geht Husserl letztlich vor allem um den „logischen“ bzw. „phänomenologischen Ursprung“ allgemeiner Begriffe, des Allgemeinen (Hua XVIII, 246). Er faßt bekanntlich das Allgemeine als idealen Gegenstand auf, erschaut in entsprechenden kategorialen Akten, durch kategoriale Anschauung, in welcher sich kategoriale Bedeutungsformen (Satzform, Kopula) anschaulich erfüllen. Deshalb fordert er den „Rückgang auf ihre Wesen in ideierender Intuition“ (ebd., 246). Und deren ideeller Bestand wird uns dabei gegenständlich originär unmittelbar selbstgegeben, anschauliche ›Erfüllung‹ findend. „Im Abstraktionsakte [...] ist uns das Allgemeine selbst gegeben. [...] Wir erfassen es, wir erschauen es.“ (Hua XIX/2, 691). Die anschauliche Ideation, wie sie der Phänomenologe vollzieht, wird jedoch von der in der Mathematik geübten unanschaulichen deduktiven Idealisierung grundsätzlich unterschieden. Der Phänomenologe beschreibt dabei das ihm in der Anschauung unmittelbar gegebene Eidetische, der deduktiv vorgehende Mathematiker leitet es mittelbar ab (Hua III/1, 148 f.).

Fazit: Der Husserlsche Wesensbegriff ist mit dem symbolischen Formbegriff Cassirers nicht gleichzusetzen. Wenn Husserl hier ein „bloß symbolisches“ Erfassen ausschließt, dann meint das allerdings keineswegs dasselbe wie ›symbolisch‹ im Sprachgebrauch Cassirers.⁵² Die Polemik gegen die symbolische Deutung bzw. Erkenntnis, die Husserl seit den LU II (1901) immer wieder aufs Neue führt (Hua XIX/1, 5. Logische Untersuchung, § 21; Hua XIX/2, 6. Logische Untersuchung, §§ 14, 23; Hua III/1, §§ 40, 43, 52.), richtet sich gegen die damit in den Vordergrund gerückte „Mittelbarkeit eines unanschaulichen, etwa eines symbolisch-leeren

⁵² Siehe dazu vom Verfasser, *Das Symbol und das Symbolische im Denken Ernst Cassirers / Il simbolo e il simbolico nel pensiero di Ernst Cassirer*, in: M.C. Bartolomei (a cura di), *L'interrogazione del simbolo* (Intessiture, n. 1), Milano/Udine 2014, 29-76.

Denkens“ (Vorwort zur 2. Auflage [1920], Hua XIX/2, 534). Ein solches hat nicht mit der ›Sache selbst‹, mit dem intendierten Gegenstand selbst zu tun, sondern mit seinem ›Stellvertreter‹, mit seinem Repräsentanten. Husserl schließt damit allerdings keinesfalls aus, daß es in unserem Weltverhalten nicht auch rein symbolische oder repräsentierende Denk- und Erkenntnisvollzüge gibt. Vielmehr behauptet er lediglich, daß symbolische Akte keine ›echten‹ Erkenntnisse im Sinne strenger Wissenschaft zu liefern bzw. zu rechtfertigen vermögen, weil sie mittelbar, distanziert zum Erkenntnisgegenstand bleiben, ihn nicht als originär oder selbst gegebenen anschaulich erfüllen. Mit einem Wort, die Termini ›Ideation‹ (Wesensschau) und ›symbolische Ideation‹ verbindet eine Reihe von Intentionen und Beschreibungen beider Autoren, ebenso trennen sie entscheidende philosophische Positionen und Voraussetzungen.

Cassirer und die Phänomenologie Husserls

Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten

Vorbemerkung zur Ausgangslage bezüglich des Themas

Dem Verhältnis E. Cassirers zur Phänomenologie Husserls wurde schon mehrfach nachgegangen,¹ eine grundlegende Studie, die alle relevanten Aspekte aufklärt, steht aber noch immer aus. Im vorliegenden Beitrag soll dieses Verhältnis in Hinsicht auf die Beschäftigung mit dem Thema Kultur untersucht werden, und dies mit Blick auch auf das inzwischen zugängliche umfangreiche nachgelassene Werk Cassirers, dessen vollständige Veröffentlichung voraussichtlich bis Anfang 2017 abgeschlossen sein wird. Bevor in einem ersten Anlauf die expliziten Bezugnahmen Cassirers auf die Phänomenologie vorgestellt werden, um deutlich zu machen, in welchen philosophischen Problemlagen sich Cassirer der Phänomenologie zuwendet und was er von ihr erwartet, sollen zunächst vier Vorbemerkungen den Kontext der Recherche abstecken. In einem zweiten Teil des Beitrages folgen dann einige grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von ›Philosophie der symbolischen Formen‹ und Phänomenologie hinsichtlich des Kulturthemas.

1. Cassirer hat zweifellos sowohl den Philosophen Husserl als auch dessen Phänomenologie geschätzt, reichlich auf den Phänomenologen bzw. sein veröffentlichtes Werk Bezug genommen und geglaubt, die phänomenologische Methode für seine ›Philosophie der symbolischen Formen‹ in Anspruch nehmen zu können. Auch Husserl nimmt von Cassirer und einigen seiner wichtigen Schriften Notiz,

¹ Lediglich als Beispiele seien erwähnt: F. Kaufmann, Das Verhältnis der Philosophie Cassirers zum Neukantianismus und zur Phänomenologie, in: P.A. Schilpp (Hg.), Ernst Cassirer (Philosophen des 20. Jahrhunderts), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966 (engl. 1949), 566-612; E.W. Orth, Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, in: E. Rudolph/H.J. Sandkühler (Hg.), Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, in: Dialektik H. 1 (1995), 47-60; S. Luft, A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Natorp, Husserl and Cassirer, in: The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, Vol. IV (2004), 209-249; M. Plümacher, Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins, Berlin 2004.

glaubt – wie der kurze Briefwechsel im Jahre 1925 belegt – ebenfalls in einigen philosophischen Fragen eine gewisse Nähe beider Positionen zu erkennen, allerdings ohne sich bei seinen Untersuchungen und Veröffentlichungen Cassirers Ansätze zu bedienen oder auf eine seiner Schriften zu verweisen. Als ein geistiger und personaler ›Vermittler‹ zwischen beiden dürfte – bewußt oder unbewußt – der allseits geschätzte P. Natorp fungiert haben, nicht zuletzt durch seine wohlwollende Besprechung der *Logischen Untersuchungen I* (1900) als auch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I* (1913).²

2. Die Fragestellung ›Cassirer und die Phänomenologie‹ trägt, wie eine Lektüre des dreiteiligen Cassirerschen Schlüsselwerkes *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) sofort deutlich werden läßt, und wie in der Forschungsliteratur schon mehrfach festgestellt wurde, zweideutigen Charakter. Gebraucht Cassirer doch den Terminus ›Phänomenologie‹ sowohl in Husserlschem als auch in Hegelschem Sinne, und gerade in der *Philosophie der symbolischen Formen* (PsF) hat er – so beim Titel des dritten Teiles *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929) – erklärtermaßen letzteren im Auge. Das Verhältnis Cassirers zu Hegel, speziell zu dessen ›Phänomenologie des Geistes‹, stellt einen eigenständigen Forschungsgegenstand dar.³ Dieser Zweideutigkeit des Begriffsgebrauchs soll im vorliegenden Beitrag nicht weiter nachgegangen werden.

3. Als gesichert kann dagegen gelten, daß Cassirer im Sommer 1917 seine ›Philosophie der symbolischen Formen‹ grundsätzlich als eine Philosophie – bzw. ›Kritik‹ – der Kultur, des Welterfassens bzw. geistigen Wirkens innerhalb kultureller Sinnordnungen konzipiert. Dabei kommt den Ordnungen Sprache, mythisches Denken und wissenschaftliche Erkenntnis, oder wie es zunächst heißt: den sprach-

² P. Natorp, Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm[und] Husserls ›Prolegomena zur reinen Logik‹, in: Kant-Studien, VI, (1901), 270-283. Später, während der ›Davoser Disputationen‹, wird M. Heidegger Husserl sogar vorwerfen, „zwischen 1900 und 1910 in die Arme des Neukantianismus gefallen“ zu sein und die „Grundfragestellungen Natorps“ übernommen zu haben. – H. Möhrchen, Arbeitsgemeinschaft Cassirer und Heidegger, in: E. Cassirer, Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen. Mit einem Anhang: Briefe Hermann und Martha Cohens an Ernst und Toni Cassirer, hg. von J. Bohr und K.Ch. Köhnke (Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN], begründet von K.Ch. Köhnke, J.M. Krois und O. Schwemmer, hg. von Ch. Möckel, Bd. 17), Hamburg 2014, 108.

³ Siehe dazu u.a. D.Ph. Verene, Kant, Hegel and Cassirer: The origins of the philosophy of symbolic forms, in: Journal of the History of Ideas, 30, 33-46; vom Verfasser, Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ als Vorbild für Cassirers ›Philosophie der symbolischen Formen‹, in: A. Arndt/E. Müller (Hg.), Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ heute, in: Reihe ›Sonderband‹ Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 8, Berlin 2004, 256-275; M. Wunsch, Phänomenologie des Symbolischen? Die Hegelrezeption Ernst Cassirers, in: Th. Wyrwich (Hg.), Hegel in der neueren Philosophie (Hegel-Studien, hg. von W. Jaeschke und L. Siep, Beiheft 55), Hamburg 2012, 113-140.

lichen, mythischen und theoretischen Weisen der Begriffsbildung,⁴ die in den drei Teilen des Hauptwerkes als ›Phänomenologien des Geistes‹ untersucht bzw. ›aufgebaut‹ werden, eine systematische Grundfunktion zu. Da die symbolischen Formen kulturellen Sinns in erster Linie aus bzw. über eine philosophische Interpretation entsprechender einzelwissenschaftlicher Theorien aufgeklärt werden können, wendet sich Cassirer bereits zu dieser Zeit an die Kulturwissenschaften, speziell an die Sprachwissenschaft oder die Mythos- und Religionswissenschaft,⁵ aber auch – weiterhin – an die Naturwissenschaften und die Mathematik. Als eigenständige philosophische Disziplin wird ihm die Kulturphilosophie ebenso wie die wissenschaftsphilosophische Grundlegung der methodisch eigenständigen Kulturwissenschaft[en] aber erst in Schweden, d.h. in der 2. Hälfte der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, zu einem eigenen Thema.⁶

Husserl wiederum hatte seine Phänomenologie in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts bereits in einem Kontext der Sorge um das Schicksal der europäischen Kultur, angesichts verbreiteter Beliebtheit und Relativierung der Grundnormen philosophischen Denkens und der – aus seiner Sicht – nicht geklärten Grundlegung sowohl der Grundbegriffe der Mathematik (Arithmetik) als auch, und vor allem, der normativen Logik in ihrer Funktion als Kunstlehre einer jeden positiven Wissenschaft, entworfen.⁷ Er konzipiert die Phänomenologie folglich zunächst als ein wissenschaftstheoretisches Unternehmen, um mit Hilfe einer noch zu schaffenden ›reinen Logik‹ genau diese Grundlegungsaufgabe zu lösen, was in der Konsequenz das Fundament der Kultur absichern würde. In den dafür notwendigen phänomenologischen Analysen spielt der speziell kulturelle Charakter bzw. Sinn dieser Leistungen unserer Bewußtseinsakte eine eher untergeordnete Rolle. Mit den 1912 angestellten Untersuchungen zur Konstitution der geistigen Welt (*Ideen II*) ändert sich das. Dennoch scheint es so, daß Husserl seine Auffassung von Kultur explizit erst sowohl in den »Fünf Aufsätzen über Erneuerung« (Hua XXVII), die er 1923/24 in der japanischen Zeitschrift *Kaizō* veröffentlichte, als auch im Umfeld seiner Überlegungen zur ›Krisis‹ der europäischen Kultur (1935-1936) systematisch

⁴ E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken (1922), in: Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926), Text und Anm. bearbeitet von J. Clemens, in: Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), hg. von B. Recki, Bd. 16, Hamburg 2003, 9 f., 23, 42, 59 f.

⁵ Siehe dazu A. Schubach, Die Genese des Symbolischen. Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Kulturphilosophie, (Cassirer-Forschungen 16), Hamburg 2016.

⁶ Siehe dazu vom Verfasser, Ernst Cassirer. Vom ›Erkenntnisproblem‹ über das ›Formproblem‹ zum ›Strukturproblem‹, in: F.O. Engler/M. Iven (Hg.), Große Denker, Leipzig 2013, 75-104.

⁷ Siehe dazu vom Verfasser, Einführung in die transzendente Phänomenologie, München 1998, Einleitung: Die Phänomenologie als Antwort auf eine kulturphilosophische Herausforderung, 15 ff.

entwickelt, wobei allerdings der von ihm thematisierte kulturelle Kontext für die Aufgabe der Phänomenologie – als einer »strengen Wissenschaft« – bis in die 90er Jahre des 19. Jahrhunderts zurückreicht.⁸ Die Tatsache, daß sich Cassirer in den 30er und 40er Jahren ebenfalls intensiv mit der Bedrohung der europäischen Kultur befaßt und seine tiefste Erkenntnis in philosophischer Form im Werk *The Myth of the State* (1946) quasi testamentarisch niederlegt, bietet die Gelegenheit für einen Vergleich beider Kulturkonzepte.

4. Trotz aller Nähe (transzendentaler Standpunkt) und gegenseitiger Wertschätzung haben wir es bei Cassirer und Husserl mit zwei sehr verschiedenen Konzepten und Begriffen von Philosophie zu tun. Husserls Überzeugung, daß die Aufgabe der Zeit in einer „Umwendung der Philosophie“ zur Wissenschaft, zu einem Lehrsystem bestehe (Hua XXV, 5 f., 17), wird von Cassirer nicht geteilt. Für ihn ist Philosophie niemals Wissenschaft, schon gar keine exakte, sondern immer nur »Allgemeine Erkenntnistheorie« und kontemplative Formenschau, Zusammenschau, die sich der einzelwissenschaftlichen Resultate und Theorien als Material der Analyse bzw. Kontemplation bedient.⁹ Kontemplative Formenschau gilt ihm grundsätzlich auch nicht als „unmittelbares Schauen“ (Hua XXV, 32). Obwohl er die Aufgabe der Philosophie – als Formenschau – ebenfalls im Sinnerschließen sieht, hat Cassirer mit Husserls „absoluter Idealität und Objektivität der Geltung“ (ebd., 7) Probleme, da für ihn von objektiver Geltung ausschließlich innerhalb einer bestimmten Ordnungs- oder Sinnform die Rede sein kann. Grundsätzlich verschieden sind auch die beiden Wissenschaftsbegriffe selbst: für Cassirer ist „Wissenschaft [k]ein Titel für absolute, zeitlose Werte“ (ebd., 52), und „ihre Entscheidung trägt [für ihn nicht – *Verf.*] den Stempel Ewigkeit“ (ebd., 57).

⁸ Siehe dazu auch im vorliegenden Band die Beiträge: »Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach »Besinnung«, 97 ff., und »Die Idee des Menschentums bei Husserl. Am Beispiel des Wiener Vortrages von 1935«, 111 ff.

⁹ „Sie [die »Philosophie der symbolischen Formen« – *Verf.*] ist reine »Kontemplation«, nicht einer Einzelform, sondern der Allheit, des *Kosmos der reinen Formen* – und sie sucht diesen Kosmos auf die »Bedingungen seiner Möglichkeit« zurückzuführen.“ – E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: Zur Metaphysik der symbolischen Formen, hg. von J.M. Krois unter Mitwirkung von A. Appelbaum, R.A. Bast, K.Ch. Köhnke, O. Schwemmer (Nachgelassene Texte und Manuskripte [ECN], hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 1), Hamburg 1995, 194.

1 Cassirers Bezugnahmen auf Husserls Phänomenologie

Die ersten Bezugnahmen auf Husserls Phänomenologie durch Cassirer fallen ins Jahr 1907. So weist er in seinem Beitrag über »Kant und die moderne Mathematik« mit Blick auf Kants Ableitung der „arithmetischen Begriffe und Sätze aus der reinen Zeitanschauung“ als Beleg auf Husserls *Philosophie der Arithmetik* (1891, 28 ff.; Hua XII, 29 ff.) hin.¹⁰ In dem im selben Jahr erschienen zweiten Band seines *Erkenntnisproblems* findet sich ein Verweis auf die LU II (1901, Teil 2 [d.h. 2. LU – *Verf.*], Kap. 4, § 29, 176 ff.; Hua XIX/1, 182 ff.), der die „treffenden Einwendungen Husserls gegen Berkeleys Repräsentationstheorie“ hervorhebt.¹¹ Aber auch die LU I ([1900] 78 ff. und 110 ff.; Hua XVIII, 88 ff., 118 ff.) erfahren in Zusammenhang mit der Darstellung historischer logischer Probleme – u.a. des „Satzes des Widerspruchs“ und seiner gegensätzlichen „logischen« und [...] »psychologistischen« Auffassung“ – lobende Worte.¹² Es ist zu vermuten, daß Cassirer diesen zweiten Band seines *Erkenntnisproblems* Husserl ebenfalls zukommen läßt, hatte der doch den ersten (1906) bereits erhalten und „mit soviel Freude und Anregung gelesen“.¹³ Die programmatische Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) enthält positive Hinweise sowohl auf die 2. Logische Untersuchung »Die ideale Einheit der Species und die neueren Abstractionstheorien« (1901, 106 ff.; Hua XIX/1, 111 ff.) als auch – im Zusammenhang mit der „Ableitung der Zahlenreihe aus dem Klassenbegriff“ – auf die *Philosophie der Arithmetik* (1891, 129 ff.);¹⁴ auch diese Schrift geht Husserl umgehend zu, der „an das Studium dieses Werkes nicht geringe Erwartungen“ knüpft.¹⁵ Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß Cassirer alle erkenntnistheoretisch relevanten Positionen der Husserlschen Phänomenologie teilt, im Gegenteil, insbesondere deren Anschauungsbegriff steht er ablehnend gegenüber. So spricht er den ideellen Gegenständen, den allgemeinen Bedeutungen jeglichen intuitiven Charakter von etwas Gegebenem, das unmittelbar erschaubar und einsehbar ist, ab, sie seien vielmehr ausschließlich als „komplexere

¹⁰ E. Cassirer, Kant und die moderne Mathematik (1907), in: Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921), Text u. Anm. bearbeitet von M. Simon, in: ECW 9, Hamburg 2001, 68.

¹¹ E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II. (1907), Text und Anm. bearbeitet von D. Vogel, in: ECW 3, Hamburg 1999, 250.

¹² Ebd., in: ECW 3, 482, 488.

¹³ Husserl an Cassirer, 3. IV. 1925, in: HuaDok III, V, 3.

¹⁴ E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910), Text und Anm. bearbeitet von R. Schmücker, in: ECW 6, Hamburg 2000, 25 und 48.

¹⁵ Husserl an Cassirer, 3. IV. 1925, in: HuaDok III, V, 3.

Ordnungsbeziehungen“ zu nehmen, deren „Gegenstände [...] »synthetisch und konstruktiv« erzeugt“ sind.¹⁶

Weitgehende Einigkeit mit Husserl sieht Cassirer allerdings in der Kritik am Psychologismus und Naturalismus, eine Richtung der Kritik, über die zwischen »Marburger Schule«, der sich Cassirer Zeit seines Lebens verbunden fühlt, und dem Phänomenologen Husserl generell Einigkeit herrschte. So würdigt er 1912 in einem Beitrag über H. Cohen Husserls Aufgabenbestimmung der »reinen Logik« in den LU I samt den „neueren »gegenstandstheoretischen« Untersuchungen, die sich allmählich von der Psychologie abgelöst haben“.¹⁷ Dieses Werk Husserls vollziehe, so Cassirer wenig später, zudem vorbildlich die Abgrenzung der Naturgesetze des psychologischen Vorstellungsverlaufs von der logischen Geltung (LU I, 1900, 154 ff.; Hua XVIII, 159 ff.).¹⁸ Der 1920 erscheinende dritte Band des *Erkenntnisproblems* enthält den ersten Verweis auf die im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1. Bd., 1913) veröffentlichten *Ideen I*, wodurch Cassirer zu verstehen gibt, daß er die transzendente Wende Husserls zur Kenntnis genommen hat. Hier erläutert er mit Blick auf die „Methode der Friesschen Philosophie“ ein nichtinduktives Verfahren der „Aufweisung von Grundbegriffen“, bei dem es sich, einem „modernen Ausdruck“ gemäß, „um phänomenologische Analyse und um reine »eidetische« Wesensschau“ handele.¹⁹

Erfolgen die Bezugnahmen auf Husserls Phänomenologie bis 1920 vor allem unter erkenntnistheoretischem Blickwinkel, so ändert sich das schlagartig mit der berühmten Fußnote in der Einleitung zum 2. Teil der PsF, dem Werk *Das mythische Denken* (1925), das Cassirer als Phänomenologie einer geistigen Strukturform im Hegelschen Sinne verstanden wissen will. Hier deutet er die Phänomenologie nicht nur als Bekräftigung seiner eigenen antipsychologistischen Tendenz des Philosophierens, sondern auch – und vor allem – als eine Bekräftigung der 1917 vollzogenen Ausweitung der Analyse der Strukturform »theoretische Erkenntnis«, wie sie in den Naturwissenschaften vorliegt, zu einer Analyse vielfältiger, Kultursinn stiftender Formen: „Es gehört zu den grundlegenden Verdiensten der Husserlschen

¹⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen (PsF)*, Teil III: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: ECW 13, Text und Anm. bearbeitet von J. Clemens, Hamburg 2002, 458; siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Zu einer verdeckten Kontroverse zwischen Husserl und Cassirer«, 71 ff.

¹⁷ E. Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie* (1912), in: ECW 9, 124.

¹⁸ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grundfragen der Logik* (1927), in: ECW 9, 141 f.

¹⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. III: *Die nachkantischen Systeme* (1920), Text und Anm. bearbeitet von M. Simon, in: ECW 4, Hamburg 2000, 453.

Phänomenologie, daß sie für die Verschiedenheit der geistigen ›Strukturformen‹ erst wieder den Blick geschärft und für ihre Betrachtung einen neuen, von der psychologischen Fragestellung und Methodik abweichenden Weg gewiesen hat.“²⁰ Für Cassirer steht die Phänomenologie offensichtlich vor einer ähnlichen Entscheidung, vor die er sich 1917 und in den Folgejahren gestellt sah, nämlich die ›Kritik der Vernunft‹ zu einer ›Kritik der [Sinnstrukturen von] Kultur‹ zu erweitern. Ließen doch die LU und die *Ideen I* immer mehr hervortreten, daß die „Aufgabe der Phänomenologie, wie [Husserl – *Verf.*] sie faßt, sich in der Analyse der Erkenntnis nicht erschöpft, sondern daß in ihr die Strukturen ganz verschiedener Gegenstandsbereiche rein nach dem, was sie ›bedeuten‹, und ohne Rücksicht auf die ›Wirklichkeit‹ ihrer Gegenstände, zu untersuchen sind.“²¹

Eine derartige Strukturuntersuchung müßte, so folgert Cassirer weiter, „auch die mythische ›Welt‹ in ihren Kreis ziehen, um ihren eigentümlichen ›Bestand‹ nicht durch Induktion aus der Mannigfaltigkeit der ethnologischen und völkerpsychologischen Erfahrung abzuleiten, sondern um ihn in rein ›ideierender‹ Analyse zu erfassen.“²² Hier scheint Cassirer, der eine „›Formenlehre‹ des Geistes“ anstrebt,²³ die ›ideierende Abstraktion‹ weitgehend mit der von ihm favorisierten Formenschau oder Formenanalyse gleichzusetzen, die er einer abgewiesenen „passiven Schau der geistigen Wirklichkeit“ gegenüberstellt, da sich eine echte Formenschau „mitten in ihre [d.h. der geistigen Formen – *Verf.*] Aktivität selbst“ hineinversetzen muß, um sie als „Funktion [...] des Bildens“ auffassen zu können.²⁴ Obwohl sich Cassirer bei aller Wertschätzung der Phänomenologie selbst nicht als Phänomenologe versteht, wirft die sich anschließende Bemerkung die Frage auf, inwieweit er sein Werk *Das mythische Denken* als einen Versuch phänomenologischer Analyse verstanden wissen will, da ein „Versuch in dieser Richtung [...] bisher weder vonseiten der Phänomenologie selbst noch vonseiten der konkreten Mythenforschung unternommen worden [ist]“.²⁵

²⁰ E. Cassirer, PsF II: Das mythische Denken (1925), in: ECW 12, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2002, 14 Anm. 12. Im Grunde lassen sich gewisse Parallelen bei Husserl und Cassirer in der Analyse der kulturellen Strukturform der Sprache aufweisen, siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Die reine Logik, die Idee der reinen Grammatik und das Problem einer Philosophie der Sprache in den ›Logischen Untersuchungen‹«, 3 ff.

²¹ E. Cassirer, PsF II: Das mythische Denken, in: ECW 12, 14 Anm. 12.

²² Ebd.

²³ E. Cassirer, PsF I: Die Sprache (1923), in: ECW 11, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, Hamburg 2001, VII.

²⁴ Ebd., in: ECW 11, 49.

²⁵ E. Cassirer, PsF II: Das mythische Denken, in: ECN 12, 14 Anm. 12.

Vertieft wird die Feststellung analoger Fragestellungen in beiden Philosophien im Briefwechsel, der sich 1925 an die Übersendung des Bandes *Das mythische Denken* (PsF II), der »Dem Andenken Paul Natorps« gewidmet ist, an Husserl entfaltet. Beim Studium dieses Werkes gewinnt dieser den Eindruck, Cassirer habe mit ihm „den alten Marburger Kantianismus [Natorps – *Verf.*] um phänomenologische Motive, ja um eine grosse und echte phänomenologische Problematik bereichert“, dabei gleichzeitig „den Grund-sinn des Kantianismus [festgehalten]“, dem sich auch Husserl philosophisch verbunden fühlt.²⁶ Die Deutung, die Cassirer in der eben erwähnten Anmerkung von den Aufgaben der Phänomenologie vornimmt, von ihrer notwendigen Ausweitung auf die Analyse der mythischen Strukturform, findet bei Husserl wegen ihrer „Tiefe des Verständnisses, die ich selbst bei meinen »Schülern« selten gefunden habe“,²⁷ Anerkennung. In seiner Erwiderung hebt Cassirer hervor, daß ihm Husserl – nach Natorps Tod – als „der Vertreter der wissenschaftlichen Philosophie in Deutschland“ gilt,²⁸ eine Wertschätzung, die ihn auch mit Moritz Schlick bzw. dem »Wiener Kreis« verbindet.²⁹ Auch er, Cassirer, habe „seit dem Erscheinen des ersten Bandes der »Logischen Untersuchungen« immer die [von Natorp ebenfalls geteilte – *Verf.*] Überzeugung vertreten, daß zwischen den Aufgaben, die die Phänomenologie sich steckt, und den Grundanschauungen der kritischen Philosophie eine tiefe Gemeinsamkeit besteht: [...] »die radikal durchzuführende und ins Unendliche durchzuführende Wissenschaft vom Transzendentalen [...]“.³⁰ Daß Husserl Cassirers „kritische Phänomenologie des mythischen Bewußtseins“³¹ jedoch trotz gemeinsamer transzendentalphilosophischer Ausrichtung³² nicht als – bereits durchgeführte – phänomenologische Analyse des mythischen Bewußtseins versteht, macht seine Bemerkung deutlich, Cassirers Werk habe aber auch „ungeheure Probleme offen[gelassen]. Vor allem:

²⁶ Husserl an Cassirer, 3. April 1925, in: HuaDok III, V, 4.

²⁷ Husserl an Cassirer, 3. April 1925, in: HuaDok III, V, 5.

²⁸ Cassirer an Husserl, 10. April 1925, in: HuaDok III, V, 6.

²⁹ Siehe dazu u.a. J.M. Krois, Ernst Cassirer und der Wiener Kreis, in: F. Stadler (Hg.), *Elemente moderner Wissenschaftstheorie. Zur Interaktion von Philosophie, Geschichte und Theorie der Wissenschaften* (Bd. 8 der Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis), Wien/New York 2000, 105-121; vom Verfasser, Moritz Schlick und Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit dem »Wiener Kreis«, in: F.O. Engler/M. Iven (Hg.), *Moritz Schlick – Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens* (Schlickiana 5), Berlin 2010, 207-224.

³⁰ Cassirer an Husserl, 10. April 1925, in: HuaDok III, V, 6.

³¹ E. Cassirer, PsF II: *Das mythische Denken*, in: ECW 12, 16.

³² „Reine Phänomenologie, wie ich sie mir, noch über die »Ideen« hinaus fortschreitend, zu radikaler Klarheit bringen konnte, ist nichts anderes als die vom ABC an radikal durchgeführte und ins Unendliche durchzuführende Wissenschaft vom Transzendentalen [...]“. – Husserl an Cassirer, 3. April 1925, in: HuaDok III, V, 5.

die Idee und Form einer mythischen Weltanschauung, und jeder sonstigen zur Einheit einer Gesamtanschauung sich verflechtenden universalen Intentionalität einer vergemeinschaftet dahinlebenden Menschheit, charakterisiert zunächst durch ein historisch faktisches Gebilde.“³³ Auf das damit berührte Problem von Idealität und historischer Faktizität kommen wir im zweiten Teil des Beitrages noch einmal zurück.

In jedem Fall sieht sich Cassirer in seinem Verständnis und in seiner Auslegung der Phänomenologie bzw. deren Aufgabe nunmehr durch Husserls Zustimmung zu seiner Bemerkung in der Einleitung zum II. Teil der PsF bestätigt und bestärkt. Im Zusammenhang mit seiner Affinität auch zum Hegelschen Phänomenologiebegriff erweist sich die Husserl gegebene Versicherung als sehr aufschlußreich, daß „sich die Gemeinsamkeit der Aufgaben und der Überzeugungen“ bei der „Ausarbeitung des ›dritten‹ Bandes der ›Philosophie der symbolischen Formen‹“ noch „schärfer herausheben wird“: „Denn dieser dritte Band soll erst die eigentliche systematische Begründung und [...] eine Art von systematischen Abschluß für die Untersuchungen des Symbolproblems geben“, was ihn, Cassirer, „wieder auf Grundfragen der Phänomenologie zurück[...]führen“ werde.³⁴ So habe er „in den Erörterungen über ›Noesis‹ und ›Noema‹“, wie sie in den *Ideen I* geführt werden, „ganz neue Beziehungen zu [s]einer eigenen Problemstellung entdeckt.“ Diese Aussage wird künftig von Cassirer noch mehrfach wiederholt und variiert werden. Mir scheint, daß der Briefwechsel, der sich an Cassirers im Mythosband plazierte Würdigung der Phänomenologie anschließt, den Höhepunkt in der gegenseitigen philosophischen Bewegung aufeinander zu bildet, die im angekündigten dritten Teil der PsF anzutreffende Bezugnahme auf Husserl, die sich teilweise als eine Polemik mit diesem liest, vermag die hier ausgesprochene geistige Nähe nicht weiter zu vertiefen, ja wohl auch nicht wieder zu erreichen. Allerdings wird der dritte Teil Cassirers intensivste Inanspruchnahme der phänomenologischen Analyse, so wie er sie versteht, beinhalten.

Zunächst finden sich auch in einigen kleineren Schriften jener Zeit würdige Äußerungen zu Husserls Phänomenologie. Im ebenfalls 1925 erschienenen Beitrag zum Andenken des 1924 verstorbenen Natorp hebt Cassirer hervor, daß Husserl „schon in den ›Logischen Untersuchungen‹ dankbar den Einfluß bekannt [hat], den Natorps logische Schriften, insbesondere sein Aufsatz »Ueber objective und subjek-

³³ Husserl an Cassirer, 3. April 1925, in: HuaDok III, V, 5.

³⁴ Cassirer an Husserl, 10. April 1925, in: HuaDok III, V, 7.

tive Begründung der Erkenntnis« (1887), auf ihn geübt haben“.³⁵ Überhaupt habe die jahrelang mit der Psychologie geführte Auseinandersetzung beide Philosophen vorangebracht, was nicht zuletzt in Husserls *Ideen I* (Jahrbuch, Heft 1 [1913¹, 1922²], 109 ff.; Hua III/1, 123 ff.) zum Ausdruck komme.³⁶ Außerdem habe Natorps *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (Bd. 1, 1912) Husserls Phänomenologie „anticipated in decisive points“.³⁷ In einer Literaturbesprechung aus dem Jahr 1927 würdigt Cassirer noch einmal Husserls „scharf einschneidende Kritik“ des Psychologismus in den *LU I* (1900), auch wenn der Psychologismus sich immer noch nicht geschlagen gebe, sondern „sich stets mit neuen Masken zu[...]decke“.³⁸ Auch pflichtet er dem Bedeutung ausdrückenden Zeichenbegriff bei, wie er in der 1. Logischen Untersuchung »Ausdruck und Bedeutung« im Unterschied zum Zeichen als Anzeige entwickelt ist (*LU II* [1901], 23 ff.; Hua XIX/1, 30 ff.).³⁹ Im selben Jahr bringt Cassirer zum Ausdruck, daß der für seine eigene Sprachphilosophie (1923) zentrale Terminus der »Darstellungsfunktion« von K. Bühler „im Anschluß an Husserl eingeführt“ worden sei.⁴⁰

Zu dieser Zeit, d.h. in den Jahren 1927 und 1928, bringt Cassirer seine berühmte Auseinandersetzung mit Husserl zu Papier, die 1929 in der *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III) erscheint. Bezugnahmen finden sich ebenfalls in vorbereitenden Recherchen und Studien für diesen Band, so in den 1927 verfaßten Manuskripte »Präsentation und Repraesentation« und »Praegnanz, symbolische Ideation«. Hier werden im Zusammenhang mit dem von Cassirer behaupteten »Symbolwert der sinnlichen Wahrnehmung« die „Mängel der psychologischen Erklärung dieses Tatbestandes“ thematisiert, was ihn auf die „Untersuchung und Kritik von den intentionalen Akten bei Brentano und bei Husserl“ führt und – mit

³⁵ E. Cassirer, Paul Natorp. 24. Januar 1854 – 17. August 1924, in: Aufsätze und kleine Schriften (1922 – 1926), Text und Anm. bearbeitet von J. Clemens, in: ECW 16, Hamburg 2003, 211.

³⁶ Ebd., in: ECW 16, 212.

³⁷ E. Cassirer, Natorp (1929), [Encyclopedia Britannica] in: Aufsätze und kleine Schriften (1927 – 1931), Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, in: ECW 17, Hamburg 2004, 312.

³⁸ E. Cassirer, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie (1927), in: ECW 17, 14; siehe auch 19 f. Zustimmung verweist Cassirer außerdem auf den „schlechthin unüberbrückbaren Unterschied, den Husserl zwischen Idealem und Realem und den auf beides bezüglichen Wissenschaften feststellt – die Unterscheidung der Erlebnisse, die als reale Einzelheiten zeitlich bestimmt sind, von den reinen »Bedeutungen«, von der »Wahrheit an sich«, die kein Phänomen unter Phänomenen, sondern eine Idee und als solche überzeitlich ist“ (*LU I* [1900], 128 ff., 178 ff.; Hua XVIII, 134 ff., 181 ff.).

³⁹ Ebd., in: ECW 17, 43 f.; siehe dazu auch nachstehende Anm. 64.

⁴⁰ E. Cassirer, Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927), in: ECW 17, 261.

Blick auf Husserl – von der „symbolischen Intention“ sprechen läßt.⁴¹ Verweise auf Husserls Lehre von den intentionalen Akten bzw. Erlebnissen erfolgen auch ausgehend von zu diesem Zweck angefertigten Exzerpten aus dem Wahrnehmungsthema gewidmeter, phänomenologisch inspirierter Literatur⁴², wobei insbesondere auf die LU II verwiesen wird (LU II, [1913] B 392, 381 f., 383; Hua XIX/1, 406, 394 f., 397).⁴³ Auch hier ist für Cassirer die antipsychologische, antisensualistische Tendenz der Husserlschen Lehre entscheidend. Großen Raum nehmen zudem die Versuche ein, den Leitbegriff »symbolische Prägnanz« zu erarbeiten und zu bestimmen. In dem Zusammenhang schenkt er den „hyletischen« und »noetischen« Elementen“ in Husserls *Ideen I* große Beachtung,⁴⁴ was sich bekanntlich in der *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III) wiederfindet. Grundsätzlich Zustimmung erfährt Husserls Kritik an der »deskriptiven Psychologie« und deren Auffassung von bedeutungsverleihendem Akt und Empfindung (LU II [1913], B 61; Hua XIX/1, 67).⁴⁵ Der wohl originellste Bezug steht im Zusammenhang mit Cassirers eigener Begriffsbildung »symbolische Ideation: „Der Begriff der »symbolischen Ideation« tritt an Stelle des Kantischen Begriffs der »produktiven Einbildungskraft« – von hier aus erfährt dieser Kantische Begriff erst seine volle Aufhellung!“⁴⁶

In der *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929) führt Cassirer seine, auf den Vorarbeiten aufbauende, vielleicht wichtigste philosophische Auseinandersetzung mit Husserl, aber auch die eine oder andere Verweisung, so z.B. auf dessen phänomenologische Zeitauffassung.⁴⁷ Vielfach ist in diesem Werk vom „phänomenologischen Ansatz“ die Rede, z.B. im Sinne eines „Ausganges von der reinen Tatsache des »Erscheinens selbst“,⁴⁸ oder es ist die Rede von „phänomenologischer Analyse“,⁴⁹ vom „phänomenologischen Befund“,⁵⁰ vom „Akt der »Intention“, des „gegenständlichen »Meines“,⁵¹ Ausdrücke, die sich auf die Husserlsche Termino-

⁴¹ E. Cassirer, Praesentation und Repraesentation, in: Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und »Wiener Kreis«, hg. von Ch. Möckel, in: ECN 4, Hamburg 2011, 6, aber auch 3-5; siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Phänomenologische Begriffe bei Cassirer. Am Beispiel des Terminus »symbolische Ideation«, 285 ff.

⁴² E. Cassirer, Praesentation und Repraesentation, in: ECN 4, 14, 20 f.

⁴³ Ebd., in: ECN 4, 22

⁴⁴ E. Cassirer, Praegnanz, symbolische Ideation, in: ECN 4, 54.

⁴⁵ Ebd., in: ECN 4, 59.

⁴⁶ Ebd., in: ECN 4, 66. Eine nahezu gleichlautende Formulierung findet sich in: PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 150 f.

⁴⁷ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 196 Anm. 103.

⁴⁸ Ebd., in: ECW 13, 35.

⁴⁹ Ebd., in: ECW 13, 139.

⁵⁰ Ebd., in: ECW 13, 89.

⁵¹ Ebd., in: ECW 13, 137.

logie beziehen, während Ausdrücke wie „Phänomenologie der Wahrnehmung“⁵² vermutlich eher auf ein Hegelsches Verständnis von Phänomenologie abzielen, obwohl in Cassirers eigener Wahrnehmungstheorie eine Reihe von Husserlscher Annahmen und Motive mitschwingen, was sich u.a. zeigt, wenn er sie durch Bezüge zu W. Schappas *Beiträgen zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (1910) expliziert.⁵³ Ausdrücke wie „phänomenologische Betrachtungsweise“ oder „phänomenologische Fragestellung“ meinen bei Cassirer in der Regel die Methodik, zunächst „durch sorgsame Einzelbeobachtung die spezifische Form“ festzustellen, die die Einzelphänomene letztlich sinnbestimmt und damit erst verstehen bzw. ordnen läßt.⁵⁴ Bei der Formfeststellung kommt als besondere Weise der ›Zusammenschau‹ eine Art Kontemplation, Wesensschau, symbolische Ideation oder ideierende Abstraktion zum Vollzug. Die Umsetzung von Natorps „Doppelschritt der Methode“ von ›konstruktiver‹ (objektiv gerichteter) und ›rekonstruktiver‹ (subjektiv gerichteter) Arbeit gilt Cassirer als „ein wahrhaft universelles Programm einer Phänomenologie des Bewußtseins“.⁵⁵ Überhaupt seien die „Methodik der phänomenologischen Analyse und die Methodik einer rein objektiv [auf die Gehalte – *Verf.*] gerichteten ›Philosophie des Geistes‹“ eng miteinander verwoben, befänden sich geradezu in einer korrelativen Beziehung,⁵⁶ führten der „Weg der ›subjektiven‹ wie der der ›objektiven‹ Analyse [...] zu ein und demselben Ziel“.⁵⁷ Während z.B. M. Scheler mit seiner Theorie des Fremdbewußtseins im Wesentlichen den Weg gegangen sei, den „Gehalt des Ichbewußtseins wie den des ›Fremdbewußtseins‹“ aus dem „Bewußtsein in seiner völlig entwickelten Form“ herauszuarbeiten, verfolge er selbst, Cassirer, das Verfahren, das von den Gebilden des ›objektiven Geistes‹ anhebt, um „auf dem Wege der ›Rekonstruktion‹ die [subjektive – *Verf.*] Bewußtseinsschicht zu erreichen, die diesem Gehalt entspricht.“⁵⁸

Im berühmten Kapitel V: »Symbolische Prägnanz« würdigt Cassirer zunächst Husserls in den LU II und in den *Ideen* I entwickelte Lehre „von den bedeutungsverleihenden oder sinngebenden Akten [...], kraft deren dem Bewußtsein ein Gegenstand sich darstellt“, und die in ihr zu Tage tretende scharf unterscheidende „Beziehung des Darstellenden zum Dargestellten“, des „reellen Teils in einem

⁵² Ebd., in: ECW 13, 33, 66, 69.

⁵³ Ebd., in: ECW 13, 138 ff.

⁵⁴ Ebd., in: ECW 13, 248 f.

⁵⁵ Ebd., in: ECW 13, 59.

⁵⁶ Ebd., in: ECW 13, 82.

⁵⁷ Ebd., in: ECW 13, 99.

⁵⁸ Ebd., in: ECW 13, 99.

Akte“ zu „dem was er ideell ›vorstellig macht“. ⁵⁹ Mit Husserls sich daran anschließender Scheidung des „Stroms des phänomenologischen Seins in eine ›stoffliche und eine ›noetische Schicht“, wie sie z.B. in den *Ideen I* geboten wird, ist Cassirer allerdings nicht recht glücklich, sondern sieht in ihr eher einen „Rest [...] Dualismus“ ⁶⁰: „Da die Phänomenologie als solche [mit ihrer Analyse – *Verf.*] notwendig in der Sphäre des Sinnes und der Intentionalität verbleibt, kann sie das Sinnfremde [d.h. das rein Stoffliche – *Verf.*] überhaupt nicht bezeichnen wollen“. ⁶¹ Hier scheint Cassirer einem merkwürdigen Mißverständnis zu unterliegen, wenn er der Phänomenologie etwas in Abrede stellt, das er für seine Philosophie als selbstverständlich in Anspruch nimmt. Sucht er doch das hier benannte Problem durch seine Theorie vom ›Symbolwert der sinnlichen Wahrnehmung‹ so zu lösen, daß sich für uns beim Wahrnehmen bzw. sinnlichen Erleben Sinnliches grundsätzlich als mit Sinn gesättigt erweist und Sinn in Sinnliches eingebettet. ⁶² Damit scheint die von Husserl in den *Ideen I* thematisierte „merkwürdige Doppeltheit und Einheit von sensueller *hyle* und intentionaler *morphe*“ (Hua III/1, § 85, 192) in der Sache von der Lösung Cassirers gar nicht so weit entfernt zu sein. In einem anderen Zusammenhang würdigt er Husserls grundsätzliche Unterscheidung von Bedeutung ausdrückenden Zeichen und lediglich anzeigenden Zeichen, wie bereits in der Literaturbesprechung von 1927. ⁶³ In den folgenden Kapiteln zur Begriffstheorie wird zudem erneut deutlich, daß, wenn für Cassirer wissenschaftliche Begriffe „prinzipiell unanschaulicher Natur sind“, es in der Frage einer allgemeinen Anschauung grundsätzliche Differenzen mit Husserls Phänomenologie gibt, auch wenn diese nicht direkt angesprochen werden. ⁶⁴

In Zusammenhang mit der Rezension von M. Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) thematisiert Cassirer 1931 die Einheit von ›Form‹ und ›Stoff‹ erneut mit Verweis auf Husserls in den *Ideen I* vorgenommene Unterscheidung zwischen „dem sinnlichen Stoff und den ›beseelenden Akten“, wobei diese „abstrakte Scheidung doch niemals bedeute[...], daß beides sich im Phänomen trennen läßt, daß ein an sich formloser Stoff gegeben wäre, der nach und nach in verschie-

⁵⁹ Ebd., in: ECW 13, 224 f.

⁶⁰ Ebd., in: ECW 13, 226.

⁶¹ Ebd., in: ECW 13, 227. „Es gibt auf dem Standpunkt der phänomenologischen Betrachtung so wenig einen ›Stoff an sich‹ wie eine ›Form an sich‹ – es gibt immer nur Gesamterlebnisse, die sich unter dem Gesichtspunkt von Stoff und Form vergleichen und ihm gemäß bestimmen und gliedern lassen. [...] Diese Wechselbeziehung, keineswegs aber die ›Form‹, das noetische Moment allein, ist es, worauf alle Beseelung und ›Begeisterung‹ beruht.“ – Ebd., in: ECW 13, 227 f.

⁶² Siehe dazu auch vorstehende Anm. 42.

⁶³ Ebd., in: ECW 13, 371 f.

⁶⁴ Ebd., in: ECW 13, 367, aber auch: 374; siehe dazu auch vorstehende Anm. 16.

dene Formen der Sinngebung aufgenommen und durch sie erst gestaltet würde.⁶⁵ Auf diese „Terminologie Husserls“ als der „Sprache der modernen Phänomenologie“ kommt Cassirer noch einmal im Jahre 1931 in einem Vortrag zurück.⁶⁶ Als er 1933 am Pariser Institut d'études germaniques zum Vortrag über Rousseau eingeladen ist, wird an seinen „illustre compatriote le professeur Edmund Husserl“ erinnert, der an selbiger Stelle über die »Méditations cartésiennes« vorgetragen habe.⁶⁷

In den ersten Jahren der Emigration, die Cassirer in Oxford verbringt, spielt die Phänomenologie in Vorlesungen und Veröffentlichungen keine Rolle, doch in den schwedischen Jahren (1935-1941) wird die Beschäftigung mit Husserl bzw. der Phänomenologie noch einmal mindestens so intensiv wie in den Jahren 1925 bis 1928. Allerdings schlägt sich dies in erster Linie in den unveröffentlichten, nachgelassenen Manuskripten nieder, so im etwa 1936 verfaßten Text »Ausdrucksphänomen und »Wiener Kreis«, der Vorarbeiten zum Thema „Ausdrucksfunktion/Kulturphilosophie“ umfaßt, die in die 1939 in Göteborg gehaltene Vorlesung »Probleme der Kulturphilosophie« eingehen.⁶⁸ Hier verweist Cassirer u.a. darauf, daß die „phaenomenologische Analyse, die zur Gewissheit des »Fremdpsychischen« führt, am besten dargelegt [ist] in Husserls Méditations Cartésiennes, Méditation V“.⁶⁹ Das Problem des Fremdpsychischen habe eine Kulturphilosophie anders als R. Carnap mit seinem Physikalismus, gegen den Cassirer hier polemisiert, zu lösen, und dies unter Zuhilfenahme der Theorie der Ausdrucksfunktion bzw. der Ausdrucksphänomene, die er in seinem Werk PsF I-III bereits entwickelt hatte,⁷⁰ in den 30er Jahren in Vorbereitung eines wissenschaftsphilosophischen Konzeptes der Kulturwissenschaft aber weiter ausarbeitet und vertieft.⁷¹ In dem Zusammenhang klingt auch die in jenen Jahren entworfene Theorie der »Basisphänomene« an, wenn

⁶⁵ E. Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation (1931), in: ECW 17, 258 f.

⁶⁶ E. Cassirer, Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum (1931), in: ECW 17, 424.

⁶⁷ E. Cassirer, L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau (1933), in: Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935), Text und Anm. bearbeitet von R. Becker, in: ECW 18, Hamburg 2004, 291.

⁶⁸ E. Cassirer, Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941, hg. von R. Kramme † unter Mitarbeit von J. Fingerhut, in: ECN 5, Hamburg 2004.

⁶⁹ E. Cassirer, Ausdrucksphänomen und »Wiener Kreis«, in: ECN 4, 152, siehe auch: 154.

⁷⁰ Siehe dazu vom Verfasser, Das Ausdrucksphänomen als Grundphänomen des Lebendigen überhaupt in Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«, in: Philosophischer Literaturanzeiger 56 (2003), H. 3, 283-296.

⁷¹ Siehe dazu vom Verfasser, The Cultural Sciences and Their Basis in Life. On Ernst Cassirer's Theory of Cultural Sciences, in: O. Pombo, J.M. Torres, J. Symons and Sh. Rahman (Editors), Special Sciences and the Unity of Science (Logic, Epistemology, and the Unity of Science, Vol. 24), New York/Berlin 2012, 259-267; ders., Das Formproblem in Kulturwissenschaft und Biologie. Ernst Cassirer über methodologische Analogien, in: B. Recki (Hg.), Philosophie der Kultur –

es etwa heißt, daß „das ›Es‹ als das den ›Du‹ Gemeinsame, nicht als Etwas, das ›vor‹ allen Du und unabhängig von ihnen [ist]“, verstanden werde dürfe, ganz gemäß dem „Sinn des ›transzendentalen Idealismus‹ – im Kantischen sowohl wie im Husserlschen Sinne“.72 Sich an Husserls Terminologie anlehnend fordert Cassirer mit Blick auf Carnap und den ›Wiener Kreis‹, das Physische nicht „positivistisch (als unmittelbare Gegebenheit)“, sondern „symbolisch als eine Form des ›Meinens‹, eine Form der ›Intention‹ zu verstehen“.73

In diesem, in der zweiten Hälfte der 30er Jahre in Göteborg verfaßten Manuskript einer metaphysischen Theorie »Über Basisphänomene«, in dem es um den „Objektivitätscharakter (Wahrheitswert)“ sowohl der Wahrnehmung (äußere Erfahrung) als auch der Ausdrucksfunktion (innere Erfahrung) geht, wobei letztere „die Welt des ›Geistes‹ – Kultur“ aufbaue,74 findet sich ebenfalls eine intensive Bezugnahme auf die Phänomenologie Husserls. Das Manuskript gehört in die vorbereitenden Arbeiten für die 1939 gehaltene Vorlesung »Probleme der Kulturphilosophie«, die Ausarbeitung der systematischen, wissenschaftsphilosophischen Schrift *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* (1937/38)75 und die 1941/42 veröffentlichten Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942)76, fällt also in Cassirers produktivste Periode nach seinem erzwungenen Weggang aus Hamburg. Die Basisphänomene der Weltwahrnehmung ›Ich‹, ›Du‹ und ›Es‹, die uns die Wirklichkeit manifest machen, sie uns aufschließen, gelten Cassirer als „die ›originär-gebenden Intentionen im Sinne Husserls“ als die „für uns [...] eigentlichen Quellen der Wirklichkeitserkenntnis“, erhalte „der Begriff ›Wirklichkeit‹ [...] seinen Sinn [doch] erst, sofern er aus diesen Quellen gespeist wird, sich kraft ihrer anschaulich erfüllt“.77 Nachdem Goethe diese Basisphänomene entdeckt hatte,78 habe das „Ideal jener deskriptiven Psychologie, wie es Dilthey vorschwebte und wie es Husserl bestimmt

Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert (Cassirer-Forschungen Bd. 15), Hamburg 2012, 155-180; ders., ›Lebendige Formen‹. Zu Ernst Cassirers Konzept der ›Formwissenschaft‹, in: *Logos & Episteme*, Issue 3, vol. 2, 2011, 375-379.

72 E. Cassirer, *Ausdrucksphänomen und ›Wiener Kreis‹*, in: ECN 4, 156.

73 Ebd., in: ECN 4, 156.

74 E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: ECN 1, 113.

75 E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, hg. von K.Ch. Köhnke und J.M. Krois, in: ECN 2, Hamburg 1999.

76 E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), in: *Aufsätze und kleine Schriften* (1941-1946), Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, in: ECW 24, Hamburg 2007, 357-490.

77 E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, in: ECN 1, 132.

78 Siehe vom Verfasser, *Cassirers ›Basisphänomene‹ – eine Synthese von Goethes ›Urphänomenen‹ und Carnaps ›Basis‹ der Konstitutionssysteme?* In: *Cassirer Studies* III/2010, 67-88, siehe dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag: »Cassirers Theorie der Basisphänomene. Ihre Bezugnahme auf Husserl und Natorp«, 261 ff.

dargelegt hat“, einen „neuen ›Durchbruch‹ zu den Basisphänomenen“ vollzogen.⁷⁹ „Husserls Phänomenologie“ habe in diesem Prozeß die Rückwendung der Psychologie zum ›Erleben‹ aufgenommen und die Reste psychologischer Erklärung überwunden,⁸⁰ was die Umkehr der Aufmerksamkeit von der Richtung der Objektivierung auf die der subjektiven Leistung mit sich gebracht hatte, die auch bei Cassirer selbst im Mittelpunkt des Interesses steht.

Ausgehend von seiner Einsicht, daß sich „die verschiedene Dimension der Basisphänomene [...] insbesondere auch im Aufbau der Erkenntnistheorie geltend“ macht, in dem eine jede Dimension jeweils eine ›Basis‹ der Erkenntnis abgibt, gerät Husserl noch einmal ins Blickfeld. Dessen Phänomenologie stehe für die „Ich-Basis“ mit der zugeordneten Erkenntnisform der Intuition, die, so Cassirers Deutung, als solche keinen objektivierenden, gegenstandsbezogenen Charakter besitze, sondern das leistende subjektive Erleben umfasse.⁸¹ Die „Ich-Basis“ wird hier „als originär (= intuitiv) gegeben“, als „Ur-Gegebenheit, Ur-Intention“ und als unentbehrliches „Fundament der Gewißheit“ angesehen.⁸² Gegründet „in der ursprünglichen, ›transzendentalen‹ Anschauung des Ich, des ›ego cogito‹“, umspanne Husserls „ratio“ [...] das ganze Gebiet von ›Noesis‹ und ›Noema, all die Mannigfaltigkeit möglicher Sinn-Intentionen, möglicher ›Noesen‹“,⁸³ und damit die Mannigfaltigkeit der Strukturformen kulturellen Sinns, wie Cassirer das selbst ausdrückt. Durch phänomenologische Reduktion bleibt für den philosophischen Forscher „nur die Wirklichkeit des Bewußtseinsstromes, des ›reinen Ich, auf die alles sogenannte Sein, alle Wahrheit bezogen, und in der es ›gegründet‹ wird. [...] Dieser Husserlsche Standpunkt ist die konsequenteste Darlegung des reinen Ich-Aspekts [...] in der modernen Philosophie.“⁸⁴

Mit den LU I/II (1900/01) wolle Husserl „den prinzipiell neuen Weg weisen, der zu der Welt der ›reinen Formen‹, den reinen ›Wesenheiten‹ hinleitet – [...] den Weg der Wesensschau, der eidetischen Schau.“ Aber auch diese Welt der reinen Formen werde per transzendente Reduktion außer Kraft gesetzt, was uns auf das Ich hinführt: „Alle Intentionen, die Intentionen auf das ›Du‹ wie auf das ›Es‹ [...], dies alles liegt beschlossen in den ›Noesen‹, Sinngebungen, Sinnrichtungen des reinen Ich und muß letzten Endes auf sie zurückgelenkt, aus ihnen verstanden

⁷⁹ E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 138.

⁸⁰ Ebd., in: ECN 1, 142 ff., 178.

⁸¹ Ebd., in: ECN 1, 165, 166 ff. Siehe dazu auch E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 467 Anm. 158.

⁸² E. Cassirer, Über Basisphänomene, in: ECN 1, 169.

⁸³ Ebd., in: ECN 1, 171.

⁸⁴ Ebd., in: ECN 1, 172.

werden.⁸⁵ Cassirer selbst, der seine ›Philosophie der symbolischen Formen‹ als ein Verfahren reiner Kontemplation sowohl der Einzelformen als auch des „Kosmos der reinen Formen“ versteht, der auf die ›Bedingungen seiner Möglichkeit‹ zurückzuführen ist,⁸⁶ betont demgegenüber, wie oben bereits angedeutet, die Zusammengehörigkeit der auf die objektiven Inhalte und auf das sie konstituierende subjektive Bewußtsein gerichteten Analysen, wobei er selbst den ›rekonstruktiven‹ Weg der Analyse bevorzugt, der auf die Sinngebungen des leistenden Subjektes führt. Diese Interpretation und Inanspruchnahme der Phänomenologie im Manuskript »Über Basisphänomene« erweckt allerdings den Eindruck, daß es Cassirer hier weniger um die Phänomenologie selbst als vielmehr um einen Beleg zur Bekräftigung der eigenen Lehre von den Basisphänomenen geht. Auf den Zusammenhang von Formbegriff und Phänomenologie kommt er auch in einem weiteren, nicht datierten Manuskript »Kategorienlehre. ›Form‹ und ›Ursache‹ zu sprechen, ermögli- che es diese Art der Analyse doch, „an der eigentümlichen Bedeutung, am Sinn des Formbegriffs festzuhalten – und ihn [...] gleichzeitig nicht zu einem eigenen Sein, einer besonderen Art von ›Ursache‹ zu hypostasieren“.⁸⁷ Das – 1936/37 nahezu fertiggestellte – Manuskript »Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis« baut mit seinen „drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis“ auf den drei Basisphänomenen der Weltkonstitution auf.⁸⁸ Auch in diesem Manuskript wird Husserls Phänomenologie stellvertretend für eine bestimmte repräsentative Position – einer bestimmten Entwicklungsetappe oder Ausprägung des philosophischen Idealismus, der das Ich „zum Prinzip der Philosophie erklärt“⁸⁹ und damit das erste Basisphänomen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt – herangezogen, so wenn die radikale phänomenologische Reduktion der Wirklichkeit, wie sie sich in den *Méditations cartésiennes* (1931) als Vorbedingung für die Wesens- bzw. Formenschau findet, thematisiert wird.⁹⁰ Eine bedingungslose Identifikation Cassirers mit dieser ichzentrierten Philosophie läßt sich aus dem Text dabei nicht herauslesen. Bei vielen sachlichen Erörterungen greift er zudem auf die phänomenologische Begrifflichkeit zurück, ohne Husserl namentlich zu nennen.

⁸⁵ Ebd., in: ECN 1, 178 f.

⁸⁶ Ebd., in: ECN 1, 194 f.

⁸⁷ E. Cassirer, *Geschichte. Mythos*. Mit Beilagen. Hg. von K.Ch. Köhnke, H. Kopp-Oberstbrink und R. Kramme, in: ECN 3, Hamburg 2002, 245.

⁸⁸ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, in: ECN 2, Hamburg 1998, 3, 9 f.

⁸⁹ Ebd., in: ECN 2, 16 edit. Anm.

⁹⁰ Ebd., in: ECN 2, 14 f.

Aber auch in den Veröffentlichungen jener Jahre erfährt dieser mehrfach Erwähnung. In dem Beitrag über K. Marc-Wogaus Begriffstheorie (1936) geht Cassirer z.B. auf dessen Kritik an der „Husserlschen Lehre von der Bedeutungseinheit und von der idealen Einheit der Spezies“ ein.⁹¹ Im 1937 erstmals veröffentlichten Beitrag »Descartes‘ Wahrheitsbegriff« verweist er sowohl auf Husserls in Paris erschienenen *Méditations Cartésiennes* (1931), „die in jedem Zug an Descartes anknüpfen und aus ihm das vollständige systematische Programm der Phänomenologie entwickeln“, als auch auf die 1936 in der von A. Liebert herausgegebenen Zeitschrift *Philosophia* (Belgrad) erschienenen ersten beiden Teile der *Krisis der europäischen Wissenschaften*.⁹² Cassirer hatte von Husserl einen Sonderdruck der *Krisis*-Schrift nach Göteborg zugeschickt bekommen und, im Gegenzug, diesem sein Buch *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1936) nach Freiburg gesandt, das Husserl im Zusammenhang mit diskutierten Fragen der modernen Logik mehrfach erwähnt (LU II, 1901, 148, 254 ff.; Hua XIX/1, 153 f., 27 ff.).⁹³ Dieser beginnt das Buch „stante pede“ zu lesen und läßt wissen, daß es ihm neben „viel des Anregenden und zum Theil Verwandten, aber doch in dem Grundsätzlichen auch [viel des – Verf.] Fremden [bringt].“⁹⁴ In seiner Studie zu *Axel Hägerström* kommt Cassirer 1939 anlässlich der Kritik des Subjektivismus noch einmal bejahend auf Husserls „Kampf gegen den »Psychologismus« in der modernen Logik und Erkenntnistheorie“ und auf die kritische Husserl-Rezeption in Schweden zu sprechen.⁹⁵ Im selben Jahr nimmt er dieses Thema erneut auf und stellt fest, daß, obwohl „Husserls »Logische Untersuchungen« [...] ihre Hauptaufgabe darin [sahen], die Autonomie der reinen Logik zu begründen und die Logik von der Vorherrschaft des Psychologismus und Subjektivismus zu befreien“, eine Unternehmung, die Cassirer ganz offensichtlich grundsätzlich teilt, die Phänomenologie seitens der schwedischen Uppsala-Schule „dem Vorwurf des Subjektivismus ausgesetzt [ist].“⁹⁶ Dabei treffe dies „Husserls Lehre vom Bewußtsein, die er selbst als

⁹¹ E. Cassirer, Inhalt und Umfang des Begriffs. Bemerkungen zu Konrad Marc-Wogau: Inhalt und Umfang des Begriffs (1936), in: Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940), Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, in: ECW 22, Hamburg 2006, 5.

⁹² E. Cassirer, Descartes‘ Wahrheitsbegriff, in: Descartes. Lehre–Persönlichkeit–Wirkung, Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, in: ECW 20, Hamburg 2005, 17 Anm. 29.

⁹³ E. Cassirer, Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik (1936), in: ECW 19, Text und Anm. von C. Rosenkranz, Hamburg 2004, 116 Anm. 41, bezüglich der Lehre vom Ganzen und den Teilen, 224 Anm. 63.

⁹⁴ Husserl an Cassirer, 11. März 1937, in: HuaDok III, V, 8.

⁹⁵ E. Cassirer, Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart, Text und Anm. bearbeitet von C. Rosenkranz, in: ECW 21, Hamburg 2005, 22, 22 Anm. 1.

⁹⁶ E. Cassirer, Was ist Subjektivismus? in: ECW 22, 168 f.

eine Lehre vom Erscheinen, d.h. von der Struktur und dem Aufbau der Akte, bezeichnet hat, in denen uns Gegenstände verschiedener Art zur Gegebenheit kommen“ (*Ideen I*, 1913, 89 ff.; *Hua III/1*, 99 ff.), überhaupt nicht, da diese nach Husserl „keine Lehre von den Gegenständen, so wie sie an sich selbst sind, sein wolle“.⁹⁷

Neben der *Philosophie der Arithmetik* (1891), den *Logischen Untersuchungen I/II* (1900/01), den *Ideen I* (1913), den *Méditations Cartésiennes* (1931) und der *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) war Cassirer auch die *Logik* von 1929 bekannt, wie eine Bemerkung im Beitrag »Neuere Kantliteratur« aus dem Jahre 1940 belegt: „Verfolgt man z.B. die Entwicklung der Phänomenologie von Husserls *Ideen* bis zu seinen letzten Schriften, bis zur ›Formalen und transzendentalen Logik‹ und den ›Méditations cartésiennes, so tritt deutlich hervor, wie sich in ihr die Einwirkung Kants ständig verstärkt und vertieft hat.“⁹⁸ In der 1942 noch in Schweden erschienen Studie *Zur Logik der Kulturwissenschaften* wird Husserls Auseinandersetzung mit dem Psychologismus in der modernen Logik erneut gewürdigt: In seinen LU (LU I, 1900, 154 ff.; *Hua XVIII*, 159 ff.) habe dieser „auf den radikalen und unaufheblichen Unterschied [...] zwischen der Form als ›idealer Bedeutungseinheit‹ und den psychischen Erlebnissen, den ›Akten‹ des Fürwahrhaltens, Glaubens, Urteilens, die sich auf diese Bedeutungseinheiten beziehen und sie zum Gegenstand haben“, hingewiesen.⁹⁹ Als sehr interessant für das Kulturthema erweist sich Cassirers Hinweis auf Husserls Methode der ›ideierenden Abstraktion‹, die sich grundsätzlich von der Methode unterscheidet, mit deren Hilfe Naturbegriffe gewonnen werden. Cassirer deutet hier die ›ideierende Abstraktion‹ als eine spezielle „Art der ›Zusammenschau‹“ des empirischen Materials, die die eigentümliche historische – und kulturelle – Synthesis vollzieht und entsprechende historische – und kulturwissenschaftliche – Begriffe bildet, die wiederum eine eigentümliche ›Subsumtion‹ empirischer Gegebenheiten unter sich bewerkstelligen.¹⁰⁰ Im Ergebnis bringen diese Begriffe „eine Einheit der Richtung, nicht [aber – *Verf.*] eine Einheit des Seins [...] zum Ausdruck“.¹⁰¹

⁹⁷ Ebd., in: ECW 22, 169, 169 Anm. 3.

⁹⁸ E. Cassirer, *Neuere Kantliteratur*, in: ECW 22, 327.

⁹⁹ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, in: ECW 24, 423 f.

¹⁰⁰ Ebd., in: ECW 24, 430. „Daß die Ergebnisse einer solchen ›ideierenden Abstraktion‹ jemals mit irgendeinem konkreten Einzelfall zur Deckung gebracht werden können: dies kann weder erwartet noch verlangt werden.“ – Ebd., 430.

¹⁰¹ Ebd., in: ECW 24, 430.

In der amerikanischen Periode (1941-1945) finden sich die wenigen Bezugnahmen auf Husserl insbesondere in der letzten zu Lebzeiten erschienenen Veröffentlichung, im Beitrag »Structuralism in Modern Linguistics« (1945), in welchem Cassirer sein Verhältnis zur strukturalistischen Sprachwissenschaft zu klären sucht.¹⁰² Ausgehend vom Gedanken, daß das logische Interesse an der Sprache, die Aufmerksamkeit für den logischen Aspekt der Sprache gegen Ende des 19. Jahrhunderts erst wiederbelebt werden mußte, erfährt Husserl eine grundsätzliche Würdigung: „In 1900 Edmund Husserl published at Halle the first volume of his ›Logische Untersuchungen‹. This work gave a new and powerful impulse to the study of logic.“¹⁰³ In dem Zusammenhang erfolgt wieder der Hinweis auf Husserls Attacke auf die psychologistische und empiristische Logik: „In the philosophical world Husserl’s work had the effect of a great thunderstorm. It dispelled the clouds and clarified the whole intellectual atmosphere. [...] The sharp scalpel of Husserl’s analysis had suddenly cut off all connections and communications between logic and psychology.“¹⁰⁴ Im 1946 bereits posthum erschienenen Werk *The Myth of the State* findet Husserl lediglich als Lehrer Heideggers mit dem Hinweis Erwähnung, daß die Haltung von *Sein und Zeit* (1927) „was diametrically opposed to the spirit of Husserl’s philosophy.“¹⁰⁵ Der grundsätzlichen Beschreibung, die Cassirer im Anschluß von Husserls Phänomenologie gibt, stimmt er wohl in der Intention, nicht aber in deren Umsetzung zu, denn für ihn kann die Philosophie, wie bereits erwähnt, keine »exakte Wissenschaft«, können die Ideen keine »ewigen« Wahrheiten sein: „Husserl had started from an analysis of the principles of logical thought. His whole philosophy depends on the results of this analysis. His highest aim was to make philosophy an »exact science«, to found it upon unshakable facts and indubitable principles“, wozu eben auch notwendigerweise „something like »eternal« truth, a Platonic »realm of ideas«, or a strict logical method of philosophic thought“ gehört.¹⁰⁶

¹⁰² Siehe dazu vom Verfasser, Mythisch-magisches Denken als Kulturform und als Kulturleistung. Eine Fragestellung bei Ernst Cassirer und Claude Lévi-Strauss, in: J. Braga/Ch. Möckel (Hg.), *Rethinking Culture and Cultural Analysis. (culture – discourse – history, hg. von Th. Düllo und J. Standke, Bd. 3)*, Berlin 2013, 77-97, hier: 77-84.

¹⁰³ E. Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, in: ECW 24, 302.

¹⁰⁴ Ebd., in: ECW 24, 303.

¹⁰⁵ E. Cassirer, *The Myth of the State*, in: ECW 25, Text und Anm. von M. Lukay, Hamburg 2007, 287.

¹⁰⁶ Ebd., in ECW 25, 287.

2 Gemeinsamkeiten – und Unterschiede – im Kulturverständnis Vier Anmerkungen

Erstens, was verstehen Cassirer und Husserl jeweils eigentlich unter Kultur? Der frühe, scheinbar »szientistisch« eingestellte Cassirer läßt bereits in den ersten beiden Bänden des *Erkenntnisproblems* (1906/07) einen Kulturbegriff erkennen, der – nicht ganz ohne Blick auf Dilthey zustande gekommen¹⁰⁷ – neben den geistigen Kulturgebieten wie Recht, Sprache, Kunst und Religion auch die „Art der Lebensführung, [und die Art – *Verf.*] der politischen und sozialen Ordnung“ umfaßt.¹⁰⁸ Von „allen Inhalten und Richtungen der Kultur“ bzw. „Gebieten geistiger Tätigkeit“, die eine »Lebensordnung« bilden, gelten ihm Philosophie und Wissenschaft als zwei „gleich selbständige und unentbehrliche Symptome“ des in dieser Ordnung vorherrschenden geistigen Prinzips oder Erkenntnisideals.¹⁰⁹ Was dieses frühe Kulturkonzept Cassirers auszeichnet, ist die Annahme eines von Epoche zu Epoche sich wandelnden einheitlichen Prinzips, wodurch die zusammenstimmende Ganzheit innerer und äußerer Motive, Denkrichtungen, Zwecksetzungen und Gestaltungen ihren Charakter ändert. Folglich interessiert Cassirer der historische „Wechsel [der] Lebens- und Lehrformen“ bzw. ihrer Lebensordnungen,¹¹⁰ sucht er darzustellen, wie „die ganze Art der Lebensführung, der Kultur, der politischen und sozialen Ordnung sich geändert [hat]“.¹¹¹ Mit dem 1917 konzipierten und bis 1922/23 vollzogenem Übergang von der »Kritik der Vernunft« zur »Kritik der Kultur«¹¹² ist sein Augenmerk auf einen „allgemeinen Kulturbegriff“ gerichtet, den er als „geistige Kultur“ mit mannigfachen Ausdrucksformen des Geistes wie Sprache, wissenschaftliche Erkenntnis, Mythos, Kunst, Religion bestimmt, und der dem des Frühwerkes nicht widerspricht. Obwohl Cassirer im Prozeß der Abfolge von Kulturepochen einen allgemeinen Fortschritt der Vernunft und der Herausbildung von Individualität annimmt, und obwohl er die genetische wie historische »Stufenfolge« sowohl des Aufbaues einzelner symbolischer Formen der Kultur als auch das Hervorgehen der einen Sinnordnung aus der anderen verfolgt, legt er dem Ganzen keine wirkliche eigene teleologische Idee zu Grunde.

¹⁰⁷ Siehe z.B. W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892/93), in: *Gesammelte Schriften* (GS) II, Leipzig/Berlin 1940⁴, 91, 175.

¹⁰⁸ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Bd. I (1906), Text und Anm. bearbeitet von T. Berben, in: ECW 2, Hamburg 1999, 137.

¹⁰⁹ Ebd., in: ECW 2, 8 f.

¹¹⁰ Ebd., in: ECW 2, 135

¹¹¹ Ebd., in: ECW 2, 137.

¹¹² E. Cassirer, *PsF I: Die Sprache*, in: ECW 11, S. 9.

Eine derartige „eingeborene Teleologie“ vertritt jedoch der späte Husserl, so im Wiener Vortrag von 1935 »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«, mit der These, seitdem die Griechen eine ›Urstiftung‹ der Vernunft in allem geistigen Streben und Schaffen entdeckt hatten, realisiere sich in bzw. über die europäische Philosophie und Wissenschaft die Idee „des europäischen Menschentums“, was eine einheitliche europäische Geistigkeit bzw. „geistige Gestalt Europas“ ausbilde (Hua VI, 314, 318).¹¹³ Nichteuropäischen Kulturen wie der Indiens und Chinas spricht Husserl, worauf wir später noch zu sprechen kommen, eine solche Teleologie ab, sie gelten ihm im Vortrag wie in der *Krisis*-Schrift lediglich als mehr oder weniger empirischer, historisch zufälliger ›anthropologischer Typus‹ (Hua VI, 14). Diese ›Urstiftung‹ bzw. Entelechie erfüllt bei Husserl eine ähnliche Funktion wie die Denkart, das Erkenntnisideal oder das Epochenprinzip bei Cassirer; sie bewirkt die „Einheit eines geistigen Lebens, Wirkens, Schaffens: mit all den Zwecken, Interessen, Sorgen und Mühen, mit den Zweckgebilden, mit den Anstalten, den Organisationen“ (Hua VI, 319), kurz, sie „durchherrscht den europäischen Gestaltenwandel“ (Hua VI, 320). Dieser bildet jedoch einen einheitlichen Prozeß der Angleichung, einen für jede markante kulturelle Epoche neu bestimmten. Allerdings geht dem eine kulturelle-geistige Zäsur vorher, so daß es bei Husserl im Grunde auch zwei systematisch-historisch zu unterscheidende ›Epochen‹ gibt: die ›vor‹ und die ›nach‹ der Urstiftung.

Unter Kultur versteht Husserl 1912 – in einem Text, der den *Ideen* II als Beilage beigegeben ist – den „objektivierten Geist als geistige Umwelt“ des Menschen als eines geistigen Subjektes (Hua IV, 346), was sich mit Cassirers Auffassung vom menschlichen Geist und seinen vielfältigen, eigenständigen und eigentümlichen Objektivationsweisen durchaus zu vertragen scheint. Dies gilt zudem für die These Husserls, daß es sich bei der geistigen Kultur zum Einen um „Leistungen“ handelt, die „Einzelpersönlichkeiten und höherstufig kollektive Persönlichkeiten“ vollziehen, und zum Anderen um die „Korrelate ihres geistigen Leistens“, die sich konstituierenden „Kulturgegenständlichkeiten, Kulturordnungen usw.“ (Ebd., 360) Da Husserl – nicht unähnlich Cassirer¹¹⁴ –, die „Naturseite“ als „›Untergrund des Geistes“, d.h. der Sozietät und der Kultur, betont (ebd., 281), weshalb alle kulturellen Gebilde und die sie hervorbringenden Leistungen in einem System von

¹¹³ Siehe dazu Anm. 8 im vorliegenden Beitrag.

¹¹⁴ „Die ›Freiheit, die der Mensch sich zu erringen vermag, bedeutet nicht, daß er aus der Natur herauszutreten und sich ihrem Sein oder Wirken entziehen kann. Die organische Schranke, die ihm wie jedem anderen Lebewesen gesetzt ist, kann er nicht überwinden und durchbrechen.“ – E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, in: ECW 24, 381.

Vorkommnissen der Natur stehen, bestimmt er Kultur u.a. als einen „Titel einerseits für wirkliche Dinge, die [...] [die] vermeinten Dinge des [...] Menschen [sind, der ihnen Bedeutungen erteilt hat in Wertprädikaten – *Verf.*], und andererseits für bedeutungsverleihende Akte dieses Menschen in Beziehung auf seine vermeinten Dinge.“ (Ebd., 360) Auch für Cassirer gehören das Physische – wie das Psychische und das Historische – „in der Tat notwendig zum Begriff des Kulturobjektes“.¹¹⁵

Die Phänomenologie interessiere sich dafür, so Husserl 1912, wie „Kulturgebilde sich entwickeln, in welchen Formen, in welcher Typik“ (Hua IV, 360), stelle sich das Ziel, „die Einheit des Geisteslebens, die sie umspannenden großen Strukturzusammenhänge herauszustellen, anschaulich und nach Begriffen und Motivationsgesetzen.“ (Ebd., 371) Obwohl der Philosoph der symbolischen Formen diese unveröffentlicht gebliebenen Formulierungen nicht kennen konnte, denken wir doch an sie angesichts seiner Feststellung aus dem Jahre 1925, wonach der Phänomenologie Husserls das grundlegende Verdienst zukomme, „für die Verschiedenheit der geistigen ›Strukturformen‹ erst wieder den Blick geschärft“ zu haben, in der Analyse der Erkenntnis „die Strukturen ganz verschiedener Gegenstandsbereiche rein nach dem, was sie ›bedeuten‹, und ohne Rücksicht auf die ›Wirklichkeit‹ ihrer Gegenstände, zu untersuchen“.¹¹⁶ Cassirer reklamiert für die ›Philosophie der symbolischen Formen‹, daß sie methodisch in den Bedingungen der Möglichkeit, auf die sie von allen „empirisch festgestellten und gesicherten Tatsachen des Kulturbewußtseins“ zurückfragt, „einen bestimmten Stufenbau, eine Über- und Unterordnung der Strukturgesetze des betreffenden Gebietes, einen Zusammenhang und eine wechselseitige Bestimmung der einzelnen gestaltenden Momente aufzuweisen [sucht].“¹¹⁷ Die von ihm skizzierte Aufgabe der Philosophie, „alle Phaenomene der ›Kultur‹“ zunächst „ihrem ideellen Typus nach“ zu erkennen und von einander zu sondern, „ehe wir daran gehen können“, sie als „verschiedene zeitliche Darstellungs- und Verwirklichungsformen“ dieses ideellen Typus, „in die Totalität seiner geschichtlichen Manifestationen“ zu verfolgen,¹¹⁸ scheint auf den ersten Blick ebenfalls mit der phänomenologischen Wesenslehre vereinbar zu sein, auf den zweiten Blick zeigt sich allerdings, daß Cassirer einen ganz anderen Wesens- und Funktionsbegriff bevorzugt, dem nicht nur außerhalb seiner empirisch-historischen Konkretion keinerlei eigenständiges Sein zukommt, sondern der als ›lebendiger‹ sich noch dazu in beständiger Metamorphose befindet.

¹¹⁵ E. Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, in: ECW 24, 415.

¹¹⁶ E. Cassirer, PsF II: Das mythische Denken, in: ECW 12, 14 Anm. 12.

¹¹⁷ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 13 f.

¹¹⁸ E. Cassirer, Grundprobleme der philosophischen Anthropologie, in: ECN 1, 107.

Ob zudem Cassirers Rede von der „Verschiedenheit der geistigen ›Strukturformen‹“, für die die Phänomenologie „wieder den Blick geschärft“ habe, mit Husserls eigener Aussage (1911) zusammenpaßt, die Phänomenologie leiste mit der Wesenserkenntnis „die Aufklärung des ›Ursprungs‹ aller formal-logisch und natur-logisch und sonst irgend leitenden Prinzipien“ (Hua XXV, 37), erscheint zweifelhaft, darf doch die Philosophie laut Cassirer bei ihrer Analyse weder in den einzelnen Formen der geistigen Kultur aufgehen noch alle Formen auf eine einzige – die logische bzw. naturwissenschaftliche – Form (Logik) zu reduzieren suchen.¹¹⁹ Genau eine derartige Reduktion wirft Cassirer bekanntlich u.a. den Philosophen des ›Wiener Kreises‹ vor.¹²⁰ Eventuell läßt sich die geforderte ›Verschiedenheit‹ durch Husserls ›und sonst irgend‹ leitende Prinzipien retten.

Cassirers ›Antwort‹ auf dessen Kritik am Historismus Diltheys, d.h. am problematischen „Verhältnis zwischen fließendem Gelten und objektiver Gültigkeit, zwischen Wissenschaft als Kulturerscheinung und Wissenschaft als System gültiger Theorie“ (Hua XXV, 44), dürfte zum Einen in der Betonung dessen zu suchen sein, daß eine jede symbolische Form, d.h. jegliche kulturelle Sinnordnung die Norm ihrer Wahrheit, Geltung und Berechtigung ausschließlich innerhalb dieser Ordnung und ihres Strukturprinzips finden kann, da keine Einzelform übergreifende Normen existieren. Husserl dagegen scheint – zumindest im Wiener Vortrag von 1935 – anzunehmen, daß die „gesamte Praxis des [...] Kulturlebens“, also auch Schönheit und Recht, entweder „von der naiven [...] Tradition“ oder von der „objektiven Wahrheit“ der Wissenschaft normiert wird (Hua VI, 333 f.). Das traditionsbestimmte vorwissenschaftliche und durchaus zweckgerichtete Leben, wie es „der Papua“ führt, steht hier einem Leben in menschlicher Vernünftigkeit recht unvermittelt gegenüber (ebd., 337). Zum Anderen greift Cassirer auf einen Begriff von Form zurück, den er – in Anlehnung an Goethe – ›lebendige Form‹ nennt, womit er u.a. das in ihr verkörperte paradoxe Verhältnis von Beharrendem, ›Starrheit‹ (Identität) der Form und ihrer ›Beweglichkeit‹, Wandlungsfähigkeit meint, weshalb die „gewissen, relativ gleichbleibenden Formen“ sich in immerzu „neuer Gestalt“ gebären.¹²¹ Gleichzeitig nimmt er, wie bereits erwähnt, ebenfalls „verschiedene zeitliche Darstellungs- und Verwirklichungsformen“ eines Wesens, einer idealen Geltungseinheit an.

¹¹⁹ E. Cassirer, PsF III: Phänomenologie der Erkenntnis, in: ECW 13, 14.

¹²⁰ Sieh dazu im vorliegenden Beitrag Anm. 29.

¹²¹ E. Cassirer, Geschichte, Mythos, ECN 3, 74, 207 ff.

Zweitens, mit dem Motiv ›europäisches Menschentum‹ ist, wie die beiden Herausgeber des thematischen Heftes des *Journal Phänomenologie* feststellen, im „Spätwerk von Edmund Husserl“ ein „Problemfeld, das die Phänomenologie mit Cassirer teilt“, aufgetan, nämlich die Frage, ob und wie beide Philosophien „Einheit und Vielheit von Kultur“ überzeugend zu klären vermögen.¹²² Auf diese Frage ist, so scheint es, keine einfache oder eindeutige Antwort möglich. Cassirers philosophische Grundlösung des Problems von Einheit und Vielheit der Kultur läßt sich so umschreiben, daß, wenn wir die Kultur funktional und nicht substantiell betrachten, sich die eine allgemeine – symbolische – [Ausdrucks-]Funktion des Geistes über vielfältige Bildungsprinzipien in viele Richtungen besondern kann, ohne daß der allgemeine funktionale Zusammenhang verloren geht, der durch „gewisse gemeinsame und typische Grundzüge der Gestaltung selbst“¹²³ gekennzeichnet ist. Auf die europäischen Nationalkulturen bezogen, hält Cassirer etwa 1916 die Frage nach einer eigentümlichen „geistigen Wesensart“ des deutschen Volkes bzw. nach dem „Wesen des deutschen Geistes“ sehr wohl für sinnvoll,¹²⁴ schränkt aber auch vorsichtig ein, daß die in der Geschichte zu Tage tretende eigentümliche Grundtendenz dieses Geistes „sowenig von einer einzelnen Nation, wie von einer einzelnen Epoche umfaßt und ausgeschöpft werden kann“.¹²⁵

Wenn der späte Husserl 1935 von der sich historisch realisierenden Idee „des europäischen Menschentums“ als weltweit ›einzigartiger‹ zwar erwartet, daß sie eine „Geschwisterlichkeit“ aller europäischen Nationen und Kulturen – als eine „Übernationalität“ – ausprägt, diese aber auch gegen alle empirisch existierenden außer-europäischen – z.B. die indische – Kulturen in „Fremdheit“ scheidet, bevor diese sich „europäisieren“ (Hua VI, 320), dann ist das Problem in einer Schärfe und Eindeutigkeit gestellt, wie dies sich bei Cassirer nicht findet. Letzterer kennt überhaupt kein Problem kultureller Fremdheit, weil sich letztlich alle ›primitiven‹ Kulturformen als systematische, also notwendige [Unter-]Stufen dieser Formen in voll entwickelter Gestalt erweisen. Dies wird in den Bänden *Die Sprache* (1923) und *Das mythische Denken* (1925) besonders deutlich. Die Entdeckung der systematischen Rolle der Ausdrucksfunktion im Ganzen der geistigen Tätigkeitsformen ermöglicht es ihm, Kulturen bzw. Kulturphänomene, die auf dem mythisch-magischen Denken und somit auf Ausdrucksphänomenen ruhen, als ursprüngliche Schicht

¹²² M.W. Schnell/S. Luft, Ernst Cassirer und das Problem der Kultur, Einleitung, in: *Journal Phänomenologie*, Nr. 42, (2014), 7.

¹²³ E. Cassirer, PsF I: *Die Sprache*, in: ECW 11, 49.

¹²⁴ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, in: ECW 7, Text und Anm. bearbeitet von R. Schmücker, Hamburg 2001, 388 f.

¹²⁵ Ebd., in: ECW 7, 387.

oder Stufe dieser Kulturordnungen zu begreifen, die sich zwar von den höheren Stufen der Darstellungs- oder Bedeutungsfunktion aus nicht von selbst erschließen, deren innere ›Logik‹ einer kulturwissenschaftlichen und philosophischen Analyse aber zugänglich ist. Damit bleibt echte ›Fremdheit‹ auf ein Minimum beschränkt, alle Formen kulturellen Schaffens und kultureller Phänomene haben bei Cassirer sozusagen teil an der „Übernationalität Europa“ (Hua VI, 320).

Auf den ersten Blick würde sich Cassirer zu Husserls Erwartung eher zurückhaltend verhalten, diese einzigartige übernationale Idee eines besonderen, ausgezeichneten ›europäischen Menschentums‹ werde zum Motiv für „alle anderen Menschheitsgruppen“, „sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung [...] doch immer zu europäisieren“ (ebd., 320 ff.). Wobei mit „allen anderen Menschengruppen“ weder einfach Nationen noch Rassen gemeint sind. Husserl selbst erwähnt u.a. als eigenständige ›anthropologische Typen‹ Inder und Chinesen, während die Zuordnung der ebenfalls erwähnten Eskimos, Indianer, Zigeuner und Papuas (ebd., 318 f., 337 f.), zu diesen ›Typen‹ nicht ganz klar ist. Bei ihnen, diesen ›Typen‹, herrsche der entsprechende ›geistige Sinn‹ (Hua VI, 14), d.h. ein Leben in Gemeinschaften mit Kulturen, in denen die mit Europa assoziierte Idee des Vernunft- und Ideenmenschentums, das sich in interesseloser theoretischer Wissenschaft offenbart, nicht vor, vielmehr seien sie – noch – von „religiös-mythischen Motiven“ und „religiös-mythischer Praxis“, und das heißt von praktischen Interessen geprägt (Hua VI, 330). Schon die begrifflichen Parallelen zu Cassirers ›Philosophie der symbolischen Formen‹ lassen aber vermuten, daß beide Konzepte von Menschentum und Kultur gar nicht so weit von einander entfernt sind, da für letztere die voll entfalteten symbolischen Kulturformen, in denen die Darstellungs- und die Bedeutungsfunktion des Geistes sich vollzieht und bewährt, ebenfalls grundsätzlich in der europäischen Kulturgeschichte vorgefunden bzw. von der europäischen Moderne repräsentiert werden.

Eine gewisse Ausnahme bildet lediglich das mythisch-magische Denken, das Cassirer gelegentlich auch mythisch-religiöses nennt, dessen Erforschung sich in erster Linie an außereuropäische Kulturen wendet, aber im systematischen Sinne – wie gesagt – immer als Urstufe aller anderen symbolischen Formen verstanden wird. Eine weitere Ausnahme stellt der ›Wiedereinbruch‹ mythisch-magischen Bewußtseins in den gesellschaftlichen und kulturellen Krisen des 20. Jahrhunderts dar, darauf kommen wir noch zurück. Der von Husserl favorisierten kulturgeschichtlichen und gleichzeitig radikalen geistigen Zäsur zwischen „in der vorwissenschaftlichen Menschheit vorhandenen Kulturformen“ und denen in der „wissenschaftlichen Kultur“ (Hua VI, 323, 325), was zwei Grundtypen von kulturellem, geistigem Menschentum konstituiert, entspricht bei Cassirer die zwischen einer

mythisch-magischen Kultur, in der Sprache, Ästhetik, Politik etc. noch dem mythisch-magischen Strukturprinzip unterliegen, und einer Kultur, deren Formen oder Gestaltungen je eigenen Ordnungsprinzipien folgen. Später, im *Mythos des Staates* (1946), wird Cassirer diesen Unterschied nicht ganz konsistent den zwischen mythisch-magischem und rationalem Denken nennen.¹²⁶ Obwohl auch bei ihm die Wissenschaft „in gewissem Sinne als der Schlußstein im Gebäude dieser [symbolischen] Formen“ gilt, ist sie für ihn doch „nur ein Glied und ein Teilmoment“ in diesem System und „könnte ihre spezifische Leistung nicht durchführen, wenn ihr nicht andere Energien zur Seite stünden“.¹²⁷ Ob Cassirer Husserl darin folgt – oder folgen würde –, der altägyptischen, altindischen oder altchinesischen Philosophie das „rein theoretische Interesse“, das letztlich diejenigen Ideen konzipiert, die für das »europäische Menschentum« so einzigartig seien, rundweg abzusprechen (Hua VI, 325 f.), muß im Moment ebenfalls offen bleiben. Die »späten« Positionen bei Husserl und Cassirer hinsichtlich einer Grundzäsur innerhalb der Kulturgeschichte lassen gewisse Gemeinsamkeiten erkennen, differieren aber im Stellenwert, den jeder von ihnen der Wissenschaft in der Kultur zuschreibt, insbesondere in der Frage, ob die – theoretische – Wissenschaft allein die europäische Kultur und »europäisierte« Weltkultur fundiert, oder ob dies weitere, durch eigenständige Strukturformen fundierte Formen von Kultur ebenfalls unverzichtbar leisten.

Drittens, wie steht es um die Gemeinsamkeiten in dem Bewußtsein einer Gefährdung der modernen europäischen Kultur? Husserl ist nicht zuletzt deshalb unter die bedeutendsten Philosophen im 20. Jahrhundert zu zählen, weil er von Anfang an aus einer Verantwortungshaltung gegenüber der zeitgenössischen europäischen Kultur und ihrem korrelierenden modernen Menschentum heraus philosophiert, überhaupt läßt sich die Phänomenologie nur aus dieser Perspektive wirklich verstehen. Und die zeitgenössische Kultur samt dem „europäischem Menschentum“ begreift er als eine tiefe Krisis durchlebend, weil sie sich weit von der ureigenen Stiftungsidee entfernt habe und die unabweisbaren „Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“ (Hua VI, 4) nicht mehr stelle. Husserl deutet diese Krisis nicht als eine Sachkrise der Wissenschaft, sondern als eine Gewißheits- und Sinnkrise (ebd., 10), in der dem erfolgreichen Wissenschaftler die Einsicht verloren gegangen ist, daß seine „subjektive Denkarbeit“ an den begrifflichen Idealisierungen in der zwar implizit vorausgesetzten, explizit aber vergessenen „Lebensumwelt“ ihr sinnstiftendes Fundament habe (Hua VI, 342 f.). Aus dieser Lebensweltvergessenheit resultierten Geist und Kultur bedrohende

¹²⁶ E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven 1946, 3 f.

¹²⁷ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, in: ECW 24, 374.

Müdigkeit, Unglaube und Verzweiflung (ebd., 348). Husserls Krisisbegriff trägt – wie auch der Cassirers – keine kulturkritischen Züge im Sinne der lebensphilosophischen Dekadenz- und Verfallstheoretiker (Hua XXV, 60). Auch deutet der Phänomenologe die Krisis der ›wissenschaftlichen Kultur‹ nicht fatalistisch, gilt sie ihm keineswegs als „dunkles Schicksal, [...] undurchdringliches Verhängnis“ (Hua VI, 347), sondern als überwindbar durch Besinnung auf einen radikalen Rationalismus, der humanen Zielsetzungen nicht untreu wird.¹²⁸ Allerdings hält Husserl – ähnlich wie Cassirer 1944/45 – einen Erfolg nicht für selbstverständlich: Europa stehe vor einer geistigen Wiedergeburt oder vor dem geistigen Untergang, notwendig sei kämpferische Umkehr „in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut“ (ebd., 347 f.).

Im Grunde dreht sich Husserls Krisis-Analyse um einen Zusammenbruch des Glaubens an die Kraft der Vernunft, die „allem vermeintlich Seienden, allen Dingen, Werten, Zwecken letztlich Sinn gibt“ (Hua VI, 10 f.), und es der Wissenschaft ermöglicht, „ein Titel für absolute, zeitlose Werte“ zu sein (Hua XXV, 52). Ohne solche Werte könnten sich die notwendigen Stellungnahmen des Lebens nicht auf sichere, uneingeschränkt geltende Normen stützen, sondern fielen beliebig, willkürlich aus. Durch diesen Zusammenbruch befänden sich die „Menschen der Gegenwart“, so Husserl, „in der größten Gefahr, in der skeptischen Sintflut zu versinken, und damit unsere eigene Wahrheit fahren zu lassen.“ (Hua VI, 12) Der von der europäischen Menschheit geführte, im Ergebnis offene Kampf werde am Ende darüber auch entscheiden, ob die griechische Urstiftung der Wissenschaft und des Menschentums „bloß historisch-faktischer Wahn“ war oder ob sie eine wesensmäßige „Entelechie“ von objektiver Geltung zur Aussprache gebracht hat. Gründe für die eingetretene tragische Selbstaufgabe des europäischen Menschentums sieht Husserl in der Naturalisierung des Geistigen, was den „Objektivismus“ stärke, in der Entfremdung wissenschaftlichen Denkens von der alltäglichen Erfahrung und von der Lebenswelt, im Übergreifen der Wahrheitsnormen der Tatsachwissenschaften auf die Wesenswissenschaften und im Prozeß der Emanzipation und Verselbständigung der Fachwissenschaften von der Philosophie, wodurch deren Bedürfnis nach logischer Rechtfertigung verloren gegangen sei. Entsprechend gelte es für eine Überwindung dieser Krisis die verhängnisvolle Naturalisierung des Geistigen zu beenden, Philosophie und grundlegende Geisteswissenschaften als ›strenge‹ Wesenswissenschaften zu konzipieren und zu handhaben, ›Besinnung‹ auf die Widersichtbar- und Wiederverständlichmachung des ursprünglichen Sinnes, auf die vorprädikative, lebensweltliche Erfahrung zu leisten

¹²⁸ Siehe dazu Anm. 8 im vorliegenden Beitrag.

und dadurch Nachverstehen von objektivem Sinn bzw. objektiver ›Sinngebilde‹ samt subjektiver ›lebendiger Intentionen‹ der Wissenschaftler zu ermöglichen, wodurch der objektive Sinn aufhören werde, Spielball des Streites und der Meinungen zu sein.

Ein ähnlich dramatisches Bild von der Gefährdung, nicht von der Dekadenz, der Kultur – und der sie tragenden Gesellschaft – entwirft Cassirer in der Schrift *The Myth of the State* (1946). Er unternimmt hier die Analyse sowohl „einer ersten Krise unseres politischen und sozialen Lebens“, des veränderten politischen Handelns als auch des „radikalen Wandels in den Formen des politischen Denkens“. ¹²⁹ Insbesondere für die – deutsche – Kultur konstatiert er einen Rückfall aus rationalem in mythisch-magisches Denken, ausgenutzt und befeuert durch eine höchst-moderne Technik der Bildung mythischen Bewußtseins durch die herrschenden Nationalsozialisten. ¹³⁰ Damit thematisiert er, vergleichbar mit Husserls Krisen-Analysen 1935/36, die de facto Rücknahme der Zäsur zwischen traditionsgebundener (vorwissenschaftlicher) religiös-mythischer Kultur und der (wissenschaftlichen) Kultur der sich selbst genügenden Vernunftideen. Als ›Technik‹ des neuen mythisch-magischen Denkens macht Cassirer den „magischen Gebrauch“ der Sprache, ¹³¹ die rituelle Verankerung magischer Worte, die auferstandene Prophetie und die „neue Technik der Führerschaft“ ¹³² aus. Im Unterschied zu Husserl sieht er die Naturwissenschaften, die seit dem 17. Jahrhundert den „magischen Zauber“ endgültig gebrochen hätten, ¹³³ nicht in diese Krisis involviert, sondern allein die Sozial- und Politikwissenschaften, denen ein solcher befreiender Bruch mit dem magischen Zauber noch bevorstehe. Ebenso habe sich der moderne Mensch im sozialen und politischen Leben noch nicht endgültig von Täuschungen und Illusionen befreien können, was ihn – während gesellschaftlicher Krisen und Zusammenbrüchen der bestehenden Ordnung – anfällig für mythisch-magisches Denken mache und in die Hände der Erzeuger politischer Mythen und Betreiber sozialer Magie führe, ¹³⁴ d.h., auf sozialem und politischem Gebiet herrsche noch der Glauben des Menschen vor, „durch geschickten Gebrauch magischer Formeln und

¹²⁹ E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1985, 7.

¹³⁰ Siehe dazu auch P. Favuzzi, *Kulturphilosophie und Politischer Mythos. Ernst Cassirers Kritik der mythisch-politischen Vernunft*, in: *Zeitschrift für Politik*, 62. Jg., 4/2015, 421-441.

¹³¹ E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, 368 f.

¹³² Ebd., 377.

¹³³ Ebd., 384.

¹³⁴ Ebd., 385.

Riten den Lauf der Natur [bzw. der Geschichte] ändern“ zu können.¹³⁵ Deshalb erhebe sich das durch die Politik bzw. den Staat organisierte und befriedete soziale Leben über einem „vulkanischen Boden“, der in Krisenzeiten abrupt alle bisherigen rationalen Ordnungsformen zusammenbrechen lasse und den Menschen wieder in den »vorzivilisatorischen« – d.h. mythisch-magischen – Zustand zurückwerfe. Während Cassirer hier Mythos und Irrationalität identifiziert, gesteht er sonst der mythischen Auffassungs- und Ausdrucksweise eine eigene, spezifische Form der Rationalität zu, die allerdings den einzelnen Menschen an das Schicksal und die Gemeinschaft des Lebens binde.

Obwohl er zu wissen glaubt, daß allein eine Befreiung von den politischen „Täuschungen und Illusionen“, „Idiosynkrasien und Einbildungen“ die Perspektive rationalen Handelns und einer rationalen, ja »exakten« Wissenschaft der Politik eröffne,¹³⁶ vermag er – im Unterschied zu Husserl – kein so klares »Programm« zu entwickeln, wie diese Befreiung – philosophisch – zu leisten sei. Im Gegenteil, die Philosophie, davon ist Cassirer nunmehr überzeugt, kann »den Mythos« niemals endgültig besiegen, die politischen Mythen erweisen sich vielmehr als unzerstörbar durch die Philosophie, weil für postmythische „rationale Argumente undurchdringlich“.¹³⁷ Außerdem führt er für diese Sicht der Krisis ein anthropologisches Argument an: da dem mythisch-magischen Denken wesentlich eine starke, expressive Emotionalität zu Grunde liege und der Mensch sich von dieser nicht grundsätzlich oder endgültig »befreien« könne, da sie zu seiner Natur gehört, bestehe zumindest potentiell immer die Gefahr eines »Wiedereinbruchs des Mythos«. Allerdings vermöge die Kunst diese Emotionalität und ihre Ausbrüche ebenso wie die mythische Bilderwelt zu »kultivieren«, beherrschbar zu machen und zu entschärfen, wenn auch nicht wirklich »aufzuheben«.¹³⁸

Nach meinem Dafürhalten wird bei Cassirer nicht ganz klar, was in dieser Krisis Ursache und was Folge ist, oder welche Korrelationen zu konstatieren sind. Woher rühren die „Täuschungen und Illusionen“ hinsichtlich des sozialen und politischen Lebens, die es offenbar nach Cassirers Verständnis verhindern, daß die modernen Menschen seine objektiven Gesetze und Regeln erkennen, die sie andererseits „nicht ungestraft verletzen“ können. Ist es die Unkenntnis dieser Gesetze

¹³⁵ Ebd., 386.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd., 388.

¹³⁸ „Kunst kann sich deshalb dem Mythos entgegenstellen, weil sie aus derselben Quelle gespeist wird: aus der Ausdrucksfunktion des Symbols.“ – J.M. Krois, Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret, in: E. Rudolph/B.-O. Küppers (Hg.), Kulturkritik nach Ernst Cassirer, Hamburg 1995, 297-324, hier: 318.

oder ist es der ungebrochene Glaube an die Wirksamkeit sozialer Magie, was die Menschen hindert, „den Gesetzen der sozialen Welt zu gehorchen“, während sie es bereits „unternemen, diese Welt zu beherrschen“?¹³⁹ Wenn Cassirer andererseits die gesellschaftlichen Krisen bzw. Zusammenbrüche der Ordnung und existierenden Gewißheiten als Auslöser für das die europäische Kultur bedrohende ›Wiedereinbrechen‹ mythisch-magischen Denkens verantwortlich macht, haben dann die Menschen in der bisherigen – scheinbar – rationalen gesellschaftlichen Ordnung die sozialen Gesetze und Regeln respektiert oder eben mißachtet, – und so die Krisis mit bewirkt?

Interessant ist, daß der von Cassirer im *Mythus des Staates* beschriebene radikale Wandel im Selbstverständnis und im Verhalten der Menschen in Manchem der Diagnose Husserls ähnelt, z.B. was den Verlust von Gewißheiten betrifft, gleichzeitig scheint Cassirer den damit verbundenen Verlust der Freiheit der Individuen stärker als dieser zu betonen. Dieser Entwicklung hätten auch eine Reihe von Schwächen und Verfehlungen unter den Philosophen vorgearbeitet, von denen sich Cassirer selbst nicht ausnimmt.¹⁴⁰ Er münzt dies aber in erster Linie auf Philosophen wie M. Heidegger¹⁴¹ und O. Spengler¹⁴², die ganz bewußt Vernunftdenken und individuelle Freiheit bzw. Verantwortung diskreditiert hätten. Diese Art Selbstkritik im Zusammenhang mit der Krisis-Analyse kenne ich von Husserl nicht, ebensowenig die Überlegung, daß die kulturelle Krisis auch durch bestimmte anthropologische Konstellationen begünstigt worden ist, an denen die zerstörende Kraft der modernen Mythen ansetzen kann.¹⁴³ Gemeint sind vor allem die Anfälligkeit des Menschen für ein von gesteigerter Emotionalität beherrschtes Erleben und Denken¹⁴⁴ und die ihm einwohnende Versuchung, die schwierige Freiheit mit ihrer „individuellen Verantwortung“ zugunsten kollektiver ›Verantwortung‹ bzw. ›Führerschaft‹ aufzugeben. Im Unterschied zu Husserl ist sich Cassirer sicher, daß, so notwendig philosophische Kritik an all diesen Aspekten, insbesondere an Tendenzen der Mythologisierung und Dämonisierung des Geistes ist, sich ein Erfolg aber höchstens auf philosophischem Gebiet einstellt. Um jedoch den Mythos wenigstens

¹³⁹ E. Cassirer, *Der Mythus des Staates*, 387.

¹⁴⁰ E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie* (1935), in: *Zu Philosophie und Politik*, hg. von J.M. Krois und Ch. Möckel, in: ECN 9, Hamburg 2008, 141-166, hier: 156.

¹⁴¹ E. Cassirer, *Der Mythus des Staates*, 384.

¹⁴² Ebd., 378.

¹⁴³ Ebd., 375 f. Siehe dazu vom Verfasser, *Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten. Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3. Jg. H. 2 (2009), 209-220.

¹⁴⁴ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, 314.

zu zähmen und aus „dem kulturellen und sozialen Leben des Menschen“ fernzuhalten,¹⁴⁵ sind alle „intellektuellen und moralischen, ethischen und künstlerischen“ Kräfte des Menschen gefordert, und sie müssen „in voller Stärke stehen“, wofür z.B. Nationalismen kein günstiges Umfeld bilden.¹⁴⁶

Bei aller Sorge um das Schicksal der Kultur hängt Cassirer keinem Idealisierungs- oder Harmonisierungsbestreben von Geist und Vernunft an, vielmehr anerkennt er sowohl eine dem Geist des Menschen eigene gewisse Tendenz zur Selbstzerstörung und „Selbstersetzung“¹⁴⁷ als auch eine zunehmende Verselbständigung der einzelnen geistig-kulturellen Objektivationen, was die „Welten“ von Sprache, Mythos, Kunst etc. in immer tiefere Spaltungen und Entfremdung geraten lasse.¹⁴⁸ Außerdem konstatiert er die „Entfremdung“ der einen Objektivation bzw. symbolischen Form von der anderen, durch ›Unterwerfung‹ unter das eigene Strukturprinzip, so im Verhältnis von Technik – oder Wirtschaft – und den übrigen kulturellen Sinnordnungen.¹⁴⁹ Ein weiteres Krisisphänomen erkennt Cassirer zwar als gegeben, nicht aber als ›tragisch‹, also unausweichlich zerstörerisch, an – den von Simmel thematisierten Subjekt-Objekt-Gegensatz im geistig-kulturellen Schaffen. Die sogenannte ›Tragödie der Kultur‹¹⁵⁰ interpretiert er unter Rückgriff auf die Theorie der ›Basisphänomene‹ vielmehr als das ›Drama der Kultur‹, bei dem die „beiden Gegenkräfte [...] miteinander [wachsen], statt sich wechselseitig zu zerstören“.¹⁵¹ Der erwähnte Konflikt einer zunehmend verlorengehenden Einheit von Zielsetzung und Zielrichtung der symbolischen Kulturformen läßt sich nach Cassirer philosophisch nur dann entschärfen, wenn eine „universelle Norm“ gefunden wird, die die Einzelnormen der geistigen Kulturformen zugleich befriedigt und beschränkt. Dies würde dem Philosophen eine „Grenzsetzung innerhalb des Geistes selbst“ zwischen den einzelnen symbolischen Formen wie Naturwissenschaft, Kunst, Ethik, Wirtschaft ermöglichen. Cassirer ringt also um die philosophische Deutung eines unausweichlichen Konfliktes des menschlichen Geistes, um ein neues Selbstbewußtsein des Menschen zu befördern. Dieses neue Selbstvertrauen, das im Grunde auch das Ziel der Husserlschen Krisis-Analyse bildet, hat nach Cassirer jedoch die erwähnten Gefährdungen auszuhalten und zu meistern,

¹⁴⁵ E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, 390.

¹⁴⁶ Ebd., 163.

¹⁴⁷ E. Cassirer, ›Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart (1930), in: ECW 17, 185-206, hier: 203.

¹⁴⁸ E. Cassirer, *Erstes Kapitel: ›Geist‹ und ›Leben‹*, in: ECN 1, 5 f.

¹⁴⁹ E. Cassirer, *Form und Technik* (1930), in: ECW 17, 173.

¹⁵⁰ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, in: ECW 24, 468.

¹⁵¹ Ebd., in: ECW 24, 482.

nicht aber – auf illusionäre Weise – danach zu trachten, sie aufzuheben. In diesem Sinne wäre zu klären, inwieweit auch Husserl die für das 20. Jahrhundert diagnostizierte ›Krisis‹ für etwas hält, das sich – auch bei erfolgreicher Begegnung – wiederholen kann und muß. Eine andere Frage, der hier aber nicht nachgegangen werden kann, ist die, ob eine philosophische Klärung der Kultur- und Denkkrisis diese wirkliche Lebenskrise überwinden kann.

Viertens, wie sehen beide Denker Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft? Cassirers Projekt der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ als einer ›Kritik der Kultur‹ ist von Anfang an als eine Philosophie der Kultur konzipiert, die sich – gemäß seinem Philosophieverständnis – an den ›Kulturwissenschaften‹ zu orientieren hat. Im Rückblick, 1938, erklärt er, daß „die ›Philosophie der symbolischen Formen‹ [...] kein philosophisches ›System‹ in der traditionellen Bedeutung des Wortes sein [kann und will, sondern – *Verf.*] was sie allein zu geben versuchte, waren die ›Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie.“¹⁵² Als eigenständige philosophische Disziplin beginnt Cassirer die Kulturphilosophie jedoch erst in einer entsprechenden Hamburger Vorlesung 1929 zu behandeln. Wenn er dabei erklärt, die Philosophen hätten, bevor sie überhaupt zum „systematischen Aufbau der Kulturphilosophie“ übergehen können, erst einmal „erkenntniskritische Selbstbesinnung“ zu betreiben, um die „Vorfragen über die ›Möglichkeit‹ der Kultur und der Kulturphilosophie“ zu klären,¹⁵³ dann klingen durchaus Husserlsche Motive und Termini an. Dies trifft ebenfalls zu, wenn Cassirer die Forderung erhebt, Kulturerzeugnisse in der Analyse auf die jeweilige Richtung und den Akt ihres Erzeugens zurückzuführen, um sie verstehen zu können.¹⁵⁴

Mit Grundlegungsfragen einer speziellen Logik der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften, die seit 1917 im Zusammenhang mit dem Konzept einer ›Philosophie des Symbolischen‹ ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit geraten waren, befaßt sich Cassirer gezielt ab Mitte/Ende der 30er Jahre in Göteborg, wovon u.a. die Vorlesung ›Probleme der Kulturphilosophie‹ (1939) und die fünf Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) zeugen. Offenbar empfindet er ebenfalls das von Husserl 1935 ausgesprochene „brennende Bedürfnis [in unserer Zeit – *Verf.*] nach einem Verständnis des Geistes“, nach einer Überwindung der „fast unerträglichen [...] Unklarheit der methodischen und sachlichen Beziehung“ zwischen Natur- und

¹⁵² E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938), in: ECW 22, 137.

¹⁵³ E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie* (1929), in: *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, hg. von R. Kramme unter Mitarbeit von J. Fingerhut, in: ECN 5, Hamburg 2004, 8.

¹⁵⁴ Ebd., in: ECN 5, 22.

Geisteswissenschaft (Hua VI, 344). Bekanntlich sieht Cassirer die Spezifik dieses Typs von Wissenschaft – ebenso wie die der Kulturphilosophie – in der hervor-gehobenen Bedeutung, die Begriffe wie Form, Struktur, Gestalt, Stil und Ausdrucksfunktion anstatt Gesetz und Kausalität methodologisch in ihnen spielen: Für die „Grundlegung der Kulturphilosophie und [...] die Möglichkeit der Kulturwissenschaft“ hätten diese in moderner Physik, Biologie und Gestaltpsychologie als „etwas Ursprüngliches, Unableitbares“ entdeckten Begriffe eine große Bedeutung.¹⁵⁵

Husserl wiederum hatte in den Untersuchungen von 1912 (*Ideen II*) den Menschen u.a. als ein geistiges Subjekt gedeutet, das von den ›Lebenswissenschaften‹ – bzw. Geisteswissenschaften – erforscht wird. Diese teilt er ein in „Wissenschaften vom Geist als Subjekt“, d.h. vom tätigen menschlichen Geist, und in Wissenschaften „vom objektivierten Geist als geistiger Umwelt, als Kultur“ (Hua IV, 346), wobei letztere die „Bildung und Umbildung der Umwelten für die Persönlichkeiten“ erforschen (ebd., 348). Husserls Geisteswissenschaften entsprechen in etwa dem, was bei Cassirer die Kulturwissenschaften samt ihrer Gegenstände – die Objektivationen jeweiliger ›geistiger Energien‹ – sind. Dies gilt auch für die spätere Feststellung Husserls, daß das „zwecktätige, geistige Gebilde leistende Leben“ – als „kulturschaffendes“ – Thema der Geisteswissenschaften sei (Hua VI, 315). Mit der Bestimmung, daß diese den Menschen als Subjekt bzw. Person im personalen Verband erforschen, scheint er jedoch über Cassirers Ansatz insoweit hinauszugehen, als dieser den Sozialcharakter geistiger Kulturtätigkeit bzw. des Subjektes dieser Tätigkeit nur wenig reflektiert. Anders ausgedrückt, im Unterschied zu Cassirer richtet Husserl seine Aufmerksamkeit auch auf kulturelle Gemeinschaften wie Familie, Nation, Übernation (Hua VI, 315). Wenn bei ihm jedoch von Personalitäten höherer Ordnung (Kulturordnungen) die Rede ist, als Korrelat[en] der Person (Hua IV, 360), dann scheint dies in der Tat etwas Analoges zu den symbolischen Formen zu meinen, wie Cassirer 1925 wohl weitsichtig bemerkt hatte.

Der Unterscheidung, die Husserl außerdem zwischen einer „universalen absoluten Geisteswissenschaft“, die er mit der „transzendentalen Phänomenologie“ gleichsetzt, und den „faktischen Geisteswissenschaften“ als den „personalen Wissenschaften“, die Personales und Motivationen zum Gegenstand haben, trifft (Hua IV, 354 f.), entspricht nur sehr bedingt die Beziehung, die Cassirer zwischen der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ als ›Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie‹ und den empirischen Kulturwissenschaften herstellt, da bei ihm die Philosophie keine Wissenschaft ist, schon gar keine exakte, wiewohl sie sich durch-

¹⁵⁵ E. Cassirer, Probleme der Kulturphilosophie in: ECN 5, 57.

aus bestimmter, in den einzelnen Wissenschaften Anwendung findender Methoden bedient, und ihre Aufgaben in Bezug auf die Einzelwissenschaften wesentlich weniger vorgehend, und viel mehr profitierend sind, auch wenn die philosophische ›Zusammenschau‹ der Formen den Kulturwissenschaften und der Historie methodische Leitlinien an die Hand zu geben vermag. In keiner Weise soll sie aber eine „universelle und reine Geisteswissenschaft“, eine „Wesenslehre des Geistes rein als Geist“ sein, die das „unbedingt Allgemeine“ in einem „absolut abschließbaren Sinne“ erfaßt und erklärt (Hua VI, 318). Deshalb weißt Cassirer in seinen Grundlegungsüberlegungen auch de facto Husserls These ab, eine ›echte‹ Geisteswissenschaft könne sich nicht auf die Tatsachenwissenschaften gründen, sondern bedürfe einer transzendental-phänomenologischen „Wissenschaft von den intentionalen Erlebnissen“ (ebd., 346).¹⁵⁶ Was beide Philosophen dagegen wieder miteinander zu verbinden scheint, ist Cassirers Deutung der Naturwissenschaft als einer symbolischen Form der Kultur, ganz so wie Husserl die Natur (Umwelt) als einen Begriff auffaßt, der in die geistige Sphäre des Bedeutens und Geltens gehört, weshalb auch die Naturwissenschaft „ein Titel für geistige Leistungen“ sei (Hua VI, 318).

¹⁵⁶ So studiert Cassirer, um sprachphilosophische Fragen im Rahmen der ›Philosophie der symbolischen Formen‹ zu klären, intensiv „sprachwissenschaftliche Literatur“. – E. Cassirer, PsF I: Die Sprache, in: ECW 11, X.

M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie

Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität

1 Der ›Austromarxist‹ und die Phänomenologie

Vor nunmehr acht Jahrzehnten, im Jahre 1936, als der im nationalsozialistischen Deutschland gesellschaftlich und wissenschaftlich ausgegrenzte E. Husserl Teile seines letzten Werkes – die *Krisis*-Schrift – in Belgrad publizieren läßt,¹ erscheint im klerikal-ständestaatlichen Österreich unter dem Titel *Das Rätsel der Gesellschaft* das erkenntnistheoretische Alterswerk des Wiener Philosophen und Soziologen M. Adler, das – zu aller Überraschung – eine ausführliche Würdigung der Phänomenologie enthält. Das Buch konstatiert bei Husserl und ihm selbst, Adler, eine „weitgehende Gleichheit der Ergebnisse [der] Untersuchungen sowohl in Bezug auf das Sozialapriori wie in Bezug auf die Herausarbeitung eines sozialen Sinnes der Objektivität der Welt“.²

Den Anlaß für das Interesse an Husserl bildet der im zusammenfassenden, letzten Werk ausgeführte Vorsatz Adlers, die eigene philosophische Entdeckung – das ›Sozialapriori‹ – in den Positionen der zeitgenössischen Philosophie ebenfalls thematisiert zu finden. Die akademische Anerkennung der ›Entdeckung‹ war dem sich sozialistisch bekennenden Gelehrten nahezu versagt geblieben. So stellt er gegen Ende seiner Schrift fest, daß Denker wie R. Höningwald, P. Hofmann und eben Husserl, die „auf ihren [...] untereinander verschiedenen Wegen in den letzten zehn Jahren übereinstimmend zur Herausarbeitung dessen fortgeschritten sind, was ich schon 1904 als das Transzendental-Soziale des Bewußtseinsprozesses dargelegt habe, [...] keine Bekanntschaft mit meinen Schriften zeigen, die als ›marxistische‹ offenbar Tabu für sie waren“.³ Das gilt um so mehr für die letzte

¹ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Husserls Forderung nach ›Besinnung‹«, 97 ff.

² M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Wien 1936, 286.

³ Ebd., 279; der Nationalökonom L. von Wiese bestätigt diese Vermutung Adlers – L. von Wiese, ›Das Rätsel der Gesellschaft‹, in: *Zeitschrift für Nationalökonomie* VIII (1936), 168 f.

Lebensperiode des – nach dem 1934 niedergeschlagenen Februaraufstand Wiener Arbeiter – gesellschaftlich isolierten sozialistischen Politikers und Hochschullehrers. Mit der thematisierten *a priori* sozialen, intersubjektiven Gerichtetheit der Akte des transzendentalen Bewußtseins überhaupt vermeinte Adler sowohl die Eigenständigkeit einer Sozialerfahrung im Unterschied zur Naturerfahrung begründen zu können als auch die Bedingungen für die Möglichkeit der Allgemeingültigkeit bzw. Objektivität solcher Erfahrung und der historisch-empirischen Gemeinschaft des Menschen benannt zu haben.⁴

Der in Marburger Kant-Tradition stehende Adler, 1921 zum a.o. Professor für Soziologie an die Wiener Universität berufen, war bis zu seiner Wortmeldung zur Phänomenologie vor allem als Autor sozialistischer Streitschriften⁵ und als Kant-Interpret⁶ in Erscheinung getreten. Sein philosophisch-methodologischer Anspruch richtete sich auf die Begründung einer wissenschaftlichen Soziologie, die auf einer Synthese der transzendentalen Methode Kants (in der Lesart H. Cohens) und der Sozial- und Geschichtsphilosophie von K. Marx beruhen sollte.⁷ Einen Höhepunkt der Bemühungen bildete 1924 der Disput auf dem 4. Deutschen Soziologentag in Heidelberg zwischen M. Scheler, dem Referenten, und Adler, dem Koreferenten.⁸ Entsprechende Auseinandersetzungen um sein Verständnis der soziologischen Methode führte er u.a. auch mit H. Kelsen,⁹ L. von Wiese¹⁰ und O. Spann.¹¹

⁴ Siehe dazu vom Verfasser, *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers*, Frankfurt/Main etc. 1993.

⁵ M. Adler, *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Wien 1910; *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*, Stuttgart 1914; *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx. Zu seinem 100. Geburtstage*, Wien 1918; *Die Kulturbedeutung des Sozialismus*, Wien 1924; *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, Berlin 1924.

⁶ M. Adler, *Immanuel Kant zum Gedächtnis! Gedenkrede zum 100. Todestage*, Wien/Leipzig 1904; *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Wien 1924; *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, Berlin 1925.

⁷ M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft*, in: *Marx-Studien*, hg. von M. Adler und R. Hilferding, Bd. I, Wien 1904; *Marx als Denker. Zum 25. Todesjahr von Karl Marx*, Berlin 1908; *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx*, Leipzig 1914; *Soziologie und Erkenntniskritik*, in: *Jahrbuch für Soziologie*, Karlsruhe, Bd. 1, 1925; *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung. Soziologie des Marxismus*, 1. Bd.: *Allgemeine Grundlegung*, Berlin 1929, 2. Bd.: *Die statischen und dynamischen Grundbegriffe*, Berlin 1932.

⁸ M. Adler, *Vortrag am 30.IX. 1924*, in: *Verhandlungen des 4. Deutschen Soziologentages in Heidelberg am 29. und 30.IX. 1924*, Tübingen 1925, Schriften, Serie 1, Bd. 4; M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, 167-171.

⁹ M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*, Wien 1922.

¹⁰ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 212 Anm.

¹¹ M. Adler, *Zur Kritik der Soziologie Othmar Spanns*, in: *Der Kampf XX (1927)*, Wien, 265-270.

Das Bemerkenswerte an der Stellungnahme Adlers zur Phänomenologie kann in zweierlei Hinsicht gesehen werden. Zum Einen, weil sich ihr Autor, der 1904 mit dem Bemühen um eine erkenntnistheoretische Grundlegung sozialwissenschaftlicher Methode als kantianischer Philosoph erstmals in Erscheinung trat und auf die transzendental-soziale Natur des „Bewußtseins überhaupt“ in Kants theoretischer Philosophie aufmerksam machte,¹² in seinen zahlreichen erkenntnistheoretischen Abhandlungen zuvor niemals zur Phänomenologie geäußert hat, d.h. sie offenbar nicht speziell wahrgenommen hat. Zum Anderen zeichnen die Deutungen und Wertungen, die er der Philosophie Husserls beimißt, ein ähnliches Bild methodologischer Nähe von phänomenologischer und kritizistischer Methode wie dies der – Adler unbekannte – Briefwechsel zwischen Husserl und den Neukantianern konstatiert und wie sie E. Cassirer in der *Philosophie der symbolischen Formen* (Teil III, 1929) feststellt.¹³ Eine „Darstellung und Kritik der Phänomenologie, respektive Denkpsychologie“, die sich auf die Lehren Husserls, Hönigswalds und Hofmanns richten würde und die Adler u.a. deshalb für lehrreich hält, weil sie deren Beziehung zum kritischen Transzendentalismus nachspüren würde, soll und kann im *Rätsel* nicht vorgenommen werden: „Dies alles muß [...] einer besonderen Darstellung vorbehalten bleiben.“¹⁴ Im vorgelegten Buch „soll nur auf jene Hauptgedanken [Husserls – *Verf.*] verwiesen werden, die in dieselbe Richtung zielen, in der [er, Adler – *Verf.*] die erkenntniskritische Problemlösung der sozialen Erfahrung“ glaubte gefunden zu haben.¹⁵ Zu der angekündigten »besonderen Darstellung« sollte es jedoch nicht mehr kommen, ein Jahr später ereilt den vierundsechzigjährigen Adler der Tod.

Die interessiert-kritische Stellungnahme des Kantianers zur Phänomenologie, bei der es sich sowohl um eine Vielzahl von Bemerkungen, Verweisen, Fußnoten im systematischen I. Teil des Buches als auch um einen zehnteiligen Abschnitt im historischen II. Teil (286-295) handelt, zentriert sich um zwei Schwerpunkte. Zum Einen um das Verhältnis von transzendentaler Phänomenologie zur theoretischen Philosophie Kants in Adlers eigener Auslegung und zum Anderen um die schon erwähnte weitgehende Übereinstimmung in den Problemlösungen. Im *Rätsel*, in dem Adler eine Reihe Anregungen der zeitgenössischen Philosophie und Soziologie (z.B. die Begriffe Verstehen, Sinn, Leben) in seine transzendental begründete Soziologie aufnimmt bzw. diskutiert, wird ein – für einen Nichtphänomenologen –

¹² M. Adler, Kausalität und Teleologie, 361-369.

¹³ Siehe dazu im vorliegenden Band die Beiträge: »Cassirers Theorie der Basisphänomene und ihr Bezug auf Husserl und Natorp«, 261 ff.; »Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten«, 299 ff.

¹⁴ M. Adler, Das Rätsel der Gesellschaft, 280.

¹⁵ Ebd.

bemerkenswertes Verständnis der Debatte um die Phänomenologie und ihres Schicksals in den 20er und 30er Jahren sichtbar. Dabei stützt sich Adler nur auf eine sehr beschränkte Literaturbasis. Er weiß zwar, daß von Husserl die Problematik transzendentaler Intersubjektivität in den *Méditations Cartésiennes* (CM) „so entschieden herausgearbeitet worden“ ist wie „von keinem anderen zeitgenössischen Philosophen“,¹⁶ hat aber seine Kenntnis von der Existenz der CM (1931) und ihrer Problematik¹⁷ wahrscheinlich aus der Rezension H. Kühns oder dem Beitrag E. Finks in den *Kant-Studien* (1933).¹⁸ Vielleicht hat ihm auch sein alter Freund Kelsen, der sie 1931 von Husserl persönlich erhält,¹⁹ von den *Méditations Cartésiennes* erzählt. Gründlich studiert und ausgewertet werden einige Paragraphen der *Formalen und transzendentalen Logik* ([*Logik*] 1929), da hier – so Adler – „die wesentlichen Leitgedanken angeführt [werden]“.²⁰ Die *Ideen* I (1913) und die LU I/II (1900/01) finden mehrfach Erwähnung, die Kenntnis bezieht Adler aber ganz offensichtlich aus Verweisen in der *Logik* und aus anderen Texten phänomenologischer Autoren, die im *Rätsel* besprochen und zitiert werden, so Th. Litts *Individuum und Gesellschaft* (3. Aufl., 1926), M. Schelers *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (1913) oder E. Finks *Kant-Studien*-Beitrag »Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls« (1933). Eher unwahrscheinlich ist, daß Adler die *Krisis*-Vorträge Husserls 1935 in Wien gehört hat.²¹

Wenn wir versuchen, aus den Bemerkungen Adlers zu Husserl bzw. zur Phänomenologie die Hauptthesen herauszufiltern, dann erhalten wir folgende Behauptungen: 1. Kant hat in seiner theoretischen Philosophie wichtige Ideen und Begriffe der zukünftigen Phänomenologie vorgedacht, die Husserl entweder übernommen hat (transzendental, »Synthesek«, »transzendente Apperzeption«) oder die sich in seinen Texten sinngemäß wiederfinden (Intentionalität, »Reduktion«). Als besonders wegweisend für die Fortbildung der Phänomenologie hat sich der transzen-

¹⁶ Ebd., 293.

¹⁷ „Es ist nur zu bedauern, daß diese letztere Abhandlung [die *Méditations Cartésiennes* – *Verf.*] nicht in der eigenen Darstellung von Husserl selbst vorliegt, sondern bloß in der französischen Übersetzung seiner an der Sorbonne 1929 gehaltenen deutschen Vorträge.“ – Ebd., 293 (siehe auch 287).

¹⁸ H. Kühn, Edmund Husserl. *Méditations Cartésiennes*, in: *Kant-Studien* 38, (1933), 209-216; E. Fink, Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: ebd., 319-383, hier: 368.

¹⁹ Kelsen an Husserl, 18.V. 1931, in: *HuaDok* III, VI, 211.

²⁰ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 293.

²¹ Abgesehen davon, daß Adler selbst die Vorträge nicht erwähnt, lebte der kranke, von klerikal-faschistischen und nationalsozialistischen Studenten rüde bekämpfte und von den Behörden schikanierte (kurzzeitige Verhaftung, zweimalige Suspendierung von der Lehrtätigkeit) jüdische Universitätsprofessor nach 1934 sehr zurückgezogen und in materiell bedrängten Verhältnissen. – Siehe dazu vom Verfasser, *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft*, 229-231.

dentale Ansatz Kants erwiesen. 2. Husserl hat auf Grund seines Durchbruchs zum transzendentalen Standpunkt (Reduktion) nicht nur eine Begrenztheit seiner Phänomenologie überwunden, sondern vermochte ein originäres, Kants Intention vertiefendes Verständnis der transzendentalen Methode (einschließlich der Kopernikanischen Wendung) zu entwickeln. 3. Kritische und phänomenologische transzendente Methode ergänzen einander. 4. Das Problem der Objektivität subjektiver Bewußtseinsleistungen bzw. der Widerlegung des Solipsismus-Einwandes gegenüber dem transzendentalen Idealismus wurde von Husserl vorbildlich gelöst. 5. Das Thema der transzendentalen Intersubjektivität, wie es Husserl in der *Logik* einführt, wiederholt und bestätigt die philosophische Entdeckung Adlers, die dieser das ›Sozialapriori‹ nennt.

2 Kritischer und phänomenologischer Transzendentalismus

Die Bemerkungen Adlers zum Verhältnis von Kritizismus und Phänomenologie kreisen um den transzendentalen Standpunkt, der beide Philosophien verbindet und ihren Erkenntnisfortschritt ermöglicht. Die Argumentation geht nun in zwei Richtungen: zum Einen wird die transzendente Wende Husserls, die mit dem Durchbruch zur phänomenologischen Reduktion vollzogen wird, begrüßt und gewürdigt. Zum Anderen polemisiert Adler gegen Husserls Anspruch, erst die Phänomenologie stelle dem Transzendentalismus seine Aufgabe (die universale konstitutive Problematik) und weise grundsätzlich über Kants transzendente Fragestellung hinaus. Bei seinen Überlegungen stützt sich der Wiener Philosoph vor allem auf den § 100 der *Logik* und auf die Diskussion zur Abgrenzung von Kantianismus und Phänomenologie, wie sie Fink zusammenfaßt. Die ganze Geschichte von Husserls Vergewisserung über sein Verhältnis zu Kant, dem Neukantianismus und der transzendentalen Methode ist ihm allerdings nicht gegenwärtig.

Die Beziehung von kritischer und phänomenologischer Philosophie war durch den Begründer der Phänomenologie mehrfach thematisiert worden. Zunächst hatte sich Husserl – unter dem Einfluß seines Lehrers F. Brentano – in einem sehr negativen, emotional belasteten Verhältnis zu Kant und den Neukantianern befunden, so daß er „für den eigentlichen Sinn der Kantschen Philosophie unempfänglich“ war.²² Später, nicht zuletzt angeregt durch den brieflichen Kontakt mit P. Natorp, gewinnt er ein zunehmend positiv-kritisches Verständnis von der Beziehung beider

²² Husserl an Cassirer, 3.IV. 1925, in: *HuaDok* III, V, 4.

Philosophien. An den Durchbruch zur phänomenologischen Reduktion und damit zur idealistischen Transzendentalphilosophie, der zwar von Descartes beeinflusst ist, Husserl aber in große Nähe zum Idealismus Kants bringt,²³ schließt sich in den Jahren 1907-1909 ein intensives Kantstudium an. Nunmehr beschäftigt ihn das Verhältnis von transzendental-logischer und phänomenologischer Methode. „Aus dieser Auseinandersetzung mit Kant heraus und im Bewußtsein einer inneren Verwandtschaft übernimmt Husserl 1908 den Kantschen Terminus ›transzendental‹ zur Bezeichnung seiner Phänomenologie“.²⁴ Glaubt er noch 1908 Natorp darauf hinweisen zu müssen, daß seine „transzendentalphänomenologische Methode [...] nach Ziel und Wesen eine andere als die transzendentallogische in [dessen] Sinne“ ist,²⁵ so betont er seit dem Weltkrieg stärker die Gemeinsamkeiten, wie der Briefwechsel mit Natorp, Rickert, Cassirer und A. Metzger belegt.²⁶ Die Versuche, sich im Kontakt mit den Neukantianern oder für sich allein über das Verhältnis beider Methoden klar zu werden, halten bekanntlich bis in die *Krisis*-Arbeiten an.²⁷

Die Würdigung des transzendentalen Standpunktes bei Husserl, wie er in den *Ideen* I und vor allem in der *Logik* zum Ausdruck kommt, leitet Adler mit einer Interpretation und Kritik der Phänomenologie vor ihrer transzendentalen Wende als einer Lehre von den „ontischen Wesenheiten“ ein: „Die Phänomenologie aber war ursprünglich nichts anderes, als eine psychologische Ontologie, d.h. eine Beschreibung der letzten unveränderlichen geistigen Wesensformen des Bewußtseinslebens“.²⁸ Erst Reduktion und ›Einklammerung‹ machen aus diesen Wesensformen transzendente Bedingungen der Bewußtseinsleistung. Die in den LU (2. Aufl., 1913) vorliegende „Erkenntnispsychologie“ von den „ontischen Wesenheiten“ habe zwei Entwicklungsalternativen enthalten: Während Husserl den Weg in eine transzendente Erkenntniskritik gegangen ist, haben jene Anhänger wie z.B. M. Heidegger, „die in der jetzigen transzendentalen Richtung Husserls [...] ein Aufgeben seines in den ›Logischen Untersuchungen‹ begründeten ›antipsychologischen Standpunktes erblicken“,²⁹ den Weg zu einer metaphysischen Deutung letzter geistiger Wesenheiten an sich beschritten. Letzteren Weg deutet der Kantianer als

²³ I. Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Kantianismus, (Phaenomenologica, 16), Den Haag 1964, 24, 26, 27.

²⁴ Ebd., 31.

²⁵ Husserl an Natorp, 23.XII. 1908, in: HuaDok III, V, 103; Siehe auch Husserl an Natorp, 18.III. 1909, in: ebd., 110 f.

²⁶ Husserl an Natorp, 29.VI. 1918, in: HuaDok III, V, 137; Husserl an Rickert, 20. XII. 1915, in: ebd., 178; Husserl an Cassirer, 3.IV. 1925, in: ebd., 4; Husserl an Metzger, 4.IX. 1919, in: HuaDok III, IV, 411.

²⁷ I. Kern, Husserl und Kant, § 8, 43-50.

²⁸ M. Adler, Das Rätsel der Gesellschaft, 288.

²⁹ Ebd., 289 Anm.

einen Rückfall und Rückschritt. Das heißt, Adler zählt zu denjenigen Kritikern der Phänomenologie, die ihrer vortranszendentalen Verfaßtheit (›Wesensanalyse, ›die-rierende Abstraktion³⁰⁾ „in erkenntniskritischer Hinsicht“ eine „merkwürdige Be-grenztheit“ unterstellen, die „in deren entwickelter Form (seit den ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, besonders aber mit der ›formalen und transzendentalen Logik) überwunden ist“.³¹ Und diese Über-windung habe sich durch den „systematisch notwendigen Fortschritt“ von der bloß phänomenologischen Tatbestandsaufnahme der Wesensbestände zu ihrer erkennt-niskritischen Durchforschung, in dem Rückgang von der phänomenologischen zur transzendentalen Kritik vollzogen.

Der im Gegensatz zu Husserl jeglichen Gedanken an eine erneuerte, wissen-schaftliche Metaphysik³² ablehnende Adler ist überzeugt, daß „ohne diesen Fort-gang bis zu den immanenten (transzendentalen) Bedingungen der Möglichkeit der phänomenologischen Bestände [...] alle Phänomenologie stets rettungslos in eine metaphysische Ontologie ausmünden [wird]“.³³ Auf den Gedanken, daß die phäno-menologische Betrachtung ohne transzendente Fortbildung Gefahr läuft, in eine Metaphysik letzter Wesenheiten umzukippen, kommt Adler immer wieder zurück: „Der gegenwärtige Stand der Entwicklung der Phänomenologie beweist dies auch, da ihre beiden von Husserl abrückenden modernen Hauptzweige, die objektivist-ische Phänomenologie Schelers, Pfänders und Nicolai Hartmanns einerseits, sowie die Existenzialphilosophie Heideggers andererseits ausgesprochene metaphysische Lehrsysteme sind“.³⁴ Für Husserl selbst verliere die „ontische geistige Gebilde-lehre“ der ursprünglichen Phänomenologie bzw. die [formale – *Verf.*] Ontologie, an der Kant kein Interesse gehabt, für die er aber Ansätze formuliert habe, gegenüber der Apophantik nunmehr an Bedeutung.³⁵

Was hat es mit dem behaupteten „systematisch notwendigen Fortschritt“ von der beschreibenden Psychologie eidetischer Wesenheiten zur transzendentalen Fra-gstellung auf sich? Zunächst heißt es bei Adler, eine phänomenologische oder der phänomenologischen ähnliche Konzeption führe – wie die E. Sprangers – über den Gedanken „einer Struktur des geistigen Ganzen [bzw.] durch die Aufgabe der Auf-

³⁰ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Umriss der Husserlschen Abstraktionstheorie. Am Beispiel seine Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung«, 27 ff.

³¹ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 228.

³² E. Avé-Lallemant, Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion, in: H.-M. Gerlach/H.R. Sepp (Hg.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt/Main etc. 1994, 85-108.

³³ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 229.

³⁴ Ebd., 230 Anm.

³⁵ Ebd., 292.

suchung und Beschreibung der die seelische Struktur ausmachenden fundamentalen Akte des Geisteslebens [...] bis an die Grenze der transzendentalen Methode [...], indem sie mit ihren letzten Feststellungen zugleich zu den Voraussetzungen der Möglichkeit des Bewußtseins gelangt³⁶. Das notwendige „Heranführen“ an den transzendentalen Standpunkt beschreibt er dann folgendermaßen: Das „große Verdienst Husserls, nicht unbestritten von seinen Anhängern“, auf diese innere Notwendigkeit verwiesen zu haben, fuße im Begriff der Intentionalität, der – und nicht die Eidetik – es war, der von sich aus auf den reflexiven Schritt „von den konstituierten Formen zu den konstituierenden, von den Inhalten des Bewußtseins zu den Bewußtseinsleistungen, durch die sie getragen werden“, führte.³⁷ Entsprechende Belegstellen aus dem § 99 der *Logik* werden zitiert.³⁸ Die Grundfrage, die sich hier auftut, sei die, wieso in den bloß subjektiven Akten des Ich die objektive Gegenständlichkeit entstehen kann. In dem Zusammenhang würdigt Adler „das große Verdienst“ Husserls, dem bei Brentano psychologisch verstandenen Begriff der Intentionalität „eine erkenntnistheoretische (transzendente) Bedeutung gegeben zu haben, wonach alles Bewußtsein nur in der Beziehung auf eine ihm immanente Gegenständlichkeit möglich ist, die den Charakter eines objektiven Seins gewinnt.“³⁹ Sich der Problematik stellend sei Husserl über die Frage, „wieso in den bloß subjektiven Akten des Ich ihm diese Gegenständlichkeit entstehen kann“, „von dem bloß phänomenologischen [d.h. eidetischen – *Verf.*] zum transzendentalen Standpunkt gekommen“.⁴⁰

Obwohl Adler Husserl zugesteht, eigenständig, ohne Rückgriff auf Kant zum transzendentalen Standpunkt gelangt und mit dem Thematisieren der transzendentalen Intersubjektivität über den Erkenntnisstand des historischen Kant hinausgelangt zu sein,⁴¹ polemisiert er gegen die Thesen in der *Logik*, erst die Phänomenologie habe der Transzendentalphilosophie ihr „eigentliches Problem“ gegeben und die transzendente Phänomenologie gehe deshalb grundsätzlich über den Trans-

³⁶ Ebd., 212.

³⁷ Ebd., 289 f.

³⁸ Ebd., 289 f.; „Es soll nicht geleugnet werden, daß alle unsere ausgeführten oder nur angezeigten intentionalen Analysen auch Geltung haben in psychologischer Apperzeption, nur daß es eben eine besondere weltliche Apperzeption ist, die erst nach der Einklammerung die transzendental-subjektiven und parallelen Konkretionen ergibt“ (Hua XVII, 260).

³⁹ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 48 Anm.

⁴⁰ „Jedenfalls scheint es sicher, daß die historischen Gestalten der Transzendentalphilosophie Kants und seiner neukantianischen Nachfolger [...] nicht geeignet waren, den Übergang zu einer transzendentalen Betrachtung der idealen und im besonderen der logischen Welten nahezulegen“ (Hua XVII, 272).

⁴¹ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 291.

zentalismus Kants hinaus.⁴² Einen solchen Umgang mit Kant empfindet er als „das Störende, ja Verwirrende bei Husserl“.⁴³ Die Lektüre der *Logik* werde für einen Neukantianer ernsthaft erschwert, da falsche Ankündigungen von etwas ganz Neuem – in Bezug auf Kant – nicht eingelöst würden. Außer der Eidetik fände sich die ganze transzendente Phänomenologie nämlich schon bei Kant und dessen Nachfolgern – d.h. auch bei Adler. So entfalte sich beim Aufsuchen und Auffinden der apriorischen Elemente nicht in einer spekulativen Vernunft, sondern in der Erfahrung bei Kant schon „ein Stück phänomenologischen Denkens“.⁴⁴ Vor allem aber erfahre das Problem der „Zweiseitigkeit der Logik“, der Intentionalität bzw. der Korrelativität bei Husserl eine Lösung, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* schon vorweggenommen habe, allerdings ohne den entsprechenden Begriff zu gebrauchen.⁴⁵

Das was Husserl die „peinliche Frage“ nennt, „wie die Subjektivität in sich selbst rein aus Quellen ihrer Spontaneität Gebilde schaffen kann, die als ideale Objekte einer idealen ›Welt‹ gelten können“ (Hua XVII, 267), bezeichnet Adler als den Ausgangspunkt des Transzendentalismus bei Kant: der Tatbestand, „daß alle Objekterfahrung stets nur Erfahrung eines Subjektes ist, und alle Subjektsfunktion auf Objekte gerichtet ist“.⁴⁶ Und genau darin liege „der Begriff der transzendentalen Intentionalität, den gerade Husserl, allerdings erst in seinen letzten Schriften, auf das Schärfste herausgearbeitet hat“.⁴⁷ Ausgehend von der Überlegung, daß Husserls Übergang auf transzendente Positionen die Transzendentalphilosophie Kants und ihre Frage nach der Möglichkeit einer Einheit von subjektivem Erlebnis und objektiver Erfahrung nachdrücklich bestätigt habe, formuliert Adler die Behauptung, daß der Husserlsche „Grundbegriff der Intentionalität, durch welchen alle Bewußtseinsaktivität auf Gegenständlichkeit ausgerichtet ist, [...] nur dasselbe Problem [bezeichnet]“, welches Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert.⁴⁸ Mit anderen Worten, Kants berühmter Satz von den Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt, die zugleich Bedingungen der Möglichkeit der

⁴² Ebd., 292.

⁴³ Ebd., 287.

⁴⁴ Was Kant „metaphysische Erörterung des Begriffs“ nennt, sei dem sehr ähnlich, „was Husserl als ideierende Abstraktion, d.h. als Feststellung der Strukturmerkmale eines geistigen Gebildes bezeichnet: nur daß die Kantsche Analyse bei der bloßen Aufzeigung dieser Merkmale nicht stehen bleibt, sondern noch weiter bis zu der noetischen Frage ihrer Denkmöglichkeit fortschreitet. Deshalb muß also Phänomenologie, wie gerade Husserl in seinem Buche über ›Formale und transzendente Logik‹ glänzend gezeigt hat, transzendente Forschung werden“ (ebd., 229).

⁴⁵ Ebd., 291 f.

⁴⁶ Ebd., 235.

⁴⁷ Ebd., 235.

⁴⁸ Ebd., 230 Anm.

Gegenstände sind, enthalte bereits den Grundgedanken der Intentionalität und die „ganze Husserlsche Problematik von ›Noesis‹ und ›Noema‹, d.h. wie ein System leistender Subjektivität zugleich objektive Realität haben kann“.⁴⁹ Husserl nehme folglich nur die „alte, epochemachende Problemaufwerfung Kants wieder auf[...], wieso der subjektive Denkprozeß eine objektive Erfahrung liefern kann“.⁵⁰

Trotz des von Adler in dem Zusammenhang mehrfach betonten Sachverhaltes, wonach Kants Kritizismus und die transzendental verstandene Phänomenologie – im Unterschied zur vortranszendentalen – das gleiche Problem, die gleiche Grundfrage nach dem Verhältnis von subjektiver Konstitutionsleistung und objektiver Geltung thematisieren,⁵¹ findet sich doch bei ihm und Husserl ein grundverschiedenes Verständnis von Gegenständlichkeit, Objektivität, objektiver Geltung. Beide trennt das konträre Verhältnis zum ›Antiplatonismus‹, d.h. zur Frage der Idealität der Gegenständlichkeit, des Objektiven, auf die Kant, so Husserl, seine transzendente Frage nicht gerichtet hatte.⁵² Der ideale Gegenstand der Phänomenologie ist für den Kritizisten Adler eine metaphysische letzte Wesenheit, die er nur abweisen kann.

Einigkeit herrscht dagegen hinsichtlich der Husserlschen Kritik an Kant vor, die transzendente Frage nur auf die wissenschaftliche Naturerfahrung gerichtet und die vorwissenschaftliche Naturkonstitution unbeachtet gelassen zu haben (Hua XVII, 271 f.). Beide beschäftigt der durch ›Verstehen‹ zu erfassende Sinngehalt im alltäglichen und im wissenschaftlichen Bewußtsein.⁵³ D.h., auch Adler interessiert die Welterfahrung als gegenwärtiges, präsentenes Erlebnis und nicht als abstraktes Denken. Es geht ihm um das „Ganze des Selbst- und Umwelterfassens“ durch das „Erleben“ und um das – nach unterschiedlichen Modi – Sich-zur-Welt-Verhalten. Hier können Anklänge an den Lebensweltbegriff in Husserls *Krisis*-Schrift verzeichnet werden. Wie der unterscheidet Adler das Umwelterleben (Seinserfahrung) als die natürliche Einstellung, in der wir unbewußt leben, während das denkende Reflektieren, die wissenschaftliche Betrachtung ein professioneller Standpunkt ist, in den wir uns bewußt versetzen müssen und der ohne die Anstrengung verschwindet (Hua VI, 138-140).⁵⁴ Auch die von Husserl in der *Krisis* thematisierte notwendige

⁴⁹ Ebd., 292.

⁵⁰ Ebd., 48 Anm.

⁵¹ Ebd., 287.

⁵² „So gewaltig Kant seine Zeit überragt und seine Philosophie für uns eine Quelle tiefer Anregungen bleibt, die Halbheit seines Vorstoßes zu einer systematischen Transzendentalphilosophie zeigt sich daran, daß er [...] an [die formale Logik – *Verf.*] keine transzendentalen Fragen stellt“ (Hua XVII, 265).

⁵³ M. Adler, Das Rätsel der Gesellschaft, 25.

⁵⁴ Ebd., 58.

Bindung der Wissenschaft an die lebensweltliche Erfahrung des Menschen ist für den Kantianer kein Geheimnis.⁵⁵

Wenn Adler das Neue der Phänomenologie tendenziell auch auf die Kantsche Philosophie verkürzt, so spricht er mit der These doch eine Problematik an, die Husserl hinsichtlich einiger Aspekte selbst bestätigt. Der hatte mit den *Ideen I* (§ 62) begonnen, Kant als einen Vorläufer der Phänomenologie anzusehen und ihm zuzugestehen, bereits die Methode der »Einklammerung« der Welt praktiziert zu haben.⁵⁶ In einem nichtpublizierten Aufsatz »Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie« (1924) würdigt Husserl besonders die Kopernikanische Wende zum Idealismus. Kant habe „in seiner tiefsinnigen Lehre von der Synthesis die Eigenart intentionaler Zusammenhänge bereits entdeckt“, heißt es in den Manuskripten, was Adlers These weitgehend bestätigt (Hua VII, Beilage XVIII, 237). Husserl versteht die Phänomenologie als einen Versuch, den tiefsten Sinn des Kantschen Philosophierens wahr zu machen,⁵⁷ betont andererseits aber auch, daß seine transzendentale, auf der Reduktion ruhende Phänomenologie „Kants Hauptergebnisse in streng wissenschaftlicher Begründung und Begrenzung“ bestätigt habe.⁵⁸ Adler wiederum verweist darauf, daß Husserl Kants Thematisieren der konstitutiven Problematik selbst anerkenne, wenn dieser formuliert, daß Kants „Lehre von der Synthesis und den transzendentalen Vermögen, daß seine ganzen [...] Theorien implizite intentional-konstitutive sind, nur eben nicht auf den letzten Boden gestellt und von da in radikaler Methode durchgeführt“ (Hua XVII, 264 f.).

Das Prinzip der »wahren« transzendentalen Methode bzw. des »wahren« Transzendentalismus erklärt Adler mit den Worten Kants aus der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, wonach „in der Erkenntnis *a priori* »den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst herausnimmt.“⁵⁹ Das hätten die Marburger Kantianer und Husserl klar erkannt und immer wieder betont. Für sie – wie für Adler – ist das Charakteristische der Methode folglich die „Selbstdurchleuchtung des Bewußtseinsprozesses und [die – *Verf.*] Auslegung seiner Funktionsweise“.⁶⁰ Auf die Weise ist es der Transzendentalismus, der uns einsehen läßt, wieso inhaltliche Erfahrung und subjektive Bewußtseinsleistung not-

⁵⁵ Ebd., 61.

⁵⁶ „So bewegt sich z.B. die transzendente Deduktion der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eigentlich schon auf phänomenologischem Boden; aber Kant mißdeutet denselben als psychologischen und gibt ihn daher selbst wieder preis“ (Hua III/1, 133 f.).

⁵⁷ I. Kern, Husserl und Kant, 41.

⁵⁸ Husserl an Cassirer, 3.IV. 1925, in: HuaDok III, V, 4.

⁵⁹ M. Adler, Das Rätsel der Gesellschaft, 72 Anm.

⁶⁰ Ebd., 72 Anm.

wendig dasselbe sind.⁶¹ Der auch als Bewußtseinsimmanenz verstandene Transzendentalismus verbindet Adler ganz grundsätzlich mit Husserl, was er mehrfach zum Ausdruck bringt.⁶² Die Phänomenologie wird mit ihrem Prinzip von Bewußtseinsimmanenz bzw. immanenter Transzendenz als die bedeutendste der modernen Erkenntnistheorien anerkannt.⁶³ Adler spricht mehrfach von einem „phänomenologisch-erkenntnistheoretischen“ Vorgehen bei der Klärung von erkenntnistheoretischen Fragen.⁶⁴ Er hält Husserl allerdings vor, bei der Fortbildung des transzendentalen Standpunktes das Problem der objektiven Geltung aus Angst vor dem Psychologismus von jeglichem Zusammenhang mit der Erfahrung getrennt zu haben und so Gefahr zu laufen, einem neuen Platonismus zu verfallen.⁶⁵

Auf die wiederholten Einschärfungen Husserls und Finks, der phänomenologische Begriff des Transzendentalen sei mit dem bei Kant nicht identisch, ja sogar durch eine „abgrundtiefe Kluft“ getrennt,⁶⁶ reagiert Adler skeptisch: „Allein ich vermag diese fundamentale Verschiedenheit nicht einzusehen, sofern mit dem Wort ›transzendental‹ noch immer das wesentliche seiner Bedeutung gemeint ist, wonach es sich auf die Möglichkeit einer objektiven Geltung bezieht“.⁶⁷ Den „prinzipiellen Unterschied“ von Kantischer und Husserlscher transzendentaler Methode sieht er in den unterschiedlichen Ausgangspunkten der Analyse: „von dem Faktum der Erfahrung und [...] der Wissenschaft“ oder „vom Erlebnis“ aus. Doch „die gerade von Husserl in seiner ›Logik‹ ausführlich dargelegte Doppelseitigkeit des Objektiven, das sowohl als subjektiver Erkenntnisprozeß, wie als objektive Gegenständlichkeit aufgefaßt und erforscht werden kann“, stellt nur einen „doppelten Ausgangspunkt für eine und dieselbe Untersuchung [dar], die zum Ziele hat, die Möglichkeit einer objektiven Geltung, d.h. der Wahrheit der Erkenntnisurteile, respektive der Wirklichkeit der Gegenstände, darzulegen“.⁶⁸

⁶¹ Ebd., 236.

⁶² Aus der *Logik* Husserls zitiert Adler u.a. (ebd., 76) zustimmend den Satz: „Es gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen und zu durchstoßen wäre und wir auf eine Transzendenz kämen, die anderen Sinn haben könnte, als den einer in der Bewußtseinsobjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit“ (Hua XVII, 208).

⁶³ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 77.

⁶⁴ Ebd., 11 Anm.

⁶⁵ Ebd., 31. Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Platon als ›Gewährmann‹ Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk«, 125 ff.

⁶⁶ E. Fink, *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in: *Kant-Studien* 38 (1933), 342 ff.

⁶⁷ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 229 Anm.

⁶⁸ Ebd., 229 f. Anm.

Wenn Adler die unreflektierte, durch das immanente Spiel der Bewußtseinsgesetzlichkeiten vonstatten gehende Konstitution des Seins (Kategorisierung) als Erleben der natürlichen Welt vom reflektierenden Zerlegen (Reflexion) des Erlebten im wissenschaftlichen Denken unterscheidet, dann treffe dies die unterschiedlichen Sichtweisen der beiden verwandten Methoden: „Es scheint mir wesentlich diese verschiedene Blickrichtung der erkenntnistheoretischen Arbeit zu sein, die einmal auf das objektive Ergebnis der Erfahrung – die Wissenschaft –, das andere Mal auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung selbst – das Erlebnis – eingestellt ist, was zu der Sonderung von Erkenntnistheorie und Phänomenologie geführt hat. Zwischen beiden klafft kein prinzipieller Unterschied, solange die Phänomenologie nicht in eine metaphysische Ontologie ausläuft. [...] Kritischer und phänomenologischer Transzendentalismus wiederholen dann nur die Duplizität des Verfahrens der Erkenntniskritik, vom objektiven (Wissenschaft) und subjektiven (Erlebnis) Ausgangspunkt her, und müssen [...] sich im selben transzendentalen Erlebnis treffen“.⁶⁹ Adler ist überzeugt, daß das phänomenologisch Transzendente und das logisch-kritisch Transzendente schließlich zusammenfallen müssen.

3 Transzendente Intersubjektivität als Bedingung objektiver Geltung

Nun sieht sich der transzendentalphilosophische Idealismus, ob mit kritizistischem oder phänomenologischem Selbstverständnis, immer wieder dem Vorwurf des Solipsismus bzw. Subjektivismus ausgesetzt. Außerdem entbindet die empirisch-faktische Existenz von Subjekt- bzw. Ichgemeinschaften nicht von der Notwendigkeit, die apriorischen Bedingungen für die Möglichkeit derselben aufzuzeigen. Adler setzt sich im *Rätsel* ausführlich mit dem Einwand des Solipsismus gegenüber dem transzendentalen Standpunkt auseinander, der ja auch gegenüber der egologisch-transzendentalen Phänomenologie gelegentlich erhoben wird.⁷⁰ Dieser Vorwurf u.a. veranlaßt Husserl, sich in der umfangreichen V. Cartesianischen Meditation intensiv mit dem Problem von transzendentaler Intersubjektivität als einer Widerlegung des ›Scheines des Solipsismus‹ zu beschäftigen (Hua I, 176).

⁶⁹ Ebd., 58 f. Anm.

⁷⁰ P. Linke z.B., Anhänger einer Gegenstandsphänomenologie, hält Husserl 1927 vor, mit seiner transzendental-idealistischen Aktphänomenologie in den *Ideen I* die Lehre vom mentalen, immanenten Objekt nicht wirklich überwunden zu haben. – P. Linke, ›Gegenstandsphänomenologie, in: Philosophische Hefte, 1930, 83.

Die drei hier gestellten Aufgaben, die das Auslegen der egologischen Subjektivität klären sollte: 1. die Auflösung des Verdachtes, das transzendente Ego könnte ein ›solus ipse‹ sein, 2. das Begründen der Objektivität des Seinssinnes der für jedermann daseienden Welt und 3. das dem Zugang zum Alter Ego Nachzuspüren (ebd., 121 f.), beschäftigen Adler auf seine Weise im *Rätsel*. Mit der in der transzendentalen Intersubjektivität gefundenen Lösung stehe Husserl auf der Höhe der Zeit, wenn auch bislang von der zeitgenössischen Philosophie wenig beachtet. Wie schon erwähnt, vermag Adler nur die Lösungsansätze im 6. Kapitel der *Logik* heranzuziehen und zu werten. Aufmerksam wird von ihm die Fußnote auf der Seite 215 (Jahrbuch, Bd. X, 1929; Hua XVII, 250) registriert, wonach ihr Autor „Hauptpunkte zur Lösung des Problems der Intersubjektivität und der Überwindung des transzendentalen Solipsismus [...] bereits in Göttinger Vorlesungen (W[inter]-Semester] 1910/11) entwickelt“ habe.⁷¹

Für Adler resultiert der Solipsismus-Vorwurf vor allem aus dem Mißverständnis des Ichs als eines empirischen, psychophysischen Ichs. In Wirklichkeit operiere die Transzendentalphilosophie mit einem Ichbegriff, der ausschließlich die „Einheitsform unseres Bewußtseins“ meint: „das Ich ist die Form, in der Bewußtsein für sich da ist, es ist die Seinsbedingung des einheitlichen Bewußtseins und damit zugleich die fundamentale Bedingung einer einheitlichen Erfahrung“.⁷² Kant habe deshalb das transzendente Ich als die synthetische Einheit der Apperzeption bezeichnet. Es ist keine metaphysische Wesenheit, sondern ein „einheitlicher Beziehungspunkt aller Erkenntnismomente“. Husserl, der die Problematik durchschaue, habe für das so verstandene transzendente Ich den Begriff ›das Ego‹ eingeführt.⁷³ Das Ich bedeutet zwar die Individualform, d.h. die Einheitsbeziehung des Bewußtseins als Einzelbewußtsein, nicht aber das solipsistische Einzigbewußtsein.⁷⁴ Durch auslegende Arbeit im individuellen, monadischen, immanenten transzendentalen Ich werde eine Sozialbindung, ein Sozialbezug, kurz die Intersubjektivität in demselben aufgewiesen. Husserl gelange dabei im § 98 „zu einer auch in der Diktion

⁷¹ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 287. Auch in den – zu Lebzeiten nicht veröffentlichten – Materialien zum II. Band der *Ideen*, entworfen zwischen 1912 und 1915, formuliert Husserl die Absicht, die solipsistische Konstitution des Leibes zu überwinden, sieht er den Übergang zur Intersubjektivität als notwendig an für die Sicherung der Objektivität des konstituierten Leib-Dinges (Hua IV, 81, 161).

⁷² M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 83.

⁷³ Ebd., 83.

⁷⁴ Ebd., 85.

fast wortwörtlich mit unserem Standpunkt übereinstimmenden Formulierung des Sozialapriori“.⁷⁵

Das Zurückgehen auf das unmittelbare Erlebnis, in welchem das Subjekt und das Objekt noch ungeschieden sind, führe nämlich die transzendente Untersuchung, einschließlich die phänomenologische Reduktion Husserls, auf den letzten »solipsistischen« Tatbestand, über den der Transzendentalismus hinausweise. „Diese Hinausführung erfolgt, indem sich nun in diesem Tatbestande das intentionale Ich (das Husserlsche »Ego«), d.h. das auf Gegenständlichkeit bezogene subjektive Bewußtsein, als zugleich auf geistige Gemeinschaft mit unbestimmt Vielen ausgerichtet ergibt, wodurch das Zusammenfallen dieser subjektiven Intentionalität mit objektiver Realität erst möglich wird“.⁷⁶ Das zur Idee der Intersubjektivität drängende monadologische Prinzip der transzendentalen Phänomenologie weist somit auf eine mögliche Lösung des Problems der Objektivität von Sein, Sinn und Erkenntnis als einer subjektiven Leistung des Ego. Impliziert doch Objektivität als Wirklichkeit für Jedermann einen Sinnüberschuß, „der auf die Mitkonstitution anderer egos verweist“.⁷⁷ In dem Zusammenhang nun konstatiert Adler bei Husserl und ihm die „weitgehende Gleichheit der Ergebnisse [der] Untersuchungen [...] in Bezug auf die Herausarbeitung eines sozialen Sinnes der Objektivität der Welt“.⁷⁸

So teilt Adler, für den „das Sein [...] nichts anderes [bedeutet, – *Verf.*] als die unmittelbare Selbsthabung eines Ichs und eines Etwas im Bewußtsein“,⁷⁹ mit Husserl den monadologischen Ausgangspunkt eines transzendentalen Bewußtseins, dem bestimmte apriorische Leistungen immanent gedacht werden, die jegliches

⁷⁵ Ebd., 294. Adler meint und zitiert folgenden Satz Husserls: „Da mein ganzes Bewußtseinsleben [...] eine universale Einheit leistendes Leben ist, so ist das ganze Bewußtseinsleben beherrscht von einem universalen, konstitutiven, alle Intentionen umspannenden Apriori, einem Apriori, das sich bei der Eigenart der sich im Ego konstituierenden Intersubjektivität zu einem Apriori der intersubjektiven Intentionalität ausweitet“ (Hua XVII, 253). Welche Ausdrücke Adler dabei im Auge hat, war nicht eindeutig festzustellen. Er erläutert das Sozialapriori oder apriorische „Übersubjektive“ des individuellen Bewußtseins im *Rätsel* auf den Seiten 87-90, u.a. mit der Behauptung, daß „das Ichbewußtsein in einer unaufhebbaren Art auf Nebensubjekte bezogen [wird]“, oder mit der Erklärung, daß „sich diese unpersönliche Wesenheit, die dem [Ich-]Bewußtsein zugrundeliegt, schon psychologisch in mannigfaltigen Erlebnissen des Ichs ankündigt. Sie äußert sich in der uns so rätselhaft anmutenden Selbständigkeit einer außerichthaften Aktivität im schöpferischen Prozeß, von dem oft genug bedeutende Vertreter der Kunst und Wissenschaft wie von einer fremden geheimnisvollen Arbeit sprechen, die sich in ihnen vollzieht und deren Ergebnis ihnen geradezu wie eine Offenbarung oder Erleuchtung entgegentritt“ (ebd., 86).

⁷⁶ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 235.

⁷⁷ E. Ströker, *Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften*, Hamburg 1992, 102.

⁷⁸ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 286.

⁷⁹ Ebd., 66.

Sein als Seinssinn konstituieren. Deshalb steht auch für ihn die Aufgabe, subjekt-immanente Rechtsgründe für die Objektivität des konstituierten Seinssinns aufzuweisen.⁸⁰ Die transzendentalen Bedingungen, die die Objektivität sichern, vermeint Adler in den apriorischen Elementen aufzeigen zu können, die jeglicher empirisch-tatsächlichen Welterfahrung (Konstitution) innewohnen bzw. zugrundeliegen: in der immanenten Sozialbezogenheit eines jeden individuellen Ichs auf eine Vielzahl von möglichen anderen Subjekten.⁸¹ Das heißt, jegliche Bewußtseinsleistung impliziert eine mögliche Gemeinschaft von Ich-Subjekten, für die der intentionale Gegenstand ›objektiv‹ ist. Dafür findet Adler in Husserls *Logik* u.a. folgenden Beleg: „Welterfahrung als konstituierende besagt nicht bloß meine ganz private Erfahrung, sondern Gemeinschaftserfahrung“.⁸² (Siehe auch Hua XVII, 209)

Wenn Husserl dann in den CM den Sinn von Objektivität durch eine Analyse von ›Fremderfahrung‹ innerhalb des egologischen Erlebnisfeldes sucht, das die phänomenologische Reduktion aufgedeckt hat, und dabei zu dem Ergebnis gelangt, daß es „die Fremdheit des ›Anderen‹ [ist, die sich – *Verf.*] auf die ganze Welt als ihre ›Objektivität‹ überträgt, ihr diesen Sinn erst gebend“ (Hua I, S. 173), dann erinnert diese Argumentation durchaus an die von Adler seit 1904 entwickelte und 1936 im *Rätsel* resümierte. Beide weisen das Phänomen der Fremderfahrung als einen apriorischen Tatbestand des Ego auf, dessen selbstkonstituiertes, auf die primordiale Sphäre reduziertes Weltphänomen den Sinn ›objektiv‹ verloren hat. Die erfahrene Welt ist zunächst ausschließlich ›eigenheitlich‹, d.h. von meinem Ich aus sinnbestimmt (ebd., 129). Auch für Adler hat der gegenständliche Bewußtseinsinhalt zunächst rein subjektiven Charakter.⁸³

Den Nachweis der sich durch ein immanentes Fremdbewußtsein fundierenden Objektivität führen Adler und Husserl auf unterschiedliche, aber vergleichbare Weise: Bei Husserl wird die subjektive, reduzierte Welt, die durch eine egologische

⁸⁰ Adler unterscheidet grundsätzlich zwei Formen von Objektivität bzw. Allgemeingültigkeit: die des Erkennens und die der Normbildung. Beide Formen sind keine selbständigen transzendenten Wesenheiten, sondern aus der Ichform des Bewußtseins abzuleiten (ebd., 214 f.).

⁸¹ Objektivität „bedeutet vielmehr, daß ein Urteil, das wir allgemeingültig nennen, schon in jedem einzelnen individuellen Bewußtsein selbst immanent bezogen ist auf eine un abzählbare Vielheit notwendig übereinstimmender Denksubjekte“ (Ebd., 90) „Auf diese Weise wird der Charakter der Realität oder objektiven Gegenständlichkeit nur das Seitenstück (Correlat) zu der Eingebundenheit des Einzelbewußtseins in ein geistiges System einer Vielverbundenheit von Subjekten“ (ebd., 92).

⁸² Ebd., 293 f.

⁸³ „Denn diese Mannigfaltigkeit des Bewußtseins ist ja zunächst als etwas Empfundenes und Wahrgenommenes gänzlich subjektiv.“ (M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 87) „Das Objektive wird nämlich gar nicht unmittelbar erlebt, weil es immer schon eine Reflexion über den unmittelbaren Erlebnisinhalt enthält. Die unmittelbare Erfahrung fühlt sich [...] noch in keiner Weise veranlaßt, zwischen objektiven und subjektiven Inhalten zu unterscheiden“ (ebd., 106).

Eigenheit charakterisiert ist und der der Sinn ›objektiv‹ fehlt, letztendlich als immanent-transzendent erfahren, da das Ich zu Ich-Fremdem transzendiert. Dabei überschreitet es aber die Grenzen der Immanenz des transzendentalen Ego (Monade) nicht. Der fundierte, höhere Seinsinn ›objektive Welt‹ konstituiert sich in mehreren Stufen auf dem Unterbau der primordialen Welt bzw. Eigenheitssphäre als eine sekundäre Welt.⁸⁴ Er gründet sich somit auf die intersubjektive, d.h. auf eine vergemeinschaftet-konstituierende bzw. konstituierte primordiale Eigenheitssphäre (Hua I, 137). Das bildet die Basis für die Einstimmigkeit der Erfahrung für Jedermann, für die ›Objektivität von Erfahrung‹.

Adler bestimmt die mögliche Objektivität der Bewußtseinsgegenständlichkeit und die apriorische geistige Sozialverbundenheit – mit einem Begriff Husserls – als ›Korrelate‹. Jegliche subjektive Gegenständlichkeit gibt sich als ein gleichsam „Geistfremdes“, „Transsubjektives“. Das von Husserl Transzendenz in der Immanenz genannte Problem der Unabhängigkeit des intentionalen Gegenstandssinns von den sinnstiftenden Bewußtseinsakten sucht Adler durch die Differenzierung des „lebendigen“ Bewußtseins in das Ich und das Nicht-Ich zu lösen, wobei weder dem Ich noch dem „geistfremden“ Nicht-Ich (als Formen von Bewußtsein) Bewußtseinsfremdheit eignet. Der geistfremde, transsubjektive Gehalt (Sinn/Sein) der Erlebniserfahrung wird als ein Seinserlebnis ausgelegt.⁸⁵

Dabei steht, wie schon angedeutet, Adler der eidetischen Wesenslehre Husserls skeptisch bis ablehnend gegenüber, zumindest aber jeglicher ontologischen Interpretation der idealen Wesenheiten/Bedeutungen. Sie werden von ihm als ›tatsächliche, regelnde Funktionen des Bewußtseins bestimmt. Überhaupt bleibt bei ihm neben der formenden, konstituierenden Tätigkeit nichts Selbständiges, Konsistentes bestehen, auch keine idealen Wesen.⁸⁶ Adler, der sich in seiner Auffassung vom Bewußtseinsinhalt, von der intendierten Gegenständlichkeit, ursprünglich sehr eng an Cohens Lehre von dem Erzeugen des Erkenntnisgegenstandes als dem Erzeugnis des dialektischen Denkprozesses anlehnte und später, im *Rätsel*, die funktional

⁸⁴ Es ist zu fragen, ob das Abheben der unmittelbar gegebenen Naturerfahrung von der nur mittelbar gegebenen Sozialerfahrung durch Adler grundsätzlich das meint, was Husserl als die zwei Stufen von Primordialsphäre bzw. -konstitution (Naturwelt und Kulturwelt) unterscheidet.

⁸⁵ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 66; Zu dem *trans*subjektiven Gehalt (natürliches Weltphänomen) kommt noch der *inter*subjektive Inhalt (Sozialphänomen) hinzu, die gemeinsam die Nicht-Ich-Erfahrung ausmachen, wobei beide Modi von intentionaler Gegenständlichkeit zwar im Ich erlebt werden (als immanent-reelles Moment), nicht aber das Ich sind bzw. mit dem erlebenden Ich identisch sind (d.h. transzendent-intentionales Moment bleiben). Die intentionalen trans- und intersubjektiven Gehalte transzendieren wohl das personale Ich, nicht aber das ›Bewußtsein überhaupt‹ als dem transzendentalen Einheitspunkt (ebd., 84 f.).

⁸⁶ „Das Sein der Dinge löst sich transzendental auf in ihr Gewirktwerden durch die Bewußtseinsgesetzlichkeit, und ebenso löst sich das Sein der Personen in dieses Wirken selbst auf“ (ebd., 122).

geordnete Lebendigkeit und Tatsächlichkeit von Bewußtsein als dessen Inhalt bestimmt, hat keine eigene Bedeutungslehre entwickelt, ja richtet kaum Aufmerksamkeit auf eine ›reine Logik‹ der idealen Bedeutungen, Sinne und Gegenstände. Dennoch finden sich im *Rätsel* eine Reihe interessanter Erörterungen zu dem Thema, so anlässlich der Polemik gegen die von H. Rickert in der 3. und 4. Aufl. der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1926) gebrauchten Ausdrücke des „irreal Sinnhaften“ (Verstehen) im Gegensatz zum „real Sinnlichen“ (Wahrnehmung). Dabei reduziert sich Sinn bei Adler allerdings auf die transzendente Sozialbestimmtheit des individuellen Denkens bzw. Erlebens, welche „identische Inhaltlichkeit“ ermögele. Er bestreitet ein Sein von Sinn außerhalb der Sphäre wahrnehmbaren Seins, zu der er hinzutrete und von der er unabhängig erfäßbar sein müßte.⁸⁷

Die *trans-* und *intersubjektive* Seinsbedeutung habe ihre Rechtsquelle in invarianten Grundbeziehungen, die jeglicher Bewußtseinsleistung als einer konstitutiven „Tat“, die auf eine „Sache“ gerichtet ist, innewohnen, so daß die „Sache“ nach immanenten Regeln gegeben wird. Bewußtsein ist immer inhaltlich erfülltes Bewußtsein, ist intentional: „Die Formen des Bewußtseins geben die Gestalt der Erfahrung, die Tatsache des Bewußtseins (sein Leben) gibt deren Inhalt.“⁸⁸ Die teilweise Kompatibilität zu Husserls Auffassung von Intentionalität und Konstitution darf nicht darüber hinwegsehen lassen, daß Adler Gehalt (Inhalt, Seinssinn) letztendlich in einen unklaren Begriff von „Tatsächlichkeit“ des immanent gesetzlichen Bewußtseins auflöst. Die Bestimmung des setzenden Bewußtseins als „Lebendigkeit“ bzw. „Lebensstrom“ läßt aber gewisse Anleihen bei Husserl als denkbar erscheinen.⁸⁹

Den entscheidenden Ansatz zur Klärung beider Seiten des hier verhandelten Problems – des Solipsismus und der Objektivität –, sieht Adler im Aufweis „der transzendental-sozialen Natur des [individuellen – *Verf.*] Bewußtseins“, was eine „Begründung der Objektivität auf diesem Wege“ erst eröffnet.⁹⁰ Obwohl er auf seiner originären ›Pionierleistung‹ besteht, ist er sich der besonderen Bedeutung dieses Aufweises durch die Phänomenologie bewußt: „Meines Wissens ist diese Seite der Erkenntniskritik von keinem anderen zeitgenössischen Philosophen so entschieden herausgearbeitet worden wie von Husserl, allerdings erst in seinen

⁸⁷ Ebd., 217-226.

⁸⁸ Ebd., 78.

⁸⁹ So wenn Adler ausführt, daß die „Lebendigkeit“ als dynamische Komponente die formale (noetisch-morphische) und die stofflich-materiale (hyletische) Komponente von konstituierendem, erfülltem Bewußtsein ergänze (ebd., 121).

⁹⁰ Ebd., 292 f.

letzten Schriften, und zwar besonders in den *Méditations Cartésiennes*.⁹¹ Kants ›Urheberrecht gelte zwar auch für das Problem apriorischer Intersubjektivität bzw. Wirgemeinschaft, allerdings nur in Form der Implikation, die er – Adler – schon in einer Vielzahl von Veröffentlichungen expliziert habe: „Denn der Umstand, daß ich dieses Sozialapriori bereits 1904 in völliger Unkenntnis, also auch Unabhängigkeit, von der phänomenologischen Philosophie entwickelt habe, [...] beweist, daß das Sozialapriori zwar über Kant hinausführt, aber doch schon auf der Bahn zu finden war, die er zuerst gewiesen hat“.⁹²

Adler macht folglich Husserl das ihm Jahrzehnte später von E. Ströker zugesprochene Privileg streitig, den „ersten Versuch [...] in der Philosophiegeschichte“ gewagt zu haben, die Lösung über eine transzendente Intersubjektivität zu suchen.⁹³ Er kann zur Zeit der Niederschrift des *Rätsels* nicht wissen, daß der russische Phänomenologe G. Špet seit 1916 unabhängig von Husserls eigenen Entwürfen in der „Konstitution der geistigen Welt“ (*Ideen II*) um die ursprünglich „soziale Natur“ der Verstehensakte ringt, die die Kommunikation zwischen dem Ich und den Anderen erst ermöglicht.⁹⁴ Ähnlich wie bei Adler wird hier die Nichtreduzierbarkeit sozialer, kommunikativer Prozesse auf „rein individuelle psychische Akte“ betont.⁹⁵ Im Rahmen seiner apriorischen Rechtslehre arbeitete auch der von München nach Göttingen zu Husserl übergesiedelte Privatdozent A. Reinach an einer Theorie der ›sozialen Akte‹.⁹⁶ Adler kennt die Schrift von 1913 wohl nicht, zumindest nimmt er keinen Bezug darauf.

⁹¹ Ebd., 293.

⁹² Ebd., 287; 1904 heißt es u.a. bei Adler, es gelte auf dem Gebiet der kritischen Erkenntnistheorie „unter Festhalten ihres bisherigen bloß logischen Sinnes zugleich auch die darin enthaltene transzendente Beziehung auf einen Sozialcharakter des Menschen zu bewußtem Ausdruck zu bringen. Die Lehre [...] von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins [...] muß herangezogen werden, [...] [um] die Herausarbeitung der [...] transzendental-sozialen Natur alles menschlichen Erkennens zu erleichtern. Von da aus scheint nun die Denknöwendigkeit in einem neuen Lichte“. – M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft*, 362.

⁹³ E. Ströker, *Husserls Werk*, 104. „Wenn auf diese Weise beide Denker [E. Husserl und P. Hofmann – Verf.] die Neuheit ihrer Lösungen besonders emphatisch betonen, so dürfen wir darin nur eine späte, aber wertvolle Bestätigung für den umwälzenden Charakter unseres eigenen Standpunktes erblicken.“ – M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 296.

⁹⁴ Siehe hierzu im vorliegenden Band den Beitrag: »Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken: Zur Rezeption von Husserls 1. Logischer Untersuchung durch G. Špet«, 235 ff.

⁹⁵ G. Špet, *Die Hermeneutik und ihre Probleme* (Moskau 1918), Hg. von A. Haardt und R. Daube-Schackat, (*Orbis Phaenomenologicus V/1*), Freiburg/München 1993, 94, 99 f.

⁹⁶ A. Reinach, *Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (1913), München 1953, 37-53.

Unabhängig von der Frage des Urheberrechts an der Auslegung einer apriorischen Intersubjektivität ist eine Kenntnisnahme der Adlerschen Phänomenologie-Rezeption und ein Vergleich der Positionen Husserls und Adlers von Interesse, zumal der „die Übereinstimmung in den Hauptpunkten“ für „besonders groß“ ansieht.⁹⁷ S. Marck, der die Beiträge Adlers zur Soziologie mit großem Interesse verfolgt, hatte schon 1927 auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß der transzendental-soziale Standpunkt Adlers „eine überraschende Bestätigung in sich immer stärker durchsetzenden Haltungen der modernen Phänomenologie und Denkpsychologie“ bei Scheler und Th. Litt finde.⁹⁸ Er selbst ist allerdings der Auffassung, daß sich „die Verbindung des ›Überindividuellen‹ und des ›Wir‹ in der Form Adlers [d.h. in der Form des Sozial-Apriori – *Verf.*] nicht befriedigend herstellen läßt“.⁹⁹

4 Realität, Evidenz und Verstehen des Fremdpsychischen

Das Problem der Intersubjektivität besitzt für Adler ebenso wie für Husserl einen philosophischen Stellenwert, der über die Frage nach der Rechtsquelle für den objektiven Charakter der intentionalen Bewußtseinsgegenständlichkeit ›Welt‹ hinausreicht. Auch die Fragestellung, inwieweit es neben der kausalgesetzlichen Naturerfahrung und der wertbezogenen Kulturbetrachtung eine eigenständige Sozialerfahrung kausalen Seins zu behaupten gelte, führt Adler auf das Thema der transzendentalen Intersubjektivität als dem entsprechenden Lösungsansatz. Eine derartig transzendente Sozialerfahrung gebe auch die Grundlage für das wertorientierte, individualisierende ›Verstehen‹ von kulturellen bzw. historischen Zusammenhängen ab, da geschichtliche Zustände nicht individuell, sondern nur in sozialer Konstellation konstituiert werden, was das ›Verstehen‹ als Grundphänomen des sozialen Zusammenhanges einschließe.¹⁰⁰

Soziale Erfahrung des Individuums, Husserl spricht von kultureller Weltkonstitution, legt Adler als einen a priori intersubjektiven Vorgang aus, der – auf das ›Verstehen‹ zielend – scheinbar in fremde Innerlichkeiten hineingreift.¹⁰¹ Nur die

⁹⁷ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 286.

⁹⁸ S. Marck, *Marxistische Grundprobleme in der Soziologie der Gegenwart*, in: *Die Gesellschaft* (1927), Bd. 1, 131, 137.

⁹⁹ S. Marck, *Zu Max Adlers Sozialphilosophie*, in: *Die Gesellschaft* (1925), Bd. 2, 444.

¹⁰⁰ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 15 f.

¹⁰¹ „Es ist ein [merkwürdiges – *Verf.*] Hinübergreifen meines Ichs in fremde Innerlichkeiten, was um so seltsamer ist, als ich diese doch nie erlebt habe und auch nie erleben kann. Trotzdem aber habe

erkenntnistheoretische Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens vermag dies aufzuklären. Das heißt, auch dem Problem der Realität des Fremd-Ich und des Zuganges zu seiner Eigenheitssphäre glaubt Adler nur mit Hilfe transzendentaler Intersubjektivität beikommen zu können. Gehe es beim Verstehen doch nicht um das ›Einfühlen‹ in einen individuellen, einmalig-subjektiven Sinn der fremden, anderen Innerlichkeit, sondern um das Erfassen eines unsinnlichen Sinns, der objektive, d.h. intersubjektive Bedeutung hat. Verstehen ist für den Neukantianer kein rein monadisch-individueller Akt, sondern wird von ihm als eine Erlebnisform der transzendentalen Wirftigkeit aufgefaßt.¹⁰²

Die transzendente Sozialnatur der konstitutiv-leistenden Akte bietet folglich die von beiden Philosophen wahrgenommene Möglichkeit, den transzendentalen Anderen im transzendentalen Ego zu enthüllen.¹⁰³ Für den Nachweis zitiert Adler erneut häufig aus den §§ 95 und 96 der *Logik*. Das transzendente Ich als Träger der Gemeinschaftserfahrung erweise sich nicht nur als die Voraussetzung für die Möglichkeit von Objektivität, sondern auch von realer Gemeinschaft.¹⁰⁴ Für den Husserl der *Cartesianischen Meditationen* gehört das Bewußtsein vom Fremden im Modus Alter Ego zur primordialen Konstitution. Das heißt, der Sinn Anderer erweist sich als Leistung der transzendentalen Einstellung, indem ich in meiner primordialen Erfahrung mich nicht nur als mich selbst erfahre, sondern auch in der besonderen Gestalt der Fremderfahrung den Anderen (Hua I, 175).

Den Gedanken legt Adler auf vergleichbare Weise u.a. anlässlich der Kritik von Th. Litts antitranszendentaler Lehre der „Reziprozität der Perspektiven“ bei der Sozialverbundenheit der Subjekte und seines Verstehensbegriffes aus.¹⁰⁵ Er hebt zunächst die „phänomenologische Feststellung“ hervor, wonach „jedes Subjekt nicht nur seine Objekte in verschiedenen und stetig sich verändernden Perspektiven hat, sondern [...] unter diesen Objekten auch solche vorfindet, die Nebenmenschen, die es in unmittelbarer reziproker Perspektive auf sich erlebt“.¹⁰⁶ Diese von Litt getroffene Feststellung formuliere aber erst das Problem, zumal immer wieder die metaphysisch oder psychologisch anzunehmende Realität mindestens zweier gesonderter Partner durchschimmere.¹⁰⁷ Weiter heißt es, und das beschreibt so ungefähr Husserls monadologischen Ansatz: „Erkenntniskritisch muß man mit

ich diese fremden geistigen Innerlichkeiten wie ein völlig Bekanntes und Gleichartiges neben mir“ (ebd., 142).

¹⁰² Ebd., 145.

¹⁰³ Ebd., 295.

¹⁰⁴ Ebd., 294.

¹⁰⁵ Th. Litt, *Individuum und Gesellschaft*, 3. Aufl., Leipzig/Berlin 1926.

¹⁰⁶ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 232.

¹⁰⁷ Ebd., 233.

dem Einzelbewußtsein beginnen, und dieses Einzelbewußtsein ist von vornherein auf unaufhebbaren Zusammenhang mit einem Pluralbewußtsein eingestellt“.¹⁰⁸ Es müsse aber über die unmittelbare Gewißheit des fremden Ich im Erlebnis hinaus ein Beleg (Rechtsgrund) für die Objektivität, für das ›daß dieser Evidenz eines Fremdich gefunden werden. Eine bloße Erlebnisevidenz vermag das nicht zu leisten, daran scheiterte Litts Lehre. Das heißt, der phänomenologische Tatbestand, daß wir „in unserem Ich das Nebenich unmittelbar haben, [...] als eine unmittelbar von uns erlebte, sich als fremde äußernde Innerlichkeit“,¹⁰⁹ kann zunächst nur als subjektive Evidenz, nicht als objektive Geltung erfaßt werden. An einer anderen Stelle unterscheidet Adler zwar erneut „evident“ als phänomenologisch-eidetischen Begriff von „objektiv-gültig“ als logisch-transzendentalen Begriff, gesteht Husserl aber zu, in der *Logik* (§§ 59 und 107) die „phänomenologische Evidenz und ihre ›Grade‹ bis zur Evidenz als ›apriorische Strukturform‹“ gedeutet bzw. ausgelegt zu haben.¹¹⁰

Adler läßt sich nicht auf ein exklusives Ich-Du-Verhältnis ein, sondern betont, daß die Gerichtetheit des monadischen Ich auf ein fremdes Du auf den gleichen transzendentalen Strukturprinzipien beruht wie auf Nebensubjekte überhaupt. Der Begriff ›Gesellschaft‹ ist für ihn – im Unterschied zu dem der ›Gemeinschaft‹ – nur durch die transzendente Vergesellschaftung des individuellen Bewußtseins möglich, „die als solche überhaupt keine empirische Vielheit von Individuen ist, sondern auch für das in völliger Einsamkeit lebende Individuum besteht“.¹¹¹ Das transzendente Faktum der Bezogenheit auf Nebeniche ist von seinem psychologischen Erlebtwerden zu unterscheiden. Für Adler ist das Faktum der „transzendental-sozialen Funktionsweise des Bewußtseins“ die letzte, die primordiale Tatsache aller Konstitutionsleistungen, das gemeinsame „Aufbauprinzip“ jeglicher Konstitution, so auch des Ich und der Gemeinschaft.¹¹² Er gesteht Husserl zu, das Problem des Aufweisens von transzendent Fremden im immanenten Bewußtsein in der *Logik* vorbildlich gelöst zu haben: „Husserl ersteigt sofort die prinzipielle Höhe dieses Problems, indem er mit aller Schärfe darauf besteht, daß bei der absoluten Unüberschreitbarkeit des Ichbewußtseins das Problem der Möglichkeit und weiterhin der Realität das Anderen nur innerhalb der Gesetzlichkeit des Ichbewußtseins gelöst werden könne, d.h. in seiner Sprache nur eine Modifikation der ursprüng-

¹⁰⁸ Ebd., 232 f.

¹⁰⁹ Ebd., 161.

¹¹⁰ Ebd., 107 Anm.

¹¹¹ Ebd., 237. In einem gewissen Sinne nimmt Adler hier die alte Husserlsche Unterscheidung der möglichen Wesensanalyse von Ausdrücken bzw. ihrer idealen Bedeutungen im „einsamen Seelenleben“ und in „kommunikativer Funktion“ wieder auf (Hua XIX/1, §§ 7 und 8).

¹¹² M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 238.

lichen subjektiven Intentionalität sein kann“.¹¹³ Auf die sich stellende Frage nach dem Primat von Ego oder Alter Ego, von egologischer oder pluraler Weltkonstitution, antworten Husserl und Adler nahezu analog: Fremdes gibt es (ontologisch-)strukturell nur, weil es zunächst Eigenes gibt. In dem Sinne muß am »solipsistischen« Standpunkt unerschrocken festgehalten werden.

Adler weiß sich weiter mit Husserl einig, daß alles Verstehen die Innerlichkeit des Nebenmenschen (d.h. die eigenheitliche Primordialsphäre des Alter Ego) nicht wirklich aufschließen kann, sie bleibt letztendlich verschlossen. Kommunikation, die auf das Allgemeine, Objektive, Intersubjektive gerichtet ist, kann das fremde subjektive Individuelle nie adäquat erfassen, verstehen.¹¹⁴ Einen unmittelbaren Zugang zur fremden Innerlichkeit (Analogieschluß, »Einfühlung«) schließt Adler als Selbsttäuschung folglich aus. Alles immanente, absolute Erlebnis der Innerlichkeit des Fremd-Ich in meinem Ich erreiche nur eine subjektive Evidenz, keine objektive.¹¹⁵ Die einzig akzeptable Begründung der Realität von vermuteter fremder Innerlichkeit (Eigenheitssphäre) sieht er in der transzendental-sozialen Dimension einer solchen Begründung, d.h. im Erfragen der notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit einer solchen Begründung. Hier werden erneut die Gemeinsamkeiten mit Husserl betont.¹¹⁶ Den hatte die Frage des Zuganges zum Fremd-Ich, zum Anderen als einem notwendigen Ergebnis der phänomenologischen Reduktion ebenfalls intensiv beschäftigt. Das dem in der Eigenheitssphäre des Ego vorgefundenen Anderen zuzugestehende Eigenwesen ist dem Ego und der Eigenheit nicht in direkter Weise zugänglich. Der Zugang zum Anderen als einem Alter Ego (mit Leib) ist nur vermittelt zu eröffnen, was der spezifischen Evidenz des Anderen keinen Abbruch tue.¹¹⁷ Der Andere konstituiert sich in mir appräsentativ gespiegelt, nicht aber original (Hua I, 175). Auf diese Weise vermag das Ego „die sogenannte »Einfühlung« in die psychische Sphäre des Anderen zu vollziehen (ebd., 149). Aber auch in der Vorstellung des Anderen als mir Ähnlichem bleibe ich Ich und werde nicht zum Anderen.

¹¹³ Ebd., 293; Adler zitiert Husserl mit dem Satz, daß für das Ich „nichts ist, es sei denn aus eigener aktueller oder potentieller Bewußtseinsleistung“ (Hua XVII, 241).

¹¹⁴ M. Adler, Das Rätsel der Gesellschaft, 152.

¹¹⁵ Ebd., 161.

¹¹⁶ Adler zitiert aus der *Logik* (Hua XVII, 250, 243) zur Bekräftigung: „Diese »verwirrend verschlungene Problematik der Intersubjektivität kann nur aufgelöst werden »durch konsequente Enthüllung des eigenen intentionalen Lebens und des darin Konstituierten.« – M. Adler, Das Rätsel der Gesellschaft, 294.

¹¹⁷ J.-F. Courtine, Intersubjektivität und Analogie, in: Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung, hg. von E.W. Orth (Phänomenologische Forschungen, Bd. 24/25), Freiburg/München 1991, 249.

Wenn Husserl folglich der ›Einführung‹ die Leistung abspricht, den Zugang zu fremder Eigenheit wirklich zu eröffnen, so besteht hier zwischen beiden Transzendentalphilosophen ein philosophischer Konsens.¹¹⁸ Der ebenfalls transzendental argumentierende Cassirer steht in der Frage der ›Einführung‹ als möglichem Weg zum fremden Ich Husserl und Adler nahe. Alle philosophischen Versuche, die Existenz von Fremdpsychischem „logisch“ beweisen zu wollen, erklärt er für gescheitert und vertritt die These, genetisch und strukturell werde Seelisches (Ausdrucksphänomene) früher wahrgenommen als die sinnliche Dingwelt, auf die sich das Seelische überträgt.¹¹⁹ Der ursprünglichen Ausdruckswahrnehmung wohne zunächst der Sinn ›objektiv‹ nicht inne, was Husserls – und Adlers – primordialer Konstitution der Eigenheit der egologischen Monade entspricht. Da sich ›Einführung‹, auch als intuitive, auf die Wahrnehmung eines physischen Dinges (Leib) gründet, die es „beseelt“, könne sie fremdes Seelenleben als ebensowenig gewiß konstituieren wie den Zugang zu seiner Eigenheit eröffnen.¹²⁰ Die Differenzierung des ursprünglich einheitlichen Lebensstromes in Ich und Du sei als Resultat unterschiedlicher Blickrichtungen auf den intendierten Wahrnehmungsgegenstand zu verstehen, wobei das Du eher als das Ich herausdifferenziert werde.¹²¹

Die primordiale Welt des Ego und die des in ihr vorgefundenen Alter Ego bleiben für Husserl und Adler also geteilt, die ursprüngliche Paarung von Ego und Alter Ego entzieht sich dem Aufgehobenwerden. Der aufgewiesene Andere ist und bleibt ein Fremder, sein originales Sein dem Ego absolut unzugänglich.¹²² Die Appräsentation, die mit einer originalen Präsentation von dinglich Wahrgenommenem verbunden ist, vermag es dennoch, das originaliter für das Ego Unzugängliche des Anderen verstehbar zu machen. Das heißt, der andere Leib ist nicht als das zu nehmen, als was er sich original gibt, sondern er ist zu deuten, auszulegen, vergegenwärtigend zu verähnlichen, um ihn annähernd originaliter zu verstehen. Eine solche Antizipation ermöglicht bewährbare Synthesen einstimmiger Fort- und Fremderfahrung, die eine bewährende Zugänglichkeit der originaliteren Unzulänglichkeit des Anderen eröffnet (Hua I, 144).

¹¹⁸ Den Begriff ›Einführung‹ in den Anderen, der von Husserl schon in den *Ideen I* (1913) gebraucht worden war (Hua III/1, 5, 11), bezeichnet er in den CM als „die sogenannte ›Einführung‹“, die eigentlich eine transzendente Theorie der Fremderfahrung meine (Hua I, 124) und der konstitutiven Phänomenologie bedürfe.

¹¹⁹ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, 5. Aufl., Darmstadt 1989, 44 f.

¹²⁰ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929, 98.

¹²¹ Ebd., 194.

¹²² J.-F. Courtine, *Intersubjektivität und Analogie*, 251.

Adler thematisiert das annäherend-originäre Verstehen der fremd bleibenden subjektiv-individuellen Innerlichkeit des Anderen auf seine Weise. Da die Mittel zur Verständigung (Sprache und Zeichen) den Charakter des Allgemeinen haben, taugen sie nicht zur Mitteilung bzw. zum Verstehen des Individuellen. Die Innerlichkeit des Nebenmenschen, den wir als räumliches Ding außer unserem Leiblich erfahren, kann niemals ein Material unserer Erkenntnis werden. Selbst die Realität einer fremden Innerlichkeit muß auf eine Rechtsquelle zurückgeführt werden. Beim ›Verstehen‹ bezieht sich das Ich „durch Sinnerfassen auf die Möglichkeit eines artgleichen Neben-Ichs“ bzw. führt „gewisse Ich-Erlebnisse sinnhaft auf ein anderes Ich zurück[...]“.¹²³ In dieser Zurückführung werde das andere Ich nicht nur als bloßer Beziehungspunkt für das Ego gesetzt, sondern auch mit seiner Innerlichkeit: „Und das fremde Ich ist ein fremdes Ich, weil die Lebendigkeit des Bewußtseins in mir eben das Nicht-Ich ist, dessen konkrete Innewerdung [...] erst Sache der Erfahrung ist“.¹²⁴

5 Transzendente Wirgemeinschaft

Das Problem der Objektivität der Welterfahrung lösen Husserl und Adler transzendental-sozial. Die intentionale Gemeinschaft von monadischem Ego und im Ich gegebener anderer Monaden macht das Sein einer Welt transzendental möglich, d.h. gehört zu den Bedingungen ihrer möglichen Erfahrung als den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes ›eine Welt‹. Da alle menschliche Kommunikation und Sozietät auf intersubjektiven Akten ruht (Hua I, 159), ist das transzendente Ich an der Konstitution der Welt durch andere Iche genauso beteiligt, wie die anderen/fremden Ego an seiner Welt-Konstitution. Die wechselseitigen Konstitutionsbedingungen machen deutlich, daß das Ich dem Sinn nach das Glied einer transzendentalen Wirgemeinschaft ist. ›Meine Welt‹ ist immer schon ›unsere Welt‹ bzw. die Welt der Anderen.

Der Sozialist Adler, für den die Rettung der modernen europäischen Kultur, repräsentiert durch die deutsche Klassik, in der Ablösung der bestehenden Erwerbsgesellschaft durch eine solidarische Ordnung zu suchen ist, findet 1936 in der Erkenntnis von der ursprünglichen, d.h. transzendentalen Vergesellschaftung des individuellen Bewußtseins als einem seiner funktionalen Strukturprinzipien den

¹²³ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, 169; siehe auch 152 f., 156 f.

¹²⁴ Ebenda, 170.

teleologischen Grund- und Ausgangsbegriff der Soziologie, der seine Bestätigung und Verwirklichung in der historischen Tendenz erfahre, die, durch die „furchtbaren Widersprüche des privaten und öffentlichen Lebens“ auf der „privat-wirtschaftlichen Grundlage des Kapitalismus“ getrieben, zur „widerspruchsfreien Vergesellschaftung des menschlichen Daseins“ dränge. „Erscheint so diese äußere solidarische Vergesellschaftung, die allein noch das Kulturerbe der Vergangenheit retten kann, nur als die endlich verwirklichte Forderung der inneren Vergesellschaftung menschlichen Geistes, dann verliert die soziale Erkenntnistheorie ihren abstrakten weltfremden Charakter. Sie wird mit ein Teil jener historischen Kräfte, die zugleich die nächste Aufgabe der Menschheit stellen und an ihrer Erfüllung arbeiten“.¹²⁵

Husserl, der zumindest seit dem *Logos*-Artikel 1911 ebenfalls öffentlich, wenn auch auf die Wissenschaft als Fundament jeglicher Kultur bezogen, die Gefährdungen der modernen Kultur thematisiert und die phänomenologische Philosophie gerade als Mittel gegen diese Gefahren versteht (Hua XXV, 59 f.), stellt das in den CM gewonnene Prinzip universaler, radikaler monadischer und dann intermonadischer Selbstbesinnung in der *Krisis*-Arbeit in einen unendlichen historischen Stufenprozeß einzelpersonaler und gemeinschaftspersonaler Selbstbesinnung und Selbstverantwortung (Hua VI, 272 f.). Damit entwirft er ein mit dem Adlerschen durchaus vergleichbares, wenn auch grundsätzlicher angelegtes und von politischen Zielen entfernteres, teleologisches Geschichtsbild, das auf der Vernunft als dem Spezifischen des Menschen bzw. auf der apodiktischen Vernunftkritik beruht. Doch die „universal apodiktisch begründete und begründende Wissenschaft“, die „als die notwendig höchste Menschheitsfunktion“ entspringt und ihre Entwicklung „zu einer allumspannenden menschheitlichen Autonomie“ ermöglicht (ebd., 273), weist über den von Adler thematisierten Telos, die transzendente Intersubjektivität, hinaus. Sie schöpft aus einer – noch auszulegenden und auszuführenden – „wahren und echten Ontologie“, die „alle regionalen Seinsmöglichkeiten in sich [schließt]“ (Hua I, 180 f.). Zum anderen betont Husserl in seinem letzten Werk stärker als Adler im Alterswerk das notwendig Prozeß- und Versuchshafte, das Relative dieser unendlichen Aufgabe, unendlichen Idee (Hua VI, 270 f.).

Und doch scheint die These gerechtfertigt, daß beide Transzendentalphilosophen mit dem konsequenten Ausweisen apriorischer Sozietät in der transzendentalen Subjektivität als der Bedingung und dem Realisationspunkt von objektiver, für jedermann geltender Weltkonstitution in ihren späten Arbeiten – trotz aller Unterschiede – gemeinsame Überzeugungen und Ansätze gefunden haben, die

¹²⁵ Ebd., 305.

auf je eigenständige Weise entwickelt werden. Die Tatsache spricht nicht nur für die Legitimität von Adlers Wertschätzung für den späten Husserl, sondern auch für die Möglichkeit, daß unterschiedliche, wohl sogar gegensätzliche philosophische Positionen ein Arbeiten an einem gemeinsamen Problemfortschritt hinsichtlich von Fragen, die durch das logisch-folgerichtige Entfalten ihrer Implikationen oder durch den philosophischen ›Zeitgeist‹ herangereift sind, nicht ausschließen.

Nicolai Hartmann - ein Phänomenologe?

Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie
in der *Metaphysik der Erkenntnis*

1 Drei Vorbemerkungen

Vor mehr als 20 Jahren, 1993, habe ich meine Besprechung in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* von M. Morgensterns gerade erschienenem Hartmann-Buch mit folgender Einschätzung begonnen: „Obwohl sich unter Philosophen die Auffassung verbreitet findet, Nicolai Hartmann, den in Riga geborenen und in Marburg bei Cohen/Natorp promovierten bzw. habilitierten Begründer der ›Neuen Ontologie‹, neben Husserl, Heidegger, Cassirer und Wittgenstein zu den bedeutendsten Gestalten des Philosophierens im 20. Jahrhundert zu rechnen, steht eine umfassende und aktualisierende Rezeption seines Werkes – im Gegensatz zu dem seiner Zeitgenossen – bis heute aus.“¹ Dem ist nach meinem Verständnis auch 2016 nicht viel Neues hinzuzufügen!²

Der von Morgenstern mit seiner verdienstvollen Monographie angestrebte Nachweis, „daß Hartmann das Schicksal des Vergessenwerdens nicht verdient hat, weil er mit seiner theoretischen Philosophie, insbesondere mit seiner Ontologie, ein wichtiger Vorläufer der gegenwärtigen, von Physik und Biologie ausgehenden Ansätze einer wissenschaftlich orientierten Philosophie ist“³, hat, wie wir heute feststellen müssen, keine wirkliche Hartmann-Rezeption ausgelöst. Als jemand, der sich in eben diesen mehr als 20 Jahren selbst vor allem dem Studium bzw. der Erforschung von Hartmanns Zeitgenossen Husserl und Cassirer gewidmet hat, vermag ich für mich selbst keine befriedigende Antwort auf die Frage zu finden, ob dieses nach 1950 eingetretene ›Schicksal des Vergessenwerdens‹ ein ungerechter, inadäquater und unbedingt zu korrigierender Umgang mit Hartmann und seinem Werk ist, oder vielmehr einer, der seinem philosophischen Werk letztlich ange-

¹ Siehe vom Verfasser, MARTIN MORGENSTERN: Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie (Basler Studien zur Philosophie 2, hg. von H. Ottmann und A. Pieper), Tübingen/Basel 1992, 230 S., in: Dtsch.Z.Philos. 41 (1993), H. 3, 596-597, hier: 596.

² Siehe dazu auch Anm. 3 im vorliegenden Beitrag.

³ M. Morgenstern, Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie, Tübingen/Basel 1992, 9.

messen ist, da es uns heute wenig zu sagen und zu geben vermag. Die in diesem Band versammelten Beiträge⁴ der im März 2011 veranstalteten Wuppertaler Tagung denken im Grunde gemeinsam darüber nach, warum es so ist, wie es ist, und ob es dazu realistische Alternativen gibt.

Bekanntlich hat N. Hartmann zu Lebzeiten noch eine etwas andere Rezeption erlebt. So nennt M. Scheler Hartmann 1926 im Vorwort zur 3. Auflage seiner phänomenologischen Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* „einen philosophischen Forscher“ von hohem Rang, den „Selbständigkeit und [...] wissenschaftliche Strenge“ auszeichnen, und setzt sich sehr anerkennend mit dessen gerade erschienenen *Ethik* (1926) auseinander, die auf seiner eigenen materialen, gegen Kants formalistische Ethik gerichteten Wertethik aufbaue.⁵ Der »Marburger« Cassirer wiederum, der Hartmanns ontologisch-metaphysische Überwindung der kritischen Philosophie Kants grundsätzlich abweist, hebt 1929 in seinem wichtigsten Buch *Phänomenologie der Erkenntnis* dessen philosophisches Verdienst beim zeitgenössischen Umgang mit dem Leib-Seele-Problem hervor und zitiert mit Wertschätzung entsprechende Passagen aus den *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), deren Anliegen er allerdings nicht teilt.⁶ Cassirer hatte sich bereits 1927 in einer umfangreichen Literaturbesprechung im vierten Abschnitt ausführlich, kritisch und gleichzeitig würdigend mit der 2. Auflage von Hartmanns *Metaphysik der Erkenntnis* auseinandergesetzt.⁷ G. Gurvitch schließlich, der wie Hartmann aus Rußland stammende und in Frankreich wirkende Phänomenologe, der die erste Übersetzung von Husserls *Logischen Untersuchungen* ins Französische besorgt hat, zählt 1930 in seiner berühmten Studie über die aktuellen Tendenzen der deutschen Philosophie Hartmann neben Husserl, Scheler, Lask und Heidegger zum Kreis der bedeutsamen Philosophen. Insbesondere würdigt er dessen *Grund-*

⁴ Siehe dazu G. Hartung/M. Wunsch/C. Strube (Hg.), *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston 2012, siehe auch N. Hartmann, *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, hg. von G. Hartung und M. Wunsch, Berlin/Boston 2014.

⁵ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1916), Vorwort zur 3. Aufl. von 1926, 6. Aufl., Bern/München 1980, 19 ff.

⁶ „Es ist ein wesentliches Verdienst der Metaphysik Nicolai Hartmanns, daß sie mit der ihr eigenen Schärfe und Strenge des Denkens diese Problemlage [des Leib-Seele-Themas – *Verf.*] erfaßt und daß sie sie unerbittlich und rückhaltlos bekannt hat. [...] In diesen Sätzen Hartmanns tritt in vorbildlicher Prägnanz und Deutlichkeit die charakteristische Schlußweise zutage, durch welche das allgemeine Verhältnis der Metaphysik zum Leib-Seele-Problem bestimmt wird. – E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen (PsF)*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe (ECW), hg. von B. Recki, Bd. 13, Hamburg 2002, 107, 109.

⁷ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie* (1927), in: *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), in: ECW 17, Hamburg 2004, 67-81.

züge einer *Metaphysik der Erkenntnis*, schließt der Würdigung aber auch »Kritische Reflexionen zur Philosophie Hartmanns« an.⁸ Diese gilt Gurvitch als ein fruchtbarer Versuch einer „Konfrontation und einer Synthese zwischen der Phänomenologie und dem Kritizismus“, wobei beide, Phänomenologie und Kritizismus, unumgängliche Konzessionen machen müssen.⁹

Die zweite Vorbemerkung soll einige Beweggründe meiner Aufmerksamkeit für Hartmann und seine Philosophie andeuten, bei der sich persönliches und sachliches Interesse mischen, ohne bislang in eine eigene Hartmannforschung gemündet zu sein. Da ist einmal der eigentümliche Lebensweg Hartmanns, der ihn über Sankt Petersburg und Berlin als wichtige Etappen seines Philosophenlebens führt. Aus der Tatsache, daß er, 1882 in einer baltischen Familie deutscher Abstammung im lettischen Riga geboren, den historischen Umständen geschuldet im Rußländischen Reich aufwächst, resultiert, daß wir Deutschen N. Hartmann zumindest mit der russischen Philosophie zu teilen haben. So wird er in N. Dmitrievs ausgezeichnete Überblicksdarstellung *Russisches Neukantianertum: »Marburg« in Rußland* (2007) ohne Zögern zu den russischen bzw. rußländischen Neukantianern gezählt,¹⁰ während wir ihn, der 1905, während der ersten russischen Revolution, als die Sankt Petersburger Universität zeitweise geschlossen wird, nach Marburg ausweicht und nicht mehr zurückkehrt, ohne zu zögern als deutschen »Marburgianer« nehmen und verstehen.

Hartmann besucht nicht nur das Gymnasium in Sankt Petersburg, der damaligen Hauptstadt des Reiches, sondern studiert auch Medizin, Biologie, klassische Philologie und Philosophie zunächst an der Universität Dorpat (Tartu), damals Rußland, heute Estland, und dann an der Sankt Petersburger Universität, an der ich 70 Jahre später ebenfalls mein philosophisches Rüstzeug erwerben durfte. Der Philosophielehrstuhl gehörte zu Hartmanns Zeit zur Historisch-Philologischen Fakultät, nachdem die Philosophische Fakultät 1850 aufgelöst worden war und erst

⁸ G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger, Préface de L. Brunschvig, Paris 1930, 187 ff., 198 ff.

⁹ „Dans les deux systèmes philosophiques dont nous avons cherché à donner une idée, quoi qu'ils n'aboutissent pas à des résultats définitifs, se manifeste clairement toute la fécondité d'une confrontation et d'une synthèse entre la phénoménologie et le criticisme.“ – Ebd., 205.

¹⁰ Н. Дмитриева, *Русское неокантианство: »Марбург« в России*. Историко-философские очерки. Москва 2007, 167-169; siehe dazu vom Verfasser, N. DMITRIEVA: *Russkoje neokantianstvo: »Marburg« v Rossii*. Istoriko-filosofskije očerki. Serija: Humanitas. Moskva 2007. 511 s. (N. DMITRIEVA: *Russischer Neukantianismus: »Marburg« in Rußland*. Philosophiegeschichtliche Essays. Reihe: Humanitas. Moskva 2007, 511 S.), in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 61. Jg. H. 3/2008 (Juli-September), 263-268.

1940 an der Leningrader Staatlichen Universität wiedereröffnet werden sollte.¹¹ Den Lebensweg Hartmanns habe ich an der Berliner Humboldt-Universität noch einmal gekreuzt, wurde doch sein – angeblich authentisches – Arbeitszimmer in der Universitätsstraße 3b vom Philosophischen Seminar bzw. vom späteren Institut für Philosophie weiter genutzt, bis es in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts der Grundsanierung des Gebäudes sozusagen zum Opfer fiel.

Mein sachliches Interesse an Hartmann resultiert u.a. aus der langjährigen Beschäftigung mit der Beziehung von Marburger Neukantianismus (Natorp) und Husserlscher Phänomenologie,¹² die im Werk Cassirers, an dessen Edition und Erforschung ich seit längerem mitwirke, eine eigene, nicht ganz zu durchschauende Ausprägung gefunden hat, da sie ohne ausdrückliche begriffliche Abgrenzung auch die Phänomenologie Hegels einschließt.¹³ Diesem phänomenologischen Umfeld, soweit sich Hartmann in ihm bewegt, ist der vorliegende Beitrag gewidmet. Zudem scheint es bei Cassirer und Hartmann bestimmte denkerische Parallelen zu geben, da beide in ihrer Wissenschaftslehre der Biologie eine wichtige Rolle zuschreiben. Beide bemühen z.B. den Emergenzgedanken im System der Wissenschaften bzw. im Aufbau der Gegenstandsgebiete,¹⁴ beide stellen dieses System als Stufenmodell (Cassirer) bzw. als Schichtenmodell (Hartmann) vor etc. Vergleichende Studien zu Verständnis und Rolle der Biologie bei Hartmann und Cassirer dürften ein noch wenig beachtetes, folglich verlockendes Betätigungsfeld darstellen.

Mit der dritten und letzten Vorbemerkung kehren wir noch einmal nach Sankt Petersburg zurück. Als Hartmann zu Beginn des 20. Jahrhundert an der dortigen Universität sein Philosophiestudium beginnt, ist der sowohl am Philosophielehrstuhl als auch im intellektuellen Milieu von Rußlands Hauptstadt vorherrschende philosophische Stil durch A.I. Vvedenskij (1856-1925) geprägt, der einst in Deutschland bei K. Fischer studiert hatte, als Neukantianer galt, sich selbst aber keiner der »Schulen« verpflichtet sah und wohl auch nicht als »orthodoxer« Neukan-

¹¹ Философский Факультет Санкт-Петербургского Университета. Под редакцией Е.А. Айюл, Санкт-Петербург 2000, 17 f.

¹² Siehe dazu im vorliegenden Band u.a. die Beiträge: »Cassirers Theorie der Basisphänomene und ihr Bezug auf Husserl und Natorp«, 261 ff.; »M. Adler über das Verhältnis von kritischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie. Am Beispiel des Problems transzendentaler Intersubjektivität«, 335 ff.

¹³ Siehe dazu im vorliegenden Band u.a. den Beitrag: »Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte, Kulturverständnis und Eigenheiten«, 299 ff.

¹⁴ E. Cassirer, Probleme der Kulturphilosophie (1939), in: Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941, hg. von R. Kramme unter Mitarbeit von J. Fingerhut (Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN], hg. von K.Ch. Köhnke, J.M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 5), Hamburg 2004, 63; N. Hartmann, Neue Wege der Ontologie. Teildruck aus: Systematische Philosophie (1942), 2. Aufl., Stuttgart 1949, 231 ff.

tianer gelten kann.¹⁵ Vvedenskij war nicht nur von 1890 bis 1923 der Lehrstuhlleiter, sondern auch der erste Vorsitzende der von V.S. Solov'jov initiierten, im Jahre 1897 gegründeten, äußerst aktiven Sankt Petersburger Philosophischen Gesellschaft. Damals wurde beim Philosophiestudium noch viel mit Übersetzungen aus dem Deutschen gearbeitet. In Sankt Petersburg erschienene und gelesene Titel, die noch während meiner Studienjahre konsultiert wurden, sind z.B. E. Zellers *Очеркъ истории греческой философии*, in der Übersetzung M. Nekrasovs (1886), und W. Windelbands *История древней философии*, übersetzt – unter der Leitung Vvedenskij's – von den Hörerinnen der Sankt Petersburger Höheren Kurse (1893, 4. Aufl. 1908). Eines der wenigen eigenen, russischen Philosophiebücher war M.M. Stasjulevič's *Философия истории въ главнейших ея системахъ. Исторический очеркъ* (1865, 2. Aufl. 1902).¹⁶

Gegen den von Vvedenskij vertretenen Neukantianismus gerichtet war eine andere Hauptströmung, die sich am antiken Denken, vor allem an der Ideenlehre Platons orientiert und die u.a. in der Metaphysik der Alleinheit des in Sankt Petersburg wirkenden, 1901 verstorbenen Solov'jov zum Ausdruck kommt. Sie öffnet sich u.a. der Phänomenologie Husserls (Eidetik, ontologische Gegenstandsphänomenologie).¹⁷ Aus dieser Strömung dürfte der Student Hartmann einige Anregungen für sein späteres Interesse an der Phänomenologie und für seine Wende vom Neukantianismus zur Ontologie bezogen haben. Auch Scheler sympathisiert bekanntlich mit einer gegenstandsorientierten Phänomenologie, die sich einem Seinsdenken zu öffnen vermag, das in der Konsequenz zur Seinslehre als einer Schichtenontologie führt. Ob Hartmann aber bereits in Sankt Petersburg mit den *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) Husserls bekannt geworden ist, läßt sich derzeit nicht sagen.

Nicht ganz ohne Wirkung auf das Philosophieverständnis des Studenten ist gewiß auch der seit 1900 als Privatdozent in Sankt Petersburg lehrende N.O. Losskij geblieben, der ursprünglich Naturwissenschaften, später dann Psychologie und Philosophie studiert hatte. Losskij entwickelte mit dem Intuitivismus eine eigene philosophische Lehre, die die Intuition als unmittelbare Anschauung der Erlebnisse und der außenweltlichen Gegenstände mit dem voluntaristischen Prinzip aktiver

¹⁵ Н. Дмитриева, Русское неокантианство: «Марбург» в России, 131, 134.

¹⁶ E. Zeller, Abriß der Geschichte der griechischen Philosophie, Sankt Petersburg 1896; W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, Sankt Petersburg 1893 (4. Aufl. 1908); M.M. Stasjulevič, Philosophie der Geschichte in ihren grundlegendsten Systemen. Historischer Abriß, 2. Aufl., Sankt Petersburg 1902.

¹⁷ Hinsichtlich Husserls Haltung zur «Ideenlehre» Platons und zum «Platonismus» siehe im vorliegenden Band den Beitrag: «Platon als «Gewährsmann» Husserls? Zur Platonrezeption im Husserlschen Werk», 125 ff.

Willenstätigkeit verbindet.¹⁸ In der Erfahrung können, so seine Auffassung, überzeitliche Wesenheiten (Eide) unmittelbar angeschaut werden. Das schließt ganz offensichtlich Anknüpfungspunkte an Husserls eidetische Phänomenologie ein. Vvedenskij, der Losskij ursprünglich fördert, lehnt dessen Intuitivismus ab.¹⁹ In seinen *Erinnerungen* (1968) gibt Losskij zu verstehen, daß Hartmann seine Schriften, die dieser auch während seines Lebens in Deutschland auf Russisch las, wegen ihres systematischen Charakters sehr geschätzt habe.²⁰

2 Phänomenologie – erste Stufe einer ›Metaphysik der Erkenntnis‹

2.1 N. Hartmann und die Phänomenologie

Als an der Berliner Philosophischen Fakultät (E. Spranger, H. Maier, M. Dessoir, A. Vierkandt) im Jahre 1929 die seit 1923 vakante Professur E. Troeltschs neu besetzt werden soll, steht neben Heidegger und Cassirer auch Hartmann zur Debatte. In der Stellungnahme der Fakultät, die pro Cassirer ausfällt, ist recht pauschal vom einstigen „Übertritt [Hartmanns – *Verf.*] von der neukantianischen Philosophie der Marburger Schule zur Phänomenologie“ die Rede, auch wird er als ein derzeitiger „wirksamer Vertreter der phänomenologischen Philosophie“ vorgestellt.²¹ Das negativ ausfallende, schon etwas merkwürdig anmutende Urteil der Berliner Philosophischen Fakultät über Hartmann, dem es jegliche „philosophische Originalität“ abspricht, soll und kann hier nicht im Einzelnen ausgewertet und diskutiert werden, es erlangt aber seinen Wert für uns wegen der grundsätzlichen Zuordnung Hartmanns zum phänomenologischen Denken: Hartmann arbeite – „unselbständig“ – in „der theoretischen Philosophie mit den Gedanken Husserls, in der praktischen [Philosophie – *Verf.*] mit denen Schelers“.²² Es hat ganz den Anschein, als ob Hartmanns eigene philosophische Position von den Berliner Fakultätsvertretern 1929 nicht erkannt bzw. nicht gewürdigt wird, vielmehr identifiziert man ihn mit der Phänomenologie, auf die er sich nur partiell einzulassen bereit ist, was die

¹⁸ Н.О. Лосский, Воспоминания. Жизнь и философский путь. / N.O. Losskij: Erinnerungen. Lebensweg eines Philosophen. Mit einem Vorwort und Anm. hg. von B.N. Lossky, München 1968, 103; siehe auch Н. Лосский, Умозрение как метод философии, in Логос. Международный ежегодник по философии культуры, Книга первая, Прага 1925, 41-50.

¹⁹ Н.О. Лосский, Воспоминания. Жизнь и философский путь, 119 f., 130.

²⁰ Ebd., 254 f.

²¹ UAHU, Phil. Fak. 1474, Bl. 374, zitiert nach: V. Gerhardt/R. Mehring/J. Rindert, Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie, Berlin 1999, 254.

²² Ebd.

bereits 1921 in der *Metaphysik der Erkenntnis* formulierten kritischen Einschränkungen und Abgrenzungen deutlich werden lassen.

Bevor Hartmann selbst über sein Verhältnis zur Phänomenologie zu Wort kommt, soll noch – um das Urteil der späteren Berliner Kollegen etwas zu relativieren – auf Aussagen von Natorp und Husserl im Briefwechsel anlässlich einer früheren Berufungsproblematik, es geht 1922 um das Marburger Ordinariat in der Nachfolge Natorps, hingewiesen werden. Husserl antwortet im Februar 1922 auf eine Charakterisierung Hartmanns – und Cassirers – durch Natorp,²³ der Hartmann im Unterschied zu Geiger und Pfänder nicht zu den Phänomenologen rechnet, wie folgt:

„Nun sage ich aber, Marburg war eine berufene Stätte philosophischer Originalität, des im zentralen Ich verwurzelten *eros*, auf das Letzte hin. Und in dieser Hinsicht ist Hartmann, der schwer Ringende, der echte Marburger. [...] Sein neues Buch [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis – Verf.*], das die Marburger – aber auch *meine* – Transzendentalphilosophie, in etwas gewaltthätiger Eile über Bord wirft, ist ein systematisches Werk, das in seiner begrifflichen Kraft und Feinheit, in seiner meisterhaften ›Aporetik‹ in der philosophischen Literatur unserer Zeit monumental dasteht. Lange dabei bleiben wird er nicht können, er wird den prachtvollen Mut seine systematisch bewahrte Altmarburger Position durch eigene Kritik umzustoßen, an seiner neuen Position wiederholen müssen. Aber wie immer, für mich ist er eigentlich der Eine, der als Ihr Nachfolger prädestiniert ist und mit dem ›Natorp der späteren Periode‹ zumal die lebendige Fortentwicklung der Marburger Schule repräsentiert: also nach Marburg gehört.“²⁴ Woraufhin Natorp noch einmal folgende Vorzüge Hartmanns benennt: „selbständig scharfes Vordringen, große systematische Strenge und Vorsicht, bei weiter Umfassung und erstaunlicher Gelehrsamkeit nach den verschiedenen Richtungen.“²⁵

Wenig später jedoch, im April 1925, nachdem sich Husserl offenbar eingehender mit den *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis* befaßt hat, zeigt er sich nun regelrecht enttäuscht von dessen Art und Weise, Phänomenologie zu betreiben, un-

²³ Im Unterschied zu Cassirer sei „Hartmanns sehr intensiv gerichtete und gerade in diesem Sinne außerordentlich starke und fruchtbare Lehrweise ganz unserer stillen Kleinstadt angemessen; darum tragen wir kein Bedenken ihn in unsern Vorschlägen selbst mit Cassirer auf *eine* Liste zu stellen, nachdem er in seinem letzten Buch jeden letzten Schein einer bloßen gleichartigen Fortsetzung der Richtung, die er einst von seinen Lehrern erhalten hatte, überwunden hat und als starke systematische Kraft in voller Selbständigkeit, in geradezu vorbildlicher Strenge der Gedankenentwicklung und gründlichster Durcharbeitung seiner Sache dasteht; auch wegen der ungewöhnlichen Lehrbegabung hier allgemeine Achtung sich erworben hat und als Kollege hochgeschätzt wird.“ – Natorp an Husserl, 29.1. 1922, in: Hua Dok III, V, 143 f.

²⁴ Husserl an Natorp, 1.2. 1922, in: HuaDok III, V, 147 f.

²⁵ Natorp an Husserl, 23.3. 1922, in: HuaDok III, V, 153 f.

abhängig davon, ob dabei schwer ›gerungen‹ wird oder nicht: „So viel ich mir im ersten Moment von seiner Aufnahme der Phänomenologie versprach und so geistvoll alles ist, was er schreibt – er treibt doch mit seiner Aporetik einem neuen Skeptizismus zu. Was er selbst bietet, ist eine grundverkehrte dogmatistische Metaphysik, zu der völlig mißverständene Phänomenologie vermeinte Fundamente liefert. Reine Phänomenologie [...] ist nichts anderes als die vom ABC an radikal durchgeführte und ins Unendliche durchzuführende Wissenschaft vom Transzendentalen, zunächst eidetische und dann empirische.“²⁶ Der Ausdruck ›völlig mißverständene Phänomenologie‹ dürfte dabei nicht Hartmanns Vollzug der beschreibenden Methode im Auge haben, sondern wohl die Tatsache, daß diesem die Phänomenologie lediglich als die erste, unterste Stufe der Philosophie der Erkenntnis gilt.

Eine wichtige frühe Positionierung Hartmanns in Bezug auf die Phänomenologie in ihrer transzendentalen Fassung stellt die 1913/14 veröffentlichte Rezension des 1. Bandes des *Jahrbuchs für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* (1913) dar. Hartmann bezeichnet sich bei der Besprechung der Beiträge Reinachs, Schellers, Pfänders und Geigers selbst zwar noch als einen „Außenstehenden“,²⁷ vermag aber der in den Beiträgen vorgefundenen phänomenologischen Methode eine Menge abzugewinnen: es handle sich hierbei „um eine großzügige Erweiterung der deskriptiven Methode“, die, was ihm sehr entgegenkommt, über das Erfassen des Wahrnehmungsobjektes hinaus auf „allgemeine Gültigkeiten, Gesetze, kurz, das a priori“ abzielt bzw. anwendbar ist.²⁸ Husserl hatte z.B. in seinem programmatischen *Logos*-Beitrag »Philosophie als strenge Wissenschaft« (1911) von der „systematisch zu vollziehenden ›Analyse‹ und ›Deskription‹ der in den verschiedenen Richtungen immanenten Schauens sich darbietenden Gegebenheiten“ gesprochen (Hua XXV, 18), oder 1913, im § 75 der *Ideen* I, „die Phänomenologie als deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse“ definiert.²⁹

²⁶ Husserl an Cassirer, 3.4. 1925, in: HuaDok III, V, 4 f.

²⁷ N. Hartman, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. In Gemeinschaft mit M. Geiger, A. Pfänder, A. Reinach, M. Scheler, hg. von Edm. Husserl. 1. Bd., 2 Teile, Halle/Saale, Max Niemeyer, 1913, in: *Kleinere Schriften*, Bd. III: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958, 367.

²⁸ Ebd.

²⁹ „Reine Beschreibung vor aller ›Theorie‹“ fordert Husserl z.B. im § 30 (Hua III, 52). „Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin.“ (ebd., § 59, 113). „Ist es richtig, der Phänomenologie die Ziele bloßer Deskription zu stecken?“ (ebd., § 71, 132). „Was die Phänomenologie anbelangt, so will sie eine deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein, und wie jede deskriptive [...] Disziplin hat sie ihr Recht in sich.“ (Ebd., § 75, 139)

Als „ein Novum“ gilt Hartmann in besagter Rezension die Überzeugung der Phänomenologen, daß das a priori selbst „unmittelbar gegeben“ ist, und damit klar anschaulich und evident aufzeigbar. „Dieses Vorgehen hat den großen Vorzug, daß es den Forscher unmittelbar vor die Sache stellt [...] und nicht vor Begriffe, Definitionen, Urteile.“ Hartmann ist sich völlig im Klaren, daß dieses methodische Verfahren der „herrschenden [neukantianischen – *Verf.*] Erkenntnistheorie“ widerspricht, diese Widersprüche seien aber „gerade das Wichtigste, was uns die Phänomenologie zu denken gibt.“³⁰ Bereits in dieser Besprechung deutet Hartmann aber auch an, daß er bei aller Begeisterung für diese »großzügig erweiterte« beschreibende Methode die kritische Distanz zur phänomenologischen Philosophie nicht verliert: zum Einen, so heißt es, seien „die Phänomenologen selbst die zugehörige Theorie schuldig“ geblieben, weshalb sie sie noch nachzuliefern hätten.³¹ Zum Anderen und trotz fehlender Theorie macht er – entgegen aller Beteuerungen der Phänomenologen selbst – in den vier Abhandlungen und in Husserls „neuen methodologischen Aufstellungen“ in den *Ideen I* sehr wohl eine bestimmte „standpunktliche Prägung“, gewisse „stillschweigende Voraussetzungen“ aus, die er in vier Punkten zusammenfaßt: 1. „alle apriorischen Wesenheiten [sind] auch a priori evident, d.h. zu unmittelbarer Anschauung zu bringen“, 2. „jede apriorische Evidenz [trifft] wirklich eine seiende Wesenheit“, 3. „die Wesenheiten [sind] isoliert erfaßbar“, 4. „alle Evidenzen [haben] den gleichen Anspruch auf Tatsächlichkeit und Gegenständlichkeit“.³² In seiner Besprechung von 1913/14 stellt Hartmann nicht nur Besonderheiten der phänomenologischen Methode korrekt dar, sondern läßt auch klar erkennen, an welche er anzuknüpfen bereit ist.

Bemerkenswert für den späteren »Übertritt von der neukantianischen Philosophie der Marburger Schule zur Phänomenologie« erscheint mir, daß Hartmann 1924 in seinem umfangreichen Aufsatz »Diesseits von Idealismus und Realismus«, rückblickend sozusagen und in Übertragung seiner Stufung Phänomenologie, Aporetik und Theorie, bereits in der Philosophie Kants bzw. an der Schwelle zu ihr, d.h. „noch diesseits der eigentlichen Aporetik“, eine ganze Reihe „phänomenologischer Elemente“ vorfindet, da Kant „das, was er hier aufdeckt, als bloßen Befund an[sieht], diesseits aller Theorie“.³³ Dies gelte für seine „klassische Phänomenologie der Urteile in der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft“, aber auch für die „weitere phänomenologische Analyse der wissenschaftlichen Urteile“ und „ein lehrreiches Bruchstück zur Phänomenologie von Raum und Zeit“ in der transzenden-

³⁰ N. Hartmann, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 367.

³¹ Ebd., 368.

³² Ebd.

³³ N. Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus, in: Kant-Studien 29 (1924), 175 f.

talen Ästhetik. „Eine analoge Phänomenologie der Kategorien fehlt“ allerdings, so der Befund Hartmanns, „in der Kritik der reinen Vernunft.“³⁴ Aber auch „die beiden anderen Kritiken“ Kants zeigten „ähnlich phänomenologische Partien“, wie z.B. die „Beschreibung des Faktums in der Analytik des Schönen“, „die Feststellung der formalen Zweckmäßigkeit im Bau der Organismen“ und schließlich „in der Lehre vom ›kategorischen‹ Charakter ethischer Imperative“, in der das Phänomenologische „noch stärker“ hervortrete.³⁵ Auch diese Lehre diene bei Kant „durchaus nur der *quaestio facti*“. Doch nicht nur die echte Phänomene beschreibende Methode findet Hartmann bereits bei Kant vor, sondern auch ein Bekenntnis zu dem von ihm selbst vertretenen Realismus: „Schwerer aber noch [...] fällt als phänomenologisches Motiv das unbeirrbar Festhalten Kants am natürlichen Realismus [...] in die Waagschale. [...] Daß Kant dies tat, ist eben das stärkste Zeugnis dafür, daß er das Gewicht der Phänomene als solcher er zu würdigen wußte. Denn die empirische Realität der Dinge ist Phänomen, sie gehört zum Faktum der Erkenntnis“.³⁶

2.2 Phänomenologische Methode und Phänomen und die ›Metaphysik der Erkenntnis‹

Die phänomenologische Methode in dem oben skizzierten Sinne findet nun ihre Anwendung in Hartmanns *Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921/25), allerdings lediglich, wie von Husserl 1925 im Brief an Cassirer moniert, auf der *ersten* Stufe, nicht jedoch auf der zweiten (Aporetik) und auf der dritten (Theorie) Stufe des dreigliedrigen „Stufenganges“³⁷ der Philosophie der Erkenntnis.³⁸ Die deskriptive Phänomenologie soll lediglich das Erkenntnisproblem als Erkenntnisphänomen herausarbeiten, während die nicht mehr deskriptive, sondern Probleme formulierende Aporetik daran anknüpft, d.h. in dem Herausgearbeiteten ihr Arbeitsgebiet und -material vorfindet.³⁹ Dabei soll die deskriptive Phänomenologie das Erkenntnisphänomen so beschreiben, „daß der Zusammenhang seiner Wesenszüge als Ganzes übersichtlich wird und dadurch zugleich eine Gewähr für die Voll-

³⁴ Ebd., 176.

³⁵ Ebd., 177.

³⁶ Ebd.

³⁷ N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, 293.

³⁸ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), 2. Aufl., Berlin 1925 (= 5. Aufl. Berlin 1965), 38 ff., 58, 60.

³⁹ Ebd., 38-40.

zähligkeit derselben bietet.“⁴⁰ Diese phänomenologische Beschreibung erlaube – in einem zweiten Schritt – das Metaphysische als den Kernpunkt des engeren Erkenntnisproblems freizulegen.⁴¹

Hartmann beharrt nun darauf, daß das eigentliche Phänomen der Erkenntnis – das Metaphysische bzw. Transzendente – in der Philosophie bislang noch niemals phänomenologisch herausgearbeitet, d.h. in seinem Wesensbestand erschaut und ohne theoretische Interpretation – sprich Modifikation – beschrieben worden sei.⁴² Bislang hätten sich die Wesensanalysen „an der Sache selbst“ im Erkenntnisgebiet vielmehr „fast ausschließlich an die logische und Teile der psychologischen Seite der Phänomene gehalten“, weshalb „eine Phänomenologie der Erkenntnis als Wesensanalyse des Metaphysischen im Erkenntnisphänomen [...] bis heute aus[steht].“⁴³ Damit ist für Hartmann auch eine der Schranken der bisherigen Phänomenologie benannt. Den Begriff der ›Phänomene‹ wiederum hatte Husserl – ebenfalls im Beitrag ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹ – programmatisch als „intentionale Erlebnisse“ des Bewußtseins definiert, deren Wesenseigenschaft in ihrer Immanenz bestehe. Sie dürften nicht verwechselt werden mit den Wortbegriffen bzw. Wortbedeutungen; in die Phänomene schaut der „phänomenologische Analyst“ hinein, in sie vertieft er sich (Hua XXV, 20, 29).⁴⁴ Phänomene „haben [...] ein in unmittelbarem Schauen faßbares und adäquat faßbares Wesen“, das allein die „Wesensschauung“ zu geben vermag (ebd., 32).

Doch die versprochene eigentliche Wesensanalyse im Detail leistet auch das Werk von 1921/25 noch nicht, vielmehr unternimmt es „einen ersten Versuch“ zu einer solchen Phänomenologie, indem es „Punkte über den deskriptiven Befund des Erkenntnisphänomens“ zusammenstellt bzw. klärt, was zu tun sei. Der „natürlichen Einstellung des erkennenden Bewußtseins“ folgend ist das Erkenntnisphänomen „in möglichster Breite und Vollständigkeit“ zu fassen, hat die „Beschreibung des Phänomens [...] die Wesenszüge, die sie zu fassen bekommt, schlicht als solche hervor[zuheben], gleichgültig gegen den Unterschied des Metaphysischen und Nichtmetaphysischen in ihnen.“⁴⁵ Diese analytische Vorarbeit habe, anders als bei den 1913/14 rezensierten Beiträgen, „grundsätzlich nicht nur diesseits aller standpunktlichen Fassung, aller Theorien und Lösungen“ zu stehen, „sondern auch [...] diesseits aller Problembildung“, habe sich allein auf die „reine *quaestio facti*“ zu

⁴⁰ Ebd., 37.

⁴¹ Ebd., 36.

⁴² Ebd., 37, 22.

⁴³ Ebd., 38.

⁴⁴ „Im immanenten Schauen dem Fluß der Phänomene nachschauend, kommen wir von Phänomen zu Phänomen [...] und nie zu anderem als Phänomenen.“ – Hua XXV, 30.

⁴⁵ N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 38.

beschränken.⁴⁶ Deshalb könne hier auch keine Auslese oder Auswahl des Gegebenen stattfinden, letzteres ist so „hinzunehmen“, wie es sich vorfindet. Müssen doch der Phänomenologie „alle Phänomene als gleichwertig gelten“, denn das, was sie als gegeben zusammenstellt, „erhebt nicht den Anspruch auf objektive Realität, sondern nur auf Geltung als Phänomen. Und eben das Phänomen ist es, was die Theorie [später – *Verf.*] zu deuten hat.“⁴⁷

Obwohl die Theorie auf der dritten Stufe des Stufenganges der Philosophie der Erkenntnis den Grundphänomenen, so Hartmann 1933 in seiner *Systematischen Selbstdarstellung*, widersprechen kann, seien diese „allema! stärker als Theorien“.⁴⁸ Phänomene können nämlich vom Menschen nicht geändert werden, sie bleiben das, was sie sind, „was auch der Mensch sich über sie denkt. Der Mensch kann sie nur erfassen oder verfehlen.“⁴⁹ Theorien, soweit sie falsche Auffassungen wie der Teleologismus oder der Kausalismus des Organischen sind, vermögen allerdings das Phänomengebiet zu vergewaltigen, wenn sie auf das in ihm gegebene Problem grundsätzlich nicht passen.⁵⁰ Deshalb ist, nach Hartmanns Überzeugung, die Philosophie gefordert, „die Phänomene [zu] wahren“, sie genau so zu beschreiben, „wie sie sich darbieten“, denn darin „liegt allemal das erste, unaufhebbare Zeugnis des Seienden für das Bewußtsein“, was wiederum „rätselhaft genug“ sei.⁵¹

Der zentrale Ort im Werk von 1921/25, an dem die Hartmannsche ›Phänomenologie der Erkenntnis‹ zelebriert wird, ist der *Erste Teil*: Phänomen und Problem der Erkenntnis. *II. Abschn.*: Das Metaphysische im Erkenntnisproblem. *5. Kap.*: Analyse des Erkenntnisphänomens (44-60). Zu seiner eigenen Auffassung und Handhabung der Phänomenologie äußert er sich dann noch einmal ausführlich im *III. Abschn.*: Ergänzungen und Anmerkungen. *7. Kap.* Zum Erkenntnisphänomen (76-87). Im erwähnten 5. Kapitel werden die deskriptiven „Hauptpunkte des engeren Erkenntnisphänomens“ dargeboten, allerdings, wie bereits erwähnt, ohne die „beschreibende Einzelarbeit“, auf die Hartmann glaubt, verzichten zu können.⁵² Er beginnt hier, ausgehend vom Subjekt-Objekt-Verhältnis als der Erkenntnisrelation, die als transzendierende Relation gesehen wird,⁵³ mit der Analyse bzw. Beschrei-

⁴⁶ Ebd., 38.

⁴⁷ Ebd., 43.

⁴⁸ N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung* (Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, hg. von H. Schwarz, Sonderausgabe), Berlin 1933, 291.

⁴⁹ Ebd., 291.

⁵⁰ Ebd., 315 f.

⁵¹ Ebd., 291.

⁵² „Wer mit phänomenologischer Methode vertraut ist, wird diese von Punkt zu Punkt vorausgesetzte und tatsächlich geleistete Arbeit aus den Resultaten leicht herauslesen und nachprüfen können.“ – N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 76 f.

⁵³ Ebd., 47.

bung des „Grundphänomens des *Erfassens*“, an dem sich die Bestandteile bzw. Funktionen eines „*Erfassens* des Objektes“ durch das Subjekt, eines „*Erfäßbarseins* [des Objektes – *Verf.*] für das Subjekt“ und eines „*Erfäßtwerdens* von ihm“ aufzeigen ließen, wobei sich letzteres ein Bild von ersterem mache, das als ein Drittes zu gelten habe.⁵⁴ Die analytische Beschreibung, so heißt es, macht das im „Erkenntnisakt Vorhandene bewußt“.⁵⁵ Die einzelnen Schritte bzw. aufgeführten Punkte eines deskriptiven Bestandes des Erkenntnisphänomens („Grenzphänomene der Erkenntnis“, „Phänomen der Wahrheit“ etc.) können und sollen hier im Einzelnen nicht nachgezeichnet bzw. kommentiert werden.

Vielmehr interessiert uns die explizite Positionierung gegenüber der Phänomenologie. Bislang kennen wir Hartmanns Bekenntnis zur Husserlschen beschreibenden Methode von Tatsachen im Gegensatz zu jeglicher Interpretation und Theoretisierung, die Übernahme des Mottos »zu den Sachen selbst«,⁵⁶ das er eine „gesunde Tendenz“ nennt, die von der „engeren ›Phänomenologie‹“ beschränkt werde,⁵⁷ und das Bekenntnis zur Wesensschau und Wesensbeschreibung ausgehend vom natürlichen Bewußtsein und seinen Vollzügen. Mit der „beschreibenden Einzelarbeit“, die „vom Beispiel aus[geht]“ und „in der Heraushebung der Wesenszüge aus dem empirisch Zufälligen“ besteht,⁵⁸ ist ganz offensichtlich nicht die Husserlsche Methode der Ideation bzw. ideierenden Abstraktion gemeint.⁵⁹ Außerdem stoßen wir an zentraler Stelle auf den Husserlschen Begriff des ›Phänomens‹ als einem vorfindlichen Gegebensein, was apriorischen⁶⁰ Bestand als Geltung, und nicht als objektive Realität, meint. Phänomene bestehen demnach „unabhängig davon, ob [sie] sich theoretisch rechtfertigen [lassen] oder nicht.“⁶¹ Wie wir ebenfalls bereits wissen, formuliert Hartmann auch eine Reihe von Positionen hinsichtlich der Husserlschen Phänomenologie, die er nicht teilt bzw. in denen er sich von der Phänomenologie unterscheidet. Dazu später.

⁵⁴ Ebd., 44 ff.

⁵⁵ Ebd., 46.

⁵⁶ „Weg mit den hohlen Wortanalysen. Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zu Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann.“ – Hua XXV, 21.

⁵⁷ N. Hartmann, Systematische Selbstdarstellung, 291.

⁵⁸ N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 76.

⁵⁹ Siehe dazu im vorliegenden Band den Beitrag: »Umriss der Husserlschen Abstraktionstheorie. Am Beispiel seiner Locke-Kritik in der 2. Logischen Untersuchung«, 27 ff.

⁶⁰ Mit Blick auf die „heutige, im engeren Sinne ›phänomenologische‹ Forschung“ verweist Hartmann auf die Einsicht, „daß apriorische Erkenntnis keineswegs auf Urteile [...] beschränkt ist“, sondern „sich als ein durchgehender Bestandteil aller und jeder Erkenntnis“ erweist. – N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 51.

⁶¹ Ebd., 57.

Was die Phänomenologie von der neukantianischen Erkenntnistheorie vorteilhaft unterscheidet, sei, neben ihrer Gerichtetheit auf die a priori einsehbare „überempirische Struktur“, die im Resultat einer phänomenologischen Beschreibung freigelegt werde, welche an einem beliebigen Beispiel eines Erkenntnisvorganges vorgenommen wird,⁶² ihre Überzeugung, daß es sich beim schlichten Formulieren dessen, „was am Phänomen unmittelbar und ohne Interpretation der Einsicht gegeben ist“, um eine „um anschauliche Gegebenheit a priori“ handelt. „Das alte Vorurteil, daß nur Empirisches ›gegeben‹ und nur Geurteiltes a priori sein könne, ist also hier fallen gelassen.“⁶³ In dieser entscheidenden Frage erweist sich Hartmann ganz klar als Anhänger, als Vertreter des ›Standpunktes‹ der Phänomenologie. Es bleibt allerdings noch im Einzelnen zu klären, was es bei ihm bedeutet, wenn er von der a priori evidenten „Einsichtigkeit des [widersprüchlichen Wesens-] Sachverhaltes“ am empirischen Subjekt-Objekt-Verhältnis – als dem Beispiel für das Erkenntnisphänomen – spricht.⁶⁴ Bleibt doch nicht nur der Charakter dieser Apriorität ein Stück weit unklar, ebenso scheint der Übergang von empirischer zu eidetischer Struktur bei Vollzug der deskriptiven Methode nicht ganz verständlich, aber bekanntlich hat sich auch Husserl an dieser Problematik immer wieder mit zweifelhaftem Erfolg abgearbeitet.

Dagegen erscheint Hartmanns Annahme durchaus nachvollziehbar, daß im natürlichen Bewußtsein und seinen erkenntnisintendierenden Akten sich ein „gemeintes Ansichsein des Objekts“ als vorfindlich gegeben aufweisen und beschreiben lasse, das nicht „als bloßes logisches“ Objekt interpretiert bzw. erklärt werden dürfe. Würde dies doch eine Beeinträchtigung des Phänomens und die Einmischung eines Momentes der Theorie bzw. Interpretation „in seine Beschreibung“ bedeuten, zumal wenn dieses theoretisch-interpretative Moment „illegitimerweise für phänomenale Gegebenheit“ ausgegeben wird.⁶⁵ „Das Ansichsein des Objekts“ ist bei Hartmann bekanntlich der „springende Punkt im engeren Erkenntnisproblem“, es wird als Grundphänomen erfaßt, welches besagt, „daß das natürliche Bewußtsein das Wesen seiner Erkenntnis in der Bezogenheit auf ein Ansichseiendes erblickt.“⁶⁶ Allerdings erscheint mir das ›Erblicken‹ des ›Wesens‹ seiner Erkenntnis seitens des natürlichen Bewußtseins ebenfalls etwas ›dunkel‹ zu bleiben. Demgegenüber verdienen Hartmanns Mut zum ›Realismus‹ des natürlichen Bewußtseins als einem Ausgangspunkt für Aporetik und Theorie, der mehr ist als

⁶² Ebd., 77.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., 78.

⁶⁵ Ebd., 79.

⁶⁶ Ebd.

›Täuschung, sein der Immanenzphilosophie bzw. dem Idealismus den ›Fehdehandschuh-Hinwerfen,⁶⁷ Respekt, selbst für den Fall, daß Husserls Phänomenologie die Realität und Transzendenz der Außenwelt zumindest methodisch gezielt offen läßt und für das natürliche Bewußtsein sogar reklamiert. Immanenzphilosophie bzw. Idealismus gelten Hartmann als theoretische Annahmen, für die „kein wirklich aufzeigbares Phänomen [existiert], welches [sie] rechtfertigen könnte.“⁶⁸

3.3 Kritik und Distanzierung von der Phänomenologie

Kommen wir noch einmal zurück auf die Distanz, die der ›Phänomenologe‹ Hartmann zur Phänomenologie als einer Schulrichtung wahrte. So ist ihm zumindest ein entscheidender Unterschied zur Husserlschen Phänomenologie – der *Ideen I* (1913) – bereits im Werk von 1921/25 bewußt, mindestens zwei weitere kommen später hinzu: „In einer Beziehung aber weicht unsere Analyse des Erkenntnisphänomens von derjenigen der Phänomenologen ab. Diese halten sich ausschließlich an das *Immanente* im Phänomen und lassen das *Transzendente* in seiner Eigenart nicht zu Worte kommen. Das ist nicht sowohl eine Inkonsequenz der Methode, als vielmehr eine Einseitigkeit des Interesses für das Phänomen, resp[ektive] ein Rest standpunktlicher [d.h. idealistischer – *Verf.*] Voreingenommenheit.“⁶⁹

Die Husserlsche Lösung der ›immanenten Transzendenz‹, die dieser in den §§ 44-46 der *Ideen I* entwickelt und die die Priorität eindeutig dem immanenten Erlebnis, der immanenten Wahrnehmung, dem immanenten Sein beilegt (Hua III, § 44, 80 f.), reicht Hartmann eindeutig nicht aus: Hier gibt es keinen direkten Zugriff auf Transzendentes, lediglich auf seine Erscheinung, allein Immanentes haben wir direkt, adäquat und absolut. Hartmann sieht diesen „Bannkreis“ der Immanenzphilosophie in seiner „Analyse des Erkenntnisphänomens“ durchbrochen: „Die *Transzendenz* des Erkenntnisgegenstandes gehört mit zum Phänomen und muß mit ihm beschrieben werden. Dadurch wird der Phänomenologie der Zugang zum

⁶⁷ „Ob es angängig ist, das Phänomen durch eine Theorie so auszudeuten, daß es ›nur Phänomen bleibt, der wirkliche Sachverhalt aber der umgekehrte ist, das gerade steht in Frage und kann in der Deskription des Phänomens nicht vorweggenommen werden. Daher spielt dieser Punkt die Hauptrolle in den Erkenntnisaporien.“ – Ebd., 79. „Die Phänomenologie muß notwendig das Erkenntnisgebilde im Subjekt als ›Bild eines ansichseienden Urbildes beschreiben. [...] Denn das natürliche Bewußtsein *vor* aller philosophischen Theorie weiß nichts von der Immanenz des Objekts.“ – Ebd., 81.

⁶⁸ Ebd., 86.

⁶⁹ Ebd., 77.

Metaphysischen im Erkenntnisphänomen geöffnet, dadurch also kommt sie erst an den Gehalt des engeren und eigentlichen Erkenntnisphänomens heran. Es läßt sich nämlich gar kein Grund einsehen, warum der *metaphysische* Gehalt eines Phänomens der Beschreibung *nicht* zugänglich sein sollte.⁷⁰ Lasse sich doch kein überzeugendes Argument dafür angeben, „warum Wesenszüge, deren Problemgehalt nicht in *immanenter* Struktur aufgeht, nicht ebenso rein a priori sollten eingesehen und beschrieben werden können wie die immanenten“. Der hier angesprochene „Unterschied des Metaphysischen und Unmetaphysischen“ scheint den von Transzendtem und Immanentem zu meinen.⁷¹

Die von Husserl im Verhältnis von intendierendem Akt und intendiertem Gegenstand propagierte immanente Transzendenz wird ein weiteres Mal grundsätzlicher Kritik unterzogen, wenn Hartmann – im *III. Abschnitt. 10. Kap.: Kritische Zusätze* (106-124) – erneut auf sein Verständnis von Phänomenologie und ihren Phänomenen zu sprechen kommt, insbesondere unter Punkt *a*) Phänomenologische Einwände gegen seine „Analyse von Phänomen und Problem der Erkenntnis“. Hier rechnet er sich selbst übrigens nicht zu den Phänomenologen, denen er vielmehr vorwirft, bei ihrer – der Husserlschen – Lösung stoße der intentionale Akt niemals wirklich „auf den *realen* Gegenstand durch“. Damit sei für den orthodoxen oder Schul-Phänomenologen, der den ›Satz des [in sich selbst gefangenen geschlossenen – *Verf.*] Bewußtseins‹ als solchen unter Berufung auf dessen intentionalen Charakter nicht anerkenne, die Erkenntnis kein „das Bewußtsein *transzendierender* Akt“, sondern ein „einfaches Bewußtseinsphänomen“, aus der „Analyse eines solchen zu verstehen“. ⁷² Hartmann sieht allerdings den ›Satz des Bewußtseins‹ und die ›Transzendenz des ansichseienden Gegenstandes‹ als zwei sich widersprechende, ausschließende Momente an, die in ein und demselben Phänomen aufweisbar seien.

Die Phänomenologie Husserls und Pfänders gehe mit ihrer Leugnung der Transzendenz zwar „*geistreich*“ vor, aber „phänomenologisch *leichtfertig*“.⁷³ „Solange die Phänomenologie sich mit aller Macht auf den intentionalen Gegenstand ver-

⁷⁰ Ebd., 77 f.

⁷¹ Gleichzeitig bedeutet ›metaphysisch‹ bei Hartmann „in der Sache [selbst]“, dagegen nicht „am Phänomen“, weil die Phänomenbeschreibung gegen diese Qualität/Bestimmung indifferent sei. – Ebd., 78.

⁷² Ebd., 106 f. „Im vollen Phänomen der gegebenen [...] Gegenstandserkenntnis ist also die Unterscheidung von *intentionalem* und *realem* Gegenstand immer schon gemacht“, wenn auch teilweise ohne Bewußtheit des erkennenden Subjektes. – Ebd., 114. „Sie läßt sich jederzeit aus ihm gewinnen [...] – durch bloße Analyse des Phänomens“, so z.B. in der phänomenologischen „Reflexion auf die Intentionalität als solche“. – Ebd., 114 f.

⁷³ Ebd., 108.

steift, [...] steuert sie am eigentlichen Erkenntnisphänomen vorbei.“⁷⁴ Zumal, so Hartmanns Argument, das bloße Gegenstandsbewußtsein „noch nicht Erkenntnis“ und als Phänomen überhaupt nicht aufweisbar, sondern eine bloße Verstandesabstraktion ist. Es sei schon „eine erstaunliche Verirrung der Phänomenologie, von solcher Abstraktion auszugehen“, verstoße sie damit doch gegen ihr eigenes Prinzip, „nur aufzeigbar Gegebenes gelten zu lassen“.⁷⁵ Damit bringt Hartmann eindeutig und klar zum Ausdruck, daß er sich wohl der phänomenologischen Methode versichert, sich jedoch der phänomenologischen Strömung oder ›Schule‹ nur sehr bedingt zurechnet. Mit ihrem Beharren auf dem Transzendenzcharakter bloß der Intentionalität, was er als die „schwache Seite der heutigen Phänomenologie“ ausmacht, falle diese in „Immanenztheorie, ja in Idealismus zurück[...]“ (Husserl), und zwar in einen kaum weniger subjektiven als der neukantianisch-transzendente.⁷⁶

Diese ›heutige‹ Phänomenologie habe, so Hartmann 1931 in der *Systematischen Selbstdarstellung*, weil sie den Gegenstand nur als intentionalen Gegenstand, nicht aber als Erkenntnisgegenstand nimmt, und weil sie „das Verhältnis von Subjekt und Objekt als ein vollkommen korrelatives“ auffaßt,⁷⁷ letztlich über die neukantianisch dominierte Erkenntnistheorie „nicht wesentlich [...] hinausgeführt“.⁷⁸ Die Erkenntnistheorie hatte „den eigentlichen Sinn des ›Erfassens von etwas [...] ganz aus den Augen verloren“ und stellte für sich kein Wahrheitsproblem als Frage nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einem Gegenstande mehr. Außerdem habe die Phänomenologie als eine der „Bewußtseinstheorien [...] den Fehler begangen, im Erkenntnisphänomen Gegenstand und Sein zu verwechseln“, einen Fehler, den Husserl mit den Neukantianern teile.⁷⁹

Cassirer wiederum war 1927 anlässlich seiner kritischen Besprechung der *Metaphysik der Erkenntnis* zu dem Schluß gekommen, daß Hartmann, wegen des hingenommenen Widerspruchs in dem Satz ›Wir wissen um die Seinsrelation nur aus der Tatsache der Erkenntnisrelation; dennoch muß diese auf jene als die umfassende

⁷⁴ Ebd., 112.

⁷⁵ Ebd., 113f.

⁷⁶ Ebd., 116 f.

⁷⁷ „Denn die Überzeugung von der Realität des Gegenstandes ist hier überall eine vorgefundene, durchgehende; sie begleitet uns das ganze Leben hindurch, sie gehört fest zum Phänomen. [...] Das natürliche Realitätsbewußtsein bedarf keines Beweises, es gehört eben zum Phänomen und ist als solches jederzeit aufzeigbar. – N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, 303. Die Erkenntnis als „Relation zwischen Subjekt und seiendem Objekt“ ist „transzendent, sie ›überschreitet‹ das Bewußtsein.“ – Ebd.

⁷⁸ Ebd., 302.

⁷⁹ Ebd., 305.

zurückgeführt werden, der sich so bei diesem aber gar nicht findet,⁸⁰ den „Weg der phänomenologischen Analyse, auf dem [seine] Metaphysik sich anfangs halten zu wollen schien, endgültig verlassen [hat]“.⁸¹ Wegen der Hinnahme dieses Widerspruches könne nicht mehr davon gesprochen werden, daß bei Hartmann das „Phänomen der Erkenntnis [...] rein nach seinem deskriptiven ›Befund‹“ genommen wird. Es zeigt sich also, daß man sich darüber, was die phänomenologische Methode ist und wie sie anzuwenden wäre, im Grunde einig ist, nicht aber in der Frage, ob konkrete Resultate das Ergebnis dieser Anwendung sind oder nicht.

Auf seine partielle Nichtübereinstimmung mit den Positionen der Husserlschen Phänomenologie kommt Hartmann auch 1924 in der Festschrift für Natorp zu sprechen. Hier weist er darauf hin, daß seine Unterscheidung der Ontologie des idealen Seins und der Ontologie des realen Seins nicht identisch sei mit dem „Unterschied ›formaler‹ und ›materialer‹ Ontologie, wie er neuerdings von phänomenologischer Seite aufgestellt worden ist, [...] denn weder entbehrt das Reale der Formen, noch das Ideale der Materie. Außerdem würde eine solche Unterscheidung von vornherein ein falsches Schichtungsverhältnis vortäuschen – als stünde alles Reale durchweg unter idealen Formen, womit das alte Vorurteil wieder gestärkt würde.“⁸² Gleichzeitig unterstreicht er ein weiteres Mal die Unverzichtbarkeit der phänomenologischen Methode reiner Beschreibung, selbst für die Kategorienanalyse: sei doch auch hier nicht von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu deduzieren, sondern „phänomenologisch-analytische Detailarbeit an der einzelnen Kategorie“ zu leisten.⁸³

Die Kritik an der phänomenologischen Ontologie, wie sie von Husserl u.a. in den *Ideen I* anlässlich der Überlegungen zu den formalen und materialen Wesenswissenschaften (§§ 8-10) vertreten wird,⁸⁴ nimmt Hartmann ebenfalls in der *Syste-*

⁸⁰ E. Cassirer, Erkenntnisproblem nebst Grundfragen der Logik und Denkpsychologie (1927), in: ECW 17, 78. „Vielmehr zeigte schon die Analyse des Phänomens, daß die ganze Erkenntnisrelation in einer Seinsrelation wurzelt, ja eine Seinsrelation ist.“ – N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 182.

⁸¹ E. Cassirer, Erkenntnisproblem nebst Grundfragen der Logik und Denkpsychologie, in: ECW 17, 78.

⁸² N. Hartmann, Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre, in: Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet, Berlin/Leipzig 1924, 132.

⁸³ Ebd., 161 f.

⁸⁴ „Die formale Ontologie scheint zunächst mit den materialen Ontologien in einer Reihe zu stehen [...]. Auf der anderen Seite aber steht zwar ein [formales – *Verf.*] Eidetisches, [...] das in der Weise einer Leerform auf alle möglichen Wesen paßt, das in seiner formalen Allgemeinheit alle, auch die höchsten materialen Allgemeinheiten unter sich hat und ihnen durch die ihr zugehörigen formalen Wahrheiten Gesetze vorschreibt.“ – Hua III, § 10, 21. „Diese Unterordnung des Materialen unter das Formale bekundet sich nun darin, daß die formale Ontologie zugleich die Formen aller mög-

matischen Selbstdarstellung noch einmal auf. Insbesondere richtet sie sich hier auf den Tatbestand, daß für diese Phänomenologie das Reale nicht „viel weiter differenziert [ist] als das Reich der Wesenheit“, daß sie die evidente „Grenze der Wesensontologie gegen die Realontologie“ nicht nur nicht sieht, sondern, im Gegenteil, letztere ersterer sogar unterordnet: „Der heutige ›phänomenologische Versuch, die Ontologie neu zu gründen‹, beruhe „auf der Erneuerung des Wesensreiches ohne Rücksicht auf die Eigenart des Realen.“⁸⁵ Die aufgewiesenen Phänomene des Seienden würden mit dem Seienden an sich identifiziert. Doch für Hartmann ist es „gerade [...] fraglich, inwieweit Phänomene das Seiende als solches nur wirklich darstellen“, weil „alles Ansichseiende nur *mittelbar* zur Gegebenheit gebracht werden kann“, während „alles *direkt* Gegebene [...] als solches nur Phänomencharakter [hat]. Auf den Seinscharakter hin muß es immer noch besonders untersucht werden. Und in dieser Untersuchung erst besteht die Arbeit der Ontologie.“⁸⁶

An dieses Thema knüpfen auch rund 10 Jahre später noch einmal kritische Bemerkungen im Text *Neue Wege der Ontologie* (1942) an. Die „Essentia-Lehre“, so Hartmann, die „in jüngster Vergangenheit“ eine „Wiedergeburt in der Phänomenologie erfahren“ hat, sei mit längst überwunden geglaubten Schwierigkeiten und Fehlern behaftet. Und dies deshalb, weil „die neue Seinslehre als ›Wesensontologie‹ in Angriff“ genommen worden ist, und nicht als Realontologie. Mit der Neuauflage der Wesenslehre laufe man aber Gefahr, erstens „sich mit ihr wieder den substantiellen Formen“, d.h. dem überwundenen Substanzdenken zu nähern, und zweitens der „Verselbständigung des ›Allgemeinen‹“ aufzusitzen, und damit der Tendenz, „das Allgemeine rein um seiner selbst willen zu etwas Prinzipiellem und Grundlegendem umzustempeln“, um schließlich drittens dem „Postulat der Deduktivität“ zu erliegen, nach dem „allgemeine Sätze“, aus denen sich allein ›ableiten läßt, „als ein Ausdruck von Seinsprinzipien“ erscheinen.⁸⁷

In seiner *Systematischen Selbstdarstellung* (1933) schließlich, in der Hartmann das Motto der Phänomenologie: ›Zurück zu den Phänomenen!‹ eine „gesunde Tendenz“ genannt hatte, die von der „engeren ›Phänomenologie‹“ beschränkt werde, fügt er noch hinzu, nicht nur beschränkt, sondern als Prinzip von der „zünftigen Phänomenologie“ zudem „überspannt“ werde. Er macht hier der ›zünftigen Phänomenologie‹ den Vorwurf, sich auf die beschreibende Methode, also auf das „Aufzeigen des Allgemeinen“ zu beschränken, und zu keiner Aporetik und keiner

lichen Ontologien überhaupt [...] in sich birgt, daß sie den materialen Ontologien eine ihnen allen gemeinsame formale Verfassung vorschreibt“. – Ebd., 22.

⁸⁵ N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, 339.

⁸⁶ Ebd., 339.

⁸⁷ N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*. Teildruck aus: *Systematische Philosophie* (1942), 2. Aufl., Stuttgart 1949, 207.

Theorie fortzuschreiten, d.h. letztlich bei „einer Vorstufe der Forschung“ stehen-zubleiben.⁸⁸ Wir erinnern uns, daß Husserl den einstmals geschätzten Hartmann 1925 genau wegen dessen Fortschreiten zur nichtphänomenologischen Aporetik und Metaphysik unterstellt hatte, die Phänomenologie als Wissenschaft völlig miß-zuverstehen.

3 Resümee

Als kurzes Resümee soll nur noch einmal der Eindruck festgehalten werden, daß es Hartmann ganz offensichtlich und unbestreitbar verstanden hat, die Phänomenologie, die phänomenologische Methode als philosophisches Instrumentarium für seine eigene Philosophie fruchtbar zu machen, daß er aber gleichzeitig niemals ein orthodoxer oder konsequenter Phänomenologe war und sein wollte, ganz so, wie man im Marburger Neukantianismus immer beansprucht hat, mit der transzendentalen Methode über das vorliegende Kantische System hinaus zu denken.

⁸⁸ „Wer sich bei der ›Wesensbeschreibung‹ beruhigt, täuscht Lösungen halbverstandener Probleme vor, er mag es nun wollen oder nicht. [...] Die eigentliche Arbeit muß erst beginnen, wo er aufhört.“ – N. Hartmann, Systematische Selbstdarstellung, 292.

SIGLVERZEICHNIS

der Schriften Edmund Husserls

- Hua: Husserliana. Gesammelte Werke. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H.L. Van Breda, Den Haag 1950 ff, später unter der Leitung von S. Ijsseling, Dordrecht, Boston, Lancaster.
- HuaDok Husserliana. Dokumente. Veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) unter Leitung von S. Ijsseling, Dordrecht/Boston/London.
- Hua I Cartesianische Meditationen, in: Hua I: Cartesianische Meditationen und Pariser Verträge, hg. und eingeleitet von S. Strasser, Haag 1950, 41-186 (CM).
- Hua III/1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913), in: Hua III/1, (1952, hg. von M. Biemel) hg. von K. Schuhmann, Haag 1976, 3-359 (*Ideen I*).
- Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, in: Hua IV, hg. von M. Biemel, Haag 1952, 3-302 (*Ideen II*).
- Hua V Nachwort zu den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (1930), in: Hua V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, hg. von M. Biemel, Haag 1952, 138-162. (Nachwort)
- Hua VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936), in: Hua VI, hg. von W. Biemel, 2. Aufl., Haag 1976, 3-278 (*Krisis*); Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (1935), in: Hua VI, 314-348.
- Hua VII Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil. Kritische Ideengeschichte, in: Hua VII, hg. von R. Boehm, Haag 1956, 3-202.
- Hua VIII Erste Philosophie. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion, in: Hua VII, hg. von R. Boehm, Haag 1959, 3-190.

- Hua XII Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen. Erster Band (1891). Mit ergänzenden Texten (1890-1901) In: Hua XII, hg. von L. Eley, Den Haag 1970, 5-286; Zur Logik der reinen Zeichen (Semiotik), 340-373.
- Hua XVII Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (1929), in: Hua XVII, hg. von P. Janssen, Den Haag 1974 (Dordrecht/Boston/Lancaster 1992), 5-298.
- Hua XVIII Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, in: Hua XVIII, hg. von E. Holenstein, Dordrecht/Boston/Lancaster 1992, 1-258 (LU I).
- Hua XIX/1 Logische Untersuchungen, Zweiter Band I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, in: Hua XIX/1., hg. von U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster 1992, 1-529 (LU II).
- Hua XIX/2 Logische Untersuchungen, Zweiter Band II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, in: Hua XIX/2, hg. von U. Panzer, Dordrecht/Boston/Lancaster 1992, 531-783.
- Hua XXII Aufsätze und Rezensionen (1890-1900), in: Hua XXII, hg. von B. Rang, Haag 1979; Psychologische Studien zur elementaren Logik (1894), II. Über Anschauungen und Repräsentationen, 101-123.
- Hua XXV Aufsätze und Vorträge (1911-1921), hg. von Th. Nenon und H.R. Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987; Philosophie als strenge Wissenschaft (1911), in: Hua XXV, 3-62; Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917), in: Hua XXV, 267-292.
- Hua XXVII Aufsätze und Vorträge (1922-1937), hg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht/Boston/London 1989; Fünf Aufsätze über Erneuerung (*Kaiçpo*), in: Hua XXVII, 3-93; Phänomenologie und Anthropologie (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle 1931), in: Hua XXVII, 164-181; Beilage XI: Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes, in: Hua XXVII, 122-124.
- HuaDok III Briefwechsel. 10 Bände, in: Husserliana Dokumente Bd. III Briefwechsel, hg. von K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 1994; Bd. I: Die Brentanoschule; Bd. II: Die Münchener Phänomenologen; Bd. III: Die Göttinger Schule; Bd. IV: Die Freiburger Schüler; Bd. V: Die Neukantianer; Bd. VI: Philosophenbriefe; Bd. VII: Wissenschaftskorrespondenz; Bd. VIII: Institutionelle Schreiben; Bd. IX: Familienbriefe.
- EU Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. (1938) Redigiert und hg. von L. Landgrebe, 7. Aufl., Hamburg 1999.

PERSONENVERZEICHNIS

- Adler, M. 142, 172, 226, 256, 270,
335-361, 366
- Albert, K. 195
- Alves, P. 115
- Andrée, G. 127
- Apel, K.-O. 5f.
- Appelbaum, A. 302
- Aristoteles 27, 125, 127, 131, 136,
141-144, 148, 158, 166, 172, 182
- Arnauld, A. 171
- Arndt, A. 20, 265, 286, 300
- Arnim, H.v. 138
- Avé-Lallement, E. 341
- Bacon 210
- Bast, R.A. 302
- Barth, K. 198
- Bartolomei, M.C. 297
- Baudin, É. 147
- Beaufret, J. 112
- Becker, R. 312
- Beil, H. 146
- Bell, W. 139
- Berben, T. 308, 316, 319
- Bergson, H. 28, 53, 89, 186, 195,
210, 228, 263, 270, 278-280
- Berka, K. 258
- Berkeley, G. 19, 29, 37, 43, 76, 133,
145, 303
- Bermes, Ch. 7
- Bernoulli, J. 162
- Blumenberg, H. 62
- Bohr, J. 300
- Bolzano, B. 31, 127, 161, 164f., 174,
177, 244
- Böhme, J. 159f.
- Braga, J. 318
- Brentano, F. 12, 125, 127, 185f.,
213, 230, 255, 308, 339, 342
- Bruendel, St. 120
- Brunschvig, L. 365
- Bühler, K. 6, 308
- Burckhardt, J. 198
- Carnap, R. 268, 312f.
- Cassirer, E. 6, 19-25, 28, 33, 51-72,
74, 76-78, 85, 88-94, 99f., 102,
148, 186, 193, 198, 213, 218,
242f., 261-297, 299-333, 337,
339f., 345, 358, 363f., 366, 368-
370, 372, 379f.
- Čelpanov, G. 237
- Chamberlain, H.St. 28, 51, 53, 55-61,
63-70, 73f., 100, 186, 218
- Clemens, J. 301, 304, 308
- Cohen, H. 53, 72, 129, 186, 300,
304, 336, 351, 363
- Cohn, J. 134
- Courtine, J.-F. 357f.
- Couturat, L. 153f., 170
- Cuvier, G. 22
- Daněk, J. 153
- Daubert, J. 126
- Daube-Schackat, R. 37, 236, 353
- Delacroix, H. 288
- Des Bosses, B. 158

- Descartes, R. 32, 89, 92, 101, 125,
 129, 137, 141, 144f., 153, 155,
 171, 177, 179, 220, 270, 277-280,
 316, 340
 Dessoir, M. 368
 Dilthey, W. 28, 53f., 73, 126, 147,
 185f., 195, 197, 207, 213, 227-
 231, 242f., 245, 268, 273, 284,
 287, 313, 319, 322
 Dmitrieva, N. 365
 Dummett, M. 257
 Düllo, Th. 318
 Einstein, A. 121
 Engelhardt, W.v. 41
 Engler, F.O. 301, 306
 Erdmann, B. 27, 47
 Erdmann, J.E. 153, 165, 179f.
 Euklid 127, 145, 175
 Favuzzi, P. 327
 Fellmann, F. 74, 223, 231
 Ferrari, M. 20, 263, 267
 Feuling, D. 147
 Fichte, J.G. 101, 138-140
 Fingerhut, J. 312, 331, 366
 Fink, E. 126, 143f., 183, 338f., 346
 Fischer, K. 366
 Frege, G. 3f., 31, 247, 258
 Freiburger, E. 236
 Freyer, H. 283
 Fries, J.F. 89
 Gabriel, G. 3
 Gadamer, H.-G. 28, 73, 203
 Galilei, G. 51f., 74, 129, 144, 192
 Geiger, M. 81, 129, 369f.
 Gerhardt, C.I. 153
 Gerhardt, V. 368
 Gerlach, H.-M. 193, 341
 Gethmann, C.F. 126
 Gibson, W.R.B. 190, 193
 Goethe, J.W. 22f., 28, 51f., 54-70,
 73f., 77, 85f., 94, 100, 186, 210,
 218, 267-271, 282-284, 313, 322,
 328f.
 Goldstein, J. 195
 Gomperz, Th. 130
 Good, P. 197, 203
 Gorgias 137, 149
 Göller, Th. 20
 Grimme, A. 140
 Großheim, M. 219
 Groth, A. 67
 Gurvitch, G. 364f.
 Gvozdo, A.N. 20f.
 Haardt, A. 37, 236-238, 243, 250,
 353
 Hage, V. 197
 Hartmann, N. 81, 137, 341, 363-382
 Hartung, G. 364
 Hägerström, A. 316
 Hecker, M. 267
 Hegel, G.W.F. 20, 89, 94, 129, 261,
 265, 274, 282, 286, 300, 366
 Heidegger, M. 6, 75f., 78, 81f., 85,
 97f., 103, 112-114, 135, 137, 140,
 147, 185, 191, 196, 198-200, 203,
 219, 223, 229f., 241f., 281, 300,
 311f., 318, 329, 340f., 363-365,
 368
 Held, K. 106, 146, 148, 151, 208,
 294
 Herbart, J.F. 89
 Hermes, H. 3
 Herrmann, F.-W.v. 229
 Hilferding, R. 336
 Hitler, A. 106, 120, 198
 Hoche, H.-U. 7

- Hocking, W.E. 126
 Hofmann, P. 105, 335, 337, 353
 Holenstein, E. 20, 192, 255
 Holz, H.H. 41
 Holzhey, H. 53
 Horkheimer, M. 106
 Hölderlin, F. 284
 Hönigswald, R. 135, 251, 335, 337
 Hubig, Ch. 187
 Humboldt, W.v. 8, 20, 22, 24f., 242
 Hume, D. 29, 37, 72, 76, 133, 145
 Husserl, M. 194
 Huygens, Ch. 171
 Ingarden, R. 126
 Irrlitz, G. 179
 Iven, M. 301, 306
 Jacobs, H. 135
 Jaeschke, W. 261, 300
 Jakobson, R. 20, 255
 Jakovenko, B. 240
 Jamme, Ch. 126, 192, 208, 223, 226, 248, 257f.
 Jerusalem, W. 186
 Joël, K. 199
 Jünger, E. 97
 Kant, I. 52f., 71f., 80, 85, 89, 101, 125, 128f., 133f., 145f., 163, 165-167, 177, 179, 210, 265, 283f., 288, 292, 300, 303, 311f., 317, 336-346, 348, 353, 364, 371f.
 Kaufmann, F. 299
 Kelsen, H. 336, 338
 Kepler, J. 51f.
 Kerckhoven, G.v. 230
 Kern, I. 125, 340, 345
 Keyserling, H. 137, 190f.
 Klages, L. 55, 113, 195f.
 Kopp-Oberstbrink, H. 315
 Koselleck, R. 187
 Koyré, A. 203
 Köhnke, K.Ch. 22, 262, 287, 300, 302, 313, 315, 366
 Kramme, R. 312, 315, 331, 366
 Kreiser, L. 258
 Krois, J.M. 21f., 89, 262, 267f., 271, 282, 287, 300, 302, 306, 313, 328f., 366
 Kuznecov, V.G. 242
 Kühn, H. 338
 Külpe, O. 133
 Küppers, B.-O. 267, 328
 Lagarde, P. 198
 Lambert, J.H. 165, 179
 Landgrebe, L. 183, 197
 Lange, F.A. 174
 Lask, E. 364f.
 Lassner, H. 194
 Leibniz, G.W. 32, 41, 54, 58, 63, 69, 71f., 88-92, 101, 125, 129, 133f., 145, 153-173, 175-177, 179-182, 230, 263, 267, 280
 Lessing, G.E. 284
 Lévi-Strauss, C. 20, 318
 Liebert, A. 316
 Linke, P. 347
 Lipps, H. 248, 273
 Litt, Th. 338, 354-356
 Locke, J. 11, 27-29, 36-47, 49, 71, 73, 76, 131, 145, 255, 267, 294, 341, 375
 Lohmar, D. 72, 76f., 79-82, 84
 Losev, A. 236
 Losskij, N.O. 236, 367f.
 Lossky, B.N. 368
 Lotze, H. 127-129, 131, 146, 244
 Löwith, K. 187, 198f.

- Luft, S. 299, 323
 Lukács, G. 106, 195
 Lukay, M. 318
 Mach, E. 64, 133, 186, 190
 Mahnke, D. 129, 138, 193f.
 Maier, H. 368
 Malachov, V. 235, 243
 Malebranche, N. 155, 161
 Mann, Th. 190
 Marck, S. 354
 Marcuse, H. 203
 Marc-Wogau, K. 316
 Marty, A. 3, 5, 9f., 12, 19f., 255
 Marx, K. 336
 Masaryk, Th. 127, 190f., 193
 Mauthner, F. 27
 Mehring, R. 200, 368
 Meinong, A. 255
 Metzger, A. 140, 186, 190, 340
 Mill, J.St. 186
 Misch, G. 166, 185, 203, 227, 229-
 231, 248, 268
 Mishima, K. 192
 Mitjušin, A.A. 237
 Mohanty, J.N. 6, 246f.
 Molčanov, V.I. 236
 Morgenstern, M. 363
 Möhrchen, H. 300
 Müller, E. 20, 265, 286, 300
 Natorp, P. 54, 72, 75, 94, 102, 127-
 132, 134-137, 139f., 151, 166,
 179, 241, 261-266, 268-277,
 281f., 284-287, 299f., 306-308,
 310, 313, 337, 339f., 363, 366,
 369, 380
 Nekrasov, M. 367
 Nietzsche, F. 186f., 195, 198, 210,
 228
 Novalis (Hardenberg, G.P.F. v.) 284
 Olaru, B. 106
 Orth, E.W. 6, 9, 19f., 251, 261,
 263f., 268, 299, 357
 Ottmann, H. 363
 Paisana, J. 75f., 79f., 91
 Parmenides 129, 134
 Pascal, B. 171
 Patočka, J. 191, 226
 Paulsen, F. 186
 Peckhaus, V. 154, 165, 179
 Pfänder, A. 141, 341, 369f., 378
 Pieper, A. 363
 Planck, M. 70
 Platon 27f., 51, 60, 62, 71f., 82, 101-
 103, 106, 112, 125-151, 153, 166,
 203, 283, 346, 367
 Plotnikov, N.S. 236
 Ploucquet, G. 165, 179
 Plümacher, M. 286, 299
 Pombo, O. 312
 Ponsetto, A. 208
 Popper, K. 103
 Pöggeler, O. 126, 192, 208, 223, 226,
 248, 257f.
 Protagoras 149
 Rádl, E. 202f.
 Rahman, Sh. 312
 Recki, B. 19, 52, 85, 263, 286, 301,
 312, 364
 Reid, Th. 255
 Reinach, A. 62, 81, 255, 353, 370
 Rickert, H. 28, 197f., 210, 219, 228f.,
 237, 340, 352
 Rindert, J. 368
 Rodi, F. 248
 Rosenkranz, C. 305, 313, 316
 Rousseau, J.-J. 312

- Rudolph, E. 19f., 261, 267, 299, 328
 Ruggenini, M. 227
 Sandkühler, H.J. 19f., 261, 299
 Schapp, W. 310
 Scheler, M. 62, 76f., 79-88, 98, 112, 138, 147, 185, 187, 192, 196f., 200-204, 221, 228f., 231, 269, 310, 336, 338, 341, 354, 364f., 367f., 370
 Schelling, F.W.J. 106, 280
 Schestow, L. 193f.
 Schiller, F. 267
 Schilpp, P.A. 299
 Schlick, M. 27f., 31f., 47, 306
 Schmidt, A. 106
 Schmoller, G.v. 188
 Schmücker, R. 303, 323
 Schnädelbach, H. 7f., 75, 78
 Schnell, M.W. 323
 Schopenhauer, A. 89
 Schubbach, A. 301
 Schuhmann, K. 142
 Schwarz, H. 374
 Schwemmer, O. 21f., 89, 262, 267f., 270, 280, 287, 300, 302, 366
 Sepp, H.R. 193, 341
 Shaw, G.B. 202
 Siep, L. 261, 300
 Sigwart, Ch. 27
 Simmel, G. 125, 188, 195, 204, 219, 228f., 235, 283, 330
 Simon, M. 303f.
 Sokolowski, R. 4
 Sokrates 101, 127, 141, 143, 151, 283
 Solov'jov, V.S. 367
 Sombart, W. 201
 Sözer, Ö. 257
 Spann, O. 336
 Spengler, O. 55, 64, 73, 98f., 112, 138, 185, 192, 195, 197-212, 221, 231, 329
 Špet, G. 4, 7, 37, 39, 41f., 235-251, 253-259, 353
 Spinoza, B. 175
 Spranger, E. 341, 368
 Stadler, F. 306
 Standke, J. 318
 Stasjulevič, M.M. 367
 Steinthal, H. 8
 Stenzel, J. 30, 125f., 137, 147, 203
 Strauß, B. 197
 Ströker, E. 349, 353
 Strube, C. 364
 Stumpf, C. 185f.
 Symons, J. 312
 Thomasius, J. 158
 Tillich, P. 188
 Torres, J.M. 312
 Trendelenburg, F.A. 165, 179
 Troeltsch, E. 368
 Tugendhat, E. 6, 12, 15, 75f., 78, 80-82, 85
 Twardowski, K. 47, 131
 Verene, D.Ph. 300
 Vetter, H. 227, 294
 Vierkandt, A. 368
 Viète, F. 173
 Vogel, D. 303
 Vorländer, K. 52
 Vvedenskij, A.I. 366-368
 Waldenfels, B. 187, 189, 195, 226
 Walther, J. 52
 Weber, M. 116f.
 Weierstraß, K. 186
 Welch, E.P. 144, 146

Welton, D. 258
Wessely, K. 52
Wierlacher, A. 192
Wiese, L.v. 335f.
Windelband, W. 367
Wittgenstein, L. 7f., 10, 363
Wolff, Ch. 165, 179, 259
Wundt, W. 186
Wunsch, M. 261, 300, 364
Wyrwich, Th. 261, 300
Zeller, E. 367

Die unter dem Titel *Husserlsche Phänomenologie* neu aufgelegte und von zehn auf siebzehn erweiterte Sammlung der zwischen 1995 und 2014 entstandenen bzw. verstreut veröffentlichten Beiträge des Autors bieten Einblicke in systematische Probleme phänomenologischen Philosophierens, in Husserls Bezugnahme auf Vorläufer und Ideengeber seines ‚Neuanfangs‘ der Philosophie und in dessen Rezeption sowohl durch Schüler als auch durch Philosophen, die sich der phänomenologischen Richtung selbst nicht zurechnen. Der erste Schwerpunkt der Beiträge liegt auf den mit der Lebensphilosophie geteilten intuitiven Erkenntnisverfahren, dem Bestehen auf dem anschaulichen Charakter allgemeiner Gegenstände und einer entsprechend motivierten Wissenschaftskritik. Der zweite Schwerpunkt widmet sich Husserls Bezugnahme auf historische ‚Vordenker‘ (Platon, Leibniz) und auf die zeitgenössische Lebensphilosophie (Scheler, Dilthey, Spengler) und deren Kulturkritik. Die Beiträge des dritten Schwerpunktes gehen der originellen Interpretation phänomenologischer Ansätze bzw. Begrifflichkeiten bei Schülern (Špet) und bei Vertretern des Marburger Neukantianismus (Natorp, Cassirer, M. Adler, N. Hartmann) nach, die die Phänomenologie wertschätzen, sich mit ihr aber nicht identifizieren. Eine Besonderheit der zum Wiederabdruck gebrachten Beiträge ist darin zu sehen, daß in ihnen immer auch der Beziehung Cassirers und seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ zur Husserlschen Phänomenologie nachgegangen wird.

Christian Möckel studierte Philosophie in Skt. Petersburg, promovierte und habilitierte an der Humboldt-Universität zu Berlin, wo er als apl. Professor für Philosophie lehrt, hatte Gastprofessuren in Maputo und Hamburg inne, ist langjährig mit phänomenologischen Studien und mit Cassirer-Forschung bzw. der Edition seines Nachlasses befaßt, seit 2014 als Herausgeber der „Nachgelassenen Manuskripte und Texte“.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4245-0