

Edmund Husserl 1859–2009

Abhandlungen
der Akademie der Wissenschaften
zu Göttingen

Neue Folge, Band 14



De Gruyter

Edmund Husserl 1859–2009

Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr
des Geburtstages des Philosophen

Internationales Symposium,
im November 2009 veranstaltet von
der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
in Verbindung mit dem Philosophischen
Seminar der Georg-August Universität

Herausgegeben von
Konrad Cramer und Christian Beyer

De Gruyter



ISBN 978-3-11-026060-1
e-ISBN 978-3-11-026341-1
ISSN 0930-4304

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data:

Edmund Husserl, 1859-2009 : Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen / herausgegeben von Konrad Cramer und Christian Beyer.

p. cm. -- (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ; n. F., Bd. 14)
German and English.

Proceedings of a symposium held Nov. 26-28, 2009 at Georg-August-Universität.

ISBN 978-3-11-026060-1

1. Husserl, Edmund, 1859-1938--Congresses. I. Cramer, Konrad, 1933- II. Beyer, Christian.
B3279.H94E355 2011

193--dc23

2011022536

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.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Anlässlich der 150. Wiederkehr des Geburtstags des Philosophen Edmund Husserl veranstaltete die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen in Verbindung mit dem Philosophischen Seminar der Georg-August-Universität vom 26.–28. November 2009 im Akademiesaal der Aula ein internationales wissenschaftliches Symposium. Es erinnerte an Husserl als den Begründer der Phänomenologie, einer der für die Philosophie des 20. Jahrhunderts wichtigsten Denkströmungen, und an seine Lehr- und Forschungstätigkeit als Professor an der Georg-August-Universität in den Jahren 1901 bis 1916. Das Symposium wurde von Konrad Cramer und Christian Beyer durchgeführt.

Wie Günther Patzig in seinem Eröffnungsvortrag hervorhob, kann man das Symposium als eine Art Korrektur der Einschätzung der Universität werten, die Husserls Bedeutung seinerzeit nicht zu erkennen vermochte.¹

„Wir wollen auf die ‚Sachen selbst‘ zurückgehen“: diese Losung, die Husserl im Jahre 1901 ausgab – dem Jahr, in dem er per Ministerialerlass zum Professor in Göttingen ernannt wurde –, wurde zum Leitwort einer neuen philosophischen Strömung. Husserls Phänomenologie ist eine Philosophie des je eigenen *Bewusstseins*, dessen wesentliche Eigenschaften, Strukturen und Erkenntnisleistungen in der „natürlichen Einstellung“ des Nichtphilosophen unbemerkt bleiben und erst in der von Husserl so genannten „phänomenologischen Einstellung“ thematisch werden. Der Ausarbeitung des mit dieser Einstellung verbundenen Projekts einer Neubegründung der Philosophie hat Husserl seit seiner Göttinger Zeit unter der Frage „Wie werde ich ehrlicher Philosoph?“ seine Lebensarbeit gewidmet.

Husserl wird am 8. April 1859 in Prossnitz (Mähren) als zweites von vier Kindern des Hutmakers Adolf Husserl und seiner Frau Julie geboren. Seine Eltern sind nicht-orthodoxe Juden, er selbst konvertiert später zum Protestantismus. Von 1876–78 studiert er in Leipzig Astronomie und hört Vorlesungen in Mathematik, Physik und Philosophie, unter anderem bei Wilhelm Wundt. Von 1878–1881 studiert Husserl in Berlin Mathematik bei Karl Weierstraß und

1 Vgl. Konrad Cramer und Günther Patzig, „Die Philosophie in Göttingen 1734–1987“, in: Hans-Günther Schlotter, Hrsg., *Die Geschichte der Verfassung und der Fachbereiche der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, S. 86–91. Vgl. auch die anlässlich des 100. Geburtstags Husserls 1959 gehaltene Göttinger Universitätsrede des Husserl-Schülers und Wegbereiters der modernen philosophischen Anthropologie Helmuth Plessner, die im selben Jahr unter dem Titel „Husserl in Göttingen“ bei Vandenhoeck & Ruprecht erschien.

Leopold Kronecker, Physik und Philosophie. Er promoviert in Wien mit der mathematischen Studie *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung* (1883). Nach anschließender kurzer Assistententätigkeit bei Weierstraß in Berlin und freiwilligem Militärdienst in Wien besucht er dort in den Jahren 1884–86 Franz Brentanos philosophische Vorlesungen.

Husserls akademische Laufbahn setzt sich aufgrund des Ratschlags Brentanos, sich bei dessen Schüler Carl Stumpf zu habilitieren, in Halle an der Saale fort. 1887 reicht Husserl seine Habilitationsschrift *Über den Begriff der Zahl* ein, die 1891 in seine erste größere Publikation, die *Philosophie der Arithmetik*, einfließt.

Husserl lehrt vierzehn Jahre lang als unbesoldeter und nicht immer durch ein Stipendium versorgter Privatdozent in Halle. In dieser Zeit entsteht sein erstes Hauptwerk, die über 1000 Seiten umfassenden *Logischen Untersuchungen*, deren zwei Teilbände 1900 bzw. 1901 erscheinen. Wilhelm Dilthey erkennt als einer der wenigen sofort die Bedeutung dieses Werkes und setzt sich bei dem allmächtigen Leiter der Hochschulabteilung des Preußischen Kultusministeriums, Althoff, für seinen Verfasser ein. Husserl verdankt denn auch einem Oktroi durch Althoff sein Göttinger Extraordinariat, das später in ein „persönliches Ordinariat“ verwandelt wird. Der Versuch des Mathematikers David Hilbert, ihn zum „regulären Ordinarius“ zu machen, scheitert 1905 am Widerstand Göttinger Kollegen; Husserl fehle, so die Begründung der Fakultät, die wissenschaftliche Bedeutung.

Husserls jüngster Sohn Wolfgang wird im Ersten Weltkrieg tödlich verwundet, ein Unglück, das, wie der Kriegstod seines brillanten Göttinger Schülers Adolf Reinach, zu Husserls intensivierter Beschäftigung mit Fragen der Ethik und Wertlehre nach dem Kriege beigetragen hat.

Drei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserls zweitem Hauptwerk, im ersten Band des von ihm mitbegründeten und -herausgegebenen *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung*, erhält Husserl 1916 einen Ruf nach Freiburg im Breisgau, wo er als Ordinarius die Nachfolge des Neukantianers Heinrich Rickert antritt. Auch international gehört Husserl mittlerweile zur philosophischen Prominenz. In den 20er Jahren hält er Vorträge in London, Amsterdam und Paris. Aus den Pariser Vorträgen gehen 1931 die *Cartesianischen Meditationen* hervor. Husserl selbst nennt dieses Werk einmal sein „Haupt- und Lebenswerk“.

1928 wird Husserl emeritiert. Martin Heidegger, der soeben Husserls Göttinger *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* herausgegeben hat, wird auf Husserls Vorschlag hin sein Nachfolger.

Nach der „Machtergreifung“ im Jahre 1933 und einer anschließenden zeitweiligen Zwangsbeurlaubung erhält Husserl einen Ruf nach Los Angeles, den er ablehnt, um sich ganz seiner Forschungs- und Publikationstätigkeit hingeben zu können. Als 1935 die „Nürnberger Rassengesetze“ verkündet werden, zieht Husserl ernsthaft in Erwägung, Deutschland zu verlassen. In

Prag hält er aufsehenerregende Vorträge, aus denen sein letztes Hauptwerk, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), hervorgeht. Ende 1935 wird Husserl die Lehrbefugnis entzogen, sein Name verschwindet aus dem Freiburger Vorlesungsverzeichnis. Er stirbt am 27. April 1938 in Freiburg.

Unterstützt von seinen Assistenten Ludwig Landgrebe und Eugen Fink, hatte Husserl seinen über 40000 Seiten umfassenden Nachlass provisorisch geordnet und erwogen, ihn ins Ausland zu verbringen, um ihn vor der Zerstörung durch die Nationalsozialisten zu bewahren. Nach Husserls Tod übernimmt der Franziskanerpater Van Breda diese Aufgabe. Unter seiner Leitung wird 1939 in Leuven (Belgien) das erste Husserl-Archiv gegründet, dessen Mitarbeiter sich seit 1950 der Herausgabe von Husserls gesammelten Werken, den *Husserliana*, widmen; 40 Bände sind bis heute erschienen. In der Folge entstanden weltweit weitere Husserl-Archive.

Die in diesem Bande versammelten Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die auf dem Symposium gehalten wurden. Eine Ausnahme bildet der Beitrag von Dagfinn Føllesdal, bei dem es sich um die deutsche Erstübersetzung eines vieldiskutierten Aufsatzes handelt, dessen Überlegungen in Dagfinn Føllesdals frei gehaltenen Abendvortrag eingeflossen sind. Bei dem Beitrag von Günther Patzig handelt es sich um den unveränderten Wiederabdruck eines heute nur mehr schwer zugänglichen Aufsatzes, den Patzig für Heft 1 (*Phänomenologie und Sprachanalyse*) der von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer und Reiner Wiehl 1971 gegründeten *Neuen Hefte für Philosophie* zur Verfügung gestellt hatte. Es ist dies einer der ersten deutschsprachigen Beiträge zu Husserl aus Sicht der sprachanalytischen Philosophie. In seinem Vortrag hat Patzig die Überlegungen dieses Aufsatzes in wesentlichen Zügen erneut zur Diskussion gestellt.

Die Beiträge sind nach Themenbereichen geordnet. Ein erster Teil präsentiert Interpretationen und Analysen zu Husserls Philosophie der Subjektivität. Einer der Schwerpunkte liegt dabei auf Husserls Arbeiten vor und aus seiner Göttinger Zeit.

In einem zweiten Teil werden zentrale Themen der *Logischen Untersuchungen* erörtert: das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz sowie die auf Husserls Beschäftigung mit Bolzano zurückgehende Konzeption von Intentionalität.

Ein dritter Teil versammelt Beiträge zu Husserls Philosophie der Mathematik und Logik. Hier liegt abermals ein Schwerpunkt auf Husserls Göttinger Tätigkeit.

Für die redaktionelle Bearbeitung der Beiträge bedanken wir uns bei Gordon N. Röbler, Gisela Holler und den beteiligten Hilfskräften und Mitarbeitern des Philosophischen Seminars danken wir für ihre effektive Hilfe bei der Vorbereitung und Durchführung des Symposiums. Dank auch an Dagfinn Føllesdal und die Stanford University für die Finanzierung der Übersetzung seines Beitrags durch Hannes Worthmann. Der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen gebührt unser Dank für die großzügige Unterstützung des Symposiums und der vorliegenden Veröffentlichung. Schließlich möchten wir allen

Teilnehmern für ihren engagierten Beitrag zum Gelingen des Symposiums danken.

Göttingen, im Dezember 2010
Konrad Cramer

Christian Beyer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Teil I Philosophie der Subjektivität

KONRAD CRAMER Ich und Ichbewusstsein. Überlegungen zu Edmund Husserls Theorie der Subjektivität in der ersten Auflage seiner <i>Logischen Untersuchungen</i> von 1900/01	3
EDUARD MARBACH Husserl zur Frage des Ich während der Göttinger Jahre: auf dem Holzweg?	27
CHRISTIAN BEYER Husserls Konzeption des Bewusstseins	43

Teil II Wahrheit, Evidenz und Existenz

GÜNTHER PATZIG Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz	57
WOLFGANG KÜNNE „Denken ist immer Etwas Denken.“ Bolzano und (der frühe) Husserl über Intentionalität	77

Teil III Philosophie der Mathematik und Logik

STEFANIA CENTRONE

Husserls Doppelvortrag in der Mathematischen Gesellschaft
in Göttingen 1901 103

DAGFINN FØLLESDAL

Gödel und Husserl 125

RICHARD TIESZEN

Gödel's Path from Hilbert and Carnap to Husserl 147

Namenregister 165

Teil I

Philosophie der Subjektivität

Ich und Ichbewusstsein.
Überlegungen zu Edmund Husserls Theorie der
Subjektivität in der ersten Auflage seiner
Logischen Untersuchungen von 1900/01

KONRAD CRAMER

I.

Husserls *Logische Untersuchungen* von 1900 und 1901 sind nach seinem eigenen Zeugnis aus dem Zweifel hervorgegangen, wie sich die Objektivität der Logik und Mathematik und von Wissenschaft überhaupt mit einer psychologischen Begründung des Logischen vertragen. Diesen Zweifel teilte Husserl mit Frege, ja er war ihm nicht zuletzt durch Frege vermittelt worden. Husserls philosophischer Lebensweg zeigt jedoch, dass er die in den *Logischen Untersuchungen* erstmals vorgetragene Kritik an seiner eigenen früheren, noch in seiner *Philosophie der Arithmetik* von 1891 weitgehend befolgten Methode der psychologischen Analyse von Geltungsansprüchen unserer Erkenntnis gerade nicht in die von Frege eingeschlagene Richtung fortentwickelt hat. Freges Strategie, das, was er ‚Gedanke‘ nannte, vom ‚Fassen‘ des Gedankens und damit ‚Wahrsein‘ vom ‚Fürwahrhalten‘ so zu unterscheiden, dass das Fassen eines Gedankens und das Fürwahrhalten der Domäne der Psychologie, Gedanke und Wahrheit aber einer formalen Semantik zugeschlagen werden müsse, hat für Husserl am Ende keine Überzeugungskraft besessen. Zwar stand für Husserl nun fest, dass alle Versuche einer psychologischen Begründung der Objektivität der Logik und Mathematik und in deren Gefolge gegebener Wissenschaften überhaupt als ‚widersinnig‘ abzuweisen sind. Denn ein Übergang von den in empirischer Forschung aufzuklärenden Zusammenhängen unseres de facto vollzogenen Denkens zur logischen Einheit der Denkinhalte und ihrer Geltung lässt sich nicht in Kontinuität und Klarheit herstellen. Im Unterschied zu Frege blieb für Husserl jedoch die Überzeugung verbindlich, dass dem zeitgenössischen Psychologismus in Logik und Erkenntnistheorie trotz seines Widersinns, ideale Geltung auf reale Facta unseres Bewusstseinslebens zurückführen und begründen zu wollen, ein undurchstreichbares berechtigtes Motiv zugrunde gelegen hatte. Dieses Motiv, das alle Kritik am Psychologismus festzuhalten imstande sein muss, ist das der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität der Erkenntnisinhalte. Die Verabschie-

derung dieses Motivs aus der Theorie der Erkenntnis führt, das war Husserls gegen Frege gerichtete Überzeugung, nicht weniger zu Widersinn wie der Psychologismus in der Erkenntnistheorie, nämlich zu einem objektivistischen Platonismus.

Aus dieser Überzeugung Husserls ergab sich ihm eine entscheidende Folgerung: Wenn eine philosophische Theorie der Begründung der Objektivität der Erkenntnisinhalte, das heißt ihrer Geltung, nicht einfach objektivistisch verfahren kann, sondern eine, wie Husserl das ausdrückte, „allgemeine kritische Reflexion“ über das Verhältnis zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität des Erkenntnisinhaltes in ihre Grundlegungsdimension Eingang finden lassen muss, dies aber gerade so, dass sie deren Verhältnis nicht nur negativ bestimmt derart, dass sie die Sphäre der erkennenden Subjektivität aus dieser Begründungsdimension ausschließt, wie dies nicht nur Frege, sondern auch Hermann Cohen, der Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus, getan hatte, dann muss es auch so etwas wie eine nicht-empirische Theorie der Subjektivität des Erkennens geben, eine solche also, die sich von der empirischen Psychologie unterscheidet. Wenn nämlich das Verhältnis zwischen dem erkennenden Subjekt und seinen Erkenntnisvollzügen und der Objektivität der Erkenntnisinhalte innerhalb der Aufklärung und Begründung des Objektivitätsanspruchs der Erkenntnis eine Rolle spielen können soll, dann muss das Subjekt des Erkennens in seinen Erkenntnisvollzügen selber durch gewisse nicht-empirische Strukturmomente charakterisierbar sein. Diese Forderung ergibt sich aus der Funktion, die dem Subjekt des Erkennens in diesem das berechtigte Motiv des Psychologismus aufnehmenden Programm zugewiesen wird, sofern es den Widersinn des Psychologismus gerade zu vermeiden hat. Da sich die ideale, das heißt die nicht-empirische Geltung der Logik und Mathematik nicht im Rekurs auf irgendwelche empirisch konstatierbare Fakten begründen lässt, lässt sie sich auch nicht im Rekurs auf empirisch konstatierbare Fakten unseres Bewusstseinslebens und dessen etwaige Gesetzmäßigkeiten aufklären. In diesem Bewusstseinsleben müssen sich daher gewisse apriorische Strukturen namhaft machen lassen, mit Bezug auf welche das Verhältnis zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität der Erkenntnisinhalte, insofern diese selber den formalen Status nicht-empirischer Erkenntnisse besitzen oder implizieren, allererst erkenntnistheoretische Bedeutung gewinnen kann.

Der Ausarbeitung einer solchen nicht-empirischen Theorie der Subjektivität hat Husserl, wie wir wissen, seit den *Logischen Untersuchungen* seine Lebensarbeit unter seinem Lebensmotto „Wie werde ich ehrlicher Philosoph?“ gewidmet. Das Konzept einer eidetischen Innenpsychologie auf der Grundlage der Methode der ‚Wesensschau‘ als genuiner Form der Erfassung eines Apriori des so genannten Psychischen, die Entwicklung der Methode der transzendental-phänomenologischen Reduktion als Gewinnung des Feldes des ‚reinen Bewusstseins‘ mit seinen Notwendigkeiten und Absolutheiten, unter denen die des ‚reinen Ich‘ ein phänomenologisches Grunddatum ist, schließlich die Ent-

faltung der Leistungen dieses Ich in der Form einer Theoriebildung, die sich unter dem Namen einer ‚reinen Phänomenologie‘ als strenger Wissenschaft von der ‚transzendentalen‘ Subjektivität und der in dieser beschlossenen Konstitution aller Objektivität verstanden hat, – dies sind die miteinander verflochtenen Momente und Etappen auf Husserls Lebensweg nach der Jahrhundertwende gewesen.

Von einer solchen transzendentalphilosophischen Deutung der Subjektivität des Erkennens findet sich jedoch in den *Logischen Untersuchungen* noch nichts, was einem freilich leicht entgehen kann, wenn man deren Text nur in der zweiten Auflage von 1913, in welche der von Husserl erreichte Standpunkt der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913 eingearbeitet ist, und nicht in der ersten Auflage von 1900/1 liest.

Im Folgenden setze ich mir zum Ziel, eine Reihe von Problemen zu entfalten und wenigstens eines derselben einer Lösung zuzuführen, die sich mit Husserls Rekurs auf die Subjektivität des Erkennens in der originalen Gestalt seiner berühmten V. Logischen Untersuchung *Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“* verbinden.

Es sind in dieser Untersuchung drei unterschiedene Begriffe von ‚Bewußtsein‘, denen Husserl im Rahmen seiner systematischen Absichten seine Aufmerksamkeit zuwendet. Allen drei Begriffen ist gemeinsam, dass sie durch drei unterschiedene Begriffe von ‚Erlebnis‘ interpretiert werden.

Als Bewusstsein wird erstens bezeichnet „der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich“. Eine Klammer erläutert diese Bestimmung: „Bewußtsein = das phänomenologische Ich, als ‚Bündel‘ oder Verwebung der psychischen Erlebnisse“.¹ (LU V, § 1)

Mit dieser mit Absicht an David Humes Bündeltheorie des Ich erinnernden Bestimmung dessen, was Husserl hier das ‚phänomenologische Ich‘ nennt, verbinden sich zwei negative systematische Aspekte. Erstens wird durch den Gebrauch des Genitivs in der Formulierung ‚der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich‘ nicht ein ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ vorausgesetzt, das einen solchen phänomenologischen Bestand ‚hat‘, das heißt als eine Art Eigentümer besitzt. Zweitens wird das phänomenologische Ich von Husserl auch nicht als ein irreduzibles und sich bei aller Varietät der psychischen Erlebnisse in Identität durchhaltendes Moment konzipiert, und schon gar nicht als ein solches, in Beziehung auf das der Sachverhalt ‚Erlebnis‘ oder ‚Bewußtsein‘ allererst seine eigentümliche Bestimmtheit und Unterschiedenheit von allen nicht-mentalenen Sachverhalten gewinnt. Das war des Neukantianers Paul Natorp Auffassung von der Funktion des Ich. Husserl kritisiert diese Auffas-

1 E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. V. Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“. 1. Auflage Max Niemeyer Verlag Halle 1901. Im folgenden werden Zitate in einer ihnen folgenden Klammer als LU V mit Angabe der Paragraphenzahl der 1. Auflage im Haupttext nachgewiesen.

sung mit dem Argument, dass sie die Beziehung, die zwischen den einzelnen Erlebnissen und einem erlebenden Ich wirklich besteht, in einer gerade ‚phänomenologisch‘ nicht ausweisbaren Weise interpretiert und darin einer konstruktiven Verstellung der Phänomene aufsitzt. Beschränkt man die Verwendung der Begriffe ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ auf das, wofür sie im Bereich der *Erlebnisse* ausweisbar eintreten, ergibt sich vielmehr folgendes: ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ ist nichts Eigenartiges, das ‚in‘ oder ‚über‘ den einzelnen Erlebnissen angesiedelt ist, sondern mit derjenigen Einheit identisch, die sich durch deren Verknüpfung zu einem jeweiligen Ganzen aus Erlebnissen ergibt. Husserl führt dazu näher folgendes aus:

Scheiden wir den *Ichleib* vom empirischen Ich ab, und beschränken wir dann das *rein psychische* Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt, so reduziert es sich auf die Bewußtseinseinheit, also auf die reale *Erlebniskomplexion*, die wir (das heißt jeder für sein Ich) zu einem Teile mit Evidenz als in uns vorhanden finden und zum ergänzenden Teile mit guten Gründen annehmen.

Hieraus zieht Husserl die Folgerung:

Es ist *selbstverständlich*, daß das Ich nichts Eigenartiges ist, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern daß es einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch ist. (LU V, § 4, Hvh.v.V.)

Das ‚erlebende‘ Subjekt ist demnach nichts anderes als ein jeweils individuierter Ereigniszusammenhang, der sich aus einzelnen psychischen Ereignissen, die man ‚Erlebnisse‘² nennt, aufbaut, und dessen Einheit in nichts anderem besteht als in deren Komplexion – „ein reales Ganzes, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt, und jeder solche Teil heißt ‚erlebt‘.“ (LU V, § 3) Demgemäß reduziert sich die Beziehung, die man meint, wenn man sagt, ein Ich ‚habe‘ Erlebnisse oder Erlebnisse kämen nur ‚in Beziehung auf ein Ich‘ vor, auf das formale Verhältnis eines wirklich bestehenden Ganzen zu den Teilen, die dieses Ganze in einem reellen Sinne ‚hat‘. Die Teile sind die einzelnen Erlebnisse, das Ganze deren mit der Einheit des Bewusstseins identifizierte Komplexion. Entsprechend dieser Bestimmung gilt: ‚Bewußter‘ oder ‚erlebter‘ Inhalt ist nicht das, ‚was‘ – wie man zu sagen versucht ist – ein Erlebnis erlebt, wenn es zum Beispiel als ein Wahrnehmungserlebnis einen äußeren Gegenstand in Raum und Zeit wahrnimmt. Erlebter Inhalt ist vielmehr das Erlebnis selbst, insofern es in einer einheitlichen psychischen Ereigniskomplexion vorkommt. „Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied.“ (LU V, § 3) Gerade diese Sachlage berechtigt, so meint Husserl, überhaupt zu der Rede von *Inhalten*, die „hier eine durchaus *eigentliche* ist“, und weist daher den Vorteil auf, der Semantik des Ausdrucks ‚Inhalt‘ in der natürlichen Sprache auf nicht-metaphorische Weise zu folgen:

2 Von Erlebnissen als psychischen Ereignissen spricht Husserl zustimmend im Anschluss an Wilhelm Wundt.

Der normale Sinn des Wortes ist ein relativer, er weist ganz allgemein auf eine umfassende Einheit hin, die in dem Inbegriff der zugehörigen Teile ihren Inhalt besitzt. Was immer an einem Ganzen sich als Teil auffassen läßt und es in Wahrheit mitkonstituiert, gehört zum Inhalt des Ganzen. (LU V, § 3)

Hieraus ergibt sich für Husserl der einzig haltbare Sinn des Genitivs ‚Inhalt *des* Bewusstseins‘: Inhalt des Bewusstseins ist solches, was ‚im‘ Bewusstsein ist, und dieses ist hierbei die als ein Ganzes aus Teilen aufgefasste Einheit des Bewusstseins. So heißt es:

In der üblichen psychologischen Rede von Inhalten ist der verschwiegene Beziehungspunkt, *das heißt* das entsprechende Ganze, die reelle Bewußtseinseinheit. Ihr Inhalt ist der Gesamtinbegriff der präsenten ‚Erlebnisse‘, und unter Inhalten im Plural versteht man dann diese Erlebnisse selbst, d. i. alles, was als reeller Teil das jeweilige Ich oder Bewußtsein konstituiert. (LU V, § 3, Hvh.v.V.)

Diese Aussagen beziehen sich auf das, wie Husserl es nennt, ‚geistige Ich‘, das Husserl terminologisch mit dem ‚phänomenologischen Ich‘ identifiziert. In dem dieses Ich allererst gewinnenden Verfahren der ‚Abscheidung‘ des *Ichleibes* vom ‚empirischen Ich‘ und der damit erfolgenden Reduktion des Ich auf die Bewusstseinsseinheit, die seinen phänomenologischen Gehalt ausmacht, hat Husserl 1901 (noch) kein Problem gesehen. Und zwar offenbar deswegen nicht, weil er der Auffassung war, dass mit dieser Abscheidung keinerlei Entscheidungen über den ontologischen Status von Erlebnissen und des durch ihre Einheit definierten phänomenologischen Ich verbunden sind. Sie hat allein einen den Begriff der ‚phänomenologischen Analyse‘ definierenden methodologischen Sinn. Mit ihr hat Husserl weder behaupten wollen, dass Erlebnisse als mentale Zustände einer Person unabhängig davon auftreten können, dass diese Person einen Leib besitzt, noch behaupten wollen, dass die leiblichen und das heißt materiellen Bestimmungen einer Person keine kausalen Rollen für die Existenz von Erlebnissen einer Person spielen. Die mit der Abscheidung des *Ichleibes* verbundene Reduktion auf das psychische oder geistige Ich redet keinem cartesianisch verfassten ontologischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* das Wort. Sie bestreitet auch nicht, dass Personen psycho-physische Einheiten sind – wie dies die zeitgenössische Psychologie nannte –, und daher auch nicht den wissenschaftlichen Sinn einer physiologischen Psychologie als derjenigen empirischen Wissenschaft, welche die materiellen Substrate der Erlebnisse eines organischen Körpers wie des unsrigen zu bestimmen sucht. Die Gewinnung des bloß geistigen Ich auf der Grundlage der Abscheidung des *Ichleibes* beruht vielmehr auf dem für Husserl in Evidenz vorliegenden Sachverhalt, dass mit unseren Erlebnissen ein Deskriptionsfeld eigener Artung an die Hand gegeben ist, dessen adäquate, nämlich deskriptiv wirklich ausweisbare Behandlung keine Entscheidung darüber mit sich führt, wie Erlebnisse mit Zuständen und Ereignissen zusammenhängen, die nicht Erlebnisse sind. Dabei kann zugegeben werden, dass es keine Erlebnisse und also auch kein geistiges Ich gibt, wenn es nicht hochkomplexe Zustände und Ereignisse in demjenigen

materiellen Körper gibt, den wir unseren Leib nennen – Zustände und Ereignisse, die ihrerseits mit materiellen Zuständen und Ereignissen außerhalb unseres Leibes in Verknüpfung stehen. Solche Abhängigkeiten gehören jedoch nicht zu dem deskriptiven Sinn der Erlebnisse als solcher, so nämlich, wie sie uns *als Erlebnisse gegeben* sind.

Hiermit ist jedoch die eigentliche negative theoretische Pointe des ersten Bewusstseinsbegriffs der *Logischen Untersuchungen* noch nicht explizit bezeichnet. Diese ergibt sich erst aus Husserls Folgerung, „daß die Beziehung, in welcher wir die Erlebnisse zu einem erlebenden Bewußtsein oder psychischen Individuum oder Ich denken, *auf keinen eigentümlichen phänomenologischen Befund* zurückweist.“ (LU V, § 4) Damit will Husserl sagen, dass diejenige Beziehung des Ich zu seinen Erlebnissen bzw. der Erlebnisse zu einem Ich, die am ‚Phänomen‘ wirklich aufweisbar ist, auf keinen Befund zurückweist, der Erlebnissen *eigentümlich* wäre. Ein ‚eigentümlicher phänomenologischer Befund‘ wäre ein solcher, der sich exklusiv nur an Erlebnissen aufweisen lässt und so eine Eigenschaft benennt, durch die sich Psychisches von anderen wirklichen oder möglichen Sachverhalten deskriptiv unterscheidet. Mit der Namhaftmachung der Struktur der Beziehung, die ‚zwischen‘ dem Ich und seinen Erlebnissen beziehungsweise dem als phänomenologisches Ich gefassten Bewusstsein und seinen Inhalten statthat, benennt man eine solche Eigenschaft jedoch nicht. Denn die ‚enthüllende Innenschau‘ der phänomenologischen Analyse reduziert diese Beziehung auf das beschriebene Verhältnis eines wirklich bestehenden ‚Ganzen‘ zu seinen es aufbauenden ‚Teilen‘. Ein derartiges Verhältnis lässt sich jedoch auch an nicht-psychischen Gegebenheiten aufweisen. Daher ist der Befund, der das geistige Ich als Phänomen charakterisiert, kein diesem Phänomen eigentümlicher und das Ich demgemäß nur ein Fall eines auch in anderen Fällen herrschenden Verhältnisses. Als ein solcher Fall reiht sich das Ich aber in die Klasse der *Gegenstände* ein. Wo immer sich nämlich etwas als ein Ganzes auffassen lässt, das in dem Inbegriff der zu ihm gehörigen Teile seinen Inhalt und durch deren Verknüpfung seine Einheit besitzt, wird es als ein individueller Gegenstand aufgefasst. Dies gilt nicht etwa nur für die an die dingliche Einheit ihres Leibes gebundene empirische Person, sondern auch für das nach Abscheidung des Ichleibes verbleibende phänomenologische Ich, die Einheit des Bewusstseins. Es heißt:

Die wissenschaftliche Bearbeitung mag dann den Ichbegriff noch so sehr modifizieren, hält sie sich nur von Fiktionen fern, so bleibt das Ich ein individueller Gegenstand, der wie alle solche Gegenstände keine andere Einheit hat, als welche ihm durch die geeinigten Beschaffenheiten gegeben wird, und welche in deren eigenem inhaltlichen Bestande *eo ipso* gründet. (LU V, § 4)

Das ist eine Konsequenz, die für den argumentativen Aufbau der Phänomenologie von 1901 von erheblicher Tragweite ist. Sie impliziert nämlich, dass die Reduktion des Ich auf seinen deskriptiven mentalen Bestand überhaupt keine Eigenschaft des Bewusstseins an die Hand gibt, an welche das angestrebte Pro-

gramm einer bewusstseinstheoretisch verfassten Kritik der Erkenntnis anschließen könnte. Ein solches Programm bedarf der Ausarbeitung *eigentümlicher* ‚phänomenologischer Befunde‘, ‚Bewußtsein‘ *exklusiv* zukommender Charakterisierungen, und nicht einer Deskription, welche die Gleichartigkeit des Sachverhalts der Einheit des Bewusstseins mit anderen gegenständlichen Einheiten feststellt. Daher gilt: Weil der Sachverhalt ‚Ich‘ nach Husserls Auffassung von 1901 keinen eigentümlichen phänomenologischen Befund an die Hand gibt, ist er für die Ausarbeitung der erkenntnistheoretischen Perspektive der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* irrelevant. So ist zu sagen, dass das Ergebnis der phänomenologischen Analyse des Ich den Sachverhalt ‚Ich‘ in den *Logischen Untersuchungen* um alles eigentlich so zu nennendes phänomenologische Interesse bringt. Dieses Interesse muss sich an anderen Struktureigenschaften des Bewusstseins orientieren als an der Struktur seiner Einheit. Und diese Notwendigkeit hat ihren Grund in der einfachen Tatsache, dass Husserls ursprüngliche Bestimmung des phänomenologischen Ich in der Urfassung der *Logischen Untersuchungen* von einer antipsychologischen Theorie des Ich so weit entfernt ist wie nur möglich.

II.

Dieser Umstand macht auch erklärlich, dass der erste Bewusstseinsbegriff der *Logischen Untersuchungen* auffällige theoretische Lücken aufweist.

Zunächst fällt auf, dass in ihm die Eigentümlichkeit des Sachverhalts ‚Erlebnis‘ als eine undiskutierte phänomenologische Selbstverständlichkeit vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird. Was nämlich Erlebnisse von nicht-psychischen naturalen Sachverhalten oder Ereignissen unterscheidet, erfährt durch den Begriff des phänomenologischen Ich weder eine Erklärung noch eine Beschreibung. In ihm steht eine Theorie des Erlebtheins – falls es eine solche geben sollte – noch aus. Das folgt zwingend aus der inhaltlichen These, die sich mit seiner Interpretation verbindet: Nicht eine wie immer bestimmte ‚Beziehung‘ auf ein ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ konstituiert den formal-invarianten Erlebnischarakter der Erlebnisse, sondern gewisse Ereignisse, denen der Status von Erlebnissen schon zugesprochen ist, konstituieren das Ich oder Subjekt als ‚Bündel‘ solcher Ereignisse.

Nun bleibt freilich auch unter dieser Bedingung die Frage unabweisbar, wie man sich diese Konstitution des Ich, den Aufbau der Einheit des Bewusstseins aus den einzelnen Erlebnissen, eigentlich zu denken habe. Diese Frage wird umso dringlicher, wenn man bedenkt, dass sich Husserl in seiner Bestimmung des Ich der Sache nach zustimmend auf die These Humes bezogen hatte, das Ich sei „nothing but a bundle or collection of different perceptions“. Hume aber hatte sich am Ende außerstande gesehen, den Bündelcharakter des Erlebnisbündels befriedigend aufzuklären. Er sah sich zu dem Eingeständnis genötigt: „But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that

unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head."³ Husserls Berufung auf Hume muss diese theoretisch unbefriedigende Situation vermeiden können. Andernfalls ist sie dem Einwand ausgesetzt, die Theorie vom Ich als Bündel mentaler Ereignisse könne die ganze Wahrheit deswegen nicht sein, weil sie unfähig ist, den Bündelcharakter des Bündels verständlich zu machen.

Es ist daher umso auffälliger, dass Husserl auf die Ausarbeitung einer Theorie des Zustandekommens der Einheit des Bewusstseins 1901 gar keine Mühe verwendet. Bei näherem Zusehen verliert diese Tatsache aber ihren überraschenden Effekt. Es heißt:

In der Natur der Inhalte und in den Gesetzen, denen sie unterstehen, gründen gewisse Verknüpfungsformen. Sie laufen in vielfältiger Weise von Inhalt zu Inhalt, von Erlebniskomplexion zu Erlebniskomplexion, und schließlich konstituiert sich eine einheitliche Inhaltsgemeinschaft, welche nichts anderes ist, als das Ich selbst. Die Inhalte haben eben, so wie reale Inhalte überhaupt, ihre gesetzlich bestimmten Weisen miteinander zusammenzugehen, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen, und indem sie so Eins werden und Eins sind, hat sich schon das Ich oder die Bewußtseinseinheit konstituiert. (LU V, § 4)

Husserl versteht dabei unter den Gesetzen, denen die Inhalte ihrer Natur nach unterstehen, psychologische Kausalgesetze. Die Einheit des Bewusstseins liegt, weil sie als solche „nicht mehr phänomenologische Einheit“ ist, „in kausaler Gesetzlichkeit“ (LU V, § 4) und ist daher erklärt, wenn sie kausal erklärt ist. Hieraus ergibt sich aber etwas Entscheidendes: Die Frage nach der Konstitution der Einheit des Bewusstseins ist für Husserl 1901 offenbar so wenig eine phänomenologische Frage wie diese Einheit selbst ein eigentümlicher phänomenologischer Befund ist. Wie alle im strikten Sinn genetischen Fragen, die sich mit Bezug auf Psychisches erheben, ist sie nicht von der ‚deskriptiven‘ Psychologie, als welche sich die phänomenologische Forschungspraxis von 1901 – wenngleich nicht ganz unmissverständlich – verstanden hat, sondern von der ‚empirischen‘ Psychologie durch passende Theorievorschläge von erklärender Kraft, also durch die Aufstellung von Gesetzeshypothesen und deren Testung zu beantworten. Husserls Auskünfte sind daher nicht als Antwort auf die Frage nach der Genese der Einheit des Bewusstseins aufzufassen, sondern als Hinweis auf eine hypothetisch-deduktiv verfahrenende Wissenschaft vom Psychischen, in deren Domäne ihre Beantwortung fallen soll.

Damit aber entfällt nach Husserls Überzeugung auch ein weiteres Motiv, ein von der Einheit des Bewusstseins unterschiedenes ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ in Ansatz zu bringen. Für ein solches könnte noch mit Hinweis darauf argumentiert werden, dass sich die Einheit des Bewusstseins oder der Bündelcharakter des Erlebnisbündels gerade nicht im Rekurs auf relationale Eigenschaften der Erlebnisse erklären lässt, sondern einen eigenen Erklärungsgrund fordert.

3 D. Hume: *A Treatise of Human Nature*. Book I, Part IV, Section VI: Of Personal Identity.

Wenn nun aber die Verknüpfung der einzelnen Erlebnisse zur Einheit des Bewusstseins, ihre ‚Bündelung‘, durch die Angabe ‚kausaler Bänder‘ erklärt werden kann, die als Verknüpfungsformen in der ‚Natur‘ der Erlebnisse selbst gründen, dann entfällt dieser Hinweis. Dann bedarf es auch in erklärender Absicht keines von der Einheit des Bewusstseins zu unterscheidenden Ich oder Subjekts, in dem sie gründet. ‚Ich‘ ist also nicht nur identisch mit der Einheit des Bewusstseins, diese konstituiert sich auch, „ohne daß es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte.“ Das Bedürfnis, welches die Annahme eines Ich als Prinzip der Einheit des Bewusstseins leitet, wird durch die Kausaltheorie dieser Einheit gedeckt. „Und hier wie sonst wäre die Leistung eines solchen Prinzips unverständlich.“ (LU V, § 4) Mit der Annahme eines solchen Prinzips stellt man keine erklärende Hypothese auf, sondern postuliert nur eine *ratio remota*, die gerade nichts erklärt und der zudem kein deskriptiver Befund entspricht.

III.

Zusammenfassend läßt sich die Ich-Theorie der *Logischen Untersuchungen* von 1901 durch folgende drei Momente charakterisieren:

(1) Sie schlägt erstens eine De-Transzendentalisierung des Gedankens ‚Ich‘ vor. Wenn nämlich der phänomenologisch allein ausweisbare Sinn von ‚Ich‘ darin besteht, diejenige Einheit des Bewusstseins zu bezeichnen, die ein Ganzes aus Teilen⁴ ist, die ihrerseits jeweils Erlebnisse sind, so wird dem Ich jeder Prinzipiencharakter abgesprochen, das heißt seine Funktion, im Rekurs auf ‚Ich‘ das Erlebte von Erlebnissen zum Verständnis zu bringen und im weiteren den in gewissen Erlebnissen erhobenen Anspruch auf Erkenntnis von Objekten aufzuklären und zu begründen. Das Ich der *Logischen Untersuchungen* ist nicht das Kantische „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen muß begleiten können“⁵, und daher auch nicht derjenige Gedanke, im Rekurs auf den sich der mögliche Objektbezug unserer Erkenntnis in der Form einer transzendentalen Deduktion, das heißt Rechtfertigung der die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände verbürgenden Grundbegriffe des Erkennens, aufklären läßt. Mit dieser De-Transzendentalisierung erteilt Husserl zugleich allen in der Nachfolge Kants entwickelten idealistischen Ich-Theorien eine radikale Absage.

(2) Zweitens ist das phänomenologische Ich der *Logischen Untersuchungen* ein Gegenstand unter anderen Gegenständen und erfährt damit eine objektivistische Auffassung. Nicht nur das leibliche, sondern auch das geistige Ich ist

4 Zum Teilcharakter der einzelnen Erlebnisse des Ich als des Erlebnissganzes siehe näher unten Anm.9.

5 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 132.

Objekt unter Objekten, Gegenstand unter Gegenständen „ebenso wie ein beliebiges physisches Ding“ (LU V, § 4).

(3) Diese Auffassung impliziert zugleich eine naturalistische Deutung des Phänomens des Ich. Zwar impliziert die Auffassung des Ich als eines Gegenstandes unter Gegenständen keine materialistische Reduktion des geistigen Ich. Sofern aber die in ‚Ich‘ präsentierte Einheit des Bewusstseins einer kausaltheoretischen Erklärung zugeführt werden kann und muss, hebt sich diese Erklärung auch dann, wenn sie eine bloß psychische Kausalität vorsieht, nicht prinzipiell von kausalen Erklärungen von Gegenständen ab, die nicht-psychische Gegenstände sind. Insofern ist das phänomenologische Ich der *Logischen Untersuchungen* so gut Teil der Natur wie andere natürliche Gegenstände, die der formalen Bedingung genügen, Ganze aus Teilen zu sein.

Man mag sich fragen, warum Husserl nicht bereits in den *Logischen Untersuchungen* in dieser Naturalisierung des Ich denjenigen ‚naturalistischen Widerspruch‘ gesehen hat, den er in seinen späteren Texten zu kritisieren nicht müde geworden ist. Der Grund hierfür liegt darin, dass Husserl dem Phänomen des Ich in den *Logischen Untersuchungen* für das in ihnen entwickelte Programm einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis jede Bedeutung abgesprochen hat. Dieses Programm muss, wenn es überhaupt durchführbar sein soll, an andere Struktureigentümlichkeiten des Bewusstseins anschließen als an die als ein Ganzes aus Teilen interpretierte objektive Einheit des Bewusstseins. Daher bleibt dieses Programm von der naturalistischen Interpretation der Einheit des Bewusstseins in zweifachem Sinne unbetroffen: Es kann diese Interpretation nicht nur akzeptieren, sondern selber vorschlagen, weil das Objekt ‚Ich‘ gar nicht ihr eigenes Thema ist, und sie kann darüber hinaus zeigen, dass diese Auffassung des Ich den Methodensinn der in den *Logischen Untersuchungen* in Vorschlag gebrachten ‚phänomenologischen Analyse‘ in keiner Weise negativ affiziert. Denn diese Analyse bezieht sich nicht auf dasjenige Ganze, dessen Teile Erlebnisse sind, sondern auf diejenige Struktureigentümlichkeit der Erlebnisse, die sie *als solche* zum Forschungsthema der Phänomenologie von 1901 haben werden lassen.

IV.

Diese Struktureigentümlichkeit hat Husserl in dem von ihm im Anschluss an seinen Lehrer Franz Brentano in Vorschlag gebrachten *dritten* Begriff von Bewusstsein benannt: „Bewußtsein“ wird hier verstanden „als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei ‚psychische Akte‘ oder ‚intentionale Erlebnisse““ (LU V, § 1). Der Aufklärung dieser die Erlebnisse „im prägnanten Sinne“ charakterisierenden Struktureigentümlichkeit der Intentionalität hat Husserl das zweite Kapitel der Fünften Logischen Untersuchung unter der Überschrift „Bewußtsein als psychischer Akt“ (LU V, §§ 9–21) gewidmet. Es ist dieser Begriff von Bewusstsein, der für Husserls erkenntniskritisches Unternehmen von 1900 und

1901 schlechthin zentral ist und auch für seine spätere Konzeption von Phänomenologie als Transzendentalphilosophie von entscheidender Bedeutung bleiben sollte.

Es ist, so war gezeigt, die systematische Pointe der Ich-Theorie der *Logischen Untersuchungen*, dass sie die Qualität der Erlebnisse, eben *erlebt* und nicht *Nichterlebtes* zu sein, nicht an die Auffassung knüpft, dass Erlebnisse insofern erlebt werden, als sie in Beziehung zu einem formal-invarianten Bezugspunkt, genannt ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ stehen, dessen Bestehen den Erlebnischarakter von Erlebnissen konstituiert. Eine solche Auffassung beruht für Husserl 1901 auf einem konstruktiven Missverständnis derjenigen (am Ende auch nur *uneigentlich* so zu nennenden) ‚Beziehung‘, die man eigentlich meint, wenn man den Erlebnischarakter der Erlebnisse als durch eine Beziehung konstituiert ansieht, die zwischen einem Ich und dem ihm bewussten Inhalt herrscht. Eine inhaltliche Korrektur dieses Missverständnisses, die ein transzendentalphilosophisch konzipiertes ‚Ich‘ überflüssig und ortlos werden lässt, setzt zugleich das sachliche Motiv, das auch diesem Missverständnis noch zugrunde liegt, frei: Eben diese Funktion übernimmt der dritte in den *Logischen Untersuchungen* entwickelte Begriff des Bewusstseins als *intentionale* Beziehung auf das in ihm Gemeinte. Es gehört, so führt Husserl näher aus, zum eigensten Sinn aller intentionalen Erlebnisse, nicht eine Relation zwischen einem, dem bewusst ist, und einem, das bewusst ist, sondern diese ‚Beziehung‘ des Meinens eines in diesem Meinen nicht ‚reell‘, sondern nur ‚intentional‘ Vorfindlichen zu sein. ‚Intentionalität‘ verlangt über die sie selbst ausmachende Beziehung des Meinens eines im Erlebnis Intendierten hinaus daher nicht noch ein ‚Ich‘ genanntes Relat als Bezugspunkt dieser Beziehung, um verständlich werden zu können. ‚Intentional‘ ist überhaupt kein Prädikat, das von einer Relation zwischen Relaten ausgesagt wird. ‚Intentional‘ ist nicht eine ‚Beziehung zwischen‘ Akt und im Akt intendiertem Gegenstand, sondern ein psychischer Akt ist als solcher dadurch definiert, dass ihm das Prädikat ‚intentional‘ zugeordnet ist: „Wird sich die Rede von einer *Beziehung* hier nie vermeiden lassen, so müssen doch die Ausdrücke vermieden werden, welche zur Mißdeutung des Verhältnisses, als eines deskriptiv zu nehmenden, förmlich einladen.“ (LU V, § 11) Intentionalität dient zur Aufklärung der internen Struktur der ‚Erlebnisse im prägnanten Sinne‘, nicht zur Angabe einer Relation, in der sie stehen. ‚Bewußtsein‘ kann daher, wo immer es als ‚Bewußtsein von etwas‘, d.h. als intentionales Erlebnis auftritt, so beschrieben werden, dass es unnötig und daher fiktiv wird, ihm die Struktur ‚Beziehung auf ein Ich‘ in Absicht auf die Bestimmung seines spezifischen Erlebnischarakters zu unterlegen. Es ist daher auch leicht zu sehen, dass die Husserls erstem Bewusstseinsbegriff zugrunde liegende These von der Objektivität des Ich ihr theoretisches Fundament in dem Nachweis der ‚ichlosen‘ Intentionalität der Erlebnisse hat: „Die bewußte intentionale Beziehung des Ich auf seine Gegenstände“ ist dann nämlich so zu verstehen, „daß zur Komplexion der Erlebnisse eben auch intentionale gehören, und daß solche intentionale Erlebnisse den wesentlichen phänomenologischen Kern des phänomenalen

‚Ich‘ ausmachen“ (LU V, §8), das heißt des Ich, welches Husserls erster Bewusstseinsbegriff in objektivierender Absicht eingeführt hatte.

V.

Nun war sich Husserl selbstverständlich darüber im Klaren, dass seine objektive Bestimmung des Phänomens des Ich solange unvollständig ist, wie sie nicht auf die *Kenntnis* dieses Ich von sich Rücksicht zu nehmen in der Lage ist. Denn eine Einheit des Bewusstseins, die keine Kenntnis davon hat, dass sie eine solche Einheit ist, *ist* kein Ich. Eine Einheit des Bewusstseins, die mit Sinn ‚Ich‘ genannt werden können soll, muss auch ein Bewusstsein von dieser Einheit besitzen können, und zwar so, dass das Bewusstsein von dieser Einheit nicht das Bewusstsein von *irgendeiner* Einheit des Bewusstseins, sondern von genau *derjenigen* Einheit ist, die diese *Einheit selber* ist. Dies besagt: das phänomenologische Ich muss in der Weise der Kenntnis *von sich* Bewusstsein, mithin *Selbstbewusstsein* haben können, um mit Sinn ‚Ich‘ genannt werden zu können. Und diese Form des Bewusstseins muss wie alle anderen Formen von Bewusstsein, in denen Erkenntnisansprüche erhoben werden, im genauen Unterschied zu der gegenständlichen Einheit des Ich, auf das sie sich bezieht, sehr wohl Gegenstand einer phänomenologischen, nämlich intentionalen Analyse sein. Denn das in die objektivistisch gedeutete Einheit des Bewusstseins fallende Bewusstsein von dieser Einheit, das zugleich das Bewusstsein von seiner Eigenheitssphäre sein muss, um den Gegenstand, der ‚Ich‘ genannt wird, mit Sinn so zu nennen, ist ohne Zweifel ein ‚eigentümlicher‘ phänomenologischer Befund, ein solcher nämlich, der gewissen Erlebnissen, die Teile eines ‚Ich‘ zu nennenden Ganzen sein können sollen, auf eine freilich allererst näher auszuarbeitende Weise eigentümlich ist. Denn das eben unterscheidet die Erlebnisse eines Ich als Teile des ‚Ich‘ genannten Ganzen erstens von solchen Teilen eines Ganzen, die nicht Erlebnisse sind, und zweitens von solchen Erlebnissen, die nicht Teile dieses ‚Ich‘ genannten Ganzen sind, dass von ihrem Auftritt in einem Ich Kenntnis auf Seiten eben desjenigen Ich, in dem sie auftreten, vorliegen können muss und in vielen Fällen auch wirklich vorliegt. Diese Kenntnis aber muss, wie jede andere Kenntnis auch, gerade Gegenstand der phänomenologischen Analyse sein.

Husserl hat dies in den *Logischen Untersuchungen* nicht nur zugegeben, sondern darin auch keine Schwierigkeiten gesehen. ‚Ich- oder Selbstbewußtsein‘ als die Kenntnis des Ich von sich kommt, so behauptet er, zu adäquatem Verständnis durch die Beschreibung der besonderen intentionalen Struktur eines bestimmten Typus von Erlebnis, der in das objektivistisch gedeutete Ich integriert ist, nämlich durch die Beschreibung der Intention und der Erfüllung der Intention desjenigen Erlebnisses, das Husserl ‚innere Wahrnehmung‘ oder ‚Selbstwahrnehmung‘, auch ‚immanente Wahrnehmung‘ nennt. Sie ist es, welche die Bedeutung des *zweiten* von Husserl in den *Logischen Untersuchungen*

namhaft gemachten Begriffs von Bewusstsein festlegt: „Bewußtsein als inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.“ (LU V, § 1) Die Auszeichnung dieses Gewährwerdens geschieht ersichtlicher Weise im Rekurs auf den durch den dritten Bewusstseinsbegriff der *Logischen Untersuchungen* entwickelten Begriff der Intentionalität des Bewusstseins, insofern nämlich, als das Bewusstsein eines Ich von sich von Husserl als eine bestimmte Spezifikation der intentionalen Beziehung eines Erlebnisses auf seinen Inhalt gefasst wird.

Jede Wahrnehmung, so lehrt Husserl, ist durch die Intention charakterisiert, ihren intentionalen Gegenstand in ‚leibhafter Selbstgegebenheit‘ zu erfassen. Diese Intention ist dann erfüllt, wenn der intendierte Gegenstand wirklich als das, als was er intendiert ist, gegenwärtig ist, so dass kein Rest von Intention statthat, der nicht erfüllt wäre, und dem Gegenstand auch nichts zugeedeutet wird, was nicht in der auf ihre Erfüllung ausseidenden Intention selber liegt. ‚Äußere‘ Wahrnehmung entspricht dieser Forderung nie, da ihr der wahrgenommene Gegenstand nur im Modus eines Abschattungskontinuums gegeben sein kann, das entsprechende intentionale Leerhorizonte impliziert. ‚Adäquat‘ kann daher nur ‚innere‘ Wahrnehmung sein. Dies ist so der Fall, „daß sie nur auf gleichzeitig mit ihr gegebene, mit ihr zu einem Bewußtsein gehörige Erlebnisse gehen kann“ (LU V, § 5). – Was heißt das?

‚Ein‘ Bewusstsein – das kann hier nicht die numerische Einheit eines Erlebnisses bedeuten, in dem zwei Momente enthalten sind, zum Beispiel ein äußeres Wahrnehmen und zudem sein eigenes inneres Wahrgenommenwerden. Einen solchen Vorschlag hatte Franz Brentano mit seiner allgemeinen Theorie vom ‚primären‘ Objekt eines Aktes und dem ‚sekundären Objekt‘ desselben Aktes, der dieser Akt selber ist, gemacht. Husserl kritisiert diese Auffassung zunächst mit dem Argument, dass eine solche Beschreibung des Aktcharakters intentionaler Erlebnisse der Annahme einer kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung gleichkommt, und zwar einer solchen, kraft welcher ein Akt nicht nur sein primäres intentionales Objekt, zum Beispiel ein äußeres Wahrnehmungsding, sondern in einem auch sich selbst als sein sekundäres Objekt vorstellt, mithin eine ursprüngliche bewusste Beziehung auf sich selbst besitzt und daher *eo ipso* mit der Kenntnis von seinem Vorkommen ausgestattet ist. Diese Annahme Brentanos ist, so Husserl, jedoch ‚phänomenologisch‘ nicht ausweisbar. Vielmehr gilt, dass die einzige intentionale Beziehung eines intentionalen Erlebnisses die auf denjenigen Gegenstand ist, den Brentano sein primäres Objekt genannt hatte. Ein Erlebnis ist darüber hinaus gerade nicht auch noch in der Form eines ‚inneren Bewußtseins‘ von sich intentional auf sich selbst bezogen; jedes intentionale Erlebnis ist vielmehr sich selber gegenüber ‚anonym‘, und zwar deshalb, weil für jeden Fall eines solchen Erlebnisses das einzige, was ihm bewusst ist, der diesem Erlebnis intentional präsente Gegenstand ist, der mit diesem Erlebnis selber nicht identisch ist.

Wenn nun intentionale Erlebnisse nicht auf sich selber intentional bezogen sind, also nicht per se so etwas wie das Bewusstsein von ihrem Vorkommen mit sich führen, dann muss das *Bewusstsein*, dass es überhaupt Erlebnisse *gibt*,

auf andere Weise beschrieben werden können. Das kann dann nur so geschehen, dass eine eigengeartete Klasse von intentionalen Erlebnissen angegeben wird, welche die Kenntnis davon vermitteln, dass überhaupt Erlebnisse vorkommen. Der Titel ‚innere Wahrnehmung‘ benennt diese Klasse von Erlebnissen. Innere Wahrnehmung ist ein intentionales Erlebnis, dessen intentionaler Gegenstand ein von ihm unterschiedenes *Erlebnis* ist, und zwar ein solches, welches zu derselben Erlebniskomplexion und damit zu demselben Ich gehört, zu dem das es in innerer Wahrnehmung wahrnehmende Erlebnis auch gehört. Innere Wahrnehmung ist daher ein Akt, der sich auf einen anderen Akt desselben phänomenologischen Ich richtet, der seinerseits unabhängig davon vorkommt und vorkommen muss, dass er wahrgenommen wird. Wenn Husserl ausführt, dass innere Wahrnehmung auf mit ihr zu ‚Einem Bewußtsein‘ gehörige Erlebnisse geht, dann bringt er damit seine Überzeugung zum Ausdruck, dass von innerer Wahrnehmung nur dort gesprochen werden kann, wo das Wahrgenommene zu demselben ‚Innen‘ gehört, zu dem der es wahrnehmende Akt auch gehört. Jedes phänomenologische Ich hat via innere Wahrnehmung Zugang zu seinen eigenen, aber auch nur zu seinen eigenen Erlebnissen. Fremde Erlebnisse (‚Fremdpsychisches‘) hingegen werden nicht auf dem Wege innerer Wahrnehmung, und näher überhaupt nicht direkt wahrnehmend zur Kenntnis gebracht, sie müssen vermittels äußerer Wahrnehmung erschlossen werden. Dass eine direkt gewahrende Kenntnisnahme vom Vorliegen von Erlebnissen nur in der inneren Wahrnehmung als der Wahrnehmung vom ‚eigenen‘ Inneren möglich ist, schien Husserl in den *Logischen Untersuchungen* und auch späterhin fraglos. Die innere Wahrnehmung hat nach ihm jedoch nicht nur diesen privilegierten Zugang zu Erlebnissen als den ‚eigenen‘ Erlebnissen, sie enthält als *Wahrnehmung* auch die phänomenologische Notwendigkeit dieses privilegierten Zugangs. Und zwar näher so, dass sie als Wahrnehmung (wie jede andere Wahrnehmung auch) intentional auf etwas bezogen sein muss, was in der Form seiner leibhaften Gegenwart gegeben sein muss. Da sich der Akt der inneren Wahrnehmung von dem Akt, der durch sie wahrgenommen wird, numerisch und intentional unterscheidet, die Präsenz des Wahrzunehmenden jedoch den Wahrnehmungscharakter einer jeden Wahrnehmung mitdefiniert, kann die innere Wahrnehmung nicht nur exklusiv nur solche Erlebnisse wahrnehmen, die mit ihr zu ‚Einem Bewußtsein‘ gehören, sondern auch nur solche, die gleichzeitig mit der inneren Wahrnehmung vorkommen. Das wahrzunehmende und das wahrgenommene Erlebnis müssen den temporalen Charakter der Kopräsenz erfüllen, um hier überhaupt von Wahrnehmung sprechen zu können. Und das bedeutet natürlich, dass innere Wahrnehmung nur eine jeweils ausschnittshafte Kenntnis des Ich von sich in seinem jeweils präsentischen Kern liefern kann.

VI.

Nun habe ich – und das ist nun genau vierzig Jahre her – in einer größeren Abhandlung, die den systematischen Motiven des Aufstiegs des Begriffs *Erlebnis* in der Erkenntnistheorie der nachidealistischen Epoche der deutschen Philosophie nachgegangen ist,⁶ den Nachweis zu führen unternommen, dass das Erlebnis der inneren Wahrnehmung, so wie es von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* beschrieben wird, die ihm von Husserl angesonnene Funktion, das „innere Gewährwerden von *eigenen* psychischen Erlebnissen“ (Hvh.v.V.) zu leisten, nicht verständlich werden lässt. Meine Argumente hierfür waren, knapp zusammengefasst,⁷ folgende:

Nehmen wir mit Husserl an, dass ‚Selbstbewußtsein‘ als die Kenntnis des phänomenologischen Ich von sich dadurch zustande kommt, dass der Akt der inneren Wahrnehmung wahrnimmt, dass ein anderer, von ihm numerisch und intentional verschiedener Akt vorkommt. Setzen wir ferner mit Husserl voraus, dass der innerlich wahrgenommene Akt als solcher gerade keine Kenntnis davon hat, dass er vorkommt. Dann wird der Akt der inneren Wahrnehmung – und nur er – auf originäre, das heißt auf ursprüngliche und nicht aus anderen Leistungen des Bewusstseins ableitbare Weise die Kenntnis davon erzeugen, dass es überhaupt einen Akt gibt.⁸

Geben wir dem Akt der inneren Wahrnehmung auch diese Leistung zu. Setzen wir schließlich mit Husserl voraus, dass beide Akte zu demselben phänomenologischen Ich gehören. Unter diesen Voraussetzungen lautet die Frage immer noch: Kann der Akt der inneren Wahrnehmung, so bestimmt, seine ihm zugeschriebene Leistung verständlich werden lassen, nämlich eben das Gewahren *eigener* Erlebnisse? Diese Frage meinte ich damals negativ beantworten zu müssen, und zwar aus folgenden Gründen:

Erstens ist klar, dass die Voraussetzung der Zugehörigkeit des Aktes der inneren Wahrnehmung zu derjenigen Erlebniskomplexion, zu der der in innerer Wahrnehmung wahrgenommene Akt auch gehört, noch nicht verständlich werden lässt, wie der Akt der inneren Wahrnehmung das Bewusstsein davon erzeugen kann, dass beide Akte zu derselben Erlebniskomplexion gehören. Ein

6 „Erlebnis“. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer. Hegel-Studien Beiheft 11. Bonn 1974. S. 537–604.

7 Genauer hierzu in „Erlebnis“, Abschnitt V: Das in Husserls Theorie der ‚inneren Wahrnehmung‘ ungelöste Problem der Wahrnehmung des ‚eigenen Inneren‘. – Ich habe diese Kritik in modifizierter Form noch einmal in meinem Beitrag „Ich, Intentionalität und Selbstbewußtsein“ auf einem Kongress in Sardinien vorgetragen, dessen Akten in dem Sammelband *Ricostruzione della Soggettività* (a cura di Remo Bodei et al.) Liguori Editore, Napoli 2004 erschienen sind. Hier S.121–152.

8 Husserl selber äußert sich zu diesem entscheidenden Punkt insbesondere in LU V, § 6 in Verbindung mit § 5.

solches Bewusstsein, so behauptete ich, ist aber gefordert, wenn durch den Akt der inneren Wahrnehmung die Kenntnis des phänomenologischen Ich von sich vermittelt werden können soll: Wenn ein bestimmtes intentionales Erlebnis die epistemische Eigenschaft aufweisen soll, diese Kenntnis zu vermitteln, dann muss ihm auch die Eigenschaft zugeschrieben werden, ein *Bewusstsein* davon aufzuweisen, dass *es selber* zu *derselben* Erlebniskomplexion gehört, zu der der wahrgenommene Akt gehört. Fehlt dem Akt innerer Wahrnehmung dies Bewusstsein und damit die Kenntnis seiner eigenen Zugehörigkeit zu demjenigen Ich, zu dem der wahrgenommene Akt gehört, so nimmt er nicht wahr, dass der Akt, den er wahrnimmt, zu einem Ganzen aus Teilen gehört, in dem er selber Teil ist. Daher muss man dem Akt der inneren Wahrnehmung das Gewahren seines eigenen Teilcharakters in dem Ganzen aus Erlebnissen zuschreiben, zu dem er selbst gehört.⁹ Spricht man nun dem Akt der inneren Wahrnehmung die geforderte Eigenschaft der Kenntnis seiner eigenen Zugehörigkeit zu dem psychischen Ganzen zu, in dem er Teil ist, so ist die Folgerung unvermeidlich, dass der Akt der inneren Wahrnehmung auch *auf sich selbst* intentional bezogen sein muss. Das aber hat, so lautete mein damaliges Argument, fatale Folgen. Denn nun muss der Akt der inneren Wahrnehmung genau diejenige Struktur aufweisen, die nach Brentanos Theorie vom ‚inneren Bewußtsein‘ jedes intentionale Erlebnis aufweisen muss – eine Theorie, die für Husserl, weil phänomenologisch unausgewiesen, gerade keine Überzeugungskraft hatte: Die innere Wahrnehmung muss ‚primär‘ auf das von ihr wahrgenommene Erlebnis, ‚sekundär‘ aber auf sich selbst bezogen sein. Damit aber tritt sie notwendigerweise in der Differenz von Gewahrendem und Gewahrtem auf; und diese Differenz kann nicht auf numerisch und intentional unterschiedene Akte verteilt werden, sondern muss in den Akt der inneren Wahrnehmung selber fallen. Der Akt der inneren Wahrnehmung kann daher sich selber gegenüber gerade nicht ‚anonym‘ sein.

Stellt man nun die weitere Frage, was der Akt der inneren Wahrnehmung gewahrt, wenn er seine eigene Zugehörigkeit zu der in Frage stehenden Aktkomplexion und darin sich gewahrt, so ist die Auskunft unvermeidlich: Der Akt gewahrt *sich*. Das aber heißt, dass er sich in seiner für ihn geforderten in-

9 Es kann kaum zweifelhaft sein, dass Husserl bereits in den *Logischen Untersuchungen* den Erlebnissen eines phänomenologischen Ich den Charakter ‚selbständiger Teile‘, die auch außerhalb des Ganzen, in dem sie Teile sind, existieren oder existieren können, mithin von ‚Stücken‘ im Sinne der Unterscheidungen des § 17 der *III. Logischen Untersuchung: Zur Lehre von den Ganzen und den Teilen*, abgesprochen sehen wollte. Erlebnisse sind demgemäß ‚unselbständige Teile‘ des Ganzen, dessen Teile sie sind, das heißt ‚Momente‘. Sie können nicht außerhalb des Zusammenhangs existieren, in dem sie Teile sind. Spätestens seit Husserls Analysen zur Phänomenologie des inneren *Zeitbewusstseins* in seinen frühen Göttinger Jahren ist ein Zweifel daran nicht mehr möglich. Husserl selber hat später darauf hingewiesen, dass seine schon in den 90er Jahren begonnenen Untersuchungen zur immanenten Zeitstruktur des Bewusstseins in den *Logischen Untersuchungen* noch nicht zur Geltung gebracht worden sind.

tionalen *Gesamtstruktur* gewahren muss: Er gewahrt sich: in eben dieser seiner Eigenschaft, dadurch ein Bewusstsein vom eigenen Inneren zu sein, dass er sich selbst gewahrt. Damit aber droht in die Bestimmung der Struktur der inneren Wahrnehmung eine auch aus anderen Kontexten nur zu bekannte Schwierigkeit einzugehen, nämlich die des Auftritts eines Regresses in der Form einer n-fachen Einschachtelung des Strukturmomentes der intentionalen Beziehung des Aktes auf sich selbst in diesen Akt: der Akt der inneren Wahrnehmung muss, wenn er sich gewahren können soll, auch gewahren, dass er sich gewahrt, und von diesem gewahrten Gewahren seiner selbst gilt das gleiche. So schachtelt sich der Akt der inneren Wahrnehmung nun auf dieselbe Weise in sich selbst ein, wie dies für Brentanos Beschreibung des von ihm so genannten ‚inneren Bewußtseins‘ gilt. Brentano freilich hat diese Schwierigkeit, die ich im Anschluss an Überlegungen von Ulrich Pothast¹⁰ seinerzeit näher diskutiert habe,¹¹ nicht bemerkt. Husserl selber ist die soeben behauptete Konsequenz seines eigenen, gegen Brentano gerichteten Vorschlags entgangen. Das ist, so meinte ich weiter, ein gewichtiger Grund für die Annahme, dass Husserl den ‚intensiven‘ Regress, der in Brentanos Theorie der Unterscheidung von primärem und sekundärem intentionalem Gegenstande eines und desselben intentionalen Erlebnisses auftritt, nicht bemerkt hat. Tatsächlich ging Husserl in den *Logischen Untersuchungen* nur auf Brentanos Absicht ein, den ‚extensiven‘ Regress zu vermeiden, der sich dann einzustellen droht, wenn man die Frage stellt, ob auch wieder ein Bewusstsein vom inneren Bewusstsein und von diesem wiederum ein Bewusstsein und so weiter und so fort angenommen werden muss – eine Schwierigkeit, die Brentano durch seine Unterscheidung von primärem und sekundärem Objekt eines und desselben Aktes, in welchem der Akt sich seiner selbst bewusst sein soll, zu vermeiden gesucht hatte,¹² ohne zu bemerken, dass sich mit dieser Vermeidungsstrategie eine inverse Schwierigkeit gleicher Art verbindet – eben die, die sich nach meiner damaligen Auffassung mit Husserls Beschreibung der Struktur der inneren Wahrnehmung auch verbindet: Der Akt der inneren Wahrnehmung muss schon gewahrt haben, dass er sich selbst gewahrt, um gewahren zu können, dass er sich selbst gewahrt.

10 U. Pothast: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1971. Pothasts Kritik an Brentano hier S. 74–76.

11 In „Erlebnis“ Abschnitt VI: Der Zirkel in Brentanos Lehre vom ‚inneren Bewußtsein‘ und seine Wiederholung in Husserls Theorie der ‚inneren Wahrnehmung‘. S. 579–584.

12 Die einschlägige Bezugnahme Husserls auf Brentano findet sich in LU V, § 5.

VII.

Meine abschließende Frage lautet: Führt der voranstehend in kritischer Absicht vorgetragene formale Scharfsinn zu einer wirklich triftigen Kritik oder geht er von einer Voraussetzung aus, die ihn in Wahrheit ins Leere laufen lässt?

Ich habe mich seit langem davon überzeugt, dass letzteres der Fall ist. Denn ich bin in meiner Abhandlung vor 40 Jahren von der Voraussetzung ausgegangen, dass es sich in Husserls Bestimmung der Leistung der inneren Wahrnehmung um ein Theorem handelt, welches das Zustandekommen von Selbstbewusstsein *erklären soll* und nicht nur *beschreiben will*, wie es für jedes phänomenologische Ich originär vorliegt.

Diese Voraussetzung ist jedoch irrig. Denn Husserls Charakterisierung der Leistung der inneren oder immanenten Wahrnehmung ist kein Explanans im Rahmen einer Theorie, die das Zustandekommen von Selbstbewusstsein aus Voraussetzungen erklären soll, die das Explanandum naturgemäß nicht schon unbefragt enthalten dürfen, wenn ein Zirkel in der Erklärung vermieden werden soll. Dann, aber auch nur dann, wenn man Husserls Einführung des Begriffs der inneren Wahrnehmung als einen Zug in dem Spiel der rekonstruktiven Aufhellung des Wesens unseres Selbstbewusstseins aus ihm noch vorausliegenden Formen des Bewusstseins versteht, gerät man in die in meinen kritischen Bemerkungen von 1970 entwickelten Zirkel- und Regressvorwürfe; und diese Vorwürfe sind solche, die sich bei jedem solchen explanatorischen Versuch typischerweise einzustellen pflegen. Seiner berühmten Maxime „Zu den Sachen selbst“ folgend hätte und hat Husserl solcher Kritik den Satz entgegengehalten, dass die in der inneren Wahrnehmung geschehende „Selbstwahrnehmung des empirischen Ich ... die alltägliche Sache (ist), die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet“ (LU V, § 8), nämlich dann nicht, wenn man sich in *rein deskriptiver Einstellung* der „Sache selbst“ zuwendet, welche die „Selbstwahrnehmung“ *ist*, und wenn man es auf genau diese Weise vermeidet, einer konstruktiven Verstellung dieses Grundphänomens unseres bewussten Lebens in Absicht auf seine Rekonstruktion aus ihm noch vorausliegenden Beständen des Bewusstseins aufzusitzen.

So hatte ich 1970 in kritischer Absicht gesagt, dass eine innere Wahrnehmung nicht nur auf das Erlebnis, das sie innerlich wahrnimmt, sondern auch auf sich selbst intentional bezogen sein muss, um das Bewusstsein haben zu können, dass sie selbst zu demselben Erlebnisstrom gehört, zu dem das innerlich wahrgenommene Erlebnis auch gehört, und um eben damit das Bewusstsein haben zu können, dass das Wahrgenommene Innere das *eigene* Innere und nicht ein *anderes* Inneres bzw. das Innere eines *Anderen* ist.

Aber diese Forderung läuft in Wahrheit ins Leere. Denn innere Wahrnehmung ist im Unterschied zu anderer Wahrnehmung direktes und das heißt nicht durch äußere Wahrnehmung vermitteltes Gewahren eines Erlebnisses in einem *Innenraum*, der nur der *eigene* und kein anderer Innenraum sein *kann*. Das ist die Voraussetzung, unter der innere Wahrnehmung als die Leistung

eingeführt wird, die sie für Husserl ist; und kraft eben dieser Voraussetzung bedarf es nicht der weiteren in die genannten Schwierigkeiten führenden Voraussetzung, dass die innere Wahrnehmung primär auf das wahrgenommene Erlebnis, sekundär aber auf sich selbst intentional bezogen und damit ein Fall von Brentanoscher Selbstreferenzialität sein muss, um die Leistung sein zu können, die sie ist. Und eben *deshalb* ist Selbstwahrnehmung des geistigen Ich für Husserl „die alltägliche Sache, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet.“ Das in cartesianischer Evidenz vorliegende immanente Gewahren eines Erlebnisses ist, so Husserl, als Wissen von der Existenz dieses Erlebnisses kraft der Unmittelbarkeit des gewahrenden Zugangs zu ihm ebenso unmittelbar mit dem Bewusstsein seiner Zugehörigkeit zu dem Subjekt dieses Wissens verbunden, das heißt zu genau demjenigen Ich, dessen Erlebnis es ist. – Die Frage: „Kann ich mir wirklich sicher sein, dass ein Erlebnis, das ich mir in innerer Wahrnehmung zuschreibe, wirklich meines und nicht vielmehr das eines anderen Subjekts und damit das eines Inneren ist, das nicht mein eigenes ist?“ – diese Frage ist sinnlos in dem Sinne, dass sie immer schon mit ja beantwortet ist, wenn ein Erlebnis wirklich auf diese von Husserl reklamierte originäre Gegebenheitsweise zu Bewusstsein kommt. Sie ist ebenso sinnlos wie die Frage, ob ich mir wirklich sicher sein kann, dass ich es bin und nicht vielmehr ein ganz anderes Ich, das sich ein Erlebnis auf diese originäre Weise als das seine zuschreibt. Genau deswegen, so meine ich heute, bedarf es der Annahme einer epistemischen Selbstreferenzialität der inneren Wahrnehmung nicht, um ihr die Leistung zuschreiben zu können, die Husserl ihr unter der Beschreibung, die er ihr gibt, ansinnt. Der Akt der inneren Wahrnehmung bleibt in der Präsentation eines Erlebnisses ‚sich‘ anonym, und er kann es bleiben: eben weil er seinen intentionalen Gegenstand, das wahrzunehmende Erlebnis, nur als zum *eigenen* Inneren gehörenden präsentieren *kann*. Freilich macht dies nur eine nachkommende Reflexion auf den Akt der inneren Wahrnehmung evident. In dem Akt selber muss diese Evidenz weder ausdrücklich noch unausdrücklich präsent sein: „Das Wahrnehmen selbst, obschon es zum Ich nach seinem phänomenologischen Bestand gehört, fällt selbstverständlich, wie so vieles andere, das ‚bewusst‘, aber nicht bemerkt ist, nicht mit in die Wahrnehmung.“ (LU V, § 8)

VIII.

Die meine Kritik von 1970 leitende Vorstellung war die, dass das Phänomen ‚Selbstbewußtsein‘ *erklärungsbedürftig* und das heißt – versuchsweise – aus mentalen Beständen abzuleiten ist, die dieses Phänomen noch nicht sind und auch nicht versteckter und unbemerkter Weise schon enthalten. Mit dieser Vorstellung folgte ich mit vielen meiner frühen Kollegen und Freunde auf eine freilich nicht ganz unzweideutige Weise einer Anregung unseres Lehrers Dieter Henrich, des Begründers der von Ernst Tugendhat alsbald so genannten „Hei-

delberger Schule¹³ der Theorie der Subjektivität. Leitend war für uns Henrichs epochemachender Aufsatz *Fichtes ursprüngliche Einsicht* in der 1966 erschienenen Festschrift für meinen Vater Wolfgang Cramer.¹⁴ Und so machten wir uns auf den Weg, insbesondere in nachidealistischen Philosophemen zirkelhaft und regressbeladene Vorstellungen vom Zustandekommen von Selbstbewusstsein zu identifizieren und zu kritisieren. Ich tat dies – hier Überlegungen von Hans-Georg Gadamer¹⁵ (allerdings kaum in seinem Sinne, sondern im Sinne der von Henrich empfangenen Anstöße) aufnehmend – im Zusammenhang eines größer angelegten Versuchs, die Motive und die systematische Funktion des Aufstieges des deutschen Wortes ‚Erlebnis‘ in der Erkenntnistheorie der nachhegelschen Philosophie näher zu bestimmen, und wandte mich dabei Franz Brentano und Edmund Husserl, Paul Natorp und Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und auch Hans-Georg Gadamer selber zu. Das war am Ende wirklicher Einsicht wenig förderlich.

In § 24 des Ersten Buches der *Ideen* von 1913 hat Husserl folgendes festgestellt:

Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich ... ein absoluter Anfang, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, principium.

Kein Zweifel, dass Husserl seine in den *Logischen Untersuchungen* vorgetragene Beschreibung der Leistung der inneren adäquaten Wahrnehmung, nicht nur ein Erlebnis ‚originär‘ wahrzunehmen, sondern es allein kraft dessen, „als was es sich gibt“ auf ebenso ‚originäre‘ und damit aus Anderem nicht ableitbare

-
- 13 Siehe hierzu E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 221. Frankfurt am Main 1979, S.10. Tugendhat nennt als Vertreter dieser Schule Ulrich Pothast und mich. Später hat sich ihr auf wirkungsmächtige Weise Manfred Frank zugesellt. Frank hat meiner Husserl-Kritik von 1970 noch 1991 in teilweise wörtlicher Übernahme zugestimmt. Vgl. ders.: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre*. In der von ihm besorgten Edition: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 964. Frankfurt am Main 1991. Hier S. 529 sowie S. 555.
- 14 D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. In: *Subjektivität und Metaphysik*. Festschrift für Wolfgang Cramer. Hrsg. v. D. Henrich und H. Wagner. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1966. S. 188–232.
- 15 Genieästhetik und Erlebnisbegriff. In: *Wahrheit und Methode*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1960. S. 61 ff.

Weise als das eigene präsent zu haben, als eine solche „originäre Gegebenheit“ angesehen hat.

An einer berühmten Stelle seiner *Kritik der reinen Vernunft* hatte Immanuel Kant geschrieben:

Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen.¹⁶

Kant hat mit dieser These nicht etwa behaupten wollen, dass das auch für ihn in cartesianischer Evidenz vorliegende Bewusstsein eines Ich von sich, also Selbstbewusstsein, ein in sich zirkulär verfasstes Phänomen ist. Es gibt keine zirkulär verfassten Phänomene. Vielmehr zielte seine Aussage über den Zirkel darauf ab, dass jede Form der *Erklärung* des Zustandekommens von Selbstbewusstsein, die dieses aus Voraussetzungen abzuleiten unternehmen will, die es abgesehen von seiner Funktion betrachten, Vorstellungen, die nicht mit ihm identisch sind, selbstzuschreibbar werden zu lassen, notwendigerweise zirkulär ausfallen muss und damit zum Scheitern verurteilt ist. – ‚Mein‘ lässt sich nicht *erklären* – so hat sich Kant einmal als präzisen Ausdruck dieses Gedankens notiert. Dem hätte Husserl auch nach seiner Revision der objektivistischen Ich-Theorie der *Logischen Untersuchungen* und der in den *Ideen* versuchten Re-Tranzendentalisierung und De-Naturalisierung der Vorstellung von ‚Ich‘ vorbehaltlos zugestimmt.

Doch eröffnet sich eine andere Schwierigkeit, die Husserl in den *Logischen Untersuchungen*, wie seine dort vorgetragene Kritik an Paul Natorp lehrt, aber auch, wenn nicht alles täuscht, in den *Ideen* und vermutlich auch späterhin nicht gesehen hat. Auch bei und nach der Einführung des ‚reinen Ich‘ und seines ‚Gerichtetseins-auf‘ (*Ideen* I, § 37, vgl. auch § 38) hat Husserl das originäre Bewusstsein eines Ich von sich als eine in gebender *Anschauung* zu originärer Gegebenheit kommende Selbstwahrnehmung zu bestimmen gesucht, die ursprünglich mit den immanent gebenden Akten der Präsentation von Erlebnissen mitgesetzt ist. Denn „wesensmäßig“ gehört „zu einem Erlebnis überhaupt, das ich in immanenter Reflexion anschaulich erfasse“, dass ich es „anschaulich *als meines* erfasse“ (*Ideen* I, Beilage XI, Hvh.v.V.). Zwar stoßen wir nirgends „auf das reine Ich, als ein Erlebnis unter anderen Erlebnissen“, es „kann in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten“ (*Ideen* I, § 57), wenngleich es auch nur bei Gelegenheit der immanenten Wahrnehmung von Erlebnissen, die nicht mit ihm identisch sind, zu Bewusstsein kommen kann. Und eben daher soll vom ‚Ichpool‘ der *Ideen* „in Kanti-

16 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 346/B 404.

scher Sprache (ich lasse dahingestellt ob in seinem Sinn)“ gelten: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (ebd.).

Husserl hat gut daran getan, es dahingestellt sein zu lassen, ob seine Beziehung auf den berühmten Eingangssatz des § 16 der Transzendentalen Deduktion der Kategorien des reinen Verstandes in der 2. Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* in dessen Sinn gewesen ist. Zweifellos ist dies gerade nicht der Fall. Denn das auch von Kant als ‚ursprünglich‘ reklamierte Bewusstsein meiner selbst im ‚Ich denke‘ ist für Kant wesentlich der *Gedanke* ‚Ich denke‘ und hat mit so etwas wie einer originär gebender *Anschauung* oder *Selbstwahrnehmung* im Sinne Husserls nichts zu schaffen. Vielmehr ist für Kant die Vorstellung ‚Ich‘ eine rein *rationale* Vorstellung, ein *Begriff a priori*, der sich von anderen Begriffen a priori zudem dadurch unterscheidet, dass er auch nicht der Begriff *von* etwas in der Anschauung Gegebenem oder Gebbarem ist. Mit dieser These hat Kant seiner entscheidenden Einsicht Ausdruck verliehen, dass Selbstbewusstsein als das Wissen eines Ich von sich gar nicht ‚originär‘ als eine Wahrnehmung oder Anschauung eines Inneren, das das eigene Innere ist, beschrieben werden kann, sondern nur als ein von eben diesem Ich erzeugter Gedanke von sich selbst, nur als ein *Begriff von sich* gedacht werden kann, den eben dieses Ich mit Bezug auf in der Form der Anschauung oder Wahrnehmung Gegebenes, das es sich zuschreiben können soll, spontan *erzeugen* muss: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß *intellektuelle* Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts.“ (B 278) Eben das garantiert für Kant den rein rationalen Charakter des ursprünglichen Selbstbewusstseins, hat aber zugleich seine inhaltliche Leere zur Folge.¹⁷ Denn das „Ich denke“ ist keine der inhaltlich spezifizierten Vorstellungen, die es muss begleiten können. Und allein in diesen liegt aller Reichtum an Inhalten, die wir uns als unsere zuschreiben können. Das immerhin war auch Husserls Auffassung. Im bloßen Bewusstsein meiner Selbst geschieht noch keine inhaltliche bestimmte Erkenntnis meiner selbst. Denn das bloße Bewusstsein der Meinigkeit von Erlebnissen ist selber keines der Erlebnisse, die als die meinen zu Bewusstsein kommen.

Mit der Auszeichnung des Bewusstseins durch die generelle Perspektive des *cogito cogitatum qua cogitatum*, die jederzeit abrufbar, wenngleich nicht jederzeit auch erlebnismäßig aktualisiert ist, hat sich Husserl in seinen Göttinger Jahren dieser kantischen Perspektive genähert. Erreicht hat er sie mit der näheren Beschreibung der Binnenstruktur seines ‚cogito‘ jedoch nicht. Denn erst dann, wenn man, wie Kant, das ursprüngliche Ichbewusstsein von aller anschaulichen Gegebenheit löst und als einen ‚reinen Gedanken‘ fasst, ist es mit

17 Siehe hierzu näher meinen Beitrag: Über Kants Satz: Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können. In: *Theorie der Subjektivität. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann und Ulrich Pothast. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987. S. 167-202.

dem objektiven Ich-Begriff der *Logischen Untersuchungen*, seiner De-Transzendentalisierung und Naturalisierung wirklich aus.

Schwierigkeiten bleiben freilich auch dann noch. Im Rahmen der Kantischen Theorie der Subjektivität ergibt sich eine solche bei der Bestimmung der Relation von transzendentelem und empirischem Selbstbewusstsein, aber so, dass auch sie ein Verzichtttun auf Erklärung fordert:

„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt. Wie es möglich ist, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist.¹⁸

Diese Schwierigkeit hatte Husserl nicht. Aber er hätte, wenn er sie denn gehabt hätte, Kants Verzichterklärung auf die Erklärbarkeit dieses wie jedes anderen ‚unbezweifelten Faktums‘ zugestimmt. Denn Schwierigkeiten sind nicht Einwände.

18 *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. Akademieausgabe Bd. 20, S. 270. – Mit Bezug auf eben dieses ‚unbezweifelte Faktum‘ sagt der alte Kant auf die für ihn gelegentlich typische großartige Weise: „es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beyzulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinausieht.“ Es muss gefragt werden, ob Husserls transzendentes Ego jemals in eine solche Unendlichkeit hinausgesehen hat.

Husserl zur Frage des Ich während der Göttinger Jahre: auf dem Holzweg?

EDUARD MARBACH

In seinem frühen, noch in Halle entstandenen Hauptwerk, *Logische Untersuchungen*, dessen Zweiter Band, Erster Teil von 1901 „Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis“ bietet, verwarf Husserl bekanntlich in der Fünften Untersuchung, „Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“, die Auffassung, „dass die Beziehung auf das Ich etwas zum wesentlichen Bestande des intentionalen Erlebnisses selbst Gehöriges sei“ (Hua XIX/1, V. LU, A 357). Und nach der in den Jahren 1906/1907 in Göttingen erfolgten Einführung der Methode der phänomenologischen Reduktion zwecks Etablierung der reinen Phänomenologie erklärte Husserl es geradezu zur Bedingung, dass „die Beziehung auf das Ich zu unterlassen, oder von ihr zu abstrahieren“ sei, um ein „reines Phänomen im Sinne der Phänomenologie“ zu gewinnen (vgl. Hua II, S. 44). Demgegenüber heißt es dann bekanntlich im Ersten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913: „Unter den allgemeinen Wesenseigentümlichkeiten des transzendental gereinigten Erlebnisgebietes gebührt eigentlich die erste Stelle der Beziehung auf das ‚reine‘ Ich“ (Hua III/1, §80, S. 178); und in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen*, ebenfalls von 1913, revidierte Husserl die in seiner Hallenser Zeit vertretene Stellungnahme zur Frage des reinen Ich (Hua XIX/1, B 363).

Was hatte Husserl auf seinem Denkweg bewegt, das „Ich“ in die phänomenologische Problematik einzubeziehen? Im Rahmen dieses kurzen Beitrages zum Göttinger *Symposium anlässlich der 150. Wiederkehr von Edmund Husserls Geburtstag* möchte ich einen Problembestand skizzieren, mit dem Husserl sich in den Göttinger Jahren auseinander zu setzen hatte, sobald er die Phänomenologie als *reine* bzw. *transzendente* Phänomenologie auffasste und konsequent durchzuführen versuchte – ein Problembestand, von welchem ich stets noch glaube, dass ihm Husserl zu Recht durch die Anerkennung einer unerlässlichen Beziehung reiner Erlebnisse auf ein Ich innerhalb des phänomenologischen Forschungsthemas begegnet ist, so dass in meinem Verständnis die kurze Antwort auf die im Titel gestellte Frage ‚*nein*‘ lauten wird: Husserl befand sich in diesen systematischen Zusammenhängen *nicht* auf dem Holzweg. Mit folgen-

den Schritten möchte ich versuchen, Ihnen die Konsequenz und - wie ich meine - Triftigkeit von Husserls Denkweg darzutun.¹

I. Von den „Logischen Untersuchungen“ zur „phänomenologischen Reduktion“

Die bewusstseinstheoretischen Darlegungen in der Fünften Logischen Untersuchung „Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“ boten noch keine „Theorie des Ich“. Auf dem Boden der deskriptiven psychologischen Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen* (vgl. Hua XXIV, S. 425) hatte Husserl keinen Anlass, die Frage zu stellen, „wessen“ Erlebnisse oder Bewusstseinsinhalte zur Untersuchung stehen und der Einheit *einer* Komplexion zugehören; denn Bewusstsein blieb wie selbstverständlich auf dieses oder jenes empirische Ich, diese oder jene Person als „Subjekt“ bezogen. „Dessen“ Erlebnisse sind innerlich wahrnehmbar und schließen sich zur Einheit einer Komplexion zusammen. Die phänomenologische Bestimmung der Bewusstseinsseinheit - das, was Husserl in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* als „phänomenologisches Ich“ bezeichnete - stützte sich bloß auf Formen und Gesetzmäßigkeiten der Erlebnisse selbst. Im Blick rein auf das Phänomenologische wurde dieses einheitliche phänomenologische Ich - Husserl sprach diesbezüglich auch vom „phänomenologisch reduzierten Ich“, dem Ich nach seinem von Moment zu Moment sich fortentwickelnden Bestand an Erlebnissen - auch als „Ich selbst“ angesprochen.

Durch die einige Jahre später mittels der „phänomenologischen Reduktion“ methodisch erfolgte Etablierung der *reinen* Phänomenologie unterband Husserl dann vor allen Dingen die apperzeptive, auffassungsmäßige Beziehung des Bewusstseins auf das empirische Ich. Zurück blieben allein die reinen Erlebnisse bzw. die reine Erlebniskomplexion. Infolge der *Ausschaltung* des empirischen Ich trat indessen als *Problembestand* auf, was in den *Logischen Untersuchungen* aufgrund der Funktion des empirischen Ich geklärt war: die Fragen der „Zugehörigkeit“ von Erlebnissen zu einem „Subjekt“ und der Bestimmung der Einheit des Bewusstseins (als „meines“) sowie die Frage der rein phänomenologischen Scheidung „eigener“ und „fremder“ Erlebnisse, bzw. die Frage der phänomenologischen Etablierung einer Vielheit von Bewusstseinsseinheiten. Husserl selbst wurde sich dieses Problembestandes auf dem Boden der

1 In Marbach, E. (1974), *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, wurde nachzuweisen versucht, dass in Husserls Denken in den Jahren zwischen den *Logischen Untersuchungen* und dem ersten Buch der *Ideen* (1913) eine doppelte Motivation zur Einführung des Ich wirksam war. Im vorliegenden Beitrag bleibt die Motivationslinie, die das Ich im Zusammenhang mit der Theorie der Aufmerksamkeit und der Bewusstseinsform des *cogito* in Verbindung brachte, ganz außer Spiel (vgl. dazu a.a.O., vor allem die Kapitel 6 und 7).

reinen Phänomenologie erst allmählich bewusst. Es war zwar sogleich deutlich, was in der reinen Phänomenologie keinen Platz mehr hatte: all die vorkritischen Objektivierungen der Erlebnisse, die in den *Logischen Untersuchungen* noch spielten; es war aber nicht zugleich auch deutlich, dass durch deren Ausschaltung gewisse Evidenzen nicht mehr bestehen, sofern sie nicht selbst auf Grund der phänomenologischen Gegebenheiten aufgewiesen werden. Wie Husserl selbst in diesen Jahren gelegentlich feststellte, war seine Schwierigkeit, „zu sagen, was das Phänomenologische des ‚Ich‘ ausmacht“ (Hua X, Nr. 35, S. 253); denn entgegen der phänomenologischen Analyse der *Logischen Untersuchungen*, wo das (empirische) Ich die unbefragte Voraussetzung der Bewusstseinsanalyse bildete, wurde der reinen Phänomenologie das Ich zum Problem.

Mit Bezug auf die *Stellung zur Frage des Ich* lässt sich die durch die Einführung der phänomenologischen Reduktion um 1906/07 methodisch geklärte reine Phänomenologie vorerst wie folgt kennzeichnen. Die in phänomenologischer Reduktion erforschbaren Erlebnisse sind „reine“, von der apperzeptiven, auffassungsmäßigen, Beziehung auf das empirische Ich und die Natur „losgelöste“, „absolute“ Gegebenheiten. Überlegungen, welche auf die Anerkennung einer „inneren“ Beziehung der reinen Erlebnisse selbst auf einen „Träger“ (ein „reines“ Ich als Beziehungspunkt) hindeuten würden, lassen sich in den ersten Göttinger Jahren nicht entdecken. Vielmehr lehnte Husserl dies noch in seinem Dingkolleg von 1907 ausdrücklich ab: „alle transzendente Gegenständlichkeit“ – als welche auch das empirische, der raumzeitlichen Natur eingeordnete Ich gilt – „hat ihren Urgrund und Träger in der Gegenständlichkeit im weiteren Sinn, die wir Bewusstsein nennen. [...] Bewusstsein selbst aber ist absolutes Sein. [...] (D)as Bewusstsein selbst braucht keinen Träger“ (Hua XVI, S. 40). Zu verstehen ist, dass die Erlebnisse in der phänomenologischen Analyse, die sich „an das Absolute, an das Bewusstsein im reinen Sinn“ hält, „niemandes“ Erlebnisse (ibid., S. 41) sind, mögen sie auch *de facto*, d.i. „vor“ der phänomenologischen Reduktion, „meine“ sein.

Eine konsequent in phänomenologischer Reduktion aufzubauende Erforschung von reinen („niemandes“) Erlebnissen schien in konkrete Arbeit genommen werden zu können. Die Frage des Ich träte dabei, wenn überhaupt, nur als Problem der Konstitution des empirisch-dinglichen, transzendenten Ich in den reinen intentionalen Erlebnissen auf (vgl. Hua XVI, S. 40f.). Für die reinen Erlebnisse als solche aber schien die Frage des Ich zunächst völlig hilflos geworden; sie schwebten sozusagen im leeren Raum. Das war nun aber eine durchaus merkwürdige, obzwar in der Konsequenz von Husserls Denkweg, der ihn zur Ausschaltung des empirischen Ich führte, auch verständliche Position. Es war im Grunde genommen jene Position, die Husserl viele Jahre später in der Kritik an David Hume scharf zurückgewiesen hat: „die Erlebnisse sind nicht in einem Nirgendheim. Ihr Sein ist wesensmäßig Bewusstsein, und alle Erlebnisse, die die meinen sind, sind es in der allumspannenden Einheit meines Bewusstseins, und so sind sie für das Ich in Sonderreflexionen zugänglich“ (Hua VII, 1923/24, S. 166). Mit Blick auf die absoluten

Erlebnisse, auf das Bewusstsein im reinen Sinn, wie Husserl es ab 1906/07 systematisch zum Thema seiner Untersuchungen machte, trat denn auch bald die Frage auf, ob nicht doch eine Beziehung der Erlebnisse auf ein Ich anzunehmen sei, das freilich nicht als empirisches zu verstehen wäre.

II. Auf dem Weg zur transzendentalen Phänomenologie der Konstitution

Diese Entwicklung lässt sich in Kürze wie folgt darlegen. Als die eigentliche Aufgabe, die Husserl der phänomenologischen Wissenschaft auf dem Boden der reinen Immanenzsphäre der Bewusstseinerlebnisse stellte, ist die *Aufgabe des universalen Konstitutionsproblems* zu bezeichnen. Die phänomenologische Wesensanalyse des Bewusstseins gestaltete sich fortan als Analyse der „Korrelationen“ von Bewusstsein und Bewusstseinsgegenständlichkeit. So umgrenzte Husserl die Aufgabe der Phänomenologie bereits in einer auf den 18. XII. 1906 datierten Vorlesung wie folgt:

Was zum Wesen des Bewusstseins gehört, des *Bewusstseins*, sofern es *Bewusstsein einer gewissen Objektivität ist*, und was zum Wesen jeder Art von Bewusstsein, von Wahrnehmungsbewusstsein, Erinnerungsbewusstsein, Urteilsbewusstsein usw. gehört und zur korrelativen Gegenständlichkeit, *soweit und sowie sie in diesem sogeararteten Bewusstsein bewusst ist*, das wird in wesentlicher Allgemeinheit erforscht, und zwar im rein schauenden Erfahren, immerfort in der Sphäre der Intuition, die [das], worüber sie spricht, direkt vor Augen hat und auf dem Grund wirklicher Vergegenwärtigung von Einzelfällen die wirkliche / Verallgemeinerung und Wesenserschauung übt, so dass jeder Schritt der Aussage sprachlich nur das ausprägt und sich dem reinlich anschmiegt, was eben direkt vor dem inneren Auge liegt. (Hua XXIV, S. 232f.)

Das Problem der „Konstitution“, das die Phänomenologie für alle Grundgestaltungen der Gegenständlichkeiten und korrelativ für die Grundgestaltungen der gebenden Akte zu erforschen hat, kennzeichnete Husserl, wohl frühestens um 1908, auch als das „*spezifisch transzendente Problem*“. Es ist das Problem der „Aufklärung“ der Möglichkeit einer objektiv gültigen Erkenntnis“ (Hua VII, Beilage XX, S. 386), das, wie Husserl sagt, „radikale Problem“ des „Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Gegenstand, aber in reduziertem Sinn, wonach nicht von menschlicher Erkenntnis, sondern von Erkenntnis überhaupt, ohne jede existentielle Mitsetzungsbeziehung, sei es auf das empirische Ich oder auf eine reale Welt, die Rede ist“ (Hua II, S. 75). Entsprechend bezeichnete Husserl die Phänomenologie als „transzendente“:

Die *transzendente* Phänomenologie ist Phänomenologie des konstituierenden Bewusstseins. [...] Das transzendente Interesse, das Interesse der transzendentalen Phänomenologie, geht [...] auf das Bewusstsein als Bewusstsein von Gegenständen, es geht nur auf ‚Phänomene‘ [...]. Und zwar ‚transzendental‘, unter Ausschaltung

aller empirischen Setzungen; als Korrelat (Hua XXIV, Beilagen B, Beilage V, S. 425).

„Überall ist das Problem das der ‚Konstitution‘ der Objektivität jeder Art in der transzendentalen ‚Subjektivität‘, im transzendentalen Bewusstsein, transzendentalen ‚Ich‘“ (ibid., 429). Was Husserl hier, in phänomenologischer Reduktion, mit „transzendentes ‚Ich“ bezeichnete, entsprach in der Redeweise der deskriptiv-psychologischen Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen* dem Titel „phänomenologisches Ich“ oder „phänomenologisch reduziertes Ich“ im Sinne des Bewusstseinsflusses.

Was der *Gesichtspunkt der transzendentalen Phänomenologie* zu Gesicht bringt, veranschaulichte Husserl in jenen Jahren meistens am Beispiel der *Dingkonstitution*, und diese erforschte er zunächst in der Sphäre des Einzelbewusstseins – sehr ausführlich in seinen Göttinger Vorlesungen vom Sommersemester 1907. Im Abschnitt über die „kinästhetischen Systeme“ bezüglich der Erscheinungen der Ruhe und Bewegung des Dinges vermerkte er dort kritisch: „Natürlich ist es anders, wenn wir Einfühlung dazunehmen. Wir sprechen hier nicht vom intersubjektiven Ding“ (Hua XVI, S. 158, Anm. 1). Es waren nun aber gerade die Probleme der konstitutiven Aufklärung des Wesens von Dinglichkeit, welche Husserl auch auf die Einbeziehung einer *Mehrheit von Bewusstseinsseinheiten* verwiesen. Bereits um 1908 erkannte er deutlich die Bedeutung dessen, was er später „transzendentalen Leitfaden“ (oder „Index“) nannte, für die transzendente Phänomenologie der Konstitution, nämlich die Möglichkeit, sich am ontologischen, objektiven Apriori zu orientieren, um das jedem ontologischen Apriori korrelativ zugehörige Apriori der konstituierenden Subjektivität aufzuklären. In einem Text aus 1908 mit der Überschrift „Transzendente Phänomenologie“ etwa ist zu lesen:

Ausgehend von den verschiedenen Seienden können wir immer [...] fragen: Wie ist ein solches Seiende gegeben, wie kann es als Seiendes solcher Kategorie gegeben sein? Und inwiefern ist es jeweils unvollkommener gegeben, wie kommt es zu vollerer Gegebenheit, und inwiefern ist absolute Gegebenheit eine unendliche Aufgabe? (Hua XXIV, Beilagen B, Beilage V, S. 429)

In dieser Hinsicht auf das ontologische, objektive Apriori des Seienden, speziell zum Beispiel auf die ontologischen Sätze über das, ohne was Dinge überhaupt nicht denkbar sind, und die somit als Normen für eine in den Erlebnissen sich vollziehende Dingansetzung gelten, indem sie, was zum „Sinn“ von Dingen gehört, vorschreiben – in solcher Hinsicht hat sich für Husserl das Ding, die Natur überhaupt, als „*intersubjektive Einheit*“ herausgestellt, zu deren voller konstitutiver Aufklärung das transzendental-konstituierende Bewusstsein selbst als *intersubjektives* aufzuweisen war.

Sowie aber *andere* Bewusstsein in die phänomenologische Problematik der Konstitution mit einzubeziehen waren, stellte sich das Problem der Bestimmung nicht nur der Einheit des kontinuierlichen zeitlichen Zusammenhangs der Erlebnisse eines Bewusstseins, sondern das Problem der Bestimmung der

phänomenologischen *Abgeschlossenheit* einer (meiner) Bewusstseinsseinheit gegenüber anderen Bewusstseinsseinheiten. Und in eben diesem Zusammenhang drängte sich Husserl eine vertiefte Stellungnahme zur Frage des Ich zur prinzipiellen Klärung der Gegebenheiten auf dem Boden der reinen oder transzendentalen Phänomenologie selbst auf. Lassen Sie mich dies nun noch etwas genauer beleuchten.

III. Der transzendental-solipsistische Boden der Konstitutionsproblematik

Zur Zeit der ersten Einführung der Methode der phänomenologischen Reduktion glaubte Husserl, der traditionellen Fragestellung des *Solipsismus*, wie ich „aus mir heraus“ und zu einer „Außenwelt“ kommen kann, zu entgehen. In den vorhin erwähnten Vorlesungen über die Konstitution von Dingen (1907), also darüber, wie materielle Dinge im Raum mir im Bewusstsein gegeben sind, betonte Husserl, man habe das Verständnis seiner Fragestellung verfehlt, wenn man meine, er erkläre ein Ding nur als „Zusammenhang meiner psychischen Akte, meiner Vorstellungen, Wahrnehmungen, Urteile etc.“; denn „die phänomenologische Reduktion ist ja nicht die solipsistische Reduktion, und das Ich ist ja selbst ein Dingliches nur im intentionalen Zusammenhang und seinen wesentlichen Formen sich Konstituierendes und nur dadurch sich Ausweisendes“ (Hua XVI, S.40f.).

In einem Text von 1908, in dem er „Das Problem der Konstitution“ wiederum am Beispiel der Dingwahrnehmung auf dem Boden der phänomenologisch reduzierten, „absoluten“ Erlebnisse erörterte, führte er aus, es gehe ihm darum, „Erfahrung im Kantischen Sinne, und zwar rein phänomenologisch genommen, zu zergliedern, und zwar *Erfahrung des ‚Bewusstseins‘*, nicht *Erfahrung eines empirischen Individuums*, das im Raum, in der Zeit, in der Welt existiert“. Verstehen wollen, „wie ich dazu komme“, Dinge, eine Welt, einen Raum, eine Zeit, andere Menschen etc. zu setzen“, heiße dann „nicht, wie ich aus mir heraus kann, wie ich über den Solipsismus hinaus komme“. In der Phänomenologie studiere man die „absolute Sphäre“ der Erlebnisse (*cogitationes*), „nach Hinsicht der intellektiven Zusammenhänge, in denen das Denken überhaupt, das sein Recht ausweisende Denken und alle zu ihm wesentlich gehörigen absoluten Phänomene, besteht“ (Hua XXXVI, Nr. 1, S. 14). In dieser Sphäre der absolut selbstgegebenen Erlebnisse wollte Husserl das *Wesen* derjenigen Erlebnisse untersuchen, die rechtmäßig Dingsetzung überhaupt leisten. Wie er, mit Anklang an Kant, mit dessen *Kritik der reinen Vernunft* vor allem er sich in jener Zeit vertieft auseinandersetzte, sagte: „ich frage eben nur nach etwas, was im Bewusstsein ist, was vor diesem Forum absolut gegeben ist“ (ibid., 15).

Nun, gegen eine psychologistisch-solipsistische Fragestellung war Husserls Ansatz aufgrund der Reduktion, wie ich sie verstehe, gefeit; denn es ging ihm um die „reine Grundfrage“ der Erkenntnismöglichkeit, die auf das Bewusstsein überhaupt, transzendental verstanden, und die rechtmäßige Konstitution jeder Gegenständlichkeit in diesem zielt. Nichtsdestotrotz war die *reine Phänomenologie* ihrerseits zu Beginn *transzendental-solipsistisch*, ein Umstand, den Husserl später selbst erkannte und kritisierte. Wie ist das zu verstehen? Im Rückgang auf die absolut gegebenen Erlebnisse schränkte Husserl die Forschungssphäre zunächst überaus streng auf in der Reflexion aktuell gegebene Erlebnisse ein. Erlebnisse eines Anderen sind mir so aber nie gegeben, sondern immer nur vermittelt durch Einfühlung in körperliche Dinge als Leiber. Weil aber die leiblich-dingliche Existenz eines Anderen in der phänomenologischen Reduktion ausgeschaltet wird, fällt für mich in der genannten Einschränkung des Forschungsfeldes auch jede Gegebenheit solcher Erlebnisse dahin. Es kommt dazu, dass Erlebnisse immerfort im zeitlichen Fluss begriffen sind und dass deshalb über sie nur in *Wesensanalysen* wissenschaftlich objektivierbare Aussagen gemacht werden können. So unabhängig vom faktischen Fluss der einzelnen Erlebnisse Husserls Wesensanalyse sich nun auch machte, sie verlief trotzdem innerhalb der reinen Erlebnisse „des“ Phänomenologen; die reine Apperzeption dieser Erlebnisse verbürgte auch in der Wesensanalyse nicht die Überwindung des *Solipsismus der Konstitution*. Es blieb doch dabei, dass Konstitution jeweils nur aus „einer“ absolut gegebenen Bewusstseinsseinheit aufgeklärt wurde, unter Ausschluss möglicher konstitutiver Beiträge Anderer. Das Konstituierte war so nicht aufgeklärt als „dasselbe“ für eine *Mehrheit* von Bewusstsein. Das konstituierende Bewusstsein war als absolut selbstgegebenes zunächst „einzelnes“, wenn auch nie als empirisches eines einzelnen Menschen gefasstes; so war aber auch, was an Wesenseinsichten daraus gewonnen werden konnte, nicht in Beziehung auf eine mögliche Mehrheit von konstituierenden Bewusstsein zu verstehen. Daher muss mit Recht von einem „*transzendentalen Solipsismus*“ in der ersten Durchführung der transzendentalen Phänomenologie der Konstitution gesprochen werden.²

IV. Die Verlegenheit über das „Ich“

Auch wenn Erlebnisse *Anderer* vorerst aus der phänomenologischen Betrachtung ausgeschlossen waren, blieb im übrigen doch das Problem bestehen, wie es sich mit „mir“ verhalte, dem Ich, das die und die Erlebnisse hat, die ich als Phänomenologe in phänomenologischer Reduktion auf ihre Wesensverfassung hin untersuche. Diese Frage hatte Husserl während Jahren in Verlegenheit gesetzt. Wenn er sagte, „ausgehend von irgendwelchen absolut gegebenen *cogitationes*“ (Hua XXXVI, Nr. 1, S. 7) bestimme der Phänomenologe, was in

2 Zu Husserls späterer Selbstkritik, vgl. Hua VIII, Beilage XX, wohl 1924, bes. S. 433f.

ein Bewusstsein hineingehöre, war das nicht ohne Voraussetzungen und machte Schwierigkeiten. Husserl notierte etwa:

Und nun das *Problem*. Sage ich ‚ich‘, so setze ich damit etwas, was keine *cogitatio* ist, aber ich schreibe mir als ‚mein‘ zu diese und jene *cogitatio*, darunter auch diejenige, in der ich die Setzung ‚ich‘ vollziehe. Damit habe ich ein einheitliches Bewusstsein ‚absolut gegeben‘. [Und das sei nur der Weg, den ich vom empirischen Denken aus dazu leiten will. Denn] Das Ich lasse ich jetzt dahingestellt. Dies da, diese *cogitationes* sind, und sie bestimmen eine Bewusstseinsseinheit.³

Die Beschränkung der Analyse auf „diese *cogitationes*“, die absolut gegebenen, war bezüglich des Ich eine „Verlegenheitslösung“; diese absoluten *cogitationes* waren in der phänomenologischen Analyse nur vermeintlich „niemandes“ *cogitationes*. Sie mochten zwar als *cogitationes* in sich selbst eine Bewusstseinsseinheit bestimmen, die als solche keines expliziten Rückbezugs auf ein ‚Ich‘ bedarf; dennoch waren „diese“ und „jene“ *cogitationes* im Spiel, die Husserl als Phänomenologe *sich selbst* als „*seine*“ zuschrieb und in phänomenologischer Analyse auf ihre Wesenseigentümlichkeiten hin untersuchte.

In einem anderen Text aus der Zeit von 1908/09, „(b)etreffend die Zweifel, wie ich von dem nicht-wahrgenommenen Bewusstsein in der Phänomenologie Aussagen machen darf“ (Ms. A VI 8 II, S. 103a), fragte Husserl genauer nach der phänomenologischen Gegebenheit des *Zusammenhangs* (der Einheit) *des gesamten aktuellen Bewusstseins*, das aus mannigfaltigen Erlebnissen besteht. In indirekter Rede stellte er zunächst fest, man werde bezüglich dieser Erlebnisse sagen, „Sie sind *einig* in meinem Bewusstsein, in einem und demselben Ichbewusstsein. Da achten wir aber auf die Grenzen, die uns die Phänomenologie steckt: wir stellen nur fest, was ‚absolut‘ gegeben ist“ (ibid., S. 103b). Danach fuhr er fort: „Und wenn ich zu reflektieren beginne, schalte ich meine Ichexistenz aus, da sie nicht ein absolut Gegebenes, nicht ein direkt Fassbares und Schaubares ist. Und erst recht die Existenz anderer Ich“ (ibid., S. 103b). Husserl wandte sich dann einer allgemeineren Betrachtung des reduzierten „Erlebnisbegriffes“ zu und der „Frage, wie ich es anfangs, um ihn abzugrenzen“, da hier „schon eine erste Schwierigkeit“ liege (ibid., 104a). Die Schwierigkeit, die er im Blick hatte, betraf allgemein die Beziehung der absoluten Erlebnisgegebenheiten auf das „Ich“. Husserl schrieb:

Ja, *ich erlebe*. Ich meine vielerlei, was mir nicht wahrhaft gegeben ist. Ich setze an, es sei etwas, aber ich sehe es nicht, und ich sehe es, aber so, dass das Gesehene vielleicht gar nicht ist. Aber das ist völlig unzweifelhaft, dass, wenn ich das Gesehene bezweifle, ich doch das Sehen ‚habe‘, das Sehen erlebe. Es gibt da eine Mannigfaltigkeit von ‚Phänomenen‘, von Gegebenheiten (wirklichen und möglichen Gegebenheiten) für mich, die nichts von ‚Transzendenz‘ enthalten. [...] Ist das nicht ein gesunder Ausgang? *Und wie soll ich für das Ich sagen?* (ibid., S. 104a)

Dazu ergänzte Husserl:

3 Ibid. S.7; der Passus in [...] ist in Husserls Text gestrichen!

Ich sehe, ich meine Nichtgegebenes, und das Meinen ist zweifellos, das Sehen, die Erscheinung. Der Zweifel etc. ist, aber immer sage ich Ich, mein Sehen, mein Zweifeln etc., ich finde es, darauf hinblickend. Nun wohl, *ich will von diesem ‚Ich‘ weiter keine Aussagen machen. Es setzt mich in Verlegenheit.* Es ist mir nicht so gegeben, wie die Erlebnisse, und was ist das Ich, nun ich, Edmund Husserl etc., und ist das nicht wieder ein Gemeintes und keineswegs ein so, wie es gemeint ist, Gegebenes? Und ist nicht wieder das Meinen dieses Nichtgegebenes? Nun, ich will kein Erfahrungsurteil über das Ich aussprechen und über seine Erlebnisse. (ibid., S. 104a)

Als Phänomenologe fällt Husserl kein empirisches Urteil über sein Ich und dessen Erlebnisse, sondern wandte es innerhalb der phänomenologischen Reduktion in ein „Wesensurteil“, „ohne die Setzung des empirischen Ich vorzunehmen oder von ihr Gebrauch zu machen“; er setzte „Erlebnisse überhaupt als ‚Möglichkeiten‘, als gegebene Wesen“ (S. 104a). Es handelt sich dabei nicht um „jetzt oder ein andermal gehabte Erlebnisse“, sondern um „ideale Möglichkeiten, die ich aufgrund meiner aktuellen Erlebnisse, unangesehen ihrer Existentialsetzung, erfasse“ (S. 104b). Ich schaue reflektierend die absolute Gegebenheit etwa einer Dingwahrnehmungserscheinung, „dies-da“, „nicht als Wirklichkeit der wirklichen Welt“ genommen, sondern in „reiner Wahrnehmung im phänomenologischen Sinn“; oder ich konstatiere, dass solche Erlebnisse als absolute Gegebenheit auch möglich sind auf dem Grund der Erinnerung und in der Phantasie, „und mag dabei das Ich selbst sein was immer, vielleicht gar nicht das, als was es da gilt“ (S. 104b).

Aus solchen Texten wird deutlich, wie Husserl sich in der Einschränkung auf die absoluten Selbstgegebenheiten der reinen Erlebnisse doch des Ich *als Problem* bewusst war. Die transzendente Phänomenologie konnte auf dieser Stufe ihrer Problematik *ohne besonderes Interesse für die subjektive Richtung auf ein Ichsubjekt der reinen Erlebnisse auskommen*. Es lag kein „zwingendes Motiv“ vor, der sich ab und zu meldenden Frage des Ich auf den Grund zu gehen. Husserl konnte in der reinen Phänomenologie weitreichende Bewusstseinsanalysen vollziehen, ohne der Frage des Ich weiter Raum geben zu müssen.

V. Konstitution des Dinges als „intersubjektive Einheit“

Die für Husserl zentrale Problematik der *Konstitution* von Gegenständlichkeiten als „intersubjektiven Einheiten“ im transzendentalen Bewusstsein führte ihn aber von den zur Untersuchung stehenden Sachen selbst her wohl um 1908 zum entscheidenden Motiv für die Einbeziehung des Ich in die reine Phänomenologie.

Zum Seinssinn der Gegenständlichkeit *Ding* gehört, dass es „ein Identisches ist, das ist, auch wenn es nicht wahrgenommen ist, wahrgenommen gewesen ist, und vielleicht niemals wahrgenommen sein wird“, also dass es sich nicht im „Perzipiertsein“ erschöpft (vgl. G. Berkeley „*esse est percipi*“). Durch den Aus-

fall eines wahrnehmenden, aber auch, wie Husserl ausführte, eines denkenden Individuums wird der Seinssinn des Dinges nicht betroffen; es bleiben andere Individuen, in denen es zur Gegebenheit kommt oder kommen kann.

Auf Seiten des konstitutiven Apriori entspricht dem einerseits die Konstitution eines Dinges in der Einheit des Bewusstseins (aber noch vor der Bewusstseinsvielfalt), und darüber hinaus eben *Vervielfältigung* des Bewusstseins. Folgendes Phänomen führte Husserl zum *Ansatz einer Mehrheit* von Bewusstsein: „Einheit einer Zeit, in der dasselbe Ding zugleich mehrfach gegeben ist, mehrere Wahrnehmungen, und dabei dasselbe Objekt, und zugleich“. Die dafür erforderliche Mehrheit von Bewusstsein stellte Husserl sich zunächst noch ohne Zusammenhang unter sich vor: „Denken wir uns überhaupt eine Mehrheit von Bewusstsein [...], so konstituieren sich in ihnen im allgemeinen ganz zusammenhangslos(e) Dinge und Welten. [...] es ist zunächst ohne Sinn, dass das Konstituierte *dasselbe* sein soll“. Wenn es aber dasselbe für eine Mehrheit sein soll, wie es seinem vollen Wesen nach ausgewiesen werden können muss, so muss ein *intersubjektiver Zusammenhang* der verschiedenen konstituierenden Bewusstseins selbst in Ansatz gebracht und phänomenologisch anschaulich ausgewiesen, nicht bloß postuliert, werden. Husserl notierte: „Überbrückung dieser Mehrheit, intersubjektive Bewusstseinsseinheit überbrückend die mannigfaltigen subjektiven Bewusstseinsseinheiten“ (vgl. Ms. B IV 1, S. 101).

Bei diesem Problembestand wurde eine eindeutige anschauliche Bestimmung der Einheit *eines* Bewusstseins *gegenüber anderen*, ein prinzipielles Kriterium der Zugehörigkeit der Erlebnisse zu einer und derselben Bewusstseinsseinheit erforderlich. Fortan konnte Husserl nicht mehr einfach (ob explizit oder implizit) von „niemandes“ Erlebnissen ausgehen.

VI. Phänomenologie der Vergegenwärtigungen und doppelte Reduktion als Grundlagen der Erweiterung der Forschungsdomäne auf die Intersubjektivität

Der entscheidende Schritt, den Husserl vollzog, bestand in der Erweiterung des phänomenologischen Forschungsfeldes über die im Jetzt des Reflektierens absolut gegebenen Erlebnisse hinaus. Diese Erweiterung vollzog er über die Phänomenologie der Vergegenwärtigungen, zunächst im eigenen Bewusstsein, dann unter Einbeziehung der besonderen Weise der Vergegenwärtigung, die er im Anschluss an den Psychologen Theodor Lipps „*Einfühlung*“ nannte, bezüglich des fremden Bewusstseins.

In einem Text zur Vorbereitung der wichtigen Göttinger Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“ (1910/11 – vgl. Hua XIII, Nr. 6) findet sich der Hauptgedanke dieser Erweiterung wie folgt ausgesprochen:

So wie wir als Thema haben nicht nur das eigene [...] Bewusstsein, das wir direkt in der wahrnehmenden Reflexion erfassen, und nicht nur [die] Erinnerung an frü-

heres eigenes Bewusstsein, sondern *auch das erinnerte Bewusstsein selbst* und [...] das im Fluss der Bewusstseinsvorkommnisse indirekt zu supponierende [...] Bewusstsein, *so auch das in der Einfühlung gesetzte fremde Bewusstsein*. (ibid., Nr.5, S. 85f.)

Die Gegebenheit fremden Bewusstseins erfolgt aufgrund von Akten der Einfühlung, die, in erster Annäherung gesprochen, als „Wahrnehmung des Fremdleibes und als mein Supponieren eines fremden Bewusstseins [...] in den Zusammenhang meines Bewusstseins“ gehören. Husserl hielt fest:

Ich bleibe also durchaus in meinem Feld, das sich aber durch Einfühlung *erweitert* hat zur Sphäre einer *Mehrheit von geschlossenen Bewusstseinsflüssen* (genannt Ichbewusstsein), welche mit dem ‚meinen‘ verknüpft sind durch die Motivationszusammenhänge der Einfühlung und auch untereinander so verbunden sind oder es sein können. (S. 87f.)

In den Vorlesungen von 1910/11 erweiterte Husserl den „Begriff der *phänomenologischen Erfahrung*“, als welche er zuvor nur das wahrnehmende Schauen absoluter Selbstgegebenheit anerkannt hatte, dahingehend, „dass er der empirischen Erfahrung parallel läuft, also gleichsam zur phänomenologischen Erfahrung wird: phänomenologische Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung“ (ibid., Nr. 6, § 23; vgl. das ganze 4. Kapitel).

Die *doppelte phänomenologische Reduktion*, die bei allen vergegenwärtigenden Akten möglich ist, diente Husserl auch dazu, nachzuweisen, dass das in der *Einfühlung* vergegenwärtigungsmäßig gegebene fremde Bewusstsein so wie das eigene zur transzendental-konstitutiven Aufklärung von Bewusstseinsgegenständlichkeiten zugrunde gelegt werden kann. Dank dieser Reduktion umfasste die phänomenologische Forschung fortan nicht nur den jetzt aktuellen Bewusstseinsstrom, sondern den vergangenen eigenen und eben auch fremde Bewusstseinsströme. Entscheidend dafür war, dass all das, wovon ein Erlebnis in sich selbst Erlebnis ist, als phänomenologische Gegebenheit anerkannt wurde, auch dann, wenn die Gegebenheitsweise keine absolut zweifellose war (vgl. ibid., Nr. 6, § 25).

In sich selbst verweisen vergegenwärtigende Akte jeder Art auf „anderes“ Bewusstsein als sie aktuell selbst sind, welches andere – eigenes oder fremdes – eben in ihnen vergegenwärtigt ist. Die Leistung der *doppelten* phänomenologischen Reduktion besteht entsprechend darin, dass nicht nur das jetzt aktuelle, vergegenwärtigende Bewusstsein (z.B. eine Erinnerung, die ich jetzt als aktuelles Erlebnis habe), sondern auch das in ihm vergegenwärtigte Bewusstsein und dessen intentionale Gegenständlichkeiten (z.B. die in der Erinnerung *vergegenwärtigte Wahrnehmung* von den und den Vorgängen) *zur phänomenologischen Gegebenheit* gebracht werden können (z.B. „als phänomenologische Gewesenheit“), obschon „nicht mehr zur absoluten Gegebenheit, die jeden Zweifel ausschliesst“ (ibid., Nr.6, § 29).

Husserls Hauptgedanke lässt sich auch so fassen: Die Möglichkeit der doppelten Reduktion beruht auf dem den Akten der Vergegenwärtigung selbst eigentümlichen gleichsam „verdoppelten“ Bewusstsein; so kann ich, wie auf

das vergegenwärtigende, jetzt aktuelle Bewusstsein, so auch auf das darin vergegenwärtigte „andere“ (eigene oder fremde) Bewusstsein reflektieren und es der phänomenologischen Reduktion unterziehen, d.h. es rein in sich selbst betrachten ohne jede empirische Apperzeption. So besonders auch bezüglich der Einfühlung und des in ihr eingefühlten Bewusstseins.

Das *Ergebnis* der erweiterten phänomenologischen Reduktion fasste Husserl wie folgt zusammen: Jede in natürlicher Erfahrung gesetzte „transzendente Einheit“ – z.B. die eines Dinges – dient zum „*Index bestimmter reiner Bewusstseinszusammenhänge* [...] die durch phänomenologische Reduktion in diesen Erfahrungssetzungen nachweisbar sind“ (ibid., § 35). Phänomenologisch gesehen ist z.B. nicht „das erfahrene *Ding*“ Objekt der Untersuchung, sondern beurteilt werden „die *Erfahrungen von dem Ding*, die wirklichen und möglichen“. Dinge, Natur insgesamt, wie auch der Bedeutungsgehalt der Wissenschaften werden als „Indizes“ (Anzeigen, Leitfäden) für Regelungen des Bewusstseins als reinen Bewusstseins verstanden; sie stellen sich ihrem ontologischen Apriori (Wesen) entsprechend als „*intersubjektive Einheiten*“ heraus. So führte die phänomenologische Aufwicklung der Motivationszusammenhänge der Erfahrungen, die diesen Gegenständlichkeiten entsprechen, über die Einheit eines Bewusstseinsstromes hinaus auf den „*intersubjektiven Zusammenhang des Bewusstseins*“, in dem die Konstitution (also das bewusstmässige zur Gegebenheit Bringen) der „*intersubjektiven Einheiten*“ sich vollzieht (ibid., § 36).

Auf dieser Grundlage kam Husserl zur Überzeugung, es sei damit verständlich, dass „in der phänomenologischen Reduktion jedes Ding auch für das eingefühlte Ich Index ihm zugehöriger und von mir ihm eingefühlter Erfahrungszusammenhänge und Erfahrungsmöglichkeiten ist, und so für jedes Ich“ (ibid., § 39). Es werde so eine intersubjektive Bewusstseinsseinheit begründet, welche die mannigfaltigen subjektiven Bewusstseinsseinheiten überbrückt und in welcher sich die Konstitution der *einen und selben Welt für alle* vollzieht, die Konstitution „der Allnatur, *derselben*, die für mich auch ist, die auch ich wahrnehme und sonst erfahrungsmässig setze“. Und: „Also ist Natur ein Index für eine allumfassende Regelung, umfassend alle durch Einfühlung in Erfahrungsbeziehung zueinander stehenden Bewusstseinsströme“ (ibid., § 39).

Husserl beschloss seine Ausführungen über die *Erweiterung der Reduktion* folgendermaßen:

Alles phänomenologische Sein reduziert sich dann auf *ein* [später eingefügt: „auf ‚mein‘“] phänomenologisches Ich, das ausgezeichnet ist als wahrnehmendes und erinnerndes, einfühlendes Ich und als dabei phänomenologisch reduzierendes, und auf *andere*, in der Einfühlung gesetzte, und als schauende, erinnernde, evtl. einfühlende Ich gesetzte Ich. (ibid., § 39)

VII. Einführung des reinen Ich in das Forschungsgebiet der reinen Phänomenologie

Im Zusammenhang der *intersubjektiven Erweiterung des Forschungsgebietes* bzw. der Einbeziehung von Erlebnissen, die dank *Einfühlung* zur Gegebenheit kommen, entstand für Husserl das Problem der prinzipiellen *Abgrenzung eines einheitlichen Bewusstseins* gegenüber *anderen*, was ihn – entgegen seinem ursprünglichen Ansatz in den *Logischen Untersuchungen* (1900/01) – dazu motivierte, die Idee des *reinen Ich* in der Phänomenologie zur Geltung zu bringen. In den Vordergrund des Interesses trat das Desiderat, den Unterschied zwischen „direkter“, „eigentlicher“ Erfahrung, die das „Selbst“ erfasst, und einfühlender oder sonstwie verbildlichender, analogisierender Erfahrung gründlich herauszuarbeiten. Über die Klärung solcher unterschiedlichen Gegebenheitsweisen der Erlebnisse hinaus zog Husserl nun auch die Beziehung auf das Ich auf dem Boden der phänomenologischen Reduktion selbst in Betracht.

Abschließend möchte ich Ihnen diesen *Problembestand* in gebotener Kürze noch etwas erläutern. Innerhalb der Gesamtheit der Vergegenwärtigungen ist genauer zu untersuchen, welche vergegenwärtigten Erlebnisse (*cogitationes*) „eigene“ sind und welche vergegenwärtigten Erlebnisse prinzipiell *nicht eigene*, nicht mir, meinem reinen Bewusstsein zugehörige sein können. Husserl stellte fest: „Einfühlung gehört nicht zu solchen Bewusstseinsweisen, die ‚eigene‘ *cogitationes* vergegenwärtigen“. Sobald aber Vergegenwärtigungen von der Art der Einfühlung in der phänomenologischen Einstellung als Erfahrungsgegebenheiten anerkannt werden, konnte nicht mehr von „niemandes“ Erlebnissen gesprochen werden, wenn Klarheit herrschen sollte, bezüglich „wessen“ Erlebnissen denn eigentlich die Untersuchungen geführt werden. All das deutete darauf hin, dass die jedes Mal implizierte „Beziehung auf das Ich“, auf die Husserl in jenen Jahren mehrmals gestoßen war, eine zentrale Funktion innerhalb der phänomenologisch reduzierten Forschungsdomäne einzunehmen hatte. Husserl schenkte in diesen Zusammenhängen dem Phänomen *möglicher Ich-Identifikation* im aktuell vollziehenden und im vergegenwärtigten Bewusstsein seine volle Aufmerksamkeit. Er sprach oft auch vom *Dabeisein* desselben Ich; vom „*ich* blicke“ bei der reflektierenden Konstruktion der Einheit eines, meines, Bewusstseinsstromes: „Der Blick, *mein* Blick kann sich auf sie [scil. die in meinen *cogitationes* vergegenwärtigten *cogitationes*] richten, trifft sie aber nicht in ihrem *Selbst*, sondern in einer ‚Analogisierung‘“ (z.B. Hua XIII, S. 221.).

Hierzu sind vor allem faszinierende Texte über Vergegenwärtigungen aus den letzten Göttinger Jahren, von 1914 oder 1915, beizuziehen (vgl. Hua XIII, Nr. 10, Nr. 11), in denen die Vergegenwärtigung von der Art der *Einfühlung* im Vordergrund des Interesses stand und wo Husserl bzgl. aller Arten von Vergegenwärtigung besondere „Rücksicht auf die *Frage des darin vergegenwärtigten Ich* und die Möglichkeit, sich Ich's vorstellig zu machen“ nahm (Nr.10, S. 288).

Vergegenwärtigungen sind, allgemein gesprochen, „*mögliche Wahrnehmungen*“. Mit den einführenden *Vergegenwärtigungen*, die als *meine* Erlebnisse in meinem Bewusstseinsstrom gehören, treten jedoch „*mögliche Wahrnehmungen*“, die „für *mich*, in dem aktuellen Erlebnisstrom, zu dem meine *Vergegenwärtigungen* gehören, prinzipiell nicht möglich sind. Also die Situation ist da eine höchst merkwürdige und sie soll vom Grund auf verständlich werden“ (Nr. 11, S. 317). Gerade die Möglichkeit, einführend *Vergegenwärtigungen* zu vollziehen, die *nicht* „*mir eigene*“ Erlebnisse *vergegenwärtigen*, zeigt die Tragweite des Interesses an, welches Husserl hier für die Frage nach dem *vergegenwärtigten Ich*, dem Subjekt der Erscheinungen, bekundete. Die Frage nach dem Dabeisein des Ich in den Akten der *Vergegenwärtigungen* löste in seinem Denken einen entscheidenden Durchbruch in Hinsicht auf die Begründung der Einheit eines (meines) gegenüber anderen Bewusstsein aus.

Bezüglich des Dabeiseins des Ich stellte Husserl eine „schwierige Antinomie“ heraus: *Einerseits*, führte er am Beispiel von *Phantasien* aus, gehöre Ich „als dieses zufällige empirische Ich“ nicht mit *in* die Phantasiewelt; bloß als empirische Person, die die Phantasie vollzieht, bin ich allerdings dabei, „ich (dieses Ich) fingiere“ (Nr. 10, S. 290). *Andererseits* habe ich doch „in der Phantasie die betreffenden Dingerscheinungen, die Dinge sind *quasi* wahrgenommen in gewissen Orientierungen und in keinen anderen“ (S. 290). Diese Erscheinungen sind „für mich gebunden an meine typisch bestimmte Leibesvorstellung“ (S. 293); sie weisen auf ein Hier, auf einen *Nullpunkt der Orientierung* hin. Also, vermerkte Husserl, „bin ich doch notwendig dabei, als Zentrum der Orientierung, als Subjekt, auf das die Erscheinungen bezogen sind [...] Und ich bin nicht nur dabei als der Fingierende“ (S. 291).

Gemäß Husserl liegt es „im Sinn der phänomenalen Welt“, dass „jeder Punkt der Welt zu meinem Hier werden könnte, dass von jedem Hier aus Aspekte, und bestimmte, geordnete, bestehen müssen als Wahrnehmungsmöglichkeiten“. Dabei ist klar, dass ich nicht immer mit meinem *Leib* dabei sein könnte (z.B. auf der Sonne oder tausend Meter unter Meer) – „realiter kann mein Leib nicht überall sein“ (S. 294). Das Subjekt des sich in erdachten Möglichkeiten bietenden Aspektes „ist das in motivierter Weise modifizierte Ich, das, wenn dieser Aspekt Wahrnehmung wäre, oder in geänderter Zeitstellung Wahrnehmung würde, sich mit meinem jetzigen Ich identifizierte als: ich war es, der vorhin da war und jetzt hier bin“ (S. 295). Analoge Verhältnisse finden sich laut Husserl auch für unwirkliche Vergangenheiten oder auch für die Zeit vor meiner Geburt, und für die Zukunft (vgl. S. 294, 295f., 318).

Husserl überlegte auch ausführlich die Verhältnisse betreff *Dabeisein des Ich* bei den *Erinnerungen* und sogar bei *Bildvergegenwärtigungen* (Hua XIII, Nr.10).

Er kam zum *Ergebnis*: Das jeweils *vergegenwärtigte Ich* oder Subjekt, das als Korrelat notwendig zu den *vergegenwärtigten Erscheinungen* gehört, ist zwar gegeben als *dasselbe Ich* wie das aktuell fingierende, erinnernde, etc. Es kommt dabei aber *nicht* auf den *Leib und auf die empirische Persönlichkeit* an; vielmehr handelt es sich um eine Identität des als Korrelat z.B. von reinen

Phantasiegegebenheiten fungierenden Ich – wie er nun sagte – „mit dem *reinen* Ich“ (v.a. S. 296f.; 303; vgl. auch S. 318f.).

Weil sich das *Phänomen der Identität* von vergegenwärtigendem (aktuellem) Ich und Korrelat-Ich nicht nur in Erinnerungen und Erwartungen, sondern auch in Phantasiemodifikationen überall durchhält, ergab sich für Husserl erstlich die Frage, wie ich denn überhaupt dazu komme, „einen *Anderen* zu setzen und zunächst vorzustellen“ (S. 289). Nun, wir wissen bereits, dass Husserl hierfür die Vergegenwärtigung von der Art der *Einfühlung* bezog. Im Gegensatz zur Phantasie habe ich in der Einfühlung „Vergegenwärtigungen von Erlebnissen, denen ich nicht bloss Möglichkeit, sondern *Wirklichkeit* zumesse“ (S. 297). Als wesentlichen Unterschied zur bloßen Phantasievergegenwärtigung stellte Husserl die an die *Setzung des Leibes* gebundene „Forderung eines *aktuell gegenwärtigen Erlebens*, das *nicht das meine* ist“ heraus (vgl. S. 298). „Setze ich nun Andere, so setze ich wirkliche Erscheinungen, die ich nicht habe, und ein Subjekt dieser Erscheinungen, das sie hat, während ich eben andere Erscheinungen habe“ (S. 297). Im Falle der Einfühlung ist das aktuelle vergegenwärtigende Ich *nicht in eins* das vergegenwärtigte, das notwendige Korrelat-Ich der vergegenwärtigten Aspekte, welches hier vielmehr selbst Subjekt eines aktuell gegenwärtigen (original erlebten) Erlebens ist. Obwohl ich auch im Verstehen der Anderen, wie Husserl immer wieder herausstellte, „in gewisser Weise dabei bin“, ist doch die Deckung der *Identität* hier nicht gefordert. Husserl hielt fest:

Genauso wie ich in meiner Vergangenheit oder in einer Fiktion dabei bin, so im Seelenleben des Anderen, das ich mir in der Einfühlung vergegenwärtige. *Dieses Dabeisein ist nun aber nicht verbunden mit der Forderung der Identifikation* wie in der Erinnerung an die Vergangenheit (und jeder Erinnerung) [...]. Was ich im Anderen setze, das ist *Ich* als Subjekt dieser und dieser vergegenwärtigten *cogitationes*, und das Ich selbst ist vergegenwärtigtes Ich, es ist Ich, ich fühle mich darin, und *doch fremdes Ich*, wie das vergegenwärtigte und rechtmässig gesetzte *cogito* ausserhalb des Stromes des aktuellen Zeitbewusstseins steht und einen ‚neuen‘, ‚anderen‘ Strom ausmacht (S. 319f.).

Aufgrund dieser Überlegungen über das Dabeisein des Ich wird deutlich, dass *ich*, als einführend Vergegenwärtigender, die in der Einfühlung vergegenwärtigten Erlebnisse *nicht* „direkt“, nicht im „Selbst“ vorfinden kann, *weil eben nicht ich* es bin, der *als Korrelat-Ich* fungiert; deshalb sind hier die vergegenwärtigten Erlebnisse *nicht* „für mich“ „mögliche Wahrnehmungen“.

Es sieht schließlich so aus, als ob eine hinreichende Umgrenzung des „direkt“, des „Selbst“, welche für die prinzipielle Bestimmung der *Einheit* eines phänomenologisch *gegenüber anderen abgeschlossenen Bewusstseinsstromes* unabdingbar ist, erst im Rückgang auf das Phänomen möglicher *Ich-Identifikation* (möglichen Dabeiseins desselben *reinen* Ich) gewonnen wäre. Damit rückte bei Husserl gegenüber der Einheit der zeitlichen Kontinuität von Erlebnissen *ein neuartiger Gesichtspunkt* der Einheit *eines* Bewusstseins in den Blick: die *Ich-Einheit*. Es erwies sich die Notwendigkeit des (reinen) Ich als Prinzip, das er-

möglich, die vergegenwärtigten „eigenen“ Erlebnisse von den in der Einfühlung vergegenwärtigten „fremden“ Erlebnissen als nicht für *mich* möglichen Wahrnehmungen abzugrenzen.

Fortan konnte Husserl *nicht mehr von „niemandes“ reinen Erlebnissen* oder *Bewusstsein* sprechen. Bewusstsein muss von *mir* entweder unter Ich-Identifikation als „meines“ oder ohne Ich-Identifikation als eines „Anderen“ Bewusstsein vergegenwärtigt werden können, es kann nicht als „niemandes“ Bewusstsein zur Gegebenheit gebracht werden. Zum Wesen des Bewusstseins überhaupt gehört es – im Gegensatz zu dem nicht als Bewusstsein Gegebenen –, als jemandes, eines „Subjektes“ Bewusstsein, und „originaliter“ nur je als eines und desselben Subjektes Bewusstsein gegeben zu sein, d.i. *originale* Beziehung nur je auf *ein* Ich (Subjekt) haben zu können, auf dasjenige, das in ihm lebt bzw. leben kann in ursprünglicher (originärer) Weise, und nicht bloß in einfühlender Vergegenwärtigung.

Diesen phänomenologischen Befund zur Frage des Ich hat Husserl allmählich während seiner Göttinger Jahre auf bewusstseinsanalytische Weise herausgestellt, und mir will scheinen, dass er hier nicht auf einen Holzweg geraten war.

Literaturverzeichnis

Husserl, Edmund (1950 ff) [Hua]: Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Den Haag/Dordrecht: Nijhoff/Kluwer/Springer

Husserls Konzeption des Bewusstseins

CHRISTIAN BEYER

Zu den weithin anerkannten Leistungen Husserls gehört seine – nicht zuletzt in Göttingen entwickelte¹ – Lehre vom „inneren Zeitbewußtsein“. Sie bildet „ein Stück durchgeführter Phänomenologie“² und beeindruckt durch ihre „oftmals geradezu mathematisch-formale[n] Beschreibungen“³. Gleichzeitig ist sie eine zentrale Komponente von Husserls allgemeiner Konzeption des je eigenen, aus der erstpersionalen Perspektive („ich“) zugänglichen Bewusstseins, dessen wesentliche Eigenschaften und Strukturen den Gegenstand seiner Phänomenologie bilden. Dieses Bewusstsein fließt gleichsam in einem Strom, dem Bewusstseinsleben in seiner Ganzheit. Für andere, nicht derart fließende Bewusstseinsformen interessiert sich Husserl nicht.

Einer der besten Kenner dieser Materie ist der dänische Husserl-Forscher Dan Zahavi. In einer Reihe von Aufsätzen und in seinem Buch *Subjectivity and Selfhood* unterzieht er Versuche, die auf Husserl zurückgehende Bewusstseinskonzeption im Sinne *höherstufiger Repräsentationstheorien* des Bewusstseins zu interpretieren, einer eindringlichen Kritik.⁴

Solche Theorien behaupten, dass bewusste mentale (d.h. psychische) Zustände oder Ereignisse – Husserl spricht von *Erlebnissen* – sich dadurch von unbewussten unterscheiden, dass sie ihrerseits intentionaler Gegenstand eines intentionalen Zustandes oder Ereignisses (einer „mentalen Repräsentation“) seitens des Erlebnissubjekts sind. Um was für höherstufige intentionale Zustände es sich dabei handelt – Perceptionen, Urteilsakte oder bloß entsprechende Dispositionen – ist unter den Verfechtern höherstufiger Repräsentationstheorien kontrovers.

Versteht man diesen Vorschlag als These über die Natur – das „Wesen“ – des Bewusstseins, so ist er sofort dem Einwand ausgesetzt, dass hier kein „intrinsisches Merkmal“ (Zahavi), sondern lediglich eine „extrinsische“, relationale Eigenschaft erfasst wird, der sich Bewusstsein als solches unmöglich verdanken kann.⁵ Es muss vielmehr schon etwas Eigentümliches da sein, das intentionaler Gegenstand einer höherstufigen Repräsentation werden kann.

1 Vgl. Bernet 1985, S. XVII–LIII.

2 Künne 1986, S. 170.

3 Bernet 1982, S. XV.

4 Vgl. Zahavi 2002a; 2002b; 2004a; 2004b; 2005.

5 Vgl. Zahavi 2005, S. 20.

Und dieses Eigentümliche besitzt als solches schon den in Frage stehenden Charakter des Bewusstseins:

Es ist eben ein Unding, von einem ‚unbewußten‘ Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde. Bewußtsein ist notwendig Bewußtsein in jeder seiner Phasen.⁶

Zahavi spricht sich daher für ein „einstufiges“ Modell des Bewusstseins aus, welches er Husserl zuschreibt.⁷ Nach Husserl besitze Bewusstsein „eine durchgängige Dimension der Selbstmanifestation“, die „dem refle[kt]iven Selbstbewußtsein [vorausliegt] und es fundiert“, und bei diesem „vor-refle[kt]iven Selbstbewußtsein“ handle es sich um inneres Zeitbewusstsein.⁸

Ich halte diese These Zahavis über die intrinsische Natur des Bewusstseins nach Husserl für zutreffend; sie wird etwa durch das vorstehende Zitat belegt, wenn man seinen inhaltlichen Kontext (Analyse des inneren Zeitbewusstseins) berücksichtigt.⁹ Was jedoch die *strukturellen* Eigenschaften des Bewusstseins (verstanden als Moment eines übergreifenden Erlebnisstroms) anlangt, so erscheint es mir aufschlussreich, Husserls Bewusstseinskonzeption nach Maßgabe einer höherstufigen Repräsentationstheorie zu interpretieren, die Zahavi nicht berücksichtigt, die aber zu vielem passt, was er über Bewusstsein und inneres Zeitbewusstsein à la Husserl sagt.

Ich denke dabei an eine *dispositionale* Spielart höherstufiger Repräsentationstheorien, der zufolge ein mentaler Zustand genau dann ein *Erlebnis* ist, wenn das Subjekt aufgrund dieses Zustandes zu dem (nicht-inferentiellen)¹⁰ Urteil disponiert wäre, dass es sich selbst gerade in diesem Zustand befindet, sofern es den Begriff eines solchen Zustandes (bereits) besäße.¹¹ Der (vermutlich evolutionstheoretisch zu motivierende)¹² Zusatz „sofern es den Begriff eines solchen Zustandes (bereits) besäße“ erlaubt es uns, im Einklang mit Husserl,¹³ auch kleinen Kindern und nicht-menschlichen Tieren (mit entsprechendem Lernpotential) Erlebnisse zuzuschreiben. Das Vorliegen einer höherstufigen Urteilsdisposition des Inhalts, dass man sich gerade in dem-und-dem mentalen Zustand (z.B. visuelle Wahrnehmungserscheinung eines Baumes) befindet,

6 Husserl 1969, S. 119.

7 Vgl. Zahavi 2005, S. 23.

8 Vgl. Zahavi 2002a, S. 712 f.

9 Für einen weiteren Textbeleg vgl. die unten zitierte Passage aus Husserl 1980, Beilage XII, S. 481 f.

10 Dieser Zusatz verhindert, dass wir von jemandem, der beispielsweise aufgrund der Kenntnis seiner äußeren Lebensumstände den Schluss zieht, dass er gerade traurig ist, sagen müssen, er *erlebe* Traurigkeit. Da das Metaurteil inferentiell zustande kommt, handelt es sich nicht um ein „reflektives“ oder introspektives (auf „innerer Wahrnehmung“ basierendes) Urteil.

11 Vgl. Beyer 2000, S. 112-119; 2006, Kap. 1.

12 Stichworte: Täuschungsverhalten, Fähigkeit zur Lösung komplexer Probleme.

13 Vgl. Husserl 1976, S. 73.

aufgrund des so repräsentierten mentalen Zustands bildet lediglich den *Normalfall*, in dem der betreffende Zustand bewusst ist. Bei kleinen Kindern und höheren Tieren (mit einem Bewusstseinsleben) mögen derartige Urteilsdispositionen (noch) fehlen, da sie (noch) nicht über die nötigen (alltags-)psychologischen Begriffe verfügen. Sobald Bewusstsein im Erlebnisstrom eines vollbewussten Subjekts fließt, ist es jedoch in eine Struktur eingebettet, die es jederzeit für höherstufige Urteile des genannten Typs zugänglich macht.

Eine wichtige Komponente dieser Theorie besagt, dass Bewusstsein im relevanten Sinne stets in einem *Gegenwartsbewusstsein* gründet, und dabei könnte es sich um „inneres Zeitbewußtsein“ im Sinne Husserls handeln. Wenn ich glaube, mich selbst gerade in dem-und-dem mentalen Zustand zu befinden, dann muss mir die Gegenwart in irgendeiner Weise präsent sein. Andernfalls wäre ich jetzt bestenfalls geistig abwesend (z.B. im Koma oder in einer traumlosen Schlafphase) und könnte schwerlich (intentional) etwas erleben. Husserl würde dieser Behauptung zustimmen. In *Erfahrung und Urteil* schreibt er:

Natürlich ist diese *Zeit der Erlebnisse nicht die Zeit der in den Erlebnissen intentionalen Gegenständlichkeiten*. Wenn z.B., während ich meine dingliche Umgebung wahrnehme, ein Erinnerungseinfall über mich kommt, und ich mich ihm gar zuwende, dann verschwindet nicht diese Wahrnehmungswelt [...] Die Erinnerung, in der ich nun lebe, bietet mir für das Erinnerte eine Zeit, die implizite orientiert ist zur Wahrnehmungsgegenwart. Aber das Erinnerte ist vergangen [...], während die Erinnerung als Erlebnis gleichzeitig ist mit dem Wahrnehmungserlebnis.¹⁴

Vielleicht übersieht Zahavi deshalb die Möglichkeit, Husserls Konzeption im Sinne der skizzierten dispositionalen höherstufigen Repräsentationstheorie aufzufassen, weil er die Aufzählung der drei relevanten Bewusstseinsbegriffe in §1 der V. Logischen Untersuchung missversteht, von der er in seiner Interpretation (zurecht) ausgeht:

1. Bewußtsein als der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms.
2. Bewußtsein als inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.
3. Bewußtsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei [...] ‚intentionale Erlebnisse‘.¹⁵

Husserl legt in den nachfolgenden Paragraphen dar, dass alles, was unter (2.) und (3.) fällt, auch der unter (1.) fallenden Gesamtheit zugehört, aber nicht umgekehrt; und dass wiederum alles, was dieser Gesamtheit zugehört, *potentiell* zu den „psychischen Erlebnissen“ zählt, die in solchem Bewusstsein, das unter (2.) fällt, *innerlich wahrgenommen* werden. Bewusstsein im relevanten Sinne, sei es intentional oder nicht, ist demnach strukturell Teil des Erlebnisstroms und zugleich, in einem noch zu erläuternden Sinne, innerlich wahrnehmbar – der-

14 Husserl 1999, S. 205.

15 Husserl 1984, S. 356. Das Zitat entstammt der 2. Auflage der *Logischen Untersuchungen*.

art dass es „innere Wahrnehmung“ und darauf basierende höherstufige Urteile motiviert, so dass normalerweise eine entsprechende Urteils*disposition* vorliegt.

Zahavi liest das Zitat anders. Nach seiner Interpretation wird unter (2.) die intrinsische, nicht-relationale Eigenschaft des Bewusstseins beschrieben, die sich näherhin als vor-reflektives Selbstbewußtsein bestimmen lässt.¹⁶ So *kann* die Rede vom „inneren Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen“ aber nicht gemeint sein, zumal Husserl den zweiten Bewusstseinsbegriff in § 5 der V. Logischen Untersuchung ausdrücklich unter der Überschrift „Das ‚innere‘ Bewußtsein als innere Wahrnehmung“ thematisiert und in diesem Paragraphen dezidiert die „Annahme der kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung“ im Erlebnisstrom zurückweist. „Innere Wahrnehmung“ im hier infrage stehenden Sinne (zweiter Bewusstseinsbegriff) kann also nicht mit einem für das Bewusstsein als Moment des Erlebnisstroms wesentlichen und daher nie zu entbehrenden „vor-reflektiven Selbstbewußtsein“ zusammenfallen.

In den *Logischen Untersuchungen* und in den *Ideen* nimmt Husserl eine erste „Wesensanalyse“¹⁷ des Bewusstseins vor, die mit einer dispositionalen höherstufigen Repräsentationstheorie in der Tat gut harmoniert. In den *Ideen* lesen wir:

Im cogito lebend, haben wir die cogitatio selbst nicht bewußt als intentionales Objekt; aber jederzeit kann sie dazu werden, zu ihrem Wesen gehört die prinzipielle Möglichkeit einer ‚reflektiven‘ Blickwendung [...] Mit anderen Worten, jede kann zum Gegenstand einer sog. ‚inneren Wahrnehmung‘ werden.¹⁸

Das typische Resultat einer solchen reflektiven Blickwendung dürfte ein introspektives – soll heißen: auf „innerer Wahrnehmung“ basierendes – Urteil des Inhalts sein, dass man sich selbst gerade in dem-und-dem mentalen Zustand befindet. Tiere sind nach Husserl allerdings außerstande, solche Urteile zu artikulieren – vielleicht sogar außerstande, sie zu fällen:

Ein ‚waches‘ Ich können wir als ein solches definieren, das innerhalb seines Erlebnisstromes kontinuierlich Bewußtsein in der spezifischen Form des cogito vollzieht; *was natürlich nicht meint, daß es diese Erlebnisse beständig, oder überhaupt, zu prädikativem Ausdruck bringt und zu bringen vermag. Es gibt ja auch tierische Ichsubjekte.*¹⁹

Es gibt nach Husserls Auffassung auch nicht-intentionale Erlebnisse (etwa Schmerzempfindungen, aber auch Wahrnehmungsempfindungen alias hyletische Daten):

16 Vgl. Zahavi, 2002b, S. 52, 55-59. Der Hinweis auf das vor-reflektive Selbstbewusstsein findet sich auf S. 59.

17 Husserl 1976, S. 68.

18 Husserl 1976, S. 77; vgl. ebd., S. 87.

19 Husserl 1976, S. 73; meine Hervorhebung.

Unter *Erlebnissen* im *weitesten Sinne* verstehen wir alles und jedes im Erlebnisstrom Vorfindliche; also nicht nur die intentionalen Erlebnisse, die aktuellen und potentiellen cogitationes, dieselben in ihrer vollen Konkretion genommen [...].²⁰

Ein intentionales Erlebnis gilt dabei als aktuelle (und nicht bloß potentielle) cogitatio, wenn es den gegenständlichen Vordergrund des Erlebnissubjekts (grob gesprochen: das, was sich im Fokus seiner Aufmerksamkeit befindet) fixiert.

Was den epistemischen Status der „inneren Wahrnehmung“ betrifft, die alle Erlebnisse im *weitesten Sinne* begleiten können muss, so betont Husserl, dass sie in ihrem jeweiligen intentionalen Gegenstand *fundiert* ist, also (als Erlebnis) nicht ohne das niederstufige Erlebnis existieren kann, auf das sie sich richtet. Darin unterscheidet sie sich von der (Wieder-)Erinnerung an ein (vermeintliches oder tatsächliches) Erlebnis.²¹ Von der *äußeren Wahrnehmung*, als deren „Repräsentant“ Husserl die Dingwahrnehmung behandelt,²² unterscheidet sie sich in der folgenden Hinsicht:

Das Ding nehmen wir dadurch wahr, daß es sich ‚abschattet‘ nach allen gegebenenfalls ‚wirklich‘ und eigentlich in die Wahrnehmung ‚fallenden‘ Bestimmtheiten. *Ein Erlebnis schattet sich nicht ab.*²³

In gewissem Sinne ist die „innere Wahrnehmung“ somit direkter auf ihren Gegenstand bezogen als die Dingwahrnehmung: es findet im Zuge dieser „Wahrnehmung“ keine objektivierende Auffassung von Empfindungsdaten (hyletischen Daten) statt. Dennoch liegen Husserl zufolge auch der „inneren Wahrnehmung“ so etwas wie Empfindungsdaten („Impressionen“) zugrunde:

Wenn es heißt, Impressionen, ebenso aber auch Reproduktionen [also anschauliche, empfindungsähnliche Momente von Vergegenwärtigungen wie z.B. Wiedererinnerungen; C.B.], klängen ab, so ist zu beachten, daß die Serie der Reproduktionen mit ihren Abklängen immerfort eine Einheit der Reproduktion ist und bleibt und daß es zum Wesen jeder Reproduktion gehört, daß sie auffassbar ist als Darstellung von ... [...]. Das ist nun mißdeutlich. Aber wir müssen unterscheiden die Reproduktion selbst und die reproduktive *Vorstellung*, genau so, wie wir unterscheiden müssen die Impression selbst und die [...] Wahrnehmungsvorstellung.²⁴

Husserl bezeichnet die allmählich abklingenden „Impressionen“, von denen hier die Rede ist, andernorts auch als „Urimpressionen“ bzw. „Retentionen“.²⁵ Ich werde diese Begriffe gleich erläutern. Halten wir zunächst einmal fest, dass sie (1) das Empfindungsmaterial für die „innere Wahrnehmung“ eines

20 Husserl 1976, S. 74.

21 Vgl. Husserl 1976, S. 78f.

22 Vgl. Husserl 1976, S. 81.

23 Husserl 1976, S. 88.

24 Husserl 1969, S. 295f.

25 Vgl. Husserl 1980, S. 423.

die Wahrnehmung fundierenden Erlebnisses abgeben sollen. Da sich das Erlebnis prinzipiell nicht abschattet (s.o.), müssen sie (2) dem „wahrgenommenen“ Erlebnis selbst als Teil[e] untrennbar zugehören, statt – wie im Falle des Empfindungsmaterials der äußeren Wahrnehmung – nur in der Wahrnehmung, nicht aber in deren *Gegenstand* vorfindlich zu sein. Enger könnte der Kontakt zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmungsobjekt nicht sein – und deswegen haben wir es hier mit einer „absoluten Selbstgegebenheit“ zu tun. („Absolut“ – das steht bei Husserl oft im Gegensatz zu „subjektiv-relativ“ und besagt dann: nicht einseitig-perspektivisch; sondern dem intentionalen Gegenstand vollkommen adäquat.)²⁶ Ich komme auf diesen erkenntnistheoretischen Aspekt der „inneren Wahrnehmung“ noch zurück.

Die „innere Wahrnehmung“ muss nach Husserl alle meine Erlebnisse begleiten können, und im Normalfall dürfte dies bedeuten, dass ich zugleich automatisch zu einem Urteil des Inhalts disponiert bin, dass ich mich gerade in dem-und-dem mentalen Zustand befinde; einem Urteil, welches in der betreffenden „inneren Wahrnehmung“ fundiert ist – und damit auch in dem sie fundierenden „wahrgenommenen“ Erlebnis mit all seinen Teilen. Wenn ich zu einem solchen introspektiven Urteil *disponiert* bin, dann gilt für mich ein kontrafaktisches Konditional:

Wenn die-und-die Umstände vorlägen (sc. „innere Wahrnehmung“ eines Erlebnisses der-und-der Sorte), dann würde ich normalerweise (sc. bei Besitz der erforderlichen Begriffe) ein introspektives Urteil des Inhalts fällen, dass ich mich gerade in einem mentalen Zustand der betreffenden Sorte befinde.²⁷

Dieses Konditional gilt aufgrund einer (Wesens-)Gesetzmäßigkeit, die den Gehalt des introspektiven Urteils mit dem eigentümlichen Charakter des Erlebnisses verknüpft, in dem die zugrunde liegende „innere Wahrnehmung“ und damit auch das introspektive Urteil fundiert ist. (Fundierung ist transitiv.) Dieser eigentümliche Charakter bestimmt nicht nur, dass es sich hierbei um ein Erlebnis der-und-der Sorte handelt, sondern auch, dass das Ichsubjekt dieses Erlebnis (als) *soeben* erlebt. Das Erlebnis besitzt für sein Subjekt einen präsentischen Charakter, der es für potentielle höherstufige Repräsentationen seitens dieses Subjekts zugänglich macht, die in einem besonders engen Kontakt zu ihrem Gegenstand stehen: eben „innere Wahrnehmungen“ und introspektive Urteile. Dieser präsentische Charakter verdankt sich der „Urimpression“ innerhalb des „wahrgenommenen“ Erlebnisses, zu der wiederum – als eine Art „Kometenschweif“²⁸ – „Retentionen“ gehören. Die „Urimpression“ sorgt dafür, dass das Erlebnis für das Ichsubjekt aus seiner Perspektive „jetzt“ existiert.

26 Vgl. etwa Husserl 1976, S. 92f.

27 Dabei ist zu beachten, dass die Wahrheit eines kontrafaktischen Konditionals (im hier relevanten Sinne) nicht die Falschheit seines Vordersatzes impliziert.

28 Husserl 1969, S. 295.

tiert.²⁹ Aus dem „jetzt“ wird blitzschnell ein „soeben“: das Erlebnis wird in einer unmittelbaren Erinnerung des gerade Erlebten, einer Retention, aufbewahrt, an die sich wiederum eine Retention anschließt usw. Man denke z.B. daran, wie die schon gehörten Töne einer gerade erklingenden Melodie im Bewusstsein noch präsent sind, wenn sie auch allmählich ins Unbewusste absinken.

Dieses „innere Zeitbewußtsein“ macht das Erlebnis für die „innere Wahrnehmung“ und ggf. ein darin fundiertes introspektives Urteil, alias „reflektives Selbstbewußtsein“, zugänglich und bildet den zugrunde liegenden Motivationsfaktor. In diesem Sinne kann man es zurecht als „vor-reflektives Selbstbewußtsein“ bezeichnen.

Unklar ist allerdings, ob und in welchem Sinne das „innere Zeitbewußtsein“ nach Husserl eine nicht-setzende (also das Subjekt nicht auf die Existenz eines intentionalen Gegenstandes festlegende) Vorstufe einer Kenntnis des eigenen „Selbst“ enthält, wie Zahavi im Anschluss an Sartre behaupten möchte.³⁰ Das Bewusstsein, welches sich im „ich“-Sagen artikuliert, besitzt Husserl zufolge eine metarepräsentationale Struktur,³¹ es handelt sich dabei in seinen Augen um eine „Selbsterfahrung“ „in schlichter Reflexion“.³² Husserl fügt hinzu, dass diese „Selbsterfahrung [...] wie jede Erfahrung [...] bloss Hinmich-richten auf etwas [ist], das schon für mich da ist, schon bewusst ist und nur nicht thematisch erfahren ist, nicht Aufgemerktes“.³³ Daraus folgt jedoch nicht ohne weiteres, dass das laut Husserl schon vor-reflektiv bewusste „Selbst“ sich in irgendeiner nicht-setzenden Weise im „inneren Zeitbewußtsein“ manifestiert. Es gibt ja zahlreiche Formen des setzenden Bewusstseins, welche nicht den thematischen Fokus der Aufmerksamkeit fixieren, etwa Hintergrundwahrnehmungen im Falle der Beobachtung eines bestimmten Dinges.

Sofern die „innere Wahrnehmung“ und das introspektive Urteil (das „reflektive Selbstbewußtsein“, das „cogito“) wirklich vollzogen werden, besitzen diese beiden Metarepräsentationen selber einen präsentischen Charakter,

29 Vgl. Husserl, 1980, S. 423: „Urimpression hat zum Inhalt das, was das Wort Jetzt besagt, wofern es im strengsten [sc. nicht-relationalen; C.B.] Sinne genommen wird. Jedes neues Jetzt ist Inhalt einer neuen Urimpression.“

30 Vgl. Zahavi 2004a, S. 82ff.

31 Vgl. Husserl 1984, S. 813: „Wer ‚ich‘ sagt, nennt sich nicht nur selbst, sondern er ist sich dieser Selbstnennung auch als solcher bewußt, und dieses Bewußtsein gehört wesentlich mit zum Bedeutungskonstituierenden des Wortes ‚ich‘. [...] Der Hörende versteht es, sofern es ihm Anzeige für dieses ganze Bewußtseinsgebilde ist, also der Redende für ihn als jemand dasteht, der sich selbst, und zwar als ‚ich‘ nennt, d.i. sich als Gegenstand seiner als Selbsterfassung erkannten Selbsterfassung nennt.“ Diese Auffassung erscheint mir plausibel. Wenn jemand beispielsweise versichert: „Ich habe einen gebrochenen Fuß“, dann weiß er *eo ipso*, daß er sich mit „ich“ *auf sich selbst bezieht*; er könnte sofort hinzufügen: „Ich spreche von *mir selbst*“ (vgl. Spitzley 2000, S. 40).

32 Hua XV, S. 492f.

33 Ebd. Vgl. dazu Zahavi 2002a, S. 705f.

der sich mit der „Urimpression“ des sie fundierenden Erlebnisses deckt („absolute Gleichzeitigkeit“), und sie können ihrerseits introspektiv repräsentiert werden. Dieser allen aktuell vollzogenen Elementen des Erlebnisstroms gemeinsame Aspekt der jeweiligen Gegenwart bezeichnet laut Husserl keine objektive zeitliche Bestimmung; und er ist natürlich irreduzibel subjektiv; er ist nur aus der egozentrischen Perspektive erfassbar.

Husserl thematisiert das so zugängliche Bewusstsein in einem grundlegenden erkenntnistheoretischen Zusammenhang, nämlich im Rahmen seines phänomenologischen Letztbegründungsprojekts: der sog. *Konstitutionsanalyse*. Er will – aus der erstpersonalen Perspektive – das „Problem der Transzendenz“ lösen:

[...] das Problem, wie das erkennende Bewußtsein in seinem Fluß mannigfach gestalteter und ineinander gewobener Erkenntnisakte sich selbst transzendieren und eine Gegenständlichkeit setzen und bestimmen kann, die in ihm nach keinem Bestandteil reell zu finden ist, in ihm nie und nirgends zu absolut zweifelloser Selbstgegebenheit kommt, während sie doch dem Sinn der Naturerkenntnis gemäß an sich existieren soll, ob sie zufällig erkannt wird oder nicht.³⁴

Es geht Husserl um eine „gegen allen vernünftigen Zweifel gesichert[e]“³⁵ Begründung der Annahme objektiv („an sich“, „ob sie zufällig erkannt [werden] oder nicht“) existierender, und damit die „Selbstgegebenheit“ eigenen Bewusstseins transzendierender, raumzeitlicher Gegenstände. Sämtliche Voraussetzungen, die auf dieser Annahme beruhen, werden eingeklammert. Erlaubt sind zunächst nur Konstatierungen „absolut zweifellose[r] Selbstgegebenheiten“ des eigenen Bewusstseins. (Man könnte diese Herangehensweise als *methodischen Fundamentalismus* bezeichnen.) „Absolut zweifellos“ – das besagt: selbst unter der methodischen Vorgabe größtmöglicher Vorurteilslosigkeit und Anschaulichkeit keiner weiteren Begründung bedürftig und fähig. Diesen Test bestehen laut Husserl die Gegebenheiten des inneren Zeitbewusstseins, die jegliches Bewusstsein (im relevanten Sinne) fundierenden „Zeitempfindungen“, soweit die adäquate Beschreibung dieser Daten von der in Frage stehenden Annahme objektiv existierender Gegenstände unabhängig ist. Aufgrund dieser Gegebenheiten konstituieren sich immanente *Erlebnischaraktere*, denen sich die oben erwähnte „absolute Selbstgegebenheit“ der darin fundierten „inneren Wahrnehmung“ verdankt. Erst in der phänomenologischen Konstitutionsanalyse treten diese Gegebenheiten explizit hervor.

Ich erwähnte bereits, dass diese Konstitutionsanalyse mit einem methodischen Fundamentalismus beginnt: alle Objektivitätsannahmen werden eingeklammert, nur „absolute Selbstgegebenheiten“ des eigenen Bewusstseins gelten als unproblematisch. Husserl nennt diese Gegebenheiten auch „Phänomene im absoluten Sinne“ und definiert sie als „Erlebnisse vor der Objektivation“.³⁶

34 Husserl 1969, S. 345.

35 Husserl 1969, S. 344.

36 Husserl 1969, S. 295.

Was bleibt übrig, wenn nur potentielle Gegenstände innerer Wahrnehmung unter Absehung von jedweder objektivierender Auffassung, welche den (perspektivischen) Bezug auf Transzendentes ermöglichen würde, die hohen epistemischen Standards des methodischen Fundamentalismus erfüllen? Husserls Antwort lautet: Urimpressionen, die er auch „Zeitstellenrepräsentanten“ nennt,³⁷ und damit verbundene (das absolute Jetzt „extendierende“) Retentionen; also das dem Erlebnis einwohnende Bewusstsein der Gegenwart und der sich daran unmittelbar anschließenden Vergangenheit, aber in Abstraktion von jeder darin ggf. fundierten objektiven Zeitauffassung:

Dieses *absolute* Werden ist das Fundament für alle Zeitauffassung, nicht aber sie selbst. [...] Objektivität ist noch nicht gegeben in bloßen ‚Inhalten‘ und bloßem Fluß der Inhalte. Wo das Bewußtsein nicht *Synthesis* vollzieht und z.B. in der Dauer nicht Identität eines Dauernden identifizierend setzt, *da ist auch keine Dauer*, sondern nur ein bestimmt zu charakterisierender Fluß von Inhalten. [...] Ohne Identifizierung und Unterscheidung, ohne Jetzt-Setzung, Vergangenheits-Setzung, Zukunfts-Setzung etc. bleibt der absolute ‚Inhalt‘ blind, *bedeutet* nicht objektives Sein, nicht Dauern etc.³⁸

Die „absolute Selbstgegebenheit“ dieser Inhalte reicht weiter als das urimpressionale „Jetzt[, das im stetigen Fluß ist]“, es umfasst auch das retentionale „Eben-gewesen-sein“.³⁹ Als Beispiel führt Husserl die Wahrnehmungerscheinung eines dauernden Tons an. Auch die darin involvierten Retentionen sind „gegen jeden vernünftigen Zweifel gesichert“.⁴⁰

Wie ist es unter den Bedingungen des methodischen Fundamentalismus um die „Wiedererinnerung“ bestellt? Husserl argumentiert, dass sie „nicht immer vernünftig zweifelhaft ist“:

[...] nämlich wenn wir durch einen kontinuierlichen Weg der Erinnerung von ihr [der Wiedererinnerung; C.B.] zum Jetzt und vom Jetzt durch Retention hindurch und durch stetig wiederauflebende Retention hindurch wieder zurückgelangen zu dem in der Wiedererinnerung Gesetzen.⁴¹

Auf diese Weise kann ich mir in radikal-phänomenologischer Einstellung klarmachen, dass eine Bewusstseinskette dezent zu dem durch Wiedererinnerung abgerufenen Erlebnis zurückführt. Nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit des eigenen Bewusstseinsflusses ist so gegen vernünftigen Zweifel gesichert.

Die weiteren Schritte der Konstitutionsanalyse, in denen die Erlebnisart der Einfühlung in fremdes Bewusstseinsleben eine entscheidende Rolle spielt,⁴²

37 Husserl 1980, S. 422.

38 Husserl 1969, S. 296f.

39 Husserl 1969, S. 343f.

40 Husserl 1969, S. 344.

41 Husserl 1969, S. 345.

42 Vgl. Hua VII, S. 435.

dienen u.a. dazu, auch die objektivierenden Auffassungen, von denen im vorletzten Zitat die Rede ist, gegen vernünftigen Zweifel abzusichern.⁴³ Wie das im Einzelnen geschieht, und wie weit der methodische Fundamentalismus dabei reicht, ist für meine Zwecke ohne Belang. Es geht mir ja um diejenigen Bewusstseinsdaten, die Husserl zufolge in der fundamentalistischen Phase der Konstitutionsanalyse ins Blickfeld geraten.

Diese Daten besitzen einen präsentischen und, wie wir jetzt sagen können, auch auf die *abgeflossene* Gegenwart bezüglichen Charakter. Jedes Erlebnis enthält solche Daten und ist in ihnen fundiert. Diese Daten sind dafür verantwortlich, dass das Erlebnis fließt, also Teil eines Bewusstseinsflusses ist.⁴⁴ Dieser Fluss ist klar strukturiert, er besteht aus Phasen, die zueinander in Relationen des „Vorher und Nachher“ und des Zugleich stehen.⁴⁵ Es handelt sich bei diesen Phasen um Empfindungen, die fundierender Bestandteil des betreffenden Erlebnisses sowohl als auch der „inneren Wahrnehmung“ des Erlebnisses sind. Dank der Relationen des Vorher/Zugleich/Nachher, in denen diese Empfindungen zu den anderen Flussphasen stehen, generieren sie die Möglichkeit, die in ihnen fundierten Erlebnisse eindeutig zu identifizieren:

Alle Erlebnisse eines Ich [...] sind konstituiert im absoluten Fluß des inneren Zeitbewußtseins und haben in ihm ihre absolute Lage und Einmaligkeit, ihr einmaliges Auftreten im absoluten Jetzt, worauf sie retentional abklingen und in die Vergangenheit zurücksinken.⁴⁶

In jeder Phase des (überall gleich strukturierten) Flusses kann sich daher erneut ein Erlebnis durch „innere Wahrnehmung“ als eine „immanente Einheit“ (Husserl) konstituieren, die dank ihrer „absolute[n] Lage und Einmaligkeit“ und (wie man wegen der Möglichkeit absolut gleichzeitiger Erlebnisse hinzufügen sollte) ihrer Aktqualität von allen übrigen Einheiten des Flusses verschieden ist. In diesem Sinne begleitet die „innere Wahrnehmung“ potentiell jedes soeben dahinfließende Erlebnis. Husserl bezeichnet die zugrunde liegenden absoluten Zeitempfindungen (in terminologischem Anschluss an Brentano) auch als „inneres Bewußtsein“ oder „Wahrnehmen“ des betreffenden Erlebnisses, jetzt aber in einem nicht-intentionalen Sinne des Wortes:

Jedes Erlebnis ist ‚empfunden‘ [...] (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint. [...] Freilich scheint das auf einen unendlichen Regreß zurückzuführen. [...] Dagegen ist zu sagen: [...] Jedes Erlebnis, das der Blick treffen kann, gibt sich als ein dauerndes, dahinfließendes, sich so und so veränderndes. Und das macht nicht der meinende Blick, er blickt nur darauf hin.

43 Vgl. Husserl 1999, S. 192: „In [der Einfühlung] konstituiert sich eine intersubjektiv gemeinsame objektive Zeit, in die alles Individuelle an Erlebnissen und an intentionalen Gegenständlichkeiten muß eingeordnet werden können.“

44 Vgl. Husserl 1980, S. 430f.

45 Vgl. Husserl 1980, S. 430.

46 Husserl 1999, S. 205.

Dieses gegenwärtige, jetzige, dauernde Erlebnis ist schon, wie wir durch Blickänderung finden können, eine ‚Einheit des inneren Bewußtseins‘, des Zeitbewußtseins [...] mit seinen Phasen der fließenden Retentionen und Protentionen.⁴⁷

Das „innere Bewußtsein“, welches jedem Erlebnis als fundierende Komponente einwohnt, *disponiert* eben nur zu „inneren Wahrnehmungen“ des Erlebnisses (im *intentionalen* Sinne des Wortes „Wahrnehmung“) und zu darin fundierten introspektiven Urteilen. Es sorgt dafür, dass „der Blick“ das im absoluten Fluss bereits existierende Erlebnis als *gerade* dahinfließend „treffen kann“. In diesem Sinne gehört zu jedem Erlebnis eine dispositionale Metarepräsentation. Auf diese Weise entgeht Husserl dem Standardeinwand gegen „aktualistische“ Varianten höherstufiger Repräsentationstheorien, wonach die darin postulierten Metaperzeptionen oder Metaurteile einen unendlichen Regress zunehmend höherstufiger Repräsentationen in Gang setzen würden.

Zahavi spricht im Zusammenhang mit dem, was Husserl im vorstehenden Zitat „inneres Bewußtsein“ nennt, von passiver, impliziter *Selbstaffektion* und zitiert ein spätes Manuskript (C 16), in dem Husserl feststellt, er werde „unaufhörlich durch [sich] selbst affiziert“.⁴⁸ Eine Möglichkeit, diesen erläuterungsbedürftigen Gedanken auszubuchstabieren, bietet die skizzierte dispositionale Spielart der höherstufigen Repräsentationstheorie.⁴⁹ Die fraglichen Dispositionen werden in introspektiven Urteilen aktualisiert, ihr Gehalt weist also einen erstpersonalen Aspekt auf. Wenn Husserls Analysen zutreffen, dann gibt es etwas, das diese Dispositionen fundiert und erklärlich macht: das dem Bewusstsein immanente Zeitempfinden. Dieses „innere Bewußtsein“ evoziert nicht ständig „innere Wahrnehmungen“ und in weiterer Folge introspektive Urteile – es steht aber durchgängig bereit, um solche reflektiven Akte zu motivieren und gleichzeitig zu fundieren. Ohne entsprechende höherstufige Urteilsdispositionen bliebe das „innere Bewußtsein“ blind, und es wäre kaum angemessen, es als „vor-reflektives Selbstbewußtsein“ anzusprechen.

47 Husserl 1980, Beilage XII, S. 481f. Protentionen hatte ich bislang nicht erwähnt; und werde es auch im Folgenden nicht tun.

48 Vgl. Zahavi 2002a, S. 720f.

49 Umgekehrt ist Husserls Konzeption des „inneren Bewußtseins“ geeignet, empirische Hypothesen der dispositionalen höherstufigen Repräsentationstheorie phänomenologisch zu motivieren. So postuliert Peter Carruthers' Version dieser Theorie neben einer Funktionseinheit namens „N-box“, welche im Wahrnehmungsfalle Empfindungsdaten („Perzepte“) direkt in Körperbewegungen umsetzt, eine „C-Box“ („C“ steht für *consciousness*), die solche Daten automatisch für (introspektive) Metaurteile zugänglich macht, die dann ihrerseits körperliches Verhalten (mit-)verursachen können (vgl. Carruthers 2000, S. 228, Abb. 8.1). *Warum* Empfindungsdaten regelmäßig in die C-Box eingefüttert werden und damit jederzeit zu introspektiven Urteilen führen können, erklärt diese Version der Theorie freilich nicht. Hier greift Husserls These von der ständig wiederkehrenden Struktur „Urimpression-Retention“.

Literaturverzeichnis

- Bernet, Rudolf (1982), „Einleitung“, in: Edmund Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hamburg: Meiner, S. XI-LXVII.
- Beyer, Christian (2000), *Intentionalität und Referenz*, Paderborn: mentis.
- Beyer, Christian (2006), *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Carruthers, Peter (2000), *Phenomenal Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm. Nachdruck der 2. verb. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*, hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1980), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, 2. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1999), *Erfahrung und Urteil*, 7. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Künne, Wolfgang (1986), „Edmund Husserl: Intentionalität“, in: Josef Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 165-215.
- Spitzley, Thomas (2000), *Facetten des „ich“*, Paderborn: mentis.
- Zahavi, Dan (2005), *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Zahavi, Dan (2002a), „Husserl und das Problem des vor-reflexiven Selbstbewußtseins“, in: Heinrich Hüni und Peter Trawny (Hg.), *Die erscheinende Welt*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 697-724.
- Zahavi, Dan (2002b), „The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*“, in: *Husserl Studies* 18, S. 51-64.
- Zahavi, Dan (2004a), „Back to Brentano?“, in: *Journal of Consciousness Studies* 11, Nr. 10-11, S. 66-87.
- Zahavi, Dan (2004b), „Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts“, in: *Husserl Studies* 20, S. 99-118.

Teil II

Wahrheit, Evidenz und Existenz

Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz

GÜNTHER PATZIG

I.

Einen identitähaften Bezug zwischen evidenten und wahren Sätzen und zwischen Evidenz und Wahrheit im allgemeinen kann man nur dadurch herstellen, dass man entweder die Evidenz auf Wahrheit zurückführt oder die Wahrheit auf Evidenz in dem Sinne gründet, dass man sinnvoll von Wahrheit nur sprechen kann, wo Evidenz vorliegt. Es ist eine zulässige und vielleicht nützliche Vereinfachung, wenn man sagt, dass Husserls Theorie der Evidenz in den „Logischen Untersuchungen“ bestimmt ist durch den Versuch, die erste Verknüpfungsweise durchzuführen, während seine in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw.“ einsetzende so genannte „Wendung“ zum Idealismus – wohl vorbereitet durch entsprechende Gedankenzüge in den „Logischen Untersuchungen“ – auf eine etwas verkürzende, aber doch passende Weise gedeutet werden kann als der Versuch, die Wahrheit im Medium der Evidenz sozusagen einzuschmelzen.

In den einschlägigen Partien der „Logischen Untersuchungen“¹ ist es, so könnte man sagen, Husserls Absicht zu zeigen, dass ein Urteil, das nicht wahr ist, auch nicht evident sein kann; in den „Ideen“² finden wir stattdessen den Versuch, darzulegen, dass ein evidentes Urteil als solches wahr ist. Freilich lässt sich der gemeinte Unterschied in dieser Weise nicht festhalten. Denn die beiden Urteile „Ein nicht-wahres Urteil ist nicht evident“ und „Ein evidentes Urteil ist wahr“ sind natürlich, da durch Kontraposition auseinander ableitbar, äquivalent. Der zwischen beiden Sätzen bestehende Unterschied wird aber deutlich, wenn man hinzunimmt, dass Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ Wahrheit als etwas Primäres ansieht und das umstrittene Wesen der Evidenz aus dem der Wahrheit entwickeln will, während nach den „Ideen“

1 E. Husserl, *Logische Untersuchungen I*, (1900) 1928⁴, S. 180-191; und E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, 2, (1901) 1922³, S. 115-127. – Vgl. zum Thema neuerdings E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970², bes. I 1.

2 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, (1913) 1950⁴ (Husserliana III), § 21 (S. 47 f.), § 24 (S. 52), § 69 (S. 159 f.), §§ 137-145 (S. 336-357).

vielmehr die Evidenz als phänomenaler Bestand unmittelbar erlebt und darum zur Basis werden kann, von der aus so etwas wie Wahrheit (die „Idee der Wahrheit“) begreiflich wird. Der *Sinn* der beiden äquivalenten Sätze ist durchaus verschieden, da im ersten Falle Evidenz, im zweiten Falle Wahrheit als *Explikat* fungiert.

Für den Husserl der „Logischen Untersuchungen“ war die Erörterung der eigentümlichen Natur der Evidenz deshalb unerlässlich, weil er ja selbst von der wahrheitsverbürgenden Kraft der Evidenz bei seinem Versuch einer Begründung der Behauptung idealer Gegenstände freigiebigen Gebrauch gemacht hatte. Es traf sich für ihn günstig, dass er diese Aufklärung des Begriffs „Evidenz“ in der kritischen Auseinandersetzung mit einer tatsächlich aufgetretenen und seinerzeit einflussreichen Schulmeinung vorbringen konnte. Diese Lehrmeinung kann man kurz wie folgt charakterisieren: Die Logik behandelt solche Sätze, denen Evidenz zukommt oder die von der Art sind, dass alle Sätze, die evident sollen sein können, sich auf diese Gesetze der Logik zurückführen lassen. Zur Begründung etwa des Satzes vom Widerspruch, des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten oder des Satzes der Identität lässt sich etwas anderes, als dass sie evident sind, nicht anführen, und die Logik hat die Aufgabe, „die Gesetze aufzustellen, von denen es abhängt, daß aus gewissen Prämissen ein gewisses Urteil mit Evidenz erschlossen werden kann“³. In diesem Satz aus der Logik von Höfler und Meinong tritt eine Auffassung hervor, die Husserl schon bei John Stuart Mill angedeutet, in den Logiken von Sigwart und Wundt gelegentlich anklingend, zu voller Bestimmtheit und definierender Bedeutung für die Logik als Wissenschaft erst in diesem Buche ausgebildet fand. Die dadurch gekennzeichnete Auffassung der Logik als „Theorie der Evidenz“ bezeichnet Husserl im ersten Band der „Logischen Untersuchungen“ schon in der Überschrift des § 49 als „das dritte Vorurteil“. Das erste Vorurteil, von dem Husserl spricht, ist die Meinung der Psychologisten, die Logik müsse, wenn nicht Kunstlehre des Denkens, dann empirische Wissenschaft vom Denken sein. Das zweite Vorurteil bestand darin zu meinen, Begriffe wie „Urteil“, „Schluß“ könnten als Ausdrücke sinnvoll nur auf Denkakte, nicht auch auf Denkinhalte bezogen werden. Zu diesen beiden genannten Vorurteilen tritt nun als drittes – und zwar auch psychologisches Vorurteil – die Behauptung, die Logik müsse eine Theorie der Evidenz sein. Aus dieser Ansicht würde folgen, dass die Logik nur psychologische Untersuchungen anstellen könne, um die Faktoren zu erforschen, die für die Entstehung von „Evidenzgefühlen“ oder „Evidenz-erlebnissen“ jeweils maßgebend sind.

Husserl begegnet dieser Auffassung mit einem bei ihm in verschiedenen Situationen häufig gebrauchten Argument: Er gibt zu, dass sich die Gesetze der Logik umformen lassen in äquivalente Sätze, in denen der Ausdruck „Evidenz“ auftritt. Der Modus *Barbara* sei äquivalent dem Satze: „Die Evidenz der notwendigen Wahrheit eines Satzes der Form ‚alle A sind C‘ (oder genauer ausge-

3 A. Höfler und A. Meinong, *Logik*, 1890, S. 18 ff.

drückt: seiner Wahrheit als einer notwendig erfolgenden) kann auftreten in einem schließenden Akte, dessen Prämissen die Formen haben ‚alle A sind B‘ und ‚alle B sind C‘. (Die Merkwürdigkeit der Rede von einer ‚notwendig erfolgenden Wahrheit eines Satzes‘ und von ‚Prämissen eines schließenden Aktes‘ lassen wir hier auf sich beruhen, da Husserl ja nur eine ohnehin von ihm abgelehnte Theorie referieren will.) Im Bereich der Logik muss nach Husserl jedem Satze der Form ‚A ist wahr‘ ein äquivalenter Satz zur Seite stehen, der die Form hat ‚Es ist möglich, daß irgend jemand mit Evidenz urteilt, es sei A‘. Jedoch ist, und damit geht Husserl zum Angriff auf das dritte Vorurteil über, die Möglichkeit der Evidenz, die in diesen äquivalenten Umformungen der logischen Gesetze behauptet wird, nicht eine reale Möglichkeit, die von der Psychologie erforscht und begründet werden könnte. Es handelt sich vielmehr um eine Wesensmöglichkeit, die auf die Beschränktheit menschlicher Fassungskraft keine Rücksicht nehmen darf. So sind manche Sätze über hinreichend große Zahlen zweifellos wahr; aber es ist unmöglich, dass Menschen bei Vergegenwärtigung dieser Sätze Evidenzerlebnisse haben. Dies schließt nicht aus, dass im Sinne der Idealmöglichkeit auch in Bezug auf solche Sätze Evidenz ein ‚mögliches‘ Erlebnis ist. Die Psychologie kann die natürlichen Bedingungen für das faktische Ausbleiben oder Eintreten ideal möglicher Evidenzerlebnisse aufklären. Über die eigentliche Evidenz, nämlich über ideal mögliche Evidenzerlebnisse, kann die Psychologie nicht sprechen. Die Evidenz, von der der Psychologe spricht, hat eine besondere Beziehung zur seelischen Konstitution individueller Menschen; die Evidenz im logischen Sinne, deren Idealmöglichkeit die äquivalenten Umformungen logischer Gesetze behaupten, ist ein Erlebnis des reinen Bewusstseins überhaupt; ihre Gesetze gelten für jedes mögliche Bewusstsein. Der Tenor dieser Ausführungen ist kantisch, und es ist nicht zufällig, dass Kant auch ausdrücklich genannt wird.⁴

Bevor ich auf Husserls Thesen im § 51 (‚Die entscheidenden Punkte in diesem Streit‘) eingehe, möchte ich einige Anmerkungen zum philosophischen Sprachgebrauch hinsichtlich des Ausdrucks ‚Evidenz‘ einfügen. Von diesem Sprachgebrauch war auch Husserl bestimmt. Schon der Gedanke, dass die logischen Gesetze als solche evident sein müssten, kann aber zeigen, wie wenig der philosophische Sprachgebrauch der sinnvollen und vernünftigen Redeweise der Umgangssprache verpflichtet war und wie wenig man auf die historischen Ursprünge des Begriff der Evidenz reflektiert hatte.

Weder der umgangssprachliche Gebrauch des Wortes ‚evident‘, noch die Überlieferung der Philosophiegeschichte erlaubt die Annahme, logische Gesetze seien als solche ‚evident‘. Freilich ist es richtig, dass einige Sätze, die man den Gesetzen der Logik zurechnet, stets als besonders auffällige Beispiele evidenter Sätze angeführt worden sind. Jedoch wurden daneben im Allgemeinen auch solche Sätze als Beispiele genannt, die nicht aus der Logik stammen;

4 *Logische Untersuchungen I*, S. 185.

und oft wird auch gerade in der Logik zwischen evidenten Sätzen (den Axiomen) und nicht-evidenten Sätzen unterschieden. Daher ist es unberechtigt zu meinen, Evidenz könnte zu einem Merkmal der logischen Gesetze als solcher gemacht werden. Dies war offensichtlich die Ansicht von Höfler und Meinong; und Husserl hat sich ihnen wenigstens im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit ihnen in dem Sinne angeschlossen, dass er zugibt, zu jedem logischen Gesetz ließe sich eine äquivalente Umformung unter Verwendung des Ausdrucks „Evidenz“ angeben.

Obwohl wir uns daran gewöhnt haben, „evident“ als einen starken Ausdruck für „wahr“ zu benutzen, ist doch die Evidenz eines Satzes ursprünglich keineswegs die Evidenz seiner *Wahrheit*. Das lässt sich sowohl umgangssprachlich wie philosophiehistorisch belegen: Man sagt z. B., es sei aus dem ärztlichen Bulletin über den Zustand eines Patienten evident, dass die Ärzte nur noch wenig Hoffnung haben. „Evident“ heißt hier so viel wie „hervorscheinend“, und was hier hervorscheint, ist nicht die Wahrheit des Satzes, dass die Ärzte kaum noch Hoffnung haben, sondern vielmehr die Tatsache selbst, die in dem Bericht zwar nicht ausgesprochen ist, aber, wie man zu sagen pflegt, „zwischen den Zeilen“ sichtbar wird. Auch in der Geschichte der Logik ist ursprünglich von „Evidenz“ nicht im Sinne der Evidenz der Wahrheit eines Satzes gesprochen worden, sondern in einem vergleichbaren Sinne, dass nämlich ein Satz aus gewissen anderen Sätzen gleichsam hervorscheint. Die Schlüsse der ersten Figur nennt Aristoteles deshalb vollkommen, weil bei ihnen die Notwendigkeit der Folge nicht nur vorhanden ist, sondern auch hervorscheint. Die aristotelische Betonung der Evidenz einiger Syllogismen steht wohl am Anfang der Entwicklung, an deren Ende die Meinung sich ausbildet, dass logische Gesetze als solche evidente Gesetze sein müssten.

Für Husserls Auffassung ist sicher ebenso wesentlich bestimmend die bekannte These von Descartes, nach der eine Verknüpfung zwischen Wahrheit und Evidenz derart besteht, dass aus der Evidenz eines Satzes auf seine Wahrheit geschlossen werden kann. „Klarheit“ und „Deutlichkeit“ sind ja in sich selbst auch für Descartes nicht ein *Sigillum veri*, bloß für sich genommen. Das „*cogito*“ ist nicht wegen seiner Evidenz unbezweifelbar, sondern deshalb, weil es auch dann wahr bliebe, wenn ich mich täuschte – weil sich täuschen eben auch eine *cogitatio* wäre. Sonst aber braucht Descartes zur Begründung seines Glaubens an die Wahrheit evidenter Sätze jenen anfechtbaren Gedankengang, der uns der Güte Gottes versichert, die nicht zulässt, dass uns etwas Unwahres einleuchtet. Das Beispiel des Descartes kommt uns zur Charakterisierung dessen, was Husserl zu tun unternimmt, doppelt gelegen: Erstens ließe sich auch bei Descartes zeigen, wie auch bei ihm ein problematischer Begriff von Evidenz zugrunde liegt; zweitens lässt uns der Rückgriff auf Descartes besser verstehen, was Husserl eigentlich leisten musste. Er hatte nach seinen Voraussetzungen nicht weniger zu geben als eine Evidenztheorie der Wahrheit, ohne jenen cartesianischen Gedanken der Wahrheitsgarantie durch die Güte Gottes vorauszusetzen.

II.

Seine frühe Evidenztheorie entwickelt Husserl in § 51 des ersten Bandes der „Logischen Untersuchungen“ unter dem Titel „Die entscheidenden Punkte in diesem Streit“, nämlich im Streit zwischen Höfler-Meinong und ihm selbst. Husserl weist darauf hin, zum Verständnis des rechten Verhältnisses zwischen Wahrheit und Evidenz müsse man erst einmal richtige Begriffe von Evidenz und Wahrheit selbst haben. So hätte auch Sokrates sprechen können. Nun sei aber diese Bedingung für die „Evidenz“ nicht erfüllt: Man spreche von Evidenz so, „als wäre sie ein zufälliges Gefühl, das sich bei gewissen Urteilen einstellt, bei anderen fehlt ... Jeder Normale fühlt unter gewissen normalen Umständen die Evidenz bei dem Satze $2 + 1 = 1 + 2$ ‘ so wie er Schmerz fühlt, wenn er sich brennt“⁵. Diese Auffassung hält Husserl für total falsch:

Evidenz ist kein akzessorisches Gefühl, das sich zufällig oder naturgesetzlich an gewisse Urteile anschließt. Es ist überhaupt nicht ein psychischer Charakter, der sich an jedes beliebige Urteil einer gewissen Klasse (sc. der sog. „wahren“ Urteile) einfach anheften ließe; so daß der phänomenologische Gehalt des betreffenden an und für sich betrachteten Urteils identisch derselbe bliebe, ob es mit diesem Charakter behaftet ist oder nicht.⁶

Husserl wendet sich hier gegen die Meinung, ein evidentes Urteil wäre erst einmal ein Urteil wie andere Urteile auch und dann noch dazu ein evidentes Urteil. So wie man von einem „gefräßigen“ Löwen sprechen kann, von dem man damit sagt, er sei erst einmal ein Löwe und dann auch noch ein Löwe, der nicht leicht zu sättigen ist. Was Husserl hier nur negativ auszudrücken versucht, ist das philosophisch wichtige Faktum, dass es Prädikate gibt, die die Bedeutung der Subjektsbegriffe, zu denen sie hinzutreten, nicht unberührt lassen. Solche Prädikate hat Husserl mit dem Terminus „modifizierende Prädikate“ von den „determinierenden Prädikaten“ unterschieden.⁷ Husserl ist offenbar der Ansicht, dass das Prädikat „evident“, auf Urteile angewandt, ein modifizierendes Prädikat ist. Evidente Urteile und nicht-evidente Urteile sind nach ihm, so könnte man wohl sagen, nicht nur verschiedene Urteile, sondern als Urteile verschieden. Dagegen wäre es Unsinn zu sagen, ein teurer Tisch sei als Tisch von einem billigen Tisch, oder ein gefräßiger Löwe sei in seinem Charakter als Löwe von einem genügsamen Löwen verschieden.

In diesem Sinne ist Evidenz nicht etwas zu einem fertigen Urteil Hinzukommendes. Evidenz ist überhaupt kein Gefühl, dessen Auftreten uns unerklärlicherweise das Recht gibt, das Urteil, bei dem es sich einstellt, für wahr zu

5 *Logische Untersuchungen I*, S. 189.

6 *Logische Untersuchungen I*, S. 189 f.

7 *Logische Untersuchungen II*, 1, S. 323-326. Die Unterscheidung stammt der Sache nach von Franz Brentano. Hierzu siehe: Josef König, *Sein und Denken*, (1937) 1969², S. 1-6 und S. 219-222.

halten: „Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das ‚Erlebnis‘ der Wahrheit“⁸. Das Wort „Erlebnis“ erläutert Husserl durch den Zusatz: „Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem anderen Sinn, als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Akt Erlebnis sein kann. Mit anderen Worten: Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist.“ Vielleicht würde Husserls Intentionen, weil ja Evidenz erläutert werden soll, eine etwas veränderte Formulierung noch genauer entsprechen: Das evidente Urteil ist als aktuelles Erlebnis Einzelfall der Idee Wahrheit.

Dieser kühne und in mancher Hinsicht provozierende Satz Husserls soll nun nach Maßgabe unserer Einsicht interpretiert und genauer verstanden werden. Es ist hier von einer Idee die Rede, offenbar im Sinne Platons, nicht im Sinne Kants, und von ihren Einzelfällen. Aber es ist nicht etwa das bloße Verhältnis eines Allgemeinen zu seinen Einzelfällen Thema, wie man zunächst denken könnte. In diesem harmlosen Sinne könnte man die klugen Bemerkungen, die jemand macht, als konkrete Fälle in ein Verhältnis zur Klugheit überhaupt setzen. Denn wäre es so gemeint, müsste das *wahre Urteil* als Typ der Einzelfälle auftreten, die jene Idee der Wahrheit repräsentieren. Und wenn hier vom evidenten Urteil als einem Einzelfall in diesem Sinne die Rede wäre, so wäre ebenso selbstverständlich nicht die Wahrheit, sondern *die Evidenz* jene allgemeine Idee, die im evidenten Urteil jeweils realisiert wäre. Und Husserl hätte dann zu sagen: „Evidenz ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist“. Dieser Satz wäre problemlos, und wir könnten ihm bedenkenlos zustimmen. Aber dieser Satz wäre ersichtlich trivial und ohne philosophische Bedeutung. Husserls Satz erhält seine innere Spannung von daher, dass in ihm eine philosophische Sprechweise zu Tage tritt, die nicht bloß das wahre Urteil zum Einzelfall der Wahrheit überhaupt und das evidente Urteil zum Einzelfall von Evidenz überhaupt macht. Vielmehr wird hier eine *Querverbindung* zwischen Wahrheit und Evidenz geschaffen, nämlich durch die Behauptung, das evidente Urteil als solches sei das aktuelle Erlebnis der Idee Wahrheit und als ein solches Erlebnis ein Einzelfall dessen, was da erlebt wird, eben der Idee „Wahrheit“. Was den Satz Husserls gleichzeitig schwer verständlich und philosophisch interessant macht, ist die Tatsache, dass von einem Verhältnis zwischen einem Allgemeinen und einem Besonderen die Rede ist, das zugleich aufgefasst werden soll als das Verhältnis zwischen einem *x*, das erlebt wird, und einem Erlebnis dieses *x*.

Nun unterliegt es wohl keinem Zweifel, dass auf den ersten Blick, und wohl nicht nur auf den ersten Blick, diese beiden Verhältnisse grundverschiedene Verhältnisse sind. Niemand wird auf den Gedanken kommen, ein Einzelfall sei als solcher auch schon das Erlebnis von etwas. Ein Erlebnis ist als solches zwar auch ein Einzelfall, aber es ist nicht das Erlebnis dessen, wovon es ein Einzelfall ist. Dies klingt so abstrakt vielleicht verwirrend, und wir tun darum gut, ein Beispiel heranzuziehen: Jeder weiß, was ein Sonnenuntergang (allge-

8 *Logische Untersuchungen I*, S. 190.

mein gesprochen) ist. Die genaue astronomische Definition des Begriffs „Sonnenuntergang“ braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Die folgende Bestimmung dürfte für unsere Zwecke genügen: Der Sonnenuntergang für einen Ort auf der Erdoberfläche ist der durch die Erdumdrehung bewirkte Übergang dieses Orts in die von der Sonne jeweils nicht beschienene Erdhälfte. Nun ist der Sonnenuntergang, der heute um 21.15 Uhr in Göttingen stattfindet, ein Einzelfall der Vorgangsklasse „Sonnenuntergang“. Diese Klasse könnte man, wenn man will, wohl auch die „Idee des Sonnenuntergangs“ nennen. Und dieser heute Abend stattfindende Einzelfall ist als solcher doch keineswegs ein Erlebnis, sondern ein schlichter Vorgang, der auch nicht erlebt zu werden brauchte, etwa weil eine geschlossene Wolkendecke den Ausblick zur Sonne verhindert. Jeder der in unregelmäßiger, aber gesetzmäßiger, Folge das Jahr hindurch an einem bestimmten Ort der Erdoberfläche eintretenden Sonnenuntergänge ist ein Einzelfall von Sonnenuntergang überhaupt. Von einem Erlebnis braucht dabei gar keine Rede zu sein.

Andererseits kann man natürlich davon sprechen, dass jemandem ein Sonnenuntergang zum Erlebnis wird oder, schlichter gesprochen, dass jemand einen Sonnenuntergang erlebt. Aber würde man auch nur auf den Gedanken kommen können, das Erlebnis dieses bestimmten Sonnenuntergangs den Einzelfall des Sonnenuntergangs zu nennen? Und doch sagt Husserl, dass das evidente Urteil als Erlebnis der Wahrheit Einzelfall der Wahrheit sei. Dies Beispiel lässt sich durch beliebige andere Beispiele ergänzen. Wir wollten uns aber nur davon überzeugen, dass tatsächlich in den meisten Fällen keine sachliche Verschränkung besteht zwischen den voneinander gänzlich verschiedenen Verhältnissen des Einzelfalls zu seinem Allgemeinen und andererseits dem Verhältnis eines Erlebnisses zu seinem Gegenstand. Nachdem wir dies festgestellt haben, müssen wir uns fragen, ob es überhaupt irgendwelche Fälle gibt, die sich zu dem von Husserl konstruierten Fall in Beziehung setzen lassen. Gibt es also Beispiele für das, was Husserl im Hinblick auf das Verhältnis von Evidenz und Wahrheit als gegeben ansieht? Gibt es Fälle, in denen das Erlebnis eines Erlebnisgegenstandes zugleich ein Einzelfall des Erlebten ist? Man könnte zunächst geneigt sein anzunehmen, dass Husserl, und wir mit ihm, auf unserer Suche nach solchen Fällen einem Irrlicht nachjagen. Jedoch glaube ich, dass jenes von Husserl für das evidente Urteil und die Wahrheit angesetzte doppelte Ineinander der Verhältnisse von Einzelfall zu Allgemeinem und von Erlebnis zu Erlebnisgegenstand in einer Reihe von Fällen tatsächlich zu Tage tritt.

Nehmen wir an, es habe jemand von anderen über lange Abwesenheit von zu Hause sprechen hören und dabei erfahren, dass in solchen Fällen nicht selten Heimweh auftritt, das Wohlbefinden des Reisenden beeinträchtigt und seinen Rückweg beschleunigt. Nehmen wir ferner an, der gedachte Zuhörer solcher Reiseberichte sei selbst öfters gereist, habe aber selbst niemals die geringste Neigung verspürt, in den gewohnten Lebenskreis zurückzukehren. Er weiß also, was Heimweh ist (vom Hörensagen), aber er weiß doch auch wieder nicht, was Heimweh ist, weil er es nicht erlebt hat. Gesetzt nun, der Rei-

sende komme wieder einmal in ferne Gegenden, in denen politische Verwicklungen ihn auf unabsehbare Zeit von schneller Rückkehr abschneiden; eine Krankheit möge ihm die Freude an der ihn umgebenden fremdartigen Natur und Lebenswelt nehmen. Unter solchen Umständen werde unser Reisender nun von einem schmerzlichen Erinnern heimatlicher Zustände angewandelt, das ihn nichts dringender wünschen lässt, als die Rückreise anzutreten, die doch z. Zt. nicht möglich ist. Mit einem Wort: Unser Reisender werde von Heimweh ergriffen. In diesem Fall ist nun ersichtlich beides verwirklicht: Sein Zustand ist ein Einzelfall von Heimweh, und ebenso gilt, dass dieser Einzelfall von Heimweh das Erlebnis des Heimwehs ist. Hier könnten wir Husserls Satz offenbar anwenden und etwa sagen: „Heimweh ist eine Idee, deren Einzelfall im wehmütigen Wunsch der unmöglichen Rückkehr aktuelles Erlebnis ist.“ Wenn auch diese Ausdrucksweise etwas gestelzt klingt, so ist doch ihrem sachlichen Verständnis kein philosophisches Problem im Wege. Was ist es nun, das hier einen Satz, der der Form nach identisch mit der These Husserls ist, so problemlos macht, während uns bei der Meditation der Husserlschen These so nachdrückliche Bedenken kamen. Es ist leicht einzusehen, dass der Satz über das Heimweh nur deshalb so problemlos wirkt, weil in diesem Fall die Idee, deren Einzelfall aktuelles Erlebnis ist, schon selber und von Hause aus die Idee eines Erlebnisses ist.

Bei der Verwendung des Ausdrucks „Erlebnis“ lassen sich neben anderen uns hier unwichtigen Bedeutungsverschiedenheiten zwei wesentlich verschiedene Fälle unterscheiden. Wir erleben Ereignisse und Vorgänge, aber auch unsere eigenen Zustände. Wir können die Uraufführung eines Theaterstückes, ein Erdbeben, das Richtfest eines Wohnhauses erleben (in solchen Fällen kann man auch „miterleben“ sagen). Daneben können wir auch Heimweh, Freude am Erfolg, Enttäuschung oder ein Gefühl der Bewunderung für Husserl erleben. Mit der problematischen Redeweise von „äußerer“ und „innerer“ Erfahrung könnte man sagen, dass Erlebnisse im ersten Sinne sich auf äußere Gegenstände und Vorgänge, Erlebnisse im zweiten Sinne auf innere Vorgänge und Zustände beziehen. Weniger problematisch schiene es mir zu sagen, dass in den Fällen, in denen von „erleben“ oder „miterleben“ im ersten Sinne des Wortes gesprochen werden kann, dasjenige, was erlebt wird, das, was es ist, auch ohne den Umstand, dass es erlebt wird, ist oder wenigstens sein könnte, während in den anderen Fällen das, was erlebt wird, gerade erst als Inhalt eines Erlebnisses das sein kann, was es seiner Natur nach ist.

Dasselbe, nur mit den Hilfsmitteln der Grammatik umschrieben, würde gesagt, wenn wir darauf hinwiesen, dass das Verbum „erleben“ im ersten Falle ein äußeres (affiziertes) Objekt bei sich führt, während im zweiten Fall das Objekt ein „inneres“ (oder „effiziertes“) Objekt sein müsste. Dem Heimweh, das jemand erlebt, ist es wesentlich, dass es erlebt wird, während es für einen Sonnenuntergang zufällig ist, dass jemand ihn beobachtet und in diesem Sinne „erlebt“.

Nach Husserls Leitsatz soll das evidente Urteil zugleich ein Einzelfall und das Erlebnis der Idee der Wahrheit sein. Wir haben uns davon überzeugt, dass im Allgemeinen keine Rede davon sein kann, dass ein Einzelfall als solcher zugleich das Erlebnis des Allgemeinen wäre, von dem er ein Einzelfall ist. Ebenso wenig lässt sich die Meinung verteidigen, ein Erlebnis von etwas sei als solches auch schon ein Einzelfall dessen, was da erlebt wird. So ist das Erlebnis eines Sonnenuntergangs nicht selbst ein Sonnenuntergang, ein Sonnenuntergang selbst ist nicht das Erlebnis der Idee „Sonnenuntergang“. Es gilt jedoch, dass in bestimmten Fällen eine der Sprechweise Husserls analoge Auffassung dem Sachverhalt tatsächlich gerecht werden kann. So kann man tatsächlich sagen, dass ein Einzelfall von Heimweh als aktuelles Erlebnis das Erlebnis der Idee „Heimweh“ ist. Eine der Husserlschen Redeweise entsprechende Sachlage kann daher dort und nur dort vorliegen, wo das Allgemeine, die Idee, deren Einzelfall zugleich ihr Erlebnis ist, selbst schon die Idee eines Erlebnisses ist. Husserls Satz kann nur gelten, wenn Wahrheit, die im evidenten Urteil Erlebnis ist, das *innere Objekt* dieses Erlebnisses wäre. Daraus würde folgen, dass Wahrheit nur insofern und solange vorliegen kann, als sie in einem evidenten Urteil erlebt wird. Wahrheit wäre demnach nicht vergleichbar einem Bild, das durch das evidente Urteil gleichsam beleuchtet wird und dann einleuchtet, sonst aber, wenn auch sozusagen im Schatten, weiterbesteht. Vielmehr, wenn überhaupt einem Bild vergleichbar, dann ist Wahrheit vergleichbar einem Bild, das durch einen Lichtschein auf eine Wand projiziert wird. Vielleicht wäre es lohnend, diesem Gleichnis noch weiter nachzugehen. Man könnte dann sagen, dass, auch wenn die Wahrheit inneres Objekt des evidenten Urteilserlebnisses wäre, doch noch nicht Erlebnis und Wahrheit zusammenfallen müssten, so wenig wie in unserem Gleichnis das projizierte Bild mit dem Lichtschein identisch ist, der es an die Wand wirft. Jedoch gilt, dass das Bild in jedem Falle in seiner Existenz an den Lichtschein gebunden ist, mit ihm erscheint und mit ihm verlöscht. Ähnlich wäre die Wahrheit zwar nicht dasselbe wie das Erlebnis (das evidente Urteil), sie wäre aber schlechterdings nichts weiter als der Inhalt des evidenten Urteils eben als eines evidenten.

Jedoch ist es zweckmäßig, den Gedankengang hier abubrechen. Es hat sich gezeigt, dass aus Husserls Leitsatz oder jedenfalls aus der Formulierung dieses Leitsatzes gewisse Konsequenzen entwickelt werden können, die uns von einem richtigen Verständnis des Verhältnisses von Evidenz und Wahrheit weit abführen. Wir wenden uns nun einem anderen Aspekt der Husserlschen Evidenz-Theorie zu.

III.

In unmittelbarem Anschluss an die bisher von uns besprochenen Textstellen stellt Husserl eine Analogie auf zwischen zwei Verhältnissen, die dem unmittelbaren Bewusstsein als gänzlich voneinander getrennt erscheinen. Er sagt, der

Unterschied zwischen einem evidenten Urteil und einem Urteil, das nicht evident ist, entspreche dem Unterschied zwischen Wahrnehmungen und bloßen Vorstellungen. Diese Analogie wird von Husserl gleich darauf einer gewissen Einschränkung unterzogen, ohne dass dies von ihm ausdrücklich gesagt würde, aber sie ist doch auch mit dieser Einschränkung für seine Phänomenologie so wichtig, dass wir gut daran tun, sie uns möglichst deutlich vor Augen zu führen.

Freilich meint nun Husserl nicht, dass eine Analogie bestehe zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen einerseits und evidentem und nicht-evidentem Urteil andererseits, *so wie* beide in gewöhnlicher Meinung oder bei anderen Philosophen sich darstellen. Die Analogie besteht nur dann, wenn man beide Verhältnisse so wie Husserl auffasst. Es liegt also nicht der Fall vor, dass Husserl das schwierigere Verhältnis von evidentem und nichtevidentem Urteil dadurch fasslicher machen will, dass er es in Verbindung bringt mit dem jedermann oder der philosophischen Tradition geläufigen Unterschied zwischen Wahrnehmungen und bloßen Vorstellungen. Vielmehr liegt hier der andere Fall vor, dass Husserl eine Theorie, die er selber entwickelt, in Parallele setzt zu einer anderen Theorie, die ebenfalls von ihm entwickelt worden ist. Dass es in der Tat so ist, kann uns ein Seitenblick auf David Hume lehren. Für David Hume sind Wahrnehmungen und Vorstellungen (in Husserls Ausdrucksweise) beide „perceptions“; wir dürfen annehmen, dass Wahrnehmungen für Hume in die Kategorie derjenigen perceptions fallen würden, die er „impressions“ nennt, während „Vorstellungen“ von Hume bekanntlich „ideas“ genannt werden. Nun ist nach Humes bekannter Lehrmeinung der Unterschied zwischen „impressions“ und „ideas“ ein Unterschied ihrer Lebendigkeit und Kraft (*force and vivacity*), also ein gradueller Unterschied, der in gewissen Grenzfällen ein Minimum erreicht, obwohl doch Hume (mehr der Sache als seiner Theorie folgend) meint, eine unüberbrückbare Schranke zwischen beiden Klassen aufrichten zu können. Dieser Seitenblick genügt bereits, um zu zeigen, dass der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung, wie Hume ihn auffasst, keineswegs mit dem Unterschied zwischen evidenten und nicht-evidenten Urteilen, wie er von Husserl bestimmt wird, in Analogie gesetzt werden könnte. Denn wenn sich Husserl gegen irgendetwas zur Wehr setzt, so gegen die Auffassung, dass Evidenz eine Sache des Grades sein könnte. Die eigentümliche, fast identitätshafte Verknüpfung von Evidenz und Wahrheit würde eine solche gradweise Abstufung der Evidenz nicht zulassen; denn ein Satz ist entweder wahr oder falsch, ein Drittes gibt es nicht, und darum auch keine gradweise Abstufung zwischen wahr und falsch. (Die in diese Richtung deutende umgangssprachliche Ausdrucksweise ist eine irreführende, aber naheliegende, abkürzende Redeweise. Umgangssprachlich könnte man den Satz: „Von Aristophanes sind neun Komödien erhalten“ zwar falsch, aber „wahrer“ als den Satz: „Von Aristophanes sind neunzig Komödien erhalten“ nennen. Damit kann man aber sinnvoll nur meinen, dass die Zahl neun näher an der

tatsächlichen Zahl der von Aristophanes erhaltenen Komödien, nämlich elf, liege, als die Zahl neunzig.)

Nur die eigene Auffassung Husserls vom Verhältnis der Wahrnehmung zur Vorstellung kann die Basis für die von ihm konstruierte Analogie bieten, und Husserls Wahrnehmungstheorie ist neben seiner Lehre von den idealen Bedeutungen vermutlich das wirkungsvollste Kapitel der frühen Phänomenologie gewesen. Nach Husserl unterscheidet sich die Wahrnehmung von den Gegenstandsvorstellungen, die nicht Wahrnehmungen sind, nicht dadurch, dass sich Wahrnehmungen bruchlos in den Zusammenhang der Erfahrung überhaupt einordnen lassen, auch nicht durch die physiologischen Bedingungen ihrer Genesis und ebenso wenig durch ihre Intensität (dies alles sind die Haupttypen der z. Zt. Husserls sonst üblichen Erklärungen), sondern allein dadurch, dass in der Wahrnehmung die „leibhafte Gegenwart“ des wahrgenommenen Gegenstandes erlebt wird. Phänomenologisch kann keine Rede davon sein, dass wir etwa in der Intensität der Eindrücke einen Gradunterschied feststellen und aus diesem Gradunterschied *schließen*, es müsse sich um eine Wahrnehmung handeln. Ebenso wenig erleben wir in der Wahrnehmung eine Besinnung auf die Frage, ob sich das Wahrgenommene unserer Erfahrung bruchlos einfügt oder nicht. Schließlich *sehen* wir auch nicht irgendwelche Empfindungen und deren Ursprung unter Einwirkung irgendwelcher Außenweltreize auf unser Nervensystem: wir sehen, hören usw. schlicht das Seiende selber. Diese von Husserl neu gewonnene Naivität der Aufnahme dessen, was das Phänomen der Wahrnehmung rein als solches zeigt, hat mit Recht eine Reihe von Theorien der Wahrnehmung als bloße Konstruktionen entlarvt. Sie hat aber andererseits auch philosophische Theorien auf den Plan gebracht, die das philosophisch unschuldige Phänomen zur Quelle ontologischer Thesen machen wollten. Wie verhänglich eine solche ontologische Auswertung der Husserlschen Phänomenanalyse der Wahrnehmung sein kann, hat H. U. Asemissen in seinem Buch „Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls“⁹ gezeigt.

Für unseren Gedankengang genügt die Feststellung, dass Husserl die Wahrnehmung dadurch von allen bloßen Vorstellungen wie Phantasie, Erinnerung, Erwartung unterscheidet, dass nur in der Wahrnehmung Seiendes leibhaft gegenwärtig, „originär sich gebend“ erfasst wird. Es ist nun Husserls These, dass genau entsprechend das nicht-evidente Urteilen ein bloßes Meinen und Vermeinen bleibt, während das evidenten Urteil das leibhafte Erfassen des Sachverhaltes ist und sich also evidenten Urteil und nichtevidentes Urteil so voneinander unterscheiden, wie die von Husserl beschriebene Wahrnehmung sich unterscheidet von bloßen Vorstellungen. Im Hinblick auf diesen Gedanken verstehen wir nun auch den Nachdruck besser, mit dem Husserl die Tatsache betont, dass „evident“ ein den Urteilscharakter veränderndes Prädikat ist.

9 H. U. Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls* (Kantstudien Erg.-Heft 73), 1957, S. 77-97.

Aber wir verstehen wohl noch nicht deutlich genug, wie diese Analogie zwischen evidentem Urteil und der das Seiende selbst gebenden Wahrnehmung präzise aufgefasst werden soll. Nach Husserl gilt nun folgendes: Wenn ich z. B. mit Evidenz urteile: „ $2 \cdot 2 = 4$ “, so erfasse ich einen idealen Sachverhalt, den ich in diesem Urteil ausdrücke, und erlebe gleichzeitig die Übereinstimmung zwischen meiner Meinung und dem selbstgegenwärtigen Sachverhalt, den sie meint. „Das Erlebnis der Zusammenstimmung ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit“¹⁰.

Nun ergeben sich bei der näheren Prüfung auch dieser These gewisse Schwierigkeiten. Zunächst vergleichen wir sie mit jenem Leitsatz, der uns bisher beschäftigt: Sagen beide Sätze dasselbe? Oder besteht zwischen ihnen eine gewisse Divergenz? Es lässt sich leicht zeigen, dass die Sätze nicht dasselbe besagen können. Der zuerst behandelte Leitsatz drückte aus, dass die Idee der Wahrheit eine Idee sei, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis wird. Hier ist der Einzelfall selbst schon ein Erlebnis, nämlich der Vollzug des evidenten Urteils als eines solchen. Hingegen ist in dem jetzt von uns zu behandelnden Satz „Das Erlebnis dieser Zusammenstimmung ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung ist die Wahrheit“ als der Einzelfall der Idee Wahrheit nicht das *Erlebnis* der Zusammenstimmung, sondern die Zusammenstimmung zwischen Meinung und selbstgegebenem Sachverhalt selbst bezeichnet. In der zweiten Formulierung wird der Einzelfall der Idee der Wahrheit nicht ein Erlebnis, sondern ein Sachverhalt, eben die Zusammenstimmung zwischen Meinung und Sachverhalt. Insofern scheint die zweite Formulierung philosophisch wesentlich schwächer. Sie scheint sich jedenfalls ganz im Rahmen des Herkömmlichen zu halten. Dass die Wahrheit eine Übereinstimmung zwischen Meinung und Sachverhalt ist, gehört zur philosophischen Lehrtradition. Der zweite Satz von Husserl könnte als eine bare Trivialität aufgefasst werden, indem man unterstellt, dass Husserl doch nur meine: Es kommt vor, dass eine Meinung mit dem Sachverhalt, den sie meint, tatsächlich übereinstimmt. Diese Übereinstimmung kann in einem konkreten Fall auch erlebt werden. Dies Erlebnis nennen wir Evidenz, und eine solche Übereinstimmung, allgemein gesprochen, nennen wir Wahrheit. Es drängt sich ungesucht der Gedanke auf, am Ende könnte Husserl nicht mehr als eben dies gemeint haben. Dann würde auch der erste von uns behandelte Leitsatz eben nur eine unglückliche Formulierung dieses Gedankens sein. Wenn wir entsprechend einer solchen Interpretation in den Satz „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist“ die Worte „aktuelles Erlebnis ist“ ersetzen durch die Worte „aktuell erlebt wird“, so entfällt die Divergenz zwischen diesem Leitsatz und der zweiten Formulierung, die wir so interpretiert haben, dass sie ganz harmlos klingt. Denn nun würden beide Sätze, der redigierte Leitsatz und der zweite Satz, genau dasselbe sagen; nur dass im zweiten Satz noch etwas genauer erläutert wird, was es denn ist, das da als

10 *Logische Untersuchungen I*, S. 190 f.

Einzelfall der Idee der Wahrheit „aktuell erlebt wird“, nämlich die Zusammenstimmung zwischen Meinung und Sachverhalt. So wäre denn alles glatt, aber leider auch ziemlich platt.

Ich glaube nicht, dass dies der Weg wäre, auf dem wir Husserl gleichsam gegen sich selbst zu Hilfe kommen dürften. Denn wir vernachlässigen hierbei eine Reihe von wichtigen Unterschieden, die zwischen Husserls Lehre von der Wahrheit und der herkömmlichen Adäquationstheorie der Wahrheit bestehen. Es ergibt sich daher die Aufgabe, nunmehr diese Eigentümlichkeiten der Husserlschen Wahrheits- und Evidenztheorie zu größerer Bestimmtheit zu bringen.

Die Adäquationstheorie der Wahrheit hat gegenüber ihren interessantesten philosophischen Konkurrenten, nämlich der Kohärenztheorie und der Instrumentaltheorie, den Vorteil, dass sie sich an den natürlichen Sprachgebrauch und an verbreitete Vorstellungen unmittelbar anschließen lässt. Es ist auch kein Zweifel, dass Husserls Auffassung, wenn man sie mit den überlieferten Wahrheitstheorien vergleicht, der Adäquationstheorie am nächsten kommt. Auch für Husserl ist ein Urteil wahr, wenn sein Sinn mit einem Sachverhalt zusammenstimmt, der besteht. Aber nach Husserl ist es im Unterschied zur gewöhnlichen Adäquationstheorie außerdem noch möglich, diese Zusammenstimmung zu *erleben*. Es ist offensichtlich keine unmittelbar verständliche Redeweise mehr, wenn jemand sagen wollte, er habe die Wahrheit eines Urteils erlebt. Wenn jemand uns z. B. versichert, er habe die Wahrheit des Urteils „ $2 \cdot 2 = 4$ “ erlebt, so würden wir eine solche Redeweise merkwürdig finden. Freilich sind analoge Redeweisen sprachüblich: Man kann gelegentlich sagen, man habe die Wahrheit eines Ausspruchs oder Worts in dem Sinne erlebt, dass man, nach anfänglichen Zweifeln, die Wahrheit dieses Ausspruchs am eigenen Leibe erfahren habe. In diesem Sinne lässt Goethe die Helena im Faust (Vers 9939/40) sagen: „Ein altes Wort bewährt sich leider auch an mir: daß Glück und Schönheit dauerhaft sich nicht vereint.“ Wir würden uns nicht wundern, wenn Helena auch sagte, dass sie die Wahrheit dieses Satzes erlebt habe. Aber was man meint, wenn man so spricht, ist doch nicht Husserls Wendung dieses Gedankens. Helena meint nicht, dass sie die leibhafte Gegenwart des idealen Sachverhalts „Schönheit und Glück sind auf die Dauer unverträglich“ auf ihre Meinung, es sei so, beziehen könne, und die Zusammenstimmung beider erlebe. Vielmehr meint sie, dass sie eine Reihe von Erlebnissen hinter sich hat, die sie zu der Meinung veranlassen, dass jenes Wort am Ende tatsächlich gilt. Ihre Erlebnisse selbst sind es, die dem alten Wort Recht geben.

Im Allgemeinen wird die Wahrheit eines Satzes festgestellt, nicht erlebt. Und Husserl kann nur deshalb von dem „Erlebnis“ der Wahrheit in seinem Sinne sprechen, weil er behauptet, dass wir zu idealen Sachverhalten in eine Beziehung treten können, die der Wahrnehmung im Bereich realer Sachverhalte und Gegenstände entspricht. Aber eben darum ist die Analogie zwischen Wahrnehmung und evidentem Urteil nicht mehr streng durchzuführen. Denn

die Evidenz ist ja nicht einfach Wahrnehmung dieses idealen Sachverhalts, sondern das Erlebnis der *Zusammenstimmung* zwischen diesem Sachverhalt und der Meinung, die im Urteil ausgesprochen wird. Das evidente Urteil ist demnach etwas durchaus Komplexes. Es setzt sich zusammen erstens aus dem Vollzug eines Urteils, zweitens aus der Wahrnehmung eines Sachverhalts (real oder ideal), drittens aus der Einsicht, dass die im Urteil ausgesprochene Meinung dem wahrgenommenen Sachverhalt entspricht. Das evidente Urteil vereint dieses alles in einer unauflösbaren Verbindung. Insofern besteht nach Husserls Ausführungen keine strenge Analogie zwischen Wahrnehmung und evidentem Urteil. Denn die Wahrnehmung selber ist doch als ein schlichtes Phänomen nicht zusammengesetzt aus einer Vorstellung, der Wahrnehmung des Gegenstandes, und der Einsicht, dass die Vorstellung tatsächlich dem Gegenstand entspricht. Natürlich können wir auch im Bereich der Wahrnehmung im weiteren Sinne komplizierte Fälle konstruieren, in denen ein solches Gefüge von Wahrnehmungen, Vorstellungen und Urteilen vorliegt. So kann bei einer Gegenüberstellung zur Identifikation eines Täters vor Gericht jemand den Wahrnehmungseindruck einer vor ihm stehenden Person mit der Erinnerung vergleichen, die er aus der Beobachtung des Täters in dem zur Verhandlung stehenden Fall gewonnen hat, und zu dem Urteil gelangen, dass die jetzt wahrgenommene Person mit jenem Täter identisch ist. Das evidente Urteil ist also nicht bloß ein charakteristisch verschiedenes Urteil gegenüber dem nicht-evidenten Urteil, sondern es hat eine innere Komplexität, die es vom bloßen Meinen und Vermeinen wesentlich unterscheidet. Demgegenüber ist das Wahrnehmungsphänomen im Normalfalle keineswegs ein Gefüge von verschiedenen Akten des Vorstellens, Urteilens und Wahrnehmens. Daher kann nicht gelten, dass, wie Husserl sagt, die Wahrnehmung dem evidenten Urteil und bloße Vorstellungen dem nicht-evidenten Urteil gleichen. Vielmehr gilt als verbindendes Glied zwischen Wahrnehmung (im gewöhnlichen Sinne) und evidentem Urteil höchstens dies, dass ein evidentes Urteil einen Teilaspekt in sich enthält, der nach Husserl eine besondere Art der Wahrnehmung ist, nämlich die Wahrnehmung von idealen Sachverhalten und Gegenständen. Nach diesen Darlegungen können wir nun wohl mit Recht feststellen, dass Husserls Argumentation über das Verhältnis von Evidenz und Wahrheit in eigentümlicher Weise im Kreise geht: Er beruft sich auf Evidenz, um die Behauptung der Existenz idealer Gegenstände wie z. B. der reinen Bedeutungen zu begründen. Diese Begründung kann die Berufung auf Evidenz aber nur geben, wenn Evidenz Wahrheit verbürgt. Das wiederum wird von Husserl dadurch begründet, dass die Evidenz die Wahrnehmung idealer Sachverhalte und Gegenstände selbst schon einschließt. Um also die Existenz eines solchen Reichs idealer Wesenheiten zu begründen, muss Husserl sie schon voraussetzen. Jedenfalls gilt, dass Husserls besondere Art der Begründung der Existenz idealer Gegenstände die Existenz gerade dieser Gegenstände, nämlich etwa idealer Sachverhalte, voraussetzt. Der Beweis, den Husserl vorführt, ist eigentlich betrachtet nur eine nähere Entfaltung seiner These.

Eben diese Überlegungen sind es nun, die dafür sorgen, dass uns Husserls weitere Folgerungen aus seinen Aufstellungen problematisch scheinen müssen. Husserl entwickelt nämlich die Auffassung, dass unter der Voraussetzung dieser Analogie zwischen Wahrnehmung und evidentem Urteil leicht verständlich werde, wie es das evidente Urteil denn gleichsam anfangs, seine eigene Wahrheit zu verbürgen. Genau so, wie nichts gesehen werden könne, wo nichts ist, genauso also wie es keine Wahrnehmung eines Dinges geben kann, wo nicht ein Ding oder das Gesehene Ding ist, genauso wenig könne ein Sachverhalt gesehen werden, der nicht auch tatsächlich vorliegt. Nur wenn der Sachverhalt, wie das Urteil vermeint, auch tatsächlich besteht, kann er außerdem noch gesehen, eingesehen werden. Da das evidente Urteil als solches einen solchen geistigen Wahrnehmungsakt wesentlich enthält (denn die Evidenz ist ja das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen gesehenem Sachverhalt und der Meinung) kann ein evidentes Urteil überhaupt nur dort zustande kommen, wo die Bedingungen der Wahrheit des Urteils schon erfüllt sind. Ebenso wenig braucht man sich darüber zu wundern, dass es wahre Urteile gibt, die nicht evident sind. Denn das Sein eines Gegenstandes und sein Wahrgenommenwerden sind zweierlei; ebenso ist das Bestehen eines Sachverhalts von dem Erfassen dieses Sachverhalts wesentlich verschieden. Die Evidenz garantiert die Wahrheit, weil die Wahrheit eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung dafür ist, dass Evidenz zustande kommt.

So einleuchtend dies alles klingt, so fragwürdig wird es beim näheren Zusehen. Freilich kann ich in einem gewissen Sinne nichts wahrnehmen, wo nichts ist; und ich kann kein Urteil evident nennen, das nicht wahr wäre. Das heißt aber noch nicht, dass ich es dem Wahrnehmungsakt selber bzw. dem evidenten Urteil selber ansehen könnte, ob es in der Tat eine Wahrnehmung ist, oder ob es in der Tat ein evidentes Urteil ist. Es zeigt sich hier wieder eine systematische und darum nur schwer zu behebbende Doppeldeutigkeit der Ausdrücke „evident“ und „Wahrnehmung“. In dem einen Sinne werden diese Ausdrücke benutzt, um Phänomene zu beschreiben, in einem anderen Sinne, um Tatsachen festzustellen. Wenn ich im Anschluss an Husserl und mit Recht sagen will, in der Wahrnehmung sei das Seiende leibhaft gegenwärtig, so ist dies nur solange bedenkenlos, als ich damit den bloßen Phänomenbestand ausdrücken will. Wenn ich etwas wahrnehme, so ist mir das Wahrgenommene leibhaft gegenwärtig – aber eben nur im Phänomen. Denn es gibt auch hier gut untersuchte Täuschungen: Etwa die Bewegungstäuschungen, die wir alle auch aus der alltäglichen Erfahrung kennen. Man nimmt phänomenal die Bewegung des Zuges, in dem man sitzt, wahr, während in Wirklichkeit der Zug auf dem Nebengleise fährt. Andererseits kommt es auch vor, dass man meint, etwas sich nur vorzustellen, was man in Wirklichkeit wahrnimmt. Dieser Fall tritt im täglichen Leben dann auf, wenn jemand glaubt „seinen Augen nicht trauen zu dürfen“, z. B. wenn er auf der Straße jemanden sieht, von dem er mit guten Gründen annimmt, er halte sich im Ausland auf. In einem bekannten psychologischen Experiment wurden Versuchspersonen aufgefordert, sich

möglichst lebhaft einen Apfel vorzustellen und diese Vorstellung auf eine Leinwand zu projizieren. Die Versuchspersonen bemerkten nicht, dass während des Experiments das *wahrnehmbare* Bild eines Apfels auf die Leinwand projiziert wurde, verwechselten also die Wahrnehmung mit ihrer Vorstellung.

In solchen Fällen kann das, was phänomenal gesehen eine Vorstellung ist, real betrachtet eine Wahrnehmung sein und umgekehrt. Entsprechendes gilt für die Urteilsvidenz. Auch hier ist, phänomenal gesehen, die Evidenz von der Meinung, das Urteil sei wahr, nicht zu trennen; real betrachtet sind wiederum die tatsächliche Evidenz und die Wahrheit des Urteils fest miteinander verknüpft. Aber der Übergang von der phänomenalen Evidenz zur tatsächlichen Wahrheit bleibt uns nach wie vor verwehrt.

Was Husserl in unserem Lehrstück versucht, kann genauer charakterisiert werden als ein Brückenschlag von der phänomenalen Evidenz zur faktischen Wahrheit von Urteilen. Man kann daher seine Wahrheitstheorie als eine Radikalisierung der Adäquationstheorie bezeichnen: Nach der Adäquationstheorie besteht die Wahrheit je eines Urteils in der Übereinstimmung mit einem Sachverhalt. Die Adäquationstheorie sagt jedoch nichts darüber, wie sich denn diese Wahrheit als Übereinstimmung *feststellen* ließe. Man kann ohne Widerspruch annehmen, dass ein Satz wahr sei, dass aber erst im Rahmen eines Erfahrungsganzen mit zuverlässiger Sicherheit festgestellt werden könnte, ob er wahr oder falsch ist. Ähnlich kann man ohne Widerspruch beides meinen: Dass die Wahrnehmung uns eben als Wahrnehmung das Seiende zugänglich macht, dass aber über den Wahrnehmungscharakter eines bestimmten Aktes Zweifel durchaus möglich sind, die erst durch den größeren Zusammenhang mit anderen Wahrnehmungen mit befriedigender Sicherheit gelöst werden können. Husserl ist hier radikaler: Für ihn ist die Wahrnehmung realitätsverbürgend, die Evidenz wahrheitsverbürgend; für Husserl ist nicht nur das einzelne Urteil wahr oder falsch, sondern es kann auch als dieses einzelne Urteil (sofern es nämlich evidenten Urteil ist) für seine eigene Wahrheit von sich her aufkommen und sie verbürgen. Man wird nicht daran zweifeln, dass Wissenschaftler und Philosophen Grund zur Freude hätten, wenn es so wäre, wie Husserl sagt. Und wohl dieser Zusammenhang macht es verständlich, dass der frühe Husserl und seine Schüler, soweit sie ihm hier folgten, nicht sahen, dass die kühne Brücke, genannt Evidenz, die das Urteil mit dem Sachverhalt, auf den sich das Urteil bezog, verbinden sollte, den für eine Brücke allerdings vernichtenden Mangel hatte, auf demselben Ufer zu enden, von dem aus sie geschlagen worden war. Weniger bildlich ausgedrückt: Sie bemerkten nicht, dass die Evidenz zwar erlebte Wahrheit ist und voraussetzt, dass aber erlebte Wahrheit ebenso wenig faktische Wahrheit verbürgt, wie eine erlebte Bewegung als solche schon wirkliche Bewegung ist.

Man kann im Hinblick auf den Begriff der „Evidenz“ (wie den der „Wahrnehmung“) zwei verschiedene Positionen einnehmen: Entweder fasst man Evidenz als phänomenal aufweisbaren Charakter gewisser Urteile auf; dann ist sie zwar mit der Überzeugung von der Wahrheit dieser Urteile unlös-

lich verbunden, jedoch mit der tatsächlichen Wahrheit, für die sie nur ein mögliches Symptom ist, nicht mehr. Oder man definiert die Evidenz so, dass sie mit dem Bewusstsein tatsächlicher Wahrheit des Urteils zusammenfällt; dann gilt aber auch, dass über die Evidenz eines Urteils möglicherweise erst im Zusammenhang eines Erfahrungsganzen, einer Theorie entschieden werden kann, oder, bei einer entsprechenden erkenntnistheoretischen Position, nie endgültig entschieden werden dürfte. Der dritte Weg, den Husserl offensichtlich einschlägt, ist nicht gangbar: Man kann die Evidenz nicht als phänomenalen Charakter evidenter Urteile fassen und gleichzeitig behaupten, dass die so verstandene Evidenz die Wahrheit, und zwar die tatsächliche Wahrheit evidenter Urteile, verbürgen kann.

IV.

Der bis hierher durchlaufene Gedankengang scheint mir einer Evidenztheorie von dem Typ, wie sie Husserl entwickelt hat, unüberwindliche Hindernisse in den Weg zu legen. Dieser Sachzusammenhang könnte nun für die Husserl-Interpretation dadurch eine besondere Bedeutung gewinnen, dass Husserl seine so genannte „Wendung zum Idealismus“ wohl jedenfalls auch unter der Einwirkung von Argumenten vollzogen hat, wie sie bisher gegen seine Auffassung des Verhältnisses von Wahrheit und Evidenz vorgetragen worden sind. Wir sagten zu Beginn, dass Husserl z. Zt. der „Logischen Untersuchungen“ den Versuch gemacht habe, den Evidenz-Charakter von evidenten Urteilen durch Reduktion der Evidenz auf Wahrheit zu erläutern. Angesichts der Schwierigkeiten eines solchen Versuchs konnte er den Ausweg für vielversprechend halten, den Reduktionssinn umzukehren und stattdessen die Wahrheit in einem Zusammenhang von Evidenzen aufzulösen. Genau dies ist nun die These, die uns in dem Abschnitt über Evidenz in den „Ideen“¹¹ und besonders in den „Cartesianischen Meditationen“¹² begegnet.

Der besondere Charakter der Logik als einer Wissenschaft ließ sich nach Auffassung des frühen Husserls nur retten, wenn man die Logik als eine Tatsachenwissenschaft von idealen Bedeutungen, Gegenständen besonderer Art und ihrer Beziehungen auffasste, die uns durch eine Art von schauender Wahrnehmung zugänglich werden. Husserl fühlte sich verpflichtet, Gründe für die Behauptung der Existenz eines solchen Reichs idealer Bedeutungen anzugeben. Die Begründung der Existenzbehauptung glaubte er in dem besonderen Charakter der Evidenz der Urteile über solche Gegenstände angelegt zu fin-

11 *Ideen I*, S. 336–358. Vgl. auch E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, (1948) 1958² (Husserliana II), S. 58–63. Dieser Text von 1907 ist eine wichtige Vorstufe der „idealistischen“ Evidenztheorie der „Ideen“ von 1913.

12 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. v. S. Strasser, 1950 (Husserliana I), §§ 24–29, S. 92–99.

den. Eine genaue Analyse des Evidenz-Charakters von Urteilen sollte ergeben, dass jedes evidente Urteil objektive Gültigkeit hat. Die Schwierigkeiten einer solchen Auffassung, die in den „Logischen Untersuchungen“ in eindrucksvollen Formulierungen vorgetragen wurde, entgingen aber auch Husserl nicht, und das umso weniger, als er von angesehenen und von ihm geschätzten Fachkollegen wie Wundt, Stumpf, Külpe und Natorp auf die Probleme hingewiesen wurde, die mit einem solchen Versuch verbunden waren. Wissenschaftlichkeit blieb für Husserl stets das erste Erfordernis einer jeden ernstzunehmenden Philosophie, und Wissenschaftlichkeit konnte für ihn nur in der stringenten und unbezweifelbaren Wahrheit philosophischer Behauptungen liegen. Darum trat Husserl in eine neue Betrachtungsweise ein, die sich nicht nur mit der Zweifelmethode des Descartes in Parallele setzen ließ, für die sich Husserl vielmehr ausdrücklich auf Descartes berief. Im Jahre 1907 trat der Gedanke der „Auflösung des Seins im Bewußtsein“ unter Berufung auf Descartes zuerst literarisch nachweisbar in Husserls Argumentation hervor.¹³ Die oft als rätselhaft empfundene Wendung Husserls zu einem Idealismus, den er mit der Formel „Auflösung des Seins im Bewußtsein“ bezeichnet hat, kann jedenfalls zum Teil verstanden werden, wenn wir voraussetzen, dass Husserl diese Wendung unter dem Druck eben der Schwierigkeiten vollzog, die seiner Evidenztheorie sich entgegenstellten. An die Stelle des Problems der Erkenntnis einer vorausgesetzten Wirklichkeit trat das Problem der Konstitution einer ausgebreiteten intentionalen Gegenstandswelt im Ganzen eines reinen Bewusstseins. Die Evidenz, die für den frühen Husserl als Brücke zwischen Akt und Gegenstand Wahrheit verbürgte, ist für einen solchen Brückenschlag weder geeignet noch notwendig, wenn erst einmal die cartesische Grundposition in der Husserlschen Wendung übernommen ist. Die Kluft, die zwischen Akt und Gegenstand früher noch zu überbrücken war, ist nun eingeebnet: Wir haben die Welt schon in unseren Cogitationes, und die Phänomenologie kann

13 Die von W. Biemel in der Einleitung zu „Die Idee der Phänomenologie“ (vgl. Anm. 11) als Zitat benutzte Formel „Auflösung des Seins im Bewußtsein“ (S. VII) entstammt nicht dem gedruckten Husserl-Text. Für den genauen Nachweis verwies mich Herr Biemel freundlicherweise an Herrn Dr. Karl Schuhmann vom Husserl-Archiv in Louvain. Nach dessen liebenswürdiger Mitteilung (Brief vom 3. 7. 71) hat Husserl auf dem Innenumschlag des Ms. B II 1 als Hinweis auf den Inhalt der in ihm enthaltenen Aufzeichnungen vom September 1908 notiert: „Sein der Natur sich ‚auflösend‘ in Bewußtsein“. Jedoch enthält weder B II 1 noch B II 2, das einen ähnlichen Vermerk aufweist, einen inhaltlich entsprechenden Text. Man darf aber vermuten, dass die fehlenden Blätter von Husserl (als „Abschrift“ gekennzeichnet) im Ms. K II 1 eingefügt wurden. Dort findet sich der Satz: „Und sofern es zum immanenten Wesen solcher Bewußtseinszusammenhänge gehört, daß in ihnen der ‚Gegenstand‘ gedacht, gesetzt, schließlich in gültiger Weise bestimmt ist und erkannt, ‚löst sich‘ das objektive Sein ‚auf‘ in Bewußtseinszusammenhänge, die unter Wesensgesetzen stehen.“ (K II 1/12a-b). Herrn Dr. Schuhmann danke ich für seine bereitwillige Hilfe und die Erlaubnis, seine Befunde hier zu veröffentlichen. (Korrekturzusatz)

nun beschrieben werden als eine Deskription und Wesensanalyse der Weltkonstitution in unseren Erlebnissen.

Es ist klar, daß Wahrheit, bzw. wahre Wirklichkeit von Gegenständen nur aus der Evidenz zu schöpfen ist, und daß sie es allein ist, wodurch *wirklich* seiender, wahrhafter, rechtmäßig geltender Gegenstand, welcher Form oder Art immer, für uns Sinn hat, und mit all den ihm für uns unter dem Titel wahrhaften So-Seins zugehörigen Bestimmungen. Jedes Recht stammt von daher, stammt aus unserer transzendentalen Subjektivität selbst, jede erdenkliche Adäquation entspringt als unsere Bewährung, ist unsere Synthesis, hat in uns ihren letzten transzendentalen Grund.¹⁴

Erst in diesem Zusammenhang einer strikt idealistischen Position ist es möglich, zwischen Evidenz und Wahrheit ohne Widersprüche eine identitätshafte Verknüpfung herzustellen. Man kann die Konsequenz bewundern, mit der Husserl den Preis bezahlt hat, der für die Rettung seiner Evidenztheorie der Wahrheit zu entrichten war. Der Preis scheint jedoch zu hoch; und so werden wir lieber auf die attraktive These verzichten, nach der Evidenz Wahrnehmung von Wahrheit ist.¹⁵

14 *Cartesianische Meditationen*, S. 95.

15 Der vorliegende Beitrag erschien zuerst in: R. Bubner, K. Cramer und R. Wiehl (Hrsg.), *Phänomenologie und Sprachanalyse* (Neue Hefte für Philosophie 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, S. 12-32. (Anmerkung der Herausgeber.)

„Denken ist immer Etwas Denken.“ Bolzano und (der frühe) Husserl über Intentionalität

WOLFGANG KÜNNE

Sokrates: Wer denkt (*δοξάζει*), der denkt doch wohl etwas Bestimmtes?

Theaitetos: Notwendigerweise.

Sokrates: Und wer etwas Bestimmtes denkt, der denkt doch etwas Seiendes?

Theaitetos: Zugegeben.

Sokrates: Und wer Nicht-Seiendes denkt, der denkt nichts?

Theaitetos: So scheint es.

Sokrates: Wer aber nichts denkt, der denkt überhaupt nicht.

Platon, *Theaet.* 189 a

Einleitung: Ein Bolzano-Kenner in Göttingen

Im Jahre 1911 beantwortete der Mähre Edmund Husserl eine Anfrage über den Böhmen Bolzano. Der österreichische Historiker und Publizist Heinrich Friedjung beabsichtigte damals, in seinem nächsten Buch Bernard Bolzanos Verdienste zu würdigen,¹ und er hatte sich deshalb an den Göttinger Professor gewandt. Dieser reagierte hoch erfreut:²

Das hat der große Mann redlich verdient. Seine *Wissenschaftslehre* von 1837 giebt ihm einen ganz einzigen Rang in der logischen Weltliteratur des 19. Jahrhunderts. Kein logisches Werk dieser Epoche reicht an Originalität und wissenschaftlicher Strenge auch nur von Ferne an die ersten beiden Bände der *Wissenschaftslehre* heran. Bis in die 90er Jahre (als ich es für mich und damit für die Zeitgenossen entdeckte) ist es völlig wirkungslos geblieben.

Husserl variiert hier das noch emphatischere Lob, das er der *Wissenschaftslehre* im Jahre 1900 in den *Prolegomena zur reinen Logik*, dem wirkungsmächtigen ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen*, gespendet hatte: „ein Werk, das ... alles weit zurückläßt, was die Weltliteratur an systematischen Entwürfen der Logik darbietet“.³ Aus der logischen Weltliteratur wird elf Jahre später die des 19. Jahrhunderts, aber immerhin ... Diese Hymnen zeigen, dass Husserl einer

1 Vgl. Küne 1997/2002, 358-359.

2 Husserl 1911, 97.

3 Husserl, *LUI*, 225.

der wenigen Philosophen ist, die Bolzanos Rang erkannt haben, – sie zeigen aber leider auch, dass Husserl die epochale Bedeutung der ihm bekannten *Begriffsschrift* (1879) Gottlob Freges überhaupt nicht bemerkt hat. Noch etwas ist kritikbedürftig an Husserls Bemerkung: das Eigenlob, das sie enthält. Zwei andere Brentano-Schüler hatten nämlich vor ihm die Bedeutung der *Wissenschaftslehre* „für die Zeitgenossen entdeckt“, und das wusste Husserl auch. Der Erste war Benno Kerry, der sich in einer langen Artikel-Serie immer wieder nachdrücklich auf die *Wissenschaftslehre* berufen hatte,⁴ und mit Kerrys Überlegungen zum Begriff der Anzahl in dieser Abhandlung hatte sich Husserl 1891 in seiner *Philosophie der Arithmetik* auseinandergesetzt. Der zweite war Brentanos polnischer Student Kasimir Twardowski, der von seiner 1894 in Wien erschienenen Habilitationsschrift *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* in einer „Selbstdarstellung“ sagen konnte:⁵

Ich war bemüht, dieselbe im Geiste Franz Brentanos und – Bernard Bolzanos zu schreiben, dessen „Wissenschaftslehre“ ich eifrigst studierte, seit mich Kerrys Abhandlung „Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung“ hierzu angeregt hatte.

Mit Twardowskis Buch hat sich Husserl schon im Jahr seines Erscheinens auseinandergesetzt: in einem langen Manuskript mit dem Titel „Intentionale Gegenstände“,⁶ Zwei Jahre später schrieb er eine Rezension von Twardowskis Buch,⁷ die nur deshalb nicht erschien, weil Natorp, der Herausgeber der Zeitschrift, für die sie bestimmt war, Husserl (mit einer sachlich recht dürftigen Kurzbesprechung) zuvorgekommen war.

Den *Mathematiker* Bolzano kannte Husserl natürlich unabhängig von Kerry und Twardowski. In einer Annotation zu seinem „Entwurf einer ‚Vorrede‘ zu den *Logischen Untersuchungen*“ schreibt Husserl 1924:⁸

Auf Bolzano als Mathematiker wurde ich (als Schüler von Weierstraß) durch eine Abhandlung von Stolz in den *Mathematischen Annalen*⁹ und vor allem durch eine Auseinandersetzung Brentanos (in seinen Vorlesungen¹⁰) mit den ‚Paradoxien des Unendlichen‘¹¹ und durch G. Cantor¹² aufmerksam. Danach unterließ ich es nicht, mir die längstvergessene *Wissenschaftslehre* von 1837 durchzusehen und mit Hilfe ihres reichhaltigen Index gelegentlich zu benützen. Seine originellen Gedanken über Vorstellungen, Sätze, Wahrheiten ‚an sich‘ missdeutete ich aber als metaphysische Abstrusitäten.

4 Kerry 1885-91; dazu Künne 1997/2002, 326-330.

5 Twardowski 1926, 11.

6 Husserl 1894.

7 Husserl 1896.

8 Husserl 1913b, 129; dazu die Einleitung des Hg. zu *Hua* XX/1, S. LI

9 Vgl. Künne 1997/2002, 328.

10 Vgl. Künne 1997/2002, 323-326.

11 Bolzano 1851.

12 Cantor 1883-84.

Machen wir uns in Umrissen klar, worum es sich bei den „an sich“-Entitäten handelt, die das Thema der „originellen Gedanken“ Bolzanos sind. Äußert man mit behauptender Kraft und aufrichtig den Satz ‚Theaitetos sitzt‘, so tut man einen Akt des Urteilens kund, dessen Komponenten Vorstellungsakte („subjective Vorstellungen“ oder „gehabte Vorstellungen“) sind, die mit dem Subjekt und dem Prädikat einer Äußerung dieses Satzes kundgegeben werden. Die Gehalte oder, wie Bolzano sagt, die „Stoffe“ von Urteilsakten sind „Sätze an sich“. Ich werde sie *Propositionen* nennen. Vorstellungsakte können Urteils-komponenten sein, aber sie müssen es nicht sein; sie können Akte des Perzipierens oder des Imaginierens sein, aber sie müssen weder das eine noch das andre sein, und manchmal (z.B. im Fall des Denkens an die kleinste Primzahl) können sie es auch gar nicht sein. Die Gehalte oder „Stoffe“ von Vorstellungs-akten sind „Vorstellungen an sich“ oder „objective Vorstellungen“. Ich werde sie der Kürze halber *Concepte* nennen. (Die verfremdende Schreibweise möge die Erinnerung an die hier intendierte Verwendungsweise wachhalten.) *Propo-sitionen* sind strukturierte Entitäten.¹³

Es dünkt mir ... unwidersprechlich, daß jeder auch noch so einfache Satz [sc. an sich] aus gewissen Theilen zusammengesetzt sey; daß sich nicht etwa ... nur in dem wörtlichen Ausdrucke eines Satzes [sc. an sich] erst gewisse Theile ... hervorthun, sondern daß diese Theile schon in dem Satze an sich enthalten sind.

Propositionen sind (letztlich) aus *Concepten* zusammengesetzt, und zwar so, dass das Ganze wahrheitswertfähig ist.

In den *Logischen Untersuchungen* zeigt Husserl *in extenso*, dass die Wörter ‚Vorstellung‘ und ‚vorstellen‘ innerhalb und außerhalb der Philosophie auf sehr verschiedene Weisen verwendet werden.¹⁴ Was Bolzano als subjektive Vorstellung bezeichnet, erscheint in Husserls Lexikon unter dem Titel „nominaler Akt“.¹⁵ Ein Akt (oder ein intentionaler Zustand) ist genau dann *nominal*, wenn er nicht *propositional* ist, und er ist genau dann *propositional*, wenn seine explizite „Kundgabe“ die Äußerung eines vollständigen Satzes ist.¹⁶ Die historische Frage, wie Husserl gelernt hat, Bolzano’sche Propositionen und *Concepte* nicht mehr „als metaphysische Abstrusitäten zu mißdeuten“, ist hier nicht mein Thema.¹⁷ Jedenfalls spielen diese Entitäten unter den Titeln „Materie“ -

13 Bolzano, *WL I*, 222.

14 Husserl, *LU II/1*, 5. Untersuchung, §§ 22-45.

15 op. cit. 500, Nr. 3.

16 Anders als in unseren Ausführungen bedeutet ‚Proposition‘ bei Husserl - wie ‚propositio‘ bei den meisten Philosophen des Mittelalters und ‚proposition‘ bei Peter Geach - ein *sprachliches* Gebilde, einen Behauptungssatz. Den kategorialen Unterschied zwischen ‚Akten‘, d.h. intentionalen *Erlebnissen* (wie Erblicken, Urteilen und Erkennen) und intentionalen *Zuständen* (wie Hassen, Glauben und Wissen) berücksichtigt Husserl in den *LU* noch nicht (vgl. Künne 1986, 174-175), und Bolzano tut es leider genauso wenig.

17 Dazu Beyer 1996; Künne 1997/2002, 350-357.

Husserls Latinisierung von Bolzanos Terminus ‚Stoff‘ – und ‚Auffassungssinn‘ – propositionaler oder nominaler Akte eine systematisch prominente Rolle in der Theorie der Intentionalität, die er in den *Logischen Untersuchungen* vorgelegt hat.¹⁸

Mit dem historischen Hinweis auf Twardowski habe ich mich bereits dem Sachthema dieses Aufsatzes genähert – einem fundamentalen Problem für jede Theorie der Intentionalität, das dicht unter der Oberfläche von Selbstverständlichkeiten des Typs „Denken ist immer: *etwas* denken“, „Vorstellen ist immer: *etwas* vorstellen“, „Urteilen ist immer: *etwas* urteilen“ lauert. Nicht immer scheint es einen Gegenstand zu geben, auf den der Vorstellungsakt „gerichtet“ ist, und nicht immer scheint es einen Sachverhalt zu geben, auf den der Urteilsakt als ganzer „gerichtet“ ist. Das scheint nur so zu sein, finden Twardowski und Meinong. Der Schein trügt nicht, glauben Bolzano und Husserl. Angenommen, sie haben Recht: welche Konsequenzen ergeben sich daraus für unsere Konzeption der Intentionalität des Vorstellens (allgemeiner: der nominalen Akte und Zustände) und des Urteilens (allgemeiner: der propositionalen Akte und Zustände)?

I. Vorstellungen ohne Gegenstand?

Im Mittelpunkt von Twardowskis Untersuchungen steht das, was man die *Bolzano-Trias* nennen kann, – im Vokabular Twardowskis ist das die Unterscheidung zwischen dem *Akt* des Vorstellens, seinem *Inhalt* und seinem *Gegenstand*. Er schreibt:¹⁹

Bolzano hat mit grosser Consequenz an diesem Unterschiede festgehalten ... Bolzano gebraucht statt des Ausdruckes „Inhalt einer Vorstellung“ die Bezeichnung „objective“ Vorstellung, „Vorstellung an sich“ und unterscheidet von ihr einerseits den Gegenstand, andererseits die „gehabte“ oder „subjective“ Vorstellung, worunter er den Act des Vorstellens versteht.

Das ist korrekt, abgesehen von einer kleinen terminologischen Disharmonie. Bolzano selber verwendet den Ausdruck ‚Inhalt‘ anders, nämlich so, dass gilt: Denkt A an jemanden als das dümmste Kind des intelligentesten Vaters in Prag, während B an jemanden als das intelligenteste Kind des dümmsten Vaters in Prag denkt, so vollziehen A und B Vorstellungsakte mit demselben Inhalt, aber verschiedenem *Stoff*.²⁰ Der Bolzano’sche Inhalt eines Vorstellens besteht aus denselben Komponenten wie sein Stoff; aber der Inhalt ist im Unterschied zum Stoff indifferent gegenüber der Art der Komposition, – er kann durch eine Liste vollständig spezifiziert werden. Twardowski will mit dem Wort

18 Vgl. insbesondere Husserl, *LU II/1*, 5. Unters., Kap. 2-5.

19 Twardowski 1894, 17.

20 Bolzano, *WLI*, 244.

„Inhalt“ wiedergeben, was Bolzano mit ‚Stoff‘ meint.²¹ Zwei Akte des Vorstellens, die denselben Gegenstandsbezug haben, können sich in ihrem Stoff (Inhalt) unterscheiden. Wer an Goethe als den Verfasser der „Wahlverwandtschaften“ denkt, denkt anders an ihn als jemand, der an Goethe als den Mann von Christiane Vulpius denkt: die *Einzelvorstellungen* oder singulären Conceive [der Verfasser der „Wahlverwandtschaften“] und [der Mann von Christiane Vulpius], die durch die singulären Terme zwischen den eckigen Klammern ausgedrückt werden, sind verschieden, aber unter sie fällt ein und derselbe Gegenstand. Dasselbe gilt, *mutatis mutandis*, vom Denken an die Zahl 16 als vierte Potenz von 2 und als Quadrat von 4: die singulären Conceive [2⁴] und [4²] sind umfangsgleich, aber verschieden. Wer an gewisse geometrische Figuren als gleichseitige Dreiecke denkt, denkt anders an sie als jemand, der an sie als gleichwinklige Dreiecke denkt: die *Gemeinvorstellungen* oder generellen Conceive [gleichseitiges Dreieck] und [gleichwinkliges Dreieck], die durch die generellen Terme zwischen den eckigen Klammern ausgedrückt werden, sind verschieden, aber unter sie fallen dieselben Gegenstände. Dasselbe gilt, *mutatis mutandis*, vom Denken an gewisse Menschen als Bezwinger des höchsten Bergs der Erde und als Bezwinger des höchsten Bergs in Asien: die generellen Conceive [Bezwinger des höchsten Bergs der Erde] und [Bezwinger des höchsten Bergs in Asien] sind umfangsgleich, aber verschieden.²²

Den für uns entscheidenden *Dissens* zwischen Bolzano und Twardowski kann man sich anhand der folgenden Fragen vergegenwärtigen: Erstens. Mit singulären Termen wie

- (s) der Golem auf dem Dach der Altneusynagoge zu Prag
- (σ) die größte Primzahl

werden Conceive ausgedrückt und Vorstellungsakte kundgegeben. Fällt unter diese Conceive ein Gegenstand? Haben diese Akte einen Gegenstand? Zweitens. Mit generellen Termen wie

- (g) goldener Berg
- (γ) rundes Quadrat

werden Conceive ausgedrückt und Vorstellungsakte kundgegeben. Fallen unter diese Conceive Gegenstände? Haben diese Akte Gegenstände? Bolzanos Antwort ist jedesmal ein emphatisches Nein.²³

21 Das ist jedenfalls Twardowskis Intention. Seine Psychologisierung von Bolzanos Stoffkonzeption wird in Husserl 1896 zu Recht als Fehlinterpretation verworfen; vgl. dazu Kühne 1997/2002, 349. Allgemein zu Husserls Auseinandersetzung mit Twardowski: Fréchette 2010, Kap. 6.1–2.

22 Bolzano, *WL* I, 445–446; III, 14; vgl. Husserl, *LU* II/1, 47, 414.

23 Bolzano, *WL* I, 304–305. Alle einschlägigen Ausführungen Bolzanos über gegenstandslose Vorstellungen werden in Fréchette 2010, Kap. 2–4 diskutiert.

[Bo] So wahr es ist, daß die meisten Vorstellungen gewisse, ja selbst unendlich viele Gegenstände haben: so behaupte ich, daß es doch auch Vorstellungen gebe, welche ich oben [WL I, 220] *gegenstandlos* genannt, d.h. welche gar keinen Gegenstand, und somit auch gar keinen Umfang haben.²⁴ ... Wenn Jemand ... ungereimt finden will, zu behaupten, daß eine Vorstellung gar keinen Gegenstand haben, und also nichts vorstellen soll: so kommt dieß wohl nur daher, weil er unter Vorstellungen ... Gedanken [genauer: Akte des Vorstellens] versteht, und den *Stoff*, den diese haben (die Vorstellung an sich), für ihren *Gegenstand* ansieht ... Bei [Beispielen wie (σ) und (γ)] leuchtet es übrigens gleich von selbst ein, daß ihnen kein Gegenstand entsprechen könne, weil sie demselben [?] Beschaffenheiten beilegen, welche einander widersprechen. Allein es dürfte auch Vorstellungen geben, die nicht eben, weil sie ihrem Gegenstände [?] widersprechende Bestimmungen beilegen, sondern aus irgendeinem anderen Grunde gegenstandlos sind. So sind die Vorstellungen, [die durch (s) und (g) ausgedrückt werden], ... ohne Gegenstand, obgleich sie eben nichts Widersprechendes enthalten.

(Die Einfügung der beiden Fragezeichen werde ich später motivieren.) Twardowski bekennt sich dazu, einer von denen zu sein, die es „ungereimt finden“ zu behaupten, dass manche Vorstellungen keinen Gegenstand haben, und mit seinem Einspruch bereitet er den Boden für die Theorie eines anderen Brentano-Schülers, für Alexius v. Meinongs „Gegenstandstheorie“:²⁵

[Tw] [Es wird] durch jede Vorstellung ein Gegenstand vorgestellt, mag er existieren oder nicht, ebenso wie jeder Name einen Gegenstand nennt, ohne Rücksicht darauf, ob dieser existiert oder nicht. War man also auch im Recht, wenn man behauptete, die Gegenstände gewisser Vorstellungen existieren nicht, so sagte man doch zu viel, wenn man behauptete, unter solche Vorstellungen falle kein Gegenstand, solche Vorstellungen hätten keinen Gegenstand, sie seien gegenstandslose Vorstellungen.

Demnach gilt von *jedem* Concept: es gibt mindestens einen Gegenstand, der unter es fällt; aber von manchen Concepten gilt: zwar gibt es Gegenstände, die unter sie fallen, aber diese Gegenstände existieren nicht. Und entsprechend gilt nach **[Tw]** auch von den Akten des Vorstellens: es gibt immer mindestens einen Gegenstand, der in ihnen vorgestellt wird, aber die vorgestellten Gegenstände existieren nicht immer. Wer diese Thesen akzeptiert, der muss die Aussage, dass es Gegenstände gibt, die nicht existieren, für wahr, also *a fortiori* für

24 Ein Concept hat genau dann einen Umfang, wenn mindestens ein Gegenstand unter es fällt (WL I, 297-298, 304). Bolzano gebraucht das Wort ‚Umfang‘ also anders, als wir ‚Extension‘ zu verwenden pflegen.

25 Twardowski 1894, 24; vgl. Meinong 1904, bes. §§ 1-4. Zu Twardowskis Auseinandersetzung mit Bolzano vgl. Fréchette 2010, Kap. 5.

kohärent halten, und das tun Twardowski und in seinem Gefolge Meinong und die Meinongianer in der Philosophie der Gegenwart.

Rein verbal gibt es hier sogar einen Gleichklang mit Bolzano: auch er würde den Satz ‚Es gibt Gegenstände, die nicht existieren‘ unterschreiben. Mit einer Einsetzungsinstanz von ‚Es gibt A‘ spricht man dem Concept, das durch ‚A‘ ausgedrückt wird, die Eigenschaft zu, „gegenständlich“ (i.e. nicht leer) zu sein, während man mit einer Einsetzungsinstanz von ‚A existieren‘ den Gegenständen, die A sind, die Eigenschaft beilegt, Wirkungen zu zeitigen.²⁶ Es gibt Vulkane, und sie existieren auch: sie verursachen manchmal ein Chaos im Luftverkehr. Es gibt auch Primzahlen zwischen 3 und 13, es gibt auch Propositionen und ihre Komponenten, aber sie alle existieren nicht: sie tun niemandem etwas zuleide. Die beiden folgenden Sätze drücken also für Bolzano wie für Twardowski-Meinong verschiedene Propositionen aus:

- (1) Es gibt goldene Berge
- (2) Goldene Berge existieren

Aber man kann in diesem Punkt Twardowski-Meinong zustimmen, ohne ihre (für den Geschmack vieler Philosophen inflationäre) Ontologie zu akzeptieren. Während Twardowski und Meinong nur (2) für falsch halten, bestreitet Bolzano beide Propositionen, und er bestreitet (2), weil er (1) bestreitet: da nichts unter das Concept eines goldenen Berges fällt, fällt erst recht kein existenter, i.e. Wirkungen zeitigender Gegenstand unter es.

Für Husserl genau wie für Frege sind hingegen (1) und (2) nur stilistische Varianten, und ich werde ihnen darin folgen. Husserl schreibt 1894 in seinem Manuskript „Intentionale Gegenstände“:²⁷

Oft wird der Terminus Existenz in dem Sinne von Dasein, von Existenz innerhalb der realen Wirklichkeit gebraucht; hier ist der primitive und allgemeinere Existenzbegriff inhaltlich bereichert und der Umfang auf die realen Gegenstände verengt. Wahrheiten, Sätze, Begriffe sind auch Gegenstände, auch bei ihnen ist im vollen und eigentlichen Sinne von Existenz die Rede, aber sie sind nichts, das in der realen Wirklichkeit anzutreffen wäre. So weit der Ausdruck „Es gibt ein A“ Sinn und Wahrheit beanspruchen kann, so weit reicht auch die Domäne des Existenzbegriffs.

Husserl schlägt sich in der Frage der gegenstandslosen Vorstellungen auf Bolzanos Seite,²⁸ aber er sieht auch, was die Twardowski-Meinong-Position

26 Bolzano, *WL* I, 362, 366; III, 16, u.ö.

27 Husserl 1894b, 158. Zu diesem Text und seiner Erstedition 1894a vgl. Fréchette 2010, 330–352, 373–374.

28 Kerry hatte es ebenfalls getan: Kerry 1886, 428, 444; 1891, 131. Und der Sache nach tut es auch Frege.

attraktiv macht, und deshalb konstatiert er eine Schwierigkeit, die er wenig später sogar als Paradox bezeichnet:²⁹

Es gilt als selbstverständlich, daß sich jede Vorstellung, sei es in bestimmter oder unbestimmter Weise, auf irgendeinen Gegenstand beziehe, auf den eben, von dem es heißt, daß sie ihn vorstelle. Daran knüpfen sich aber merkwürdige Schwierigkeiten.

Stellt jede Vorstellung einen Gegenstand vor [I],

so gibt es doch für jede einen Gegenstand, also: jeder Vorstellung entspricht ein Gegenstand. Andererseits gilt es aber als unzweifelhafte Wahrheit, daß

nicht jeder Vorstellung ein Gegenstand entspricht [II],

es gibt, mit Bolzano zu sprechen, „gegenstandslose Vorstellungen“.³⁰ In der Tat ist es z.B. evident, daß der Vorstellung „ein rundes Viereck“ ein Gegenstand nicht entspricht, wir sind dessen auch gewiß bei Vorstellungen wie „gegenwärtiger französischer Kaiser“ usw.³¹ Demnach scheint es, daß wir jeder Vorstellung zwar eine Bedeutung [einen Gehalt], aber nicht jeder eine Beziehung auf Gegenständliches zuschreiben dürfen. Dieser Neigung hält aber eine neue Erwägung das Gleichgewicht. Sinnvoll und zweifellos richtig dürfen wir doch sagen, [die Vorstellung] „ein rundes Viereck“ stelle einen Gegenstand vor, der zugleich rund sei und viereckig; aber freilich gebe es einen solchen Gegenstand nicht. Ähnlich auch sonst. Wir sprechen von „imaginären“ Anzahlen wie $\sqrt{-1}$, von den fiktiven Gegenständen der Mythologie wie „lernäischer Löwe“.³² In den bezüglichen Vorstellungen sind die unmöglichen oder fiktiven Gegenstände vorgestellt, aber sie existieren nicht ... Es ist merkwürdig, daß diese Schwierigkeiten, mit deren Lösung sich schon die Scholastik redlich gequält hat, noch immer nicht behoben sind; wenigstens ist man gegenwärtig in dem, was man für die richtige Lösung hält, von der Einigkeit weit entfernt.

Letzteres kann man, so denke ich, auch heute noch mit Fug und Recht sagen. Selbst Bolzano hat sich dem Sog der von Twardowski in der Passage [Tw] in Anspruch genommenen Intuition [I] nicht völlig entzogen. Das zeigen die Phrasen im unteren Drittel des Exzerptes [Bo], die ich mit Fragezeichen verunziert habe: wenn eine Vorstellung wegen begrifflicher Inkonsistenz *keinen* Gegenstand hat, wie soll sie dann „ihrem Gegenstand“ einander ausschließende Beschaffenheiten sozusagen zuschreiben?

Können wir, so fragt Husserl, „die scheinbar kontradiktorischen Aussagen [I] ‚Jede Vorstellung stellt einen Gegenstand vor‘ und [II] ‚Nicht jeder Vorstel-

29 Husserl 1894b, 142-143; Nummerierung und Einrückung der kursivierten Sätze von mir.

30 So ganz spricht Husserl hier nicht mit Bolzano; denn bei dem hat das Adjektiv kein Fugen-s.

31 Russells „present king of France“ hat hier 11 Jahre vor „On Denoting“ seinen ersten Auftritt.

32 Hier sind Husserl zwei Fabelwesen durcheinander geraten. Dem Nemäischen Löwen sein Fell abzuziehen, war Herakles' erste Strafarbeit, und die zweite war, die Lernäische Hydra zu erlegen.

lung entspricht ein Gegenstand‘ miteinander versöhnen“?³³ Vielleicht können wir dieses irenische Ziel so erreichen: wir fügen der Aussage [I] die Klausel hinzu: ‚wobei dieser Gegenstand manchmal ein *bloß intentionaler* ist‘, und wir erweitern in Aussage [II] die Wendung „ein Gegenstand“ zu ‚ein *existierender* Gegenstand‘ (oder, wie Husserl in seinem Manuskript meist schreibt: ‚ein *wahrer* Gegenstand‘). Husserl verwirft diesen Lösungsvorschlag, und er tut dies mit Hilfe einer sehr erhellenden Analogie: er vergleicht die vorgeschlagene Einteilung der Gegenstände in bloß intentionale und existente mit der „Quasi-Einteilung der Gegenstände in bestimmte und unbestimmte“.³⁴ Ich buchstabiere den Vergleich etwas aus: Wenn eine Kind sich eine Geige wünscht, so gibt es manchmal eine bestimmte Geige, die es haben möchte, – *diese* und keine andere. Manchmal geht es aber nur um die Beendigung der geigenlosen, der schrecklichen Zeit, – *irgendeine* Geige muss her. Gibt es also bestimmte und unbestimmte Violinen, so wie es Stradivaris und Guarneris gibt? „Man wird natürlich antworten: jeder Gegenstand ist in sich bestimmt“ (loc. cit.). Die Quasi-Einteilung der Geigen in meinem Beispiel ist in Wahrheit eine Einteilung der Geigen-*Wünsche*: manche Wünsche sind individuell fokussiert, während andere es nicht sind. Und ganz entsprechend ist die Pseudo-Einteilung der Gegenstände in bloß intentionale und wirklich existente eine Unterscheidung zwischen Vorstellungen: Manche Vorstellung, aber nicht jede ist so beschaffen, dass es einen Gegenstand gibt (m.a.W. dass ein Gegenstand existiert), von dem gilt: er wird in ihr vorgestellt. In den *Logischen Untersuchungen* wird Husserl das so formulieren:³⁵

[Hu₁] Der Gegenstand ist ein „bloß intentionaler“ ... heißt: die Intention, das einen so beschaffenen Gegenstand „Meinen“ existiert, aber *nicht* der Gegenstand. Existiert andererseits der intentionale Gegenstand, so existiert nicht bloß die Intention, das Meinen, sondern *auch* das Gemeinte.

Aber gilt jetzt wirklich noch, dass *jedes* Vorstellen ein ‚intentionales Erlebnis‘ ist, dass *jedes* Vorstellen den Charakter hat, auf etwas ‚gerichtet‘ zu sein? Trifft das nicht nur auf dasjenige Vorstellen zu, das nicht *gegenstandslos* ist? Ein wenig kann hier die Metapher helfen, die mit den scholastisch-brentanesken Formulierungen ins Spiel gebracht wird. *Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat*, sagt Thomas, *in aliud tendere*.³⁶ Buchstäblich kann man z.B. einen Bogen mit angelegtem Pfeil auf etwas richten (*tendere arcum in aliquid*), und das kann man auch dann tun, wenn es an der Stelle, auf die er gerichtet ist, nichts gibt, was der Pfeil treffen könnte. Aber das ist natürlich nur ein Bild, und es hilft schon deshalb nur minimal, weil mit ‚a ist gerichtet auf b‘ auch dann das Bestehen einer Relation konstatiert wird, wenn mit ‚b‘ nur eine Stelle in einem Koordinaten-

33 Husserl 1894b, 148.

34 Husserl 1894b, 148-149.

35 Husserl, *LU* II/1, 425; vgl. 1901, 76 (Z. 25-36).

36 Thomas, *Summa Theologiae* IaIIae, q.12, a. 1c.

system angegeben wird. Genau darin liegt jetzt aber unser Problem. In Husserls Worten, tentativ formuliert:³⁷

[Folgende] Schwierigkeit erhebt sich: Mit der notwendigen Zugehörigkeit eines Gegenstandes zu jedem Vorstellungsakt ist zugleich der Bestand einer Relation zwischen einem Existierenden und einem evtl. Nichtexistierenden behauptet. Das scheint unmöglich zu sein: besteht eine Relation, so müssen auch die Relationsglieder existieren.

Und entschiedener: „[V]on jeder echten Relationswahrheit [gilt:] [D]as Sein der Relation schließt das Sein der Relationsglieder ein.“³⁸ Genau wie in der klassischen Prädikatenlogik werden damit die Argumentschemata ‚ aRb , ergo: $\exists x (xRb)$ ‘ und ‚ aRb , ergo: $\exists x (aRx)$ ‘ als allgemeingültig akzeptiert.

II. Fiktionsoperatoren

Von der Idee, es handle sich beim metaphorischen Gerichtetsein-auf um eine echte Relation, die sowohl zwischen Bewohnern unserer wirklichen Welt besteht als auch zwischen ihnen und Bewohnern bloß möglicher Welten, hält Husserl überhaupt nichts.³⁹

Die unklare Rede von verschiedenen Existenzgebieten, *universes of discourse*, von verschiedenen „Welten“, die über Existenz und Nichtexistenz desselben Objektes verschieden disponieren, werden wir nicht billigen. Die „Welt“ des Mythos, die Welt der Poesie, die Welt der Geometrie, die wirkliche Welt, das sind nicht gleichberechtigte „Welten“. Es gibt nur Eine Wahrheit und Eine Welt, aber vielfache Vorstellungen, religiöse oder mythische Überzeugungen, Hypothesen, Fiktionen, und die ganze Unterscheidung läuft darauf hinaus, daß wir öfters, etwa aus Gründen praktischer Bequemlichkeit, so sprechen, als ob die Urteile, die wir fällen, unbedingte wären, daß wir die absoluten Existenzialaussagen benutzen, während der richtige Ausdruck hypothetische Sätze mit diesen Existenzialaussagen als Nachsätzen verlangen würde.

Husserl vergisst darauf hinzuweisen, dass man auch in bloß möglichen Welten vergebens nach regelmäßigen Pentaedern, runden Quadraten und hölzernen Schüreisen suchen würde. Was ist die positive These, die er in „Intentionale Gegenstände“ vertritt? Sagt jemand: ‚Es gibt Kentauren (in der Welt des griechischen Mythos)‘, so ist das in Husserls Augen eine „uneigentliche“ Redeweise, die konversational harmlos ist, aber philosophisch Unheil anrichten kann. Die Übersetzung in eine „eigentliche“ Redeweise, die ihm vorschwebt, würde so lauten: ‚Wenn wahr wäre, was im griechischen Mythos erzählt wird, dann wäre es der Fall, dass es Kentauren gibt.‘ Sagen wir das mit behauptender Kraft,

37 *Hua* XII, 464.

38 Husserl 1894b, 150.

39 Husserl 1894b, 159-160.

so tun wir kein „absolutes“ oder „unbedingtes Urteil“ bzgl. der Frage nach der Existenz von Kentauren kund, sondern (so Husserls Terminologie) ein „Urteil unter einer Assumption“. Da man mit einer nicht-eingebetteten Äußerung von ‚Es gibt Kentauren‘ nichts Wahres sagt, ist die folgende These nicht akzeptabel: Stellt sich jemand Chiron vor, dann steht er in einer Relation zu einem Kentauren. Wegen diverser Schwierigkeiten, die Husserls kontrafaktisches Konditional (das er manchmal auch durch ein indikatives ersetzt) mit sich bringt, ziehe ich es vor, vom Buchstaben seiner Theorie abzuweichen und ihren Geist durch eine andere Einbettung zu wahren: ‚Dem griechischen Mythos zufolge gibt es Kentauren‘.

Was für Existenzsätze mit fiktionalen generellen Termen wie ‚Kentauren‘ gilt, das gilt auch – so betont Husserl zu Recht – für viele andere Sätze, die fiktionale Terme enthalten. Zum Beispiel für Identitätssätze. Husserl vergleicht Sätze über Bismarcks Tyras mit Sätzen ‚über‘ Cerberus.⁴⁰ Im Jahre 1894 konnte ein Autor noch voraussetzen, dass deutsche Leser wissen, wovon die Rede ist. 1878 war Bismarck beim Berliner Kongress, den er leitete, mit seiner Dogge Tyras erschienen. Das Tier, dessen Auftritt bei den ausländischen Staatsmännern Befremden auslöste, ging auf den russischen Außenminister Fürst Alexander Michailowitsch Gortschakow los und zerriss ihm die Hosen, – was alsbald im Satiremagazin *Kladderadatsch* mit einer Ode „An den Reichshund“ gefeiert wurde. Wir können zu Recht das unbedingte Identitätsurteil fällen:

- (α) Tyras ist die Dogge, die 1878 in Berlin auf den russischen Außenminister losging.

Wenn wir aber sagen:

- (3) Cerberus ist der Hund, der den Eingang zum Hades bewacht,

so sagen wir strenggenommen nichts Wahres. Das tun wir nur, wenn wir tiefer durchatmen und sagen:

- (3+) Dem griechischen Mythos zufolge ist Cerberus der Hund, der den Eingang zum Hades bewacht.

Unsere Neigung, einer Äußerung von Satz (3) zuzustimmen, beruht darauf, dass wir sie als „uneigentliche Rede“ verstehen.

Wenn (3) deshalb keine Wahrheit ausdrückt, weil es keinen Gegenstand gibt, den der Name ‚Cerberus‘ (in der hier relevanten Verwendungsweise) bezeichnet, dann müsste Husserl das konsequenterweise auch von dem Satz

- (4) Cerberus ist (identisch mit) Cerberus

sagen; denn (4), buchstäblich verstanden, ist nur wahr, wenn gilt:

- (5) Es gibt einen Gegenstand, der mit Cerberus identisch ist,

40 Husserl 1894b, 151.

und das gilt in Husserls Augen ja gerade nicht. (4) sieht zwar aus wie eine triviale logische Wahrheit, aber was so aussieht, ist manchmal nicht einmal wahr. Zu Recht kann nur behauptet werden:

(4+) Dem griechischen Mythos zufolge ist Cerberus mit Cerberus identisch.

(Dass es einer Geschichte zufolge der Fall ist, dass p , impliziert natürlich nicht, dass der Satz „ p “ oder ein mit „ p “ synonyme Satz in der Geschichte vorkommt. Kein Satz, der denselben Sinn wie „Achill ist kein Trojaner“ hat, kommt in der *Ilias* vor. Dennoch dürfen wir behaupten: Der *Ilias* zufolge ist Achill kein Trojaner.)

Husserl muss auch der semantischen These Twardowskis in [Tw] entgegenreten, dass „jeder Name einen Gegenstand nennt, ohne Rücksicht darauf, ob dieser existiert oder nicht“. Twardowski ist nur konsequent, wenn er seine These über Vorstellungen *mutatis mutandis* auch für Namen aufrechterhält und das folgende Schema der Anführungsstilung (*disquotation*) für Namen unterschreibt: ‚ n ‘ bezeichnet n . Husserl ist in seinem Manuskript „Intentionale Gegenstände“ genauso konsequent,⁴¹ wenn er semantische Behauptungen wie

(ω) ‚Tyras‘ bezeichnet Tyras

als wahr an erkennt, aber solche wie

(6) ‚Cerberus‘ bezeichnet Cerberus

als falsch verwirft. Schließlich ist (6) ist ja nur wahr, wenn gilt:

(7) Es gibt einen Gegenstand, den ‚Cerberus‘ bezeichnet,

doch das ist in seinen Augen gerade nicht wahr. Was man buchstäblich zu Recht behaupten kann, ist wieder einmal langatmiger:

(6+) Dem griechischen Mythos zufolge bezeichnet ‚Cerberus‘ Cerberus.

Dem griechischen Mythos zufolge heißt der Hund, der den Eingang zum Hades bewacht, ‚Cerberus‘, und aus dieser Feststellung und (3+) folgt: Dem griechischen Mythos zufolge heißt Cerberus ‚Cerberus‘. Das korrekte Schema der Anführungsstilung für Namen lautet: ‚ n ‘ bezeichnet n , oder es gibt eine Geschichte, derzufolge gilt: ‚ n ‘ bezeichnet n .

Meine Variante dessen, was Husserl unter dem Titel „Urteile unter einer Assumption“ erörtert,⁴² wird heute in der Literatur über Semantik und Pragmatik fiktionaler Rede unter dem Titel „story operator approach“ diskutiert

41 Husserl 1894b, 151–152. Leider ist er es in der ersten *Logischen Untersuchung* nicht immer: „Jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, ..., sondern er bezieht sich auch auf irgendwelche Gegenstände ... Die klarsten Beispiele ... bieten uns die Namen“ (*LU* II/1, 47–48).

42 Vgl. Künne 1995; dazu Beyer 2004.

(wenngleich die meisten anglophonen Teilnehmer an dieser Debatte von Husserls Vorgängerschaft nichts ahnen). Weder das Husserl'sche Original noch diese Variante löst aber unser Problem mit dem metaphorisch so genannten Gerichtetsein auf Nichtexistentes, das nicht wirklich eine Relation sein kann. Denn wenn jemand sagt:

(S) Ich stelle mir den Gott Jupiter vor,

so ist das keine „uneigentliche“ Rede, – Satz (S) ist gewiss keine elliptische Formulierung, von der gilt: erst durch Voranstellung von ‚Dem griechischen Mythos zufolge‘ wird aus ihr der Ausdruck einer Wahrheit. Mit einer assertorischen Äußerung von (S) kann man zu Recht einen „unbedingten“ Wahrheitsanspruch erheben.

III. „Den-Gott-Jupiter-Vorstellen“: ein Lösungsvorschlag

Wenden wir uns nun einer Passage in den *Logischen Untersuchungen* zu, die m.E. eine Schlüsselstelle für Husserls Intentionalitätskonzeption ist (ich habe den Text mit ‚Lesezeichen‘ in Gestalt von Ziffern versehen):⁴³

[Hu₂] [1] Ich stelle den Gott Jupiter vor, das heißt, ich habe ein gewisses Vorstellungserlebnis, in meinem Bewußtsein vollzieht sich das *den-Gott-Jupiter-Vorstellen*. [2] Man mag dieses intentionale Erlebnis in deskriptiver Analyse zergliedern, wie man will, so etwas wie de[n] Gott Jupiter kann man darin natürlich nicht finden; ... er ist also ... nicht immanent oder mental. [3] Er ist freilich auch nicht *extra mentem*, er ist überhaupt nicht. [4] Aber das hindert nicht, daß jenes *den-Gott-Jupiter-Vorstellen* wirklich ist, eine so bestimmte Weise des Zumuteseins, daß, wer es in sich erfährt, mit Recht sagen kann, er stelle sich jenen mythischen Götterkönig vor, von dem dies und jenes gefabelt wurde.

Bedeutet der erste Satz wirklich, was er laut Satz [1] in **[Hu₂]** bedeutet? ‚Ich stelle den Gott Jupiter vor‘ könnte ein Schauspieler sagen, der in einer Inszenierung von Kleists ‚Amphitryon‘ mitwirkt. Was Husserl meint, wird im Deutschen durch (S) ausgedrückt,⁴⁴ und in [4] bedient er sich auch selber der 3.Pers.-Variante dieser Formulierung. In [2] wendet sich Husserl gegen die Auffassung der Intentionalität als Relation zu *Intra-Mentalem*, die Brentano 1874 vertrat oder zu vertreten schien. Sodann widerspricht er in [3] – jedenfalls der Sache nach – der Twardowski-Meinong-These, Intentionalität sei (meistens) eine Beziehung zu *Extra-Mentalem*. In [4] beginnt Husserl, seine eigene Auffassung zu präsentieren, derzufolge es sich gar nicht um eine Relation han-

43 Husserl, *LU II* /1, 373, meine Herv.

44 Das zweite Pronomen in (S) signalisiert natürlich genauso wenig eine reflexive Struktur *in re* wie das vorletzte Wort in ‚Darin habe ich mich geirrt‘.

delt (wenngleich er inzwischen argwöhnt, dass „sich die Rede von einer Beziehung hier nicht vermeiden lasse“⁴⁵). Man beachte die Bindestrich-Formulierungen, die ich in [1] und [4] hervorgehoben habe. Sie enthalten einen bedeutsamen Wink. Ich glaube, dass Husserl durch diese Formulierungen genau wie durch seine Rede von der „Weise“ in [4] dem Eindruck vorbeugen will, die Erlebnisbeschreibung sei eine zweistellige Prädikation. Dass man sich mit (S) eine Weise des „Zumuteseins“ zuschreibt, ist freilich nicht einleuchtend. „Als ich ihr die Hand noch vom Pferde reichte, standen ihr die Tränen in den Augen, und mir war sehr übel zumute.“⁴⁶ Wer gefragt wird, wie ihm zumute ist, wird nach seiner Gemütsverfassung gefragt, und die kann nicht darin bestehen, dass er gerade an Jupiter denkt (oder an Bismarck). Legt Husserl sich durch die Verwendung der Bindestriche in

(A) Ich habe eine Vorstellung-vom-Gott-Jupiter

auf die These fest, dass der generelle Term ‚Vorstellung-vom-Gott-Jupiter‘ eine unzerbrechliche Einheit ist, semantisch atomar wie der in ‚Ich hatte einen Traum‘⁴⁷ Dann könnte man die Sachlage noch deutlicher darstellen, wenn man einen Satzteil, der semantisch unteilbar ist, auch so schreibt:

(A~) Ich habe eine Vorstellungvomgottjupiter.

Aus (A~) folgt nun aber nicht mehr die Konklusion, die aus (A) intuitiv folgt:

(K) Ich habe eine Vorstellung.

Aus der Prämisse ‚Sie ist eine Göttingerin‘ folgt ja auch nicht ‚Sie ist eine Göttin‘. Wäre (A~) die korrekte Auslegung von (A), so wäre es ein orthographischer Zufall, dass eine Buchstabenfolge, die aussieht wie das Wort ‚Vorstellung‘, in (A) vorkommt. Zwischen den generellen Termen, die aus demjenigen in (A) durch Austausch des Namens ‚Jupiter‘ gegen ‚Mars‘ oder der Phrase ‚vom Gott Jupiter‘ gegen ‚von der Göttin Diana‘ entstehen, bestünde dann genauso wenig eine semantisch relevante Gemeinsamkeit wie zwischen den Wörtern ‚Papagei‘, ‚Papier‘ und ‚Papist‘. Aber während das Verständnis *eines* dieser drei Wörter einem nicht im Mindesten hilft, die andern zu verstehen, gilt das ganz offenkundig nicht für die Ausdrücke ‚Vorstellung des Gottes Jupiter‘ und seine ‚Mars‘- und ‚Diana‘-Varianten: wer einen von ihnen versteht, hat schon einen wesentlichen Teil der Lektion für die beiden anderen gelernt. Wir müssen Interpretation (A~) also verwerfen.

Welchen Reim kann man sich dann auf die Schreibweise in (A) machen? Zwei Bedingungen müssen erfüllt sein: wir müssen (A) sowohl so verstehen, dass man sich mit (A) keine Relation zu einem römischen Gott zuschreibt, als

45 Husserl, *LU II/1*, 372

46 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, III.10.

47 Diese Deutung von (A) wird in Arnaud 1975, 197 dem späten, ‚reistischen‘ Brentano zugeschrieben.

auch so, dass aus (A) die Konklusion (K) folgt.⁴⁸ In meinem Analysevorschlag bediene ich mich einer oben schon einmal verwendeten Notation, die in der Bolzano-Forschung gang und gäbe ist (und die letztlich auf Quine zurückgeht): der Einschluss eines Ausdrucks in eckige Klammern dient der Bildung eines singulären Terms, der den *Sinn* bezeichnet, den der zwischen den Klammern stehende Ausdruck hat. (Mit dieser Notation kann man dafür sorgen, dass eine Auskunft wie „Der Sinn von ‚redundant‘ ist überflüssig“ nicht so verstanden wird, als wolle man diesem Sinn Überflüssigkeit bescheinigen: „Der Sinn von ‚redundant‘ ist [überflüssig]“ ist eine Identitätsaussage.) Der folgende Analysevorschlag für (A) erfüllt die angegebenen Desiderate:

(A⁺) $\exists x$ (x ist eine Vorstellung & ich habe x & der Gehalt von x ist [der Gott Jupiter]).

Mit (A⁺) sage ich genau dann etwas Wahres, wenn ich einen Akt des Vorstellens vollziehe, dessen Gehalt der Sinn ist, den die Phrase ‚der Gott Jupiter‘ in meinem Munde hat. ‚Gehalt‘ ist hier ein anderes Wort für das, was bei Bolzano ‚Stoff‘ heißt und was sein Leser Husserl ‚Materie‘ oder ‚Auffassungssinn‘ nennt. Aus (A⁺) folgt logisch $\exists x$ (x ist eine Vorstellung & ich habe x), was äquivalent mit (K) ist. Und mit (A⁺) schreibe ich mir keine Relation zum Gott Jupiter zu, sondern ich sage von dem Concept [der Gott Jupiter], dass es der Gehalt meines Vorstellens ist. Der Wahrheitswert dessen, was ich mit (A⁺) sage, ist unabhängig davon, ob etwas unter dieses Concept fällt.

(A⁺) passt nahtlos zu Bolzanos Auffassung. Schauen wir noch einmal in unserer Exzerpt aus der *Wissenschaftslehre*:

[Bo] Wenn Jemand ... ungereimt finden will, ..., daß eine Vorstellung gar keinen Gegenstand haben ... soll: so kommt dieß wohl nur daher, weil er unter Vorstellungen ... [Akte des Vorstellens] versteht, und den *Stoff*, den diese haben (die Vorstellung an sich), für ihren *Gegenstand* ansieht.

Ob meinem Denken an die Insel Atlantis ein Gegenstand entspricht, hängt davon ab, ob unter die *Vorstellung an sich* [die Insel Atlantis], ob unter das Concept, das ‚die Insel Atlantis‘ ausdrückt, ein Gegenstand fällt; was bekanntlich immer noch eine sehr umstrittene Frage ist. Für die Struktur des Denkens an Atlantis ist die Antwort auf diese Frage irrelevant. Das metaphorisch so genannte Gerichtetsein eines intentionalen Erlebnisses – so meine These – besteht in nichts anderem als darin, dass das Erlebnis einen (conceptuellen oder propositionalen) Gehalt hat.

Wenn das richtig ist, dann sollte unsere Analyse auch dem Satz

(B) Ich denke an den Reichskanzler Bismarck

48 Vgl. zum Folgenden auch Künne 1983, Anhang („Fiktive Gegenstände“) § 2 über Nelsons Goodmans Ringen mit der Frage nach der logischen Form von Sätzen wie ‚Dieses Bild stellt Pegasus dar‘.

nicht die logische Form einer zweistelligen Prädikation ‚ xRy ‘ zuschreiben. „The mere fact of real existence“, hat Elizabeth Anscombe einmal gesagt, „can’t make so much difference to the analysis of a sentence like ‚ X thought of --‘.“⁴⁹ Das scheint mir goldrichtig zu sein. Dieser Einsicht tragen wir Rechnung, wenn wir (B) nach demselben Muster wie (A) deuten:

(B⁺) $\exists x$ (x ist ein Akt des Denkens & ich vollziehe x & der Gehalt von x ist [der Reichskanzler Bismarck]).

In (B⁺) wird dem Denker keine Relation zu dem Gegenstand zugeschrieben, der durch den singulären Term zwischen den eckigen Klammern bezeichnet wird; aber anders als im Fall von (A⁺) besteht hier eine solche Beziehung. Wenn wir die Sätze (A) und (B) auf die angegebene Weise verstehen, dann sind ihre Wahrheitsbedingungen vollkommen analog, und das entspricht auch unserer ‚semantischen Intuition‘. Jedenfalls entspricht es Husserls Theorie; denn er fährt an der Stelle, an der ich ihn vorhin unterbrochen habe, folgendermaßen fort:

[Hu₃] [5] Existiert andererseits der intendierte Gegenstand, so braucht in phänomenologischer Hinsicht nichts geändert zu sein. [6] Für das Bewußtsein ist das Gegebene ein wesentlich Gleiches, ob der vorgestellte Gegenstand existiert, oder ob er fingiert und vielleicht gar widersinnig ist. [7] Jupiter stelle ich nicht anders vor als Bismarck, den *Babylonischen Turm* nicht anders als den *Kölner Dom*, ein *regelmäßiges Tausendeck* nicht anders als einen *regelmäßigen Tausendflächner*.

Das „für das Bewusstsein Gegebene“, von dem in [6] die Rede ist, ist das intentionale Erlebnis, im gegebenen Fall: ein Akt des Vorstellens. Gleichgültig, ob der Gegenstand G existiert (wie die Vaterstadt des Sokrates oder die kleinste Primzahl) oder *de facto* nicht existiert (wie das erste Buch des Sokrates) oder aus begrifflichen Gründen gar nicht existieren kann (wie die größte Primzahl), das G -Vorstellen ist, so behauptet Husserl, „für das Bewusstsein ein wesentlich Gleiches“. Die Liste von Beispiel-Paaren in [7] pflegt Irritationen auszulösen. Schon beim ersten regt sich Widerstand: ‚Aber *ich* stelle mir Bismarck ganz anders vor als Jupiter, – das megalomane Hamburger Bismarck-Denkmal entspricht immerhin einigermaßen meiner Vorstellung von Bismarck, während es meiner Vorstellung von Jupiter ganz und gar nicht entspricht!‘ Aber dieser Protest beruht auf einem Missverständnis, an dem Husserls Ausdrucksweise in [7] (wie so oft) nicht unschuldig ist. Was er meint, ist Folgendes: Wenn man sich Bismarck vorstellt, so stellt man ihn sich im selben Sinn von ‚sich ... vorstellen‘ vor, in dem man sich Jupiter vorstellt. Beim letzten Beispiel-Paar⁵⁰ ist

49 Anscombe 1965, 5.

50 Hier kehrt Husserl plötzlich die bisherige Reihenfolge Nichtexistent/Existent um. Das letzte Beispiel in [7] ist sein Exempel für einen „widersinnigen“ Gegenstand, für einen Gegenstand, den es aus begrifflichen Gründen nicht geben kann. Bekanntlich hat

(fast) genauso klar wie bei unserem arithmetischen Duo *die kleinste Primzahl / die größte Primzahl*, dass ‚sich ... vorstellen‘ hier nicht soviel wie ‚sich ... anschaulich vorstellen‘ heißen kann. Könnte ich mir ein (reguläres) Tausendeck anschaulich vorstellen, so müsste meine anschauliche Vorstellung verschieden sein von der eines 999-Ecks und der eines 1001-Ecks, was (wie schon Descartes betont hat) nicht der Fall ist: sie ist einfach die Vorstellung von einer Figur mit sehr sehr vielen Ecken.

Eine Differenz zwischen dem Denken an den Gegenstand G und dem Denken an den Gegenstand Γ , die unsichtbar wird, wenn man gegenüber der Frage nach der Existenz von G und von Γ *Epoché* übt, ist phänomenologisch irrelevant, – so erfahren wir in [5]. Ich füge hinzu: Auch die Bestimmung der Wahrheitsbedingungen von Sätzen mit Verben wie ‚sich vorstellen‘ oder ‚denken an‘, mit denen wir intentionale Erlebnisse zuschreiben, sollte vom Wahrheitswert unserer Existenz-Überzeugungen unabhängig sein. Die eventuelle Differenz zwischen dem *Gehalt* des Denkens an G und dem *Gehalt* des Denkens an Γ wird hingegen *nicht* unsichtbar, wenn man sich der *Epoché* befleißigt.

IV. Urteile ohne „objektives Korrelat“?

Das Problem der gegenstandslosen ‚Intentionen‘ tritt nicht nur bei nominalen Akten und Zuständen auf, wenn wir mit Husserl annehmen, dass propositionale Akte und Zustände als ganze auf eine besondere Art von Gegenständen gerichtet sind, und es sollte, so denke ich, hier wie dort im selben Geiste behandelt werden. Halten wir uns an Urteilsakte als paradigmatische propositionale Akte. Wie für Bolzano so ist auch für Husserl der Stoff, die Materie eines Urteilsaktes eine Proposition, und auch in seinen Augen enthält diese Proposition als Komponenten die Gehalte der subjektiven Vorstellungen, der nominalen Akte, die in den Urteilsakt eingehen. Angenommen,

(C) Anna urteilt, dass Voltaire ein Philosoph ist.

Gibt es etwas, das sowohl von Voltaire als auch von der Eigenschaft, ein Philosoph zu sein, verschieden ist und von dem gilt: es ist der intentionale Gegenstand von Annas Urteilsakt? Bolzanos implizite Antwort ist Nein, Husserls explizite Antwort ist Ja.⁵¹ In seinen Augen ist dieser Gegenstand die *Tatsache*, dass Voltaire ein Philosoph ist.⁵² Wir nehmen auf diese Tatsache mit demsel-

Theaitetos bewiesen, dass es genau fünf reguläre Vielflächner gibt, und keiner von ihnen hat mehr als 20 Seiten.

51 Husserl, *LU II/1*, 402.

52 Im Vokabular weiche ich von ihm ab. Er spricht öfters von der „Gegenständlichkeit“ statt vom „Gegenstand“ eines Aktes, u.a. um anzudeuten, dass bei propositionalen Akten nicht an „Gegenstände im engeren Sinne“ zu denken ist (*LU II/1*, 38); ich verwende „Gegenstand“ so, dass gilt: $\forall x$ (x ist ein Gegenstand). Husserl reserviert den Ausdruck „Tatsache“ manchmal für Sachverhalte, bei denen die Sachen, die sich so

ben *dass*-Satz Bezug, mit dem wir auch auf den Gehalt von Annas Urteilsakt Bezug nehmen. Der Gehalt eines intentionalen Erlebnisses ist aber niemals mit seinem Gegenstand identisch. Also sind *dass*-Sätze systematisch mehrdeutig.⁵³ Tatsachen sind gröber individuiert als Propositionen. Wenn Ben urteilt, dass François Marie Arouet ein Philosoph ist, so hat sein Urteil einen anderen Gehalt als Annas Urteil, aber da F. M. Arouet mit Voltaire identisch ist, entspricht beiden Urteilen dieselbe Tatsache: „derselbe Sachverhalt wird einmal in dieser und das andremal in jener Weise aufgefaßt.“⁵⁴

Nun kann aber nur einem Urteil, dessen Gehalt *wahr* ist, eine *Tatsache* entsprechen. Gibt es dennoch zu jedem Urteilsakt als ganzem einen Gegenstand, auf den er gerichtet ist? Meinong bejaht diese Frage. Auch wenn

(D) Ben urteilt, dass Voltaire ein Maler ist,

gibt es so einen Gegenstand: er ist ein nicht-bestehender Sachverhalt, ein „untatsächliches Objektiv“.⁵⁵ Das ist nicht Husserls Auffassung, jedenfalls sollte er sie m.E. nicht vertreten. Es gibt nur Sachverhalte, die Tatsachen sind, – zu existieren, heißt für einen Sachverhalt, eine Tatsache zu sein. Genau wie manchen, aber keineswegs allen nominalen Akten ein Gegenstand entspricht, so entspricht einigen, doch beileibe nicht allen propositionalen Akten ein Gegenstand. Solchen Akten als ganzen kann nur etwas entsprechen, was der Fall ist, – nur eine Tatsache kann ihr „objektives Korrelat“ sein. Wenn jemand zu Unrecht urteilt, dass es sich so-und-so verhält, dann gibt es zwar einen Urteilsakt mit einer bestimmten Materie, aber keinen Gegenstand, der diesem Akt als ganzem entspricht. Seine Formulierung in [**Hu**₁] variierend, könnte und sollte Husserl sagen: In Fällen wie (D) existiert zwar das einen bestimmten Sachverhalt „Meinen“, aber der Sachverhalt existiert nicht; in Fällen wie (C) hingegen existiert sowohl das propositionale „Meinen“ als auch der „gemeinte Sachverhalt“. Damit hätte er sich von Meinong auch bezüglich der propositionalen Akte (und Zustände) deutlich distanziert.

und-so verhalten, „reale“ (zeitliche, wahrnehmbare) Gegenstände sind (*Hua* XXII, 259-260); ich verwende ihn so, dass man nicht nur zu Recht sagen kann: ‚Die Tatsache, dass die Sonne größer ist als der Mond, ist identisch mit der Tatsache, dass der Mond kleiner ist als die Sonne‘, sondern auch: ‚Die Tatsache, dass $2^1 < 18$, ist identisch mit der Tatsache, dass $18 > 2^4$.‘ Zum Gebrauch von „Tatsache“ in den *LU* vgl. besonders II/1, 460-461, 472-477.

53 Vgl. Husserl, *LU* II/1, 323-324, 459-460; Künne 2003, 7-12, 141-145, 252-253, 257.

54 Husserl 1906/07, 287. In einander entsprechenden Urteilen des Typs ‚ $a > b$ ‘ und ‚ $b < a$ ‘ wird, so Husserl, derselbe Sachverhalt auf verschiedene Weise aufgefasst (*LU* II/1, 48). Die damit vorausgesetzte These, dass Sätze der Form ‚ $R(a, b)$ ‘ und ‚ $R^{konvers}(b, a)$ ‘ verschiedene Propositionen ausdrücken, scheint Bolzano in *WL* II, 85 implizit zu bestreiten, doch in *WL* II, 140-141 bejaht er sie explizit – in Übereinstimmung mit seinen sonstigen Doktrinen.

55 Vgl. Meinong 1910, Kap. 3 (bes. 95, 101) u. 240, 277; 1915, 39, 91. (Das Objektiv, dass p , ist genau dann „untatsächlich“, wenn das Objektiv, dass nicht- p , „tatsächlich“ ist.)

Warum tut er es nicht? Adolf Reinach hat gegen Meinong eingewandt, „daß sein Objektivbegriff die durchaus verschiedenen Begriffe von Satz (im logischen Sinne) und Sachverhalt ungeschieden enthält“.⁵⁶ In der Tat konzipiert Meinong die Objektive als etwas, dessen Bestehen die Wahrheit eines Wahrheitskandidaten verbürgt, *und* als etwas, das (sofern es in einem Akt des Urteilens oder des Annehmens erfasst wird) einen Wahrheitswert hat.⁵⁷ Schwerlich kann aber ein und dieselbe Entität beide Rollen spielen. Wie Reinach bemerkt hat, spricht nun aber auch Husserl in der 1. Auflage der *Logischen Untersuchungen* wiederholt von Sachverhalten als etwas, das wahr oder falsch ist, das gilt oder nicht gilt.⁵⁸ Dazu passt, dass Husserl schon neun Tage nach Erhalt einer Kopie von Meinongs Buch *Über Annahmen* (1902) den Verfasser wissen lässt:⁵⁹

Sachverhalt = Objectiv in Ihrer Terminologie. Die feierliche Definition in Bd. II [„Das Objektiv des urteilenden Vermeinens nennen wir den beurteilten Sachverhalt“] enthält zufällig sogar den Ausdruck ‚Objectiv‘.

Diese Definition dürfte Meinong trotz ihrer Feierlichkeit kaum beeindruckt haben. Sie definiert gar nicht ‚Sachverhalt‘, sondern ‚beurteilter Sachverhalt‘, – Sachverhalte sind aber auch „das Objektiv“ des nicht-thetischen propositionalen Denkens, das Meinong Annehmen nennt. Außerdem wäre es allemal besser, mit Meinong ‚geurteilt‘ zu sagen: ‚beurteilt‘ ist bestenfalls bei Urteilen *über* Sachverhalte akzeptabel und auch dort wegen der evaluativen Konnotation irreführend. Aber was ist nun unter dem in einem richtigen Urteil Geurteilten zu verstehen, – sein wahrer Gehalt oder sein wahrmachender intentionaler Gegenstand? Es gibt wahre, und es gibt falsche Propositionen, und jeder propositionale Akt oder Zustand hat eine Proposition als Gehalt. Wenn man sich nun nicht vor der von Reinach beklagten Konfusion hütet, kommt es leicht zu einer Projektion: ‚Es gibt Sachverhalte, die bestehen, und Sachverhalte, die nicht bestehen, und für jeden propositionalen Akt oder Zustand gibt es einen Sachverhalt, der sein objektives Korrelat ist.‘ – Vielleicht erklärt das die Unklarheit der *Logischen Untersuchungen* in dieser Frage. Ihr Verfasser sollte Meinongs These, dass es nicht-bestehende Sachverhalte gibt, bestreiten, und sagen, dass nur manche propositionale Akte und Zustände als ganze ein objek-

56 Reinach 1911, 114 Anm.

57 Vgl. etwa Meinong 1910, Kap. 3, bes. 94, 100.

58 Diese Konfusion ist trotz Reinachs Kritik auch in der 2. Auflage noch nicht ganz getilgt: Belege in Künne 1986, 199. Dass Husserl an einer einzigen Stelle in den *LU* (II/2, 124) von einem „wahrmachenden Sachverhalt“ spricht, ist kein Beleg für die endgültige Überwindung der Konfusion.

59 Husserl 1902, 142; Zitat aus *LU* II/1, 445. Was den Ausdruck ‚Objektiv‘ angeht, hätte er auch auf *LU* II/1, 164 verweisen können. (Neun Tage...: vgl. Schuhmann 1977, 71. In seinem Brief äußert Husserl einen m.E. abwegigen Plagiatsverdacht, auf den Meinong sehr souverän reagiert.)

tives Korrelat in Gestalt eines (sc. bestehenden) Sachverhalts, einer Tatsache haben.⁶⁰

Für die Spezifikation der Wahrheitsbedingungen von Sätzen des Typs ‚X urteilt, dass p ist irrelevant, ob es eine Tatsache ist, dass p . In Analogie zu unserer Rekonstruktion der Husserl’schen Auffassung der Zuschreibungen nominaler Akte können wir die Wahrheitsbedingungen im Fall unserer paradigmatischen Zuschreibungen propositionaler Akte so angeben:

- (C⁺) $\exists x$ (x ist ein Urteilsakt & Anna vollzieht x & der Gehalt von x ist [Voltaire ist ein Philosoph])
 (D⁺) $\exists x$ (x ist ein Urteilsakt & Ben vollzieht x & der Gehalt von x ist [Voltaire ist ein Maler]).

Wenn jemand urteilt, dann gibt es etwas, was er als wahr anerkennt, und dieses Etwas ist der *Gehalt* seines Aktes, eine Proposition; denn Propositionen, nicht Sachverhalte, sind Anwärter auf den Titel ‚wahr‘. Im Unterschied zu den entsprechenden dass-Sätzen ist das Resultat der Umrahmung eines Satzes mit eckigen Klammern *per definitionem* frei von der Sachverhalt/Proposition-Ambiguität. In keiner dieser Formulierungen wird dem Urteilenden eine Relation zu einer Tatsache zugeschrieben; aber wenn wir Husserls Mobilisierung der Kategorie Tatsache gutheißen, so *besteht* im ersten Fall eine solche Beziehung.

Husserl klagt: „[Bei Bolzano] fehlte die Gegenüberstellung von Satz [an sich] und Sachverhalt.“⁶¹ Die zweite dieser Kategorien kommt in Bolzanos Ontologie einfach nicht vor. Ob ihre Abwesenheit wirklich einen Defekt in seiner Theorie bedeutet, müsste allererst gezeigt werden. Jedenfalls hindert ihn diese kategoriale Lücke (wenn es denn eine ist) nicht daran zu bemerken, dass von vielen Urteilsakten gilt, dass es Gegenstände gibt, von denen sie handeln. Ist der Subjekt-Begriff im propositionalen Gehalt eines singulären Urteils „gegenständlich“ (nicht leer), dann handelt das Urteil von (all) dem, was unter den Subjekt-Begriff fällt, und Bolzano sagt vom Stoff dieses Urteils, er sei eine „gegenständliche“ Proposition.⁶² Hätte Bolzano sich der scholastisch-brentanesken Begrifflichkeit bedient, so hätte er gesagt: der eine und einzige Gegenstand, auf den das in (C) zugeschriebene Urteil gerichtet ist, ist der Mann, von dem es handelt. In diesem Sinne hat auch das unrichtige Urteil, das in (D) zugeschrieben wird, einen Gegenstand. Hingegen hat Leverriers Urteil, dass der Planet Vulkan seine Bahn zwischen dem Merkur und der Sonne hat, keinen Gegenstand im Sinne Bolzanos, da das Concept [der Planet Vulkan]

60 In diesem Punkt plädiere ich gewissermaßen dafür, Husserl zu russelln; „it does not seem to me very plausible to say that in addition to facts there are also these curious shadowy things going about such as ‚That today is Wednesday‘ when in fact it is Tuesday“ (Russell 1918, 223).

61 Husserl 1913/39, 299.

62 Eine Proposition ist genau dann gegenständlich, wenn ihr Subjekt-Begriff gegenständlich ist: Bolzano, *WL* II, 25, 77, 331.

gegenstandslos ist. Natürlich hat dieses Urteil auch keinen Gegenstand im Husserl'schen Sinne.

Noch einmal: Bolzano in Göttingen.

Für das Studienjahr 1908/09 stellte die Philosophische Fakultät der Universität Göttingen die folgende Preisaufgabe:⁶³

Von den merkwürdigen logischen Theorien, welche B. Bolzano im II. Bande seiner Wissenschaftslehre (Sulzbach 1837) entwickelt hat, sollen einige der wichtigsten – insbesondere die den traditionellen Unterscheidungen der Urteilsformen unter den Titeln Quantität und Relation entsprechenden – zu den Lehren der bedeutendsten neueren Logiker in Beziehung gesetzt und auf ihren eigentümlichen Wert durchgeforscht werden.

Sicher hatte Husserl diese Preisaufgabe vorgeschlagen.⁶⁴ Dem einschlägigen Band der *Chronik der Georg-August-Universität zu Göttingen* kann man entnehmen, dass die Fakultät keinen Anlass bekam, einen Preis zu vergeben. Seitdem ist ein Jahrhundert verstrichen, doch wenn man in Göttingen entstandene Arbeiten sucht, in denen Bolzanos Theorien „auf ihren eigentümlichen Wert durchgeforscht“ werden, so wird man m.W. *bislang* nur in den nachgelassenen Schriften Husserls fündig. Dass es philosophisch erhellend sein kann, wenn eine Theorie Bolzanos zu einer Lehre des wohl bedeutendsten Göttinger Philosophen „in Beziehung gesetzt“ wird, hoffe ich, an einem Beispiel aus dem I. Band der *Wissenschaftslehre* gezeigt zu haben.

Literaturverzeichnis

I. Werke Bolzanos und Husserls

Bolzano, Bernard: Gesamtausgabe, Stuttgart – Bad Cannstatt 1969 ff Reihe 1: Schriften.

- : Wissenschaftslehre, Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter, 4 Bde. (1837), Wiederabdr. Aalen 1981. Neuedition in Gesamtausgabe 1:11-14,1985-2000. Zit.: Bandnummer des Erstdrucks, Seitenzahl des Erstdrucks. **[Abk. WL]**
- : Paradoxien des Unendlichen, Leipzig 1851, Neuausgabe Hamburg 1975.

63 Schuhmann 1977, 113.

64 Im ersten Satz gebraucht er „merkwürdig“ so, wie es auch Goethe und Bolzano taten: im Sinne von „bemerkenswert“. Was auf das letzte „und“ folgt, klingt – mit Verlaub – ganz wie die Prosa, mit der Husserl seine Leser so oft quält.

- Husserl**, Edmund: *Husserliana*. Gesammelte Werke The Hague 1950 ff, Dordrecht 1988 ff, New York 2005 ff. [**Abk. Hua**]
- : Husserl Briefwechsel, in: *Hua* Dokumente, Teil III, Dordrecht 1994, 10 Bde. [**Abk. BW**]
- : Intentionale Gegenstände (1894a), in: *Hua* XXII, S. 303–338.
- : Intentionale Gegenstände (1894b), rev. Ausg. v. K. Schuhmann, in: *Brentano Studies* 3 (1990–91), S. 137–176.
- : Twardowski-Rezension (1896), in: *Hua* XXII, S. 348–356.
- : Brief an Alexius v. Meinong (05.04.1902), in: *BW* 1, S. 139–145.
- : Brief an Heinrich Friedjung (27.12.1911), in: *BW* 7, S. 97–99.
- : *Logische Untersuchungen* (²1913/1921), Nachdruck Tübingen 1980. [**Abk. LU**]
- : Zwei Fragmente [1913] zum [1939 veröffentlichten] Entwurf einer Vorrede zu den *Logischen Untersuchungen*, in: *Hua* XX/1, S. 272–329.

II. Werke anderer Autoren

- Anscombe, Elizabeth: *The Intentionality of Sensation* (1965), Wiederabdr. in: dieselbe, *Collected Papers*, Bd. 2, Oxford 1981, S. 3–20.
- Arnaud, Richard B.: *Brentanist Relations*, in: K. Lehrer (Hg.), *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht 1975, S. 189–208.
- Beyer, Christian: *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Dordrecht 1996.
- : *Fiktionale Rede*, in: M. Siebel & M. Textor (Hg.), *Semantik und Ontologie*, Frankfurt/M 2004, S. 169–184.
- Cantor, Georg: *Über unendliche lineare Punktmannichfaltigkeiten* (1883–84), Wiederabdr. in: ders., *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin 1932, S. 165–244.
- Fréchette, Guillaume: *Gegenstandslose Vorstellungen. Bolzano und seine Kritiker*, Sankt Augustin 2010.
- Kerry, Benno: *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 9 (1885) – 15 (1891).
- Künne, Wolfgang: *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*, Frankfurt/M 1983, 2. erweiterte Auflage 2007.
- : *Husserl: Intentionalität*, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, *Philos. d. Neuzeit IV*, Göttingen 1986, S. 165–215.
- : *The Nature of Acts: Moore on Husserl*, in: D. Bell & N. Cooper (Hg.), *The Analytic Tradition*, Oxford 1991, S. 104–116.
- : *Fiktion ohne fiktive Gegenstände* (1995), Wiederabdr. in: M. E. Reicher (Hg.), *Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit*, Paderborn 2007, S. 54–72.
- : „Die Ernte wird erscheinen...“. *Die Geschichte der Bolzano-Rezeption* (1997/2002), erweiterter Wiederabdr. in: Künne 2008, S. 305–404.
- : *Conceptions of Truth*, Oxford 2003.
- : *Versuche über Bolzano / Essays on Bolzano*, Sankt Augustin 2008.

- Meinong, Alexius von: Über Gegenstandstheorie (1904), in: Meinong Gesamtausgabe, Graz 1968-78, Bd. 2, S. 481-536; sep.: Hamburg 1988.
- : Über Annahmen (²1910), Gesamtausgabe, Bd. 4.
- : Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit (1915), Gesamtausgabe, Bd. 6.
- Reinach, Adolf: Zur Theorie des negativen Urteils (1911), in: Sämtliche Werke, München 1989, S. 95-140.
- Russell, Bertrand: The Philosophy of Logical Atomism (1918), in: ders., Logic and Knowledge, London 1956, S. 177-281.
- Schuhmann, Karl: Husserl-Chronik, *Hua* Dokumente, Teil I, Den Haag 1977.
- Twardowski, Kasimir: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, Wien 1894; Nachdruck München 1982.
- : Selbstdarstellung (1926), in: Grazer Philosophische Studien 39 (1991), S. 1-24.

Teil III

Philosophie der Mathematik und Logik

Husserls Doppelvortrag in der Mathematischen Gesellschaft in Göttingen 1901

STEFANIA CENTRONE

Im September 1901 wurde Husserl gegen den Willen der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen zum nicht-etatmäßigen Extraordinarius ernannt. Diese Ernennung wurde aber von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der Fakultät als Verstärkung der eigenen Richtung begrüßt. In der Schuhmann-Edition der Husserl'schen Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag liest man, dass Hilbert und seine Schule Husserl sogleich in die Aktivitäten der Göttinger Mathematischen Gesellschaft einbezogen. „Schon in der 5. Sitzung des WS 1901/02 (26. November 1901) sowie in der 7. Sitzung vom 10. Dezember hielt Husserl in diesem Kreis einen Doppelvortrag mit dem Titel ‚Der Durchgang durch das Unmögliche und die Vollständigkeit eines Axiomensystems‘“. „In diesem Vortrag“ – fährt die Herausgeber fort – „legte Husserl die ‚nahe Beziehung‘ des von ihm schon anfangs der neunziger Jahre entwickelten Begriffs der Definitheit ‚zu dem von D. Hilbert für die Grundlegung der Arithmetik eingeführten Vollständigkeitsaxiom‘ dar und stellte heraus, dass seine und Hilberts Intentionen im wesentlichen in dieselbe Richtung gingen.“¹ Zu einer Veröffentlichung des Doppelvortrags kam es nie. Jedoch verwies Husserl in späteren Werken immer wieder auf die Wichtigkeit des Doppelvortrags, – auch um darauf aufmerksam zu machen, dass einige der wichtigsten Ideen bezüglich des Konzeptes der Definitheit in den logischen Untersuchungen der Hilbert'schen Schule mehrfach wieder aufgenommen wurden, ohne dass seine Vorgängerschaft anerkannt worden wäre.

In den *Ideen* schreibt Husserl:

Die hier eingeführten Begriffe [Husserl meint hier das Konzept eines *definiten Axiomensystems* und sein ontologisches Gegenstück, das Konzept einer *definiten Mannigfaltigkeit*] dienen mir schon zu Anfang der 90er Jahre (in den als Fortsetzung meiner „*Philosophie der Arithmetik*“ gedachten „*Untersuchungen zur Theorie der formal-mathematischen Disziplinen*“), und zwar hauptsächlich zu dem Zweck, für das Problem des Imaginären eine *prinzipielle* Lösung zu finden ... In Vorlesungen und Übungen habe ich seitdem oft Gelegenheit gehabt, die bezüglichen Begriffe und Theorien z. T. in voller Ausführlichkeit zu entwickeln, und im WS 1900/01 be-

1 Schuhmann & Schuhmann 2001, 87. Fortan: Sch&Sch.

handelte ich dieselben in einem Doppelvortrag in der Göttinger Mathematischen Gesellschaft. Einzelnes aus diesem Gedankenkreis ist in die Literatur eingedrungen, ohne dass die Ursprungsquelle genannt worden wäre. – Die nahe Beziehung des Begriffs der Definitheit zu dem von D. Hilbert für die Grundlegung der Arithmetik eingeführten Vollständigkeitsaxiom wird jedem Mathematiker einleuchten.²

In diesem Aufsatz werde ich hauptsächlich zwei Ziele verfolgen:

- i) eine immanente Interpretation von Husserls *Doppelvortrag* vorzulegen und
- ii) einige Hauptresultate der Husserl'schen Überlegungen formal zu rekonstruieren, wo immer eine mathematische Definition seiner Begriffe helfen kann, die Intention des Doppelvortrags zu klären.³

Bevor ich mit der eigentlichen Arbeit beginne, mache ich darauf aufmerksam, dass der *Doppelvortrag* in zwei Versionen verfügbar ist: die eine wurde 1970 von L. Eley herausgegeben,⁴ die andere 2001 von E. Schuhmann und K. Schuhmann.⁵ In der neueren Edition wird der Text anders als in der *Husserliana*-Ausgabe rekonstruiert, und zwar auf der Basis einer Anmerkung im *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*: In der Sitzung am 10. Dezember „setzt [Husserl] seinen Vortrag vom 26. Nov. fort. Vor allem werden die Begriffe des ‚definiten‘ und des ‚absolut definiten‘ Systems auseinandergesetzt. Bei definiten Systemen und nur bei diesen ist der Durchgang durch das Unmögliche gestattet.“⁶ – Bei meiner Analyse werde ich mich aus inhaltlichen Gründen primär an die ältere Ausgabe halten. Ich glaube mir diese Freiheit nehmen zu dürfen, weil die Herausgeber der neueren Version zugeben: Was den ersten Vortrag angeht, gebe es allemal keine relevanten Probleme, und was den zweiten Vortrag angeht, so sei es schwierig, den Text zu rekonstruieren, da der Hauptteil des Vorlesungsmanuskripts nicht erhalten ist: „In Ermangelung des ursprünglichen Vortragsmanuskripts musste dieses Material ... in einer von den Herausgebern zu verantwortenden Anordnung eingefügt werden.“⁷

2 Husserl, ID:I, § 72, Anm.1.

3 Für eine ausführliche Diskussion verschiedener Interpretationen des *Doppelvortrags* (insbesondere: Ortiz Hill 1995, Majer 1997, Da Silva 2000 und Hartimo 2007) siehe Centrone 2010, Kap. 3, §§ 6, 12.

4 In: Husserl, *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1891–1901), 430–451. Fortan: PdA Anh.

5 Sch&Sch, 87–123.

6 Ibid. 89.

7 Ibid. 88.

I. Die Einleitung des *Doppelvortrags*

In der *Einleitung* formuliert Husserl seine *Grundfrage* folgendermaßen:

Das Thema, welches ich in diesem Vortrag behandeln will, betrifft eine Grundfrage der mathematischen Methodik und gehört als solches in jenes schwierige Gebiet, in welchem Mathematiker und Philosophen in gleichem Maße, wenn auch nicht ganz in demselben Sinn, interessiert sind.⁸

Die Frage, die Husserl im Auge hat, beschäftigte die Mathematiker seit 1850 mit zunehmender Häufigkeit: man verwendete immer mehr „neue mathematische Begriffe“, die sich in Rechenprozessen als nützlich erwiesen, ohne dass man ihren Gehalt näher bestimmt hätte.⁹ Husserls zentrale These in seinem *Doppelvortrag* kann so formuliert werden: Wenn ein neuer mathematischer Begriff sich als nützlich erweist, dann besteht ein Bedarf an mathematischer und philosophischer Reflexion, durch welche die Prinzipien, die dem neuen Begriff zugrunde liegen, aufgedeckt werden, um ihm auf diese Weise einen Status zu geben, der dem Status der bereits etablierten Begriffe entspricht. Wenn dies gelingt, so ist der Gebrauch des neuen Begriffs legitimiert: er kann dann nicht mehr zu Widersprüchen führen. Der *Doppelvortrag* versucht, allgemeine Richtlinien für eine strenge mathematische Rechtfertigung neuer Begriffe anzugeben.

Es sei an dieser Stelle schon bemerkt, dass Hilberts Identifikation der ‚mathematischen Existenz‘ eines Begriffs mit der Konsistenz des Axiomensystems, das diesen Begriff implizit definiert, durch dasselbe Problem der Proliferation neuer und nützlicher mathematischer Begriffe motiviert ist.¹⁰ Hilbert beschäftigt sich mit diesem Problem in der Anfangsphase seiner Untersuchungen über die Grundlagen, in der er sich eine Fundierung nicht nur der Mathematik, sondern auch der Physik und anderer Wissenschaften durch die axiomatische Methode erhoffte.¹¹ Diese Phase erstreckt sich über ca. drei Jahre, von 1898 bis ungefähr 1901, – eine Zeit, die mit Husserls frühen Göttinger Jahren zusammenfällt. In seinem berühmten Vortrag „*Mathematische Probleme*“ (Paris 1900) stellt Hilbert Fragen nach der Bedeutung mathematischer Probleme für den Fortschritt mathematischen Wissens und nach den Quellen, aus welchen die Mathematik ihrer Probleme schöpft.¹² Manches aus diesem Gedankenkreis

8 PdA Anh., 430. Vgl. Hartimo 2007, 298 ff.

9 Vgl. Sieg 2002, 365.

10 Diesen Vorschlag hat Georg Cantor antizipiert: „Die Mathematik ist in ihrer Entwicklung völlig frei und nur an die selbstredende Rücksicht gebunden, dass ihre Begriffe sowohl in sich widerspruchsfrei sind, als auch in festen durch Definitionen geordneten Beziehungen zu den vorher gebildeten, bereits vorhandenen und bewährten Begriffen stehen“ (Cantor 1883, 182).

11 Abrusci 1978, 19 ff. Vgl. auch Abrusci 1981, Corry 2004.

12 Vgl. Reid 1970, 70-71.

kann uns dabei helfen, in die Problemsphäre, in welcher der *Doppelvortrag* entsteht, Einblick zu gewinnen:

Wie überhaupt jedes menschliche Unternehmen Ziele verfolgt, so braucht die mathematische Forschung Probleme ... Es ist schwierig und oft unmöglich, den Wert eines Problems im Voraus richtig zu beurteilen; denn schließlich entscheidet der Gewinn, den die Wissenschaft dem Problem verdankt. Dennoch können wir fragen, ob es allgemeine Merkmale gibt, die ein gutes mathematisches Problem kennzeichnen ... Sicherlich stammen die ersten und ältesten Probleme in jedem mathematischen Wissenszweige aus der Erfahrung und sind durch die Welt der äußeren Erscheinungen angeregt worden. Selbst die Regeln des *Rechnens* mit ganzen Zahlen sind auf einer niederen Kulturstufe der Menschheit wohl in dieser Weise entdeckt worden ... Bei der Weiterentwicklung einer mathematischen Disziplin wird sich jedoch der menschliche Geist, ermutigt durch das Gelingen der Lösungen, seiner Selbstständigkeit bewußt; er schafft aus sich selbst heraus oft ohne erkennbare äußere Anregung allein durch logisches Kombinieren, durch Verallgemeinern, Spezialisieren, durch Trennen und Sammeln der Begriffe in glücklichster Weise neue und fruchtbare Probleme und tritt dann selbst als der eigentliche Frager in den Vordergrund ... Inzwischen, während die Schaffenskraft des reinen Denkens wirkt, kommt auch wieder von neuem die Außenwelt zur Geltung, zwingt uns durch die wirklichen Erscheinungen neue Fragen auf, erschließt neue mathematische Wissensgebiete und, indem wir diese neuen Wissensgebiete für das Reich des reinen Denkens zu erwerben suchen, finden wir häufig die Antworten auf alte ungelöste Probleme und fördern so zugleich am besten die alten Theorien. Auf diesem stets sich wiederholenden und wechselnden Spiel zwischen Denken und Erfahrung beruhen, wie mir scheint, die zahlreichen und überraschenden Analogien und jene scheinbar prästabilisierte Harmonie, welche der Mathematiker so oft in den Fragestellungen, Methoden und Begriffen verschiedener Wissensgebiete wahrnimmt.¹³

Hier drängt sich die Frage auf, wann die mathematische Existenz eines neuen Begriffs, der sich als nützlich erwiesen hat, als gesichert angesehen werden kann. Hilberts Antwort hierauf besteht – um es mit Wilfried Sieg zu sagen – in einem „partial syntactic turn“¹⁴: die Existenz eines Begriffs wird durch die Nicht-Widersprüchlichkeit der Theorie verbürgt, die ihn formal bestimmt. Hilbert sagt:

Gelingt es jedoch zu beweisen, daß die dem Begriffe erteilten Merkmale bei Anwendung einer endlichen Anzahl von logischen Schlüssen niemals zu einem Widerspruche führen können, so sage ich, daß damit die mathematische Existenz des Begriffes z.B. einer Zahl oder einer Function, die gewisse Forderungen erfüllt, bewiesen worden ist.¹⁵

Husserl präsentiert das Problem des Imaginären als eines, das entstand im Kontext der Entwicklung der Mathematik aus einer Wissenschaft der Zahlen und

13 Hilbert 1900b, 290–293. Vgl. auch Sieg 2002, 365 ff.

14 Sieg 2002, 368.

15 Hilbert 1900b.

Größen zu einer Theorie beliebiger abstrakter Strukturen, für die es keines unmittelbaren Bezugs auf bestimmte Regionen der realen Welt bedarf. Er denkt an die radikale Transformation der Mathematik im 19. Jh., die Howard Stein als eine Transformation „so profound“ definiert, „that it would not be inappropriate to call it a rebirth of the subject“.¹⁶

Wie Ettore Casari zu Recht betont: Husserl „hatte die fundamentalen Aspekte der Entwicklung der Mathematik in seiner Zeit wirklich verstanden: ihre Bewegung hin zur Formalisierung, Algebraisierung. Er war sich völlig darüber im Klaren, dass er diesen Gedanken früher als andere erfasst hatte. So pflegte er in späteren Jahren zu sagen: ‚jetzt spricht alle Welt von Formalisierung, aber damals war ich der einzige, der ihre Bedeutung erkannte und sie in theoretischen und historischen Studien mühsam entwickelte‘“.¹⁷ Husserl nimmt in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Leibnizens Idee der abstrakten Mathematik als *mathesis universalis* Bezug, als *Theorie der Theorien*, welche die *allgemeine Form* aller deduktiven Disziplinen zu bestimmen vermag:

Ursprünglich auf das Gebiet der Zahlen und Quantitäten beschränkt, ist die Mathematik weit über dieses Gebiet hinausgewachsen. Sie hat sich mehr und mehr dem Ziel genähert, das Leibniz schon klar konzipiert hatte, nämlich dem Ziel einer reinen, von allen besonderen Erkenntnisgebieten freien und insofern formalen Theorienlehre; Mathematik im höchsten und umfassendsten Sinn ist die Wissenschaft von den theoretischen Systemen überhaupt und in Abstraktion von dem, was in den gegebenen Theorien der verschiedenen Wissenschaften theoretisiert wird.¹⁸

Husserl ist nun aber auch stets daran interessiert, die ontologischen Korrelate formaler Theorien zu untersuchen: er bedenkt stets, dass den formalen Theorien „mögliche Erkenntnisgebiete“ entsprechen, die von diesen Theorien axiomatisiert werden. Als *mathesis universalis* ist die abstrakte Mathematik als die allgemeinste Theorie der Strukturen (jede mit ihrem eigenen Axiomensystem) anzusehen, deren Aufgabe darin besteht, Schritt für Schritt angemessene Instrumente für die wissenschaftliche Erfassung diverser Bereiche der Realität bereitzustellen.¹⁹

16 Stein 1988, 238–259; zitiert nach Sieg 2002, 365. Vgl. Tieszen 1995: „Husserl was witness to advances in formalization, generalization, and abstraction that were unprecedented in the history of mathematics“ (50).

17 In: Giusti 2000, 105; vgl. Tieszen 2004, 29 & 2005, 9.

18 PdA Anh., 430. In den *Prolegomena* heißt es: „Die offenbare Möglichkeit von Verallgemeinerungen bzw. Abwandlungen der formalen Arithmetik, wodurch sie ohne wesentliche Änderung ihres theoretischen Charakters und ihrer rechnerischen Methodik über das quantitative Gebiet hinausgeführt werden kann, müßte die Einsicht erwecken, daß das Quantitative gar nicht zum allgemeinsten Wesen des Mathematischen oder „Formalen“ und der in ihm gründenden kalkulatorischen Methode gehöre.“ (PR, VI).

19 Dieser Punkt wurde auch von Hilbert sehr betont, sein Lieblingsbeispiel war die Anwendung der „Euclidean axioms of linear order and congruence to the genetic variati-

Merkwürdigerweise erwähnt Husserl in diesem Zusammenhang nicht Bernard Bolzano, der Leibnizens Intuitionen schon ein Jahrhundert früher und genau in Husserls Sinne entwickelt hatte. In seinen *Beytraegen zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik* (1810) konzipiert Bolzano die abstrakte Mathematik nämlich als eine Wissenschaft, die „von den allgemeinen Gesetzen (Formen) handelt, nach welchen sich die Dinge in ihrem Daseyn richten müssen“.²⁰ Miteinbezogen in dieser Definition ist, dass die Mathematik – so konzipiert – sich nicht mit dem „Daseyn der Dinge“ beschäftigt, „sondern nur ganz allein mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit“.²¹ Aus dieser Erklärung leitet Bolzano eine Gliederung der Mathematik in diverse mathematische Teildisziplinen her. Die Gesetze, nach denen sich die Dinge in ihrem Dasein richten müssen, sind entweder „so allgemein, daß sie auf alle Dinge ganz ohne Ausnahme anwendbar sind, oder nicht“.²² Die ersteren machen – so Bolzano – die *allgemeine Mathesis* aus, die übrigen die *besondere Mathesis*. „[Zur] *allgemeinen Mathesis* gehört ... die Arithmetik, Combinationslehre, u.m.a.“.²³ Um die ihr „subordinierten“ besonderen Teile der Mathematik („Chronometrie, Geometrie u.s.w.“) zu erhalten, muss man „die *Dinge selbst*, mit deren allgemeinen Formen sich die Mathematik beschäftigt, in gewisse Classen bringen“.²⁴

Was wird nun aus dieser Leibniz-Bolzano'schen Idee der *Mathesis* in der von Hilbert beeinflussten Husserl'schen Konzeption? Zunächst: wie geht man überhaupt von den besonderen mathematischen Theorien – von der *besonderen Mathesis* in Bolzanos Begrifflichkeit – zu der allgemeinen über?

Der erste Schritt bei der Konstruktion einer *formalen* Theorie, ausgehend von einer konkreten Theorie, besteht in ihrer *Formalisierung*. Eine Theorie zu formalisieren, bedeutet: von der Materie, also von der besonderen Region der Realität, welche die Theorie zu erfassen sucht, zu abstrahieren, von ihr abzuweichen. Dies geschieht, indem man „Variablen“ für die Bezeichnungen „materiell bestimmter Objekte“ einsetzt, also z.B. die Buchstaben *a*, *b*, *c*, etc. für die Bezeichnungen natürlicher Zahlen. Die Eigenschaften der Gegenstände werden jetzt durch die Axiome der Theorie bestimmt. Dieser Prozess erlaubt so etwas wie die Vereinheitlichung verschiedener Erkenntnisgebiete, die *materialiter* nichts miteinander zu tun haben. Durch die Formalisierung wird deutlich, dass sie durch dieselbe formale Theorie axiomatisiert werden können.²⁵ Auf diese Weise kommt es zu einer (Art von) „*Verallgemeinerung*“: die Ausgangs-

ons in *Drosophila* flies produced by cross-breeding“ (Webb 1980, 81). Vgl. auch Casari in: Giusti 2000, 109–110.

20 Bolzano 1810, §8.

21 loc. cit.

22 Bolzano 1810, §11.

23 loc. cit.

24 Bolzano 1810, §12.

25 PdA Anh., 431.

theorie ist jetzt ein Element einer Klasse von Theorien, die allesamt dieselbe „Theorienform“ haben.

Zur Zeit seines Vortrags konzipierte Husserl formale Theorien im engeren Sinne als eine Gesamtheit von Axiomen, die *rein formal miteinander verträglich* und *voneinander unabhängig* sind,²⁶ und in einem *weiteren* Sinn als eine Gesamtheit, die auch die aus den Axiomen ableitbaren Sätze, also die Theoreme der Theorie enthält. Das zugehörige *Objektgebiet* charakterisiert er als ein Gebiet, das nur dadurch bestimmt ist, dass es unter Axiome dieser oder jener Form fällt. „Ein so definiertes Objekt-Gebiet“ – sagt Husserl – „nennen wir eine ... formal definierte Mannigfaltigkeit.“²⁷ Das Axiomensystem, das eine solche Mannigfaltigkeit bestimmt, fixiert also nur die Relationen, die zwischen den Elementen der Mannigfaltigkeit bestehen, – es lässt die Natur der Elemente mithin unbestimmt.²⁸

Husserl sagt:²⁹

Die in solcher Abstraktion definierten Theorienformen lassen sich nun zueinander in Bezug setzen, sie lassen sich systematisch klassifizieren, man kann solche Formen erweitern und verengen, man kann irgendeine vorgegebene Form in systematischen Zusammenhang mit anderen Formen bestimmt definierter Klassen bringen und über ihr Verhältnis wichtige Schlüsse ziehen.³⁰

26 In der (oben umgrenzten) ersten Phase der Hilbert'schen Grundlagenforschung ist Hilberts Gebrauch der axiomatischen Methode u.a. durch die folgenden Merkmale charakterisiert: (i) es wird stillschweigend angenommen, dass jede logische Folgerung aus den Axiomen in einer endlichen Anzahl von Schluss-Schritten herleitbar ist; (ii) es gibt keine explizite Darlegung der formalen Sprache und der Logik einer formalen Theorie; (iii) die Anzahl der Axiome ist endlich, und es wird angenommen, dass diese Anzahl so klein wie möglich sein sollte; (iv) die Axiome sind miteinander verträglich und voneinander unabhängig.

27 PdA Anh., 431.

28 In dem Aufsatz *Über den Zahlbegriff*, in dem Hilbert die *axiomatische Methode* als die für die Untersuchung des Zahlbegriffs adäquateste vorschlägt, charakterisiert Hilbert das System der reellen Zahlen folgendermaßen: „Wir denken ein System von Dingen; wie nennen diese Dinge Zahlen und bezeichnen sie mit a, b, c, \dots . Wir denken diese Zahlen in gewissen gegenseitigen Beziehungen, deren genaue und vollständige Beschreibung durch die folgenden Axiome geschieht“ Weiter: „Unter der Menge der reellen Zahlen haben wir uns hiernach nicht etwa die Gesamtheit aller möglichen Gesetze zu denken, nach denen die Elemente einer Fundamentalreihe fortschreiten können, sondern vielmehr – wie eben dargelegt ist – ein System von Dingen, deren gegenseitige Beziehungen durch das obige *endliche und abgeschlossene* System von Axiomen I-IV gegeben sind, und über welche neue Aussagen nur Gültigkeit haben, falls man sie mittels einer endlichen Anzahl von logischen Schlüssen aus jenen Axiomen ableiten kann.“ (Hilbert 1900a, 181, 184).

29 Um es mit den Worten von Hartimo 2007 zu sagen (die dabei freilich an ein anderes Werk Husserls denkt): „Husserl is occupied by some kind of a structural relationship between two different domains“ (296).

30 PdA Anh., 431.

So ist z.B. die Geometrie unseres physikalischen Raums eine materiale Theorie, die durch Formalisierung in eine Theorienform verwandelt wird, – man bezeichnet sie als eine Theorie der dreidimensionalen Euklidischen Mannigfaltigkeit.³¹ Husserls Behauptung, dass die formalisierten Theorien selbst als mathematische Gebilde und somit als Objekte mathematischer Forschung betrachtet werden können,³² antizipiert eine These, die auch Hilbert einige Jahre später aufstellen wird. Hilbert formuliert sie zum ersten Mal in seinem Vortrag *Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik* (1904), wenngleich nur für formale Beweise und nicht für Theorien:³³ „Man hat eben den Beweis selbst als ein mathematisches Gebilde“ und somit als ein Objekt mathematischer Forschung. – Deutlicher als bei Hilbert tritt bei Husserl der Unterschied zwischen einer Theorie als Axiomensystem und ihrem gegenständlichen Korrelat, d.h. einer von der Theorie als Axiomensystem erfassten Mannigfaltigkeit hervor. Deshalb untersucht Husserl die rein formalen Beziehungen der Generalisierung und Spezialisierung nicht nur zwischen Theorien, sondern auch zwischen Mannigfaltigkeiten³⁴ und versucht, relevante Entsprechungen zwischen gewissen Eigenschaften formaler Theorien und gewissen Eigenschaften von Mannigfaltigkeiten zu bestimmen.

Das Problem des Imaginären wird von Husserl folgendermaßen eingeführt:

Mathematik ist also ihrer höchsten Idee nach Theorienlehre, die allgemeinste Wissenschaft von den möglichen deduktiven Systemen überhaupt. Mit dieser Verallgemeinerung, durch welche die Sphäre der alten Träger mathematischer Forschung – die Anzahlen, Ordinalzahlen, die absoluten und gerichteten Größen und dgl. – ganz überschritten [ist], hängen nun ungelöste methodologische Probleme zusammen.³⁵

Husserl bemerkt, dass der ungeprüfte Gebrauch des Symbolismus in der Algebra, der von jedem objectiven Sachbezug abgekoppelt ist,

zu Operationsformen [führte], die arithmetisch sinnlos waren, aber die merkwürdige Eigentümlichkeit zeigten, dass sie trotzdem rechnerisch verarbeitet werden durften. Es stellte sich nämlich heraus, dass, wenn die Rechnung nach den Operationsregeln mechanisch durchgeführt wurde, als ob alles sinnvoll wäre, dass dann [zu]mindest in weiten Sphären von Fällen jedes Rechnungsergebnis, das von den Imaginaritäten frei war, als richtig in Anspruch genommen werden konnte, wie man durch direkte Verifikation empirisch nachweisen konnte.³⁶

31 loc. cit. Vgl. auch Hartimo 2007, 299.

32 Vgl. FTL, 79.

33 Publiziert als Hilbert 1905, 185.

34 Vgl. FTL, 80. Eine formale Theorie T zu generalisieren, heißt grob gesprochen, Axiome/formale Bedingungen aus T zu beseitigen. „Spezialisierung“ bezeichnet die umgekehrte Relation. Für eine formale Rekonstruktion der Husserl'schen Begriffe der Generalisierung und Spezialisierung vgl. Centrone 2010, Kap. 3, § 7.

35 PdA Anh., 431.

36 PdA Anh., 432.

Die Mathematiker pflegen auf diese Schwierigkeit zu reagieren, indem sie Rechnungsverfahren immer mehr perfektionieren, ohne sich um die prinzipiellen Schwierigkeiten zu kümmern, die mit der Anwendung des Symbolismus auf verschiedene Zahlengebiete verbunden sind. Das Problem des Imaginären betrifft also die *Methodologie* der Mathematik, und es verdankt sich der Tatsache, dass der Reflexion auf symbolische oder formale Aspekte nicht ein genuin *theoretisches* Interesse zugrunde lag, sondern ein auf die Entwicklung arithmetischer Algorithmen gerichtetes *praktisches* Interesse, das mithilfe neuer Rechenregeln zum Zweck der Lösung verschiedener konkreter mathematischer Probleme befriedigt wurde.

Das Gebiet einer Wissenschaft, so sagt Husserl, wird durch einen *allgemeinen Begriff* begrenzt, und es wird konstituiert durch die Objekte, die unter diesen Begriff fallen.³⁷ So wird bspw. das Gebiet der Theorie der Kardinalzahlen durch den Begriff der *Anzahl* begrenzt und durch die *Anzahlen* konstituiert. Die Beziehungen und Verknüpfungen, die zwischen diesen Objekten möglich sind, ergeben sich aus dem Wesen dieser Objekte, und sie finden ihren formalen Ausdruck in einem Axiomensystem, das die Theorie dieses Gebietes ist.³⁸ Daraus ergibt sich – so argumentiert Husserl – folgendes Problem: „Aufgrund der besonderen Natur der Objekte haben gewisse Verknüpfungsformen keine reale Bedeutung, d.h. es sind widersinnige Verknüpfungsformen.“³⁹ Deshalb fragt sich Husserl: *Kann Widersinniges legitimerweise im Kalkül benutzt werden?* Darf rational-deduktives Denken, das in einer mathematisch-formalen Wissenschaft seinen Ausdruck findet, Widersinniges zulassen und die sich bei seiner Verwendung ergebenden Resultate akzeptieren? Kann ein solches Vorgehen theoretisch gerechtfertigt werden?

II. Husserls Begriff einer *allgemeinen Arithmetik*.

Unter der „allgemeinen Arithmetik“⁴⁰ versteht Husserl ein System von Rechnungsregeln, die (fast) alle in Form von Zahlensystemen ausgebildeten Zahlengebiete unter sich befasst. Wie wir gesehen haben, werden die verschiedenen Zahlengebiete durch verschiedene allgemeine Begriffe (*Anzahl*, *ganze Zahl*, *Irrationalzahl*, ...) begrenzt und durch Gegenstände verschiedener Arten (*Anzahlen*, *ganze Zahlen*, *Irrationalzahlen* ...) konstituiert. Die verschiedenen Zahlengebiete können aber *durch denselben Algorithmus interpretiert werden*,

37 Zur Herkunft von Husserls Konzeption eines durch einen Begriff abgegrenzten Erkenntnisgebiets vgl. Bolzano, bspw. WL I, 9: „Man kann ... fragen, ob das Gebiet der Wissenschaft, *die wir durch [eine] Begriffsbestimmung erhalten*, weder zu weit, noch zu eng sey“ (meine Hervorhebung).

38 Vgl. Centrone 2010, Kap. 2, § 4.

39 PdA Anh., 433.

40 Vgl. PdA, 281.

m.a.W. ihre Gegenstände können (zum Teil) in denselben Beziehungen stehen und durch dieselbe Theorie axiomatisiert werden. Die Beziehungen und Verknüpfungen, die beispielsweise zwischen Anzahlen bestehen, werden durch ein bestimmtes System von ‚Rechnungsregeln‘ axiomatisiert, das Husserl ‚allgemeine Arithmetik der Anzahl‘ nennt. Dergleichen für die anderen Zahlensysteme: jedes wird durch eine andere Arithmetik axiomatisiert.

Es zeigt sich, dass in allen Zahlensystemen (mit Ausnahme der *komplexen* Zahlen) die Gegenstände des Gebietes nach der \leq -Beziehung geordnet und auf gewisse Weisen (+, −, ...) verknüpft werden können. Nach Husserls Ansicht ist die allgemeine Arithmetik der *gemeinsame Teil* der verschiedenen Arithmetiken, und diese sind spezifische Instanzen von jener. In diesem Zusammenhang unterscheidet er

- a) allgemeine Operationsformen und
- b) *Operationsformen der Besonderung*, d.h. Operationen, welche nur in einem besonderen Zahlengebiet gültig sind.

Die ersteren bilden die allgemeine Arithmetik, während die *Operationsformen der Besonderung* die einzelnen Arithmetiken in ihrer Besonderheit bestimmen. Der Übergang von einer Arithmetik in eine andere, bspw. von der Arithmetik der Anzahlen in die der ganzen Zahlen, wird durch die Spezifizierung einiger Operationsformen der Besonderung ermöglicht, die von der allgemeinen Arithmetik offen gelassen waren.

Die alten Axiome geben die allgemeinen Operationen und gewissen besonderen Operationsgebilden einen bestimmten Sinn. Was nicht definiert ist, das ist in diesem engeren Gebiet ausgeschlossen. Die neuen Axiome halten alle diese Axiome fest, aber geben besonderen Operationsgebilden, die vorher nicht definiert und vorher offen gelassen waren, einen Sinn. Das fordert zusätzliche Axiome.⁴¹

Die spezifischen Operationsformen können in einem oder mehreren, aber keineswegs in allen Zahlensystemen gelten. Zu beachten ist, dass *nicht* die verschiedenen Zahlbegriffe und die jeweiligen Gebiete erweiterungsfähig sind, sondern *nur* das formelle Operationssystem, das sie beherrscht. Versteht man unter Anzahl „die Antwort auf die Frage Wieviel“,⁴² so kann es im strengen Sinne keine Erweiterung dieses Begriffs geben: „Die Sphäre des Anzahlbegriffs kann ich ohne Absurdität nicht beliebig aufgrund schöpferischer Definitionen erweitern, denn dieser Begriff ist es ja der mir Grenzen setzt.“⁴³ Nur der for-

41 PdA Anh., 444.

42 PdA Anh., 434.

43 PdA Anh., 435. Auf diesem Argument basiert u.a. Husserls Kritik an Dedekinds Erweiterungstheorie des Anzahlbegriffs (Vgl. PdA Anh., 434-435). Nach Husserls Dafürhalten ist diese Theorie unter dem Gesichtspunkt der arithmetischen Technik korrekt, aber seine theoretische Erklärung der schrittweisen Erweiterung des Anzahlgebiets erweist sich als mangelhaft. Sie setzt nämlich voraus, dass es möglich sei, den Zahlbegriff und das entsprechende Zahlengebiet durch Definitionen zu erweitern. Vgl. hierzu

male, „von seinen begrifflichen Grundlagen losgelöste“ Algorithmus ist erweiterungsfähig. Es ist nun möglich, dass in der Verallgemeinerung der spezifischen Kalküle einige Zahl- und Operationsgebilde, die durch die formale Erweiterung der Rechnungsregeln zugelassen werden, sich mit Bezug auf das Ursprungsgebiet als ‚imaginäre‘, ‚unmöglich‘ erweisen:

Betrachten wir z.B. das Axiomensystem der ganzen Zahlen, der positiven und negativen, dann ist $x^2 = -a$, $x = \pm\sqrt{-a}$ doch sinnvoll. Denn Quadrat ist definiert, $-a$ und $=$ auch. Aber „im Gebiet“ existiert keine $\sqrt{-a}$. Die Gleichung ist im Gebiet falsch, sofern eine solche Gleichung im Gebiet überhaupt nicht bestehen kann. Daher kann ich das Problem nicht stellen: „Eine gewisse Größe, x^2 ist $= a$. Welches ist diese Größe?“⁴⁴

Husserls Idee einer sukzessiven Erweiterung des Anzahlenalgorithmus ist eigentlich nichts anderes als eine konkrete Anwendung dessen, was Hilbert in *Über den Zahlbegriff* als die ‚genetische Methode‘ bezeichnet⁴⁵ und was Dedekind zum Zweck der schrittweisen Zurückführung der ‚neuen‘ Zahlen (der negativen, der rationalen, der Irrational- und komplexen Zahlen) auf die Anzahlen gebraucht. Hilberts Argument in dem gerade erwähnten Aufsatz bildet genau die Idee einer sukzessiven Erweiterung des Anzahlenalgorithmus ab, die Husserl mit Hilfe des Unterordnungsverhältnisses der besonderen Arithmetiken zur allgemeinen Arithmetik zu verwirklichen versucht. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass Hilbert und Dedekind – als Mathematiker weniger empfindsam als Husserl bezüglich der begrifflichen Schwierigkeiten einer ‚Begriffserweiterung‘ – eben von einer Erweiterung des Zahlbegriffs bzw. des Zahlgebietes reden. Der entscheidende Punkt ist aber, daß ihre Theorien im Hinblick auf die arithmetische Technik als Varianten der Theorie Husserls angesehen werden können. Hilbert sagt:

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Art und Weise der Einführung des Zahlbegriffes. Ausgehend von dem Begriff der Zahl 1, denkt man sich gewöhnlich durch den Process des Zählens zunächst die weiteren ganzen rationalen positiven Zahlen 2, 3, 4, ... entstanden und ihre Rechnungsgesetze entwickelt; sodann gelangt man durch die Forderung der allgemeinen Ausführung der Subtraction zur negativen Zahl; man definiert ferner die gebrochene Zahl, etwa als ein Zahlenpaar – dann besitzt jede lineare Function eine Nullstelle –, und schließlich die reelle Zahl als einen Schnitt oder eine Fundamentalreihe – dadurch erreicht man, dass jede ganze rationale indefinite, und überhaupt jede stetige indefinite Function eine Nullstelle besitzt. Wir können diese Methode der Einführung des Zahlbegriffes die *genetische Methode* nennen, weil der allgemeinste Begriff der reellen Zahl durch successive Erweiterung des einfachen Zahlbegriffes erzeugt wird.⁴⁶

auch Ingeborg Strohmeiers bemerkenswerte „Einleitung der Herausgeberin“ zu Hua XXI, xxxii-xxxiii.

44 Sch&Sch, 111-112.

45 Hilbert 1900a, 180-181.

46 loc. cit.

III. Anmerkung: Zu Husserls Begriff des *Unmöglichen* oder des *Imaginären*.

In der Schuhmann-Edition der Husserl'schen Manuskripte wird – einer Bemerkung Volker Peckhaus' folgend⁴⁷ – darauf hingewiesen, dass das Wort „unmöglich“, das sowohl in dem im *Jahresbericht des Deutschen Mathematiker-Vereinigung* überlieferten Titel („Der Durchgang durch das Unmögliche und die Vollständigkeit eines Axiomensystems“) als auch in der knappen Inhaltsangabe zur Sitzung am 10. Dezember vorkommt,⁴⁸ in den zum Manuskript von 1901 gehörenden Blättern nie auftaucht.⁴⁹ Freilich kommt dieser Ausdruck in einigen Anfang der neunziger Jahre entstandenen Manuskripten häufig vor, die ebenfalls zur Vorbereitung des Doppelvortrags gedient haben könnten.⁵⁰ Diese Manuskripte – so wird in der Einleitung der Schuhmann-Edition behauptet – „können dennoch nicht als zum ursprünglichen Vortragsmanuskript gehörig angesehen werden, da in ihnen das Unmögliche als die ‚Sphäre der Gegenstandslosigkeit‘ gilt (K I 26/73), wogegen Husserl das Imaginäre 1901 bestimmt als durch bestimmte Axiome festgelegt und in einem konsistenten Deduktionssystem formal definiert.“⁵¹ Aber hat Husserl wirklich zu Anfang der neunziger Jahre (also in einer Zeit, in der er an der *Philosophie der Arithmetik* arbeitete) und 1901 zwei verschiedene Begriffe des *Unmöglichen* bzw. *Imaginären* verwendet? Mir scheint, dass Husserl sowohl in der Ausarbeitung für die Manuskripte der neunziger Jahre als auch in der 1901-Vorlage zum Doppelvortrag die Ausdrücke „imaginär“, „unmöglich“, „sinnlos“, „widersinnig“ als gleichbedeutend verstanden wissen will⁵² und sie gebraucht, um „die Sphäre der Gegenstandslosigkeit“⁵³ zu bezeichnen. Dies steht keineswegs im Widerspruch zu Husserls Versuch von 1901, das Imaginäre „durch bestimmte Axiome festzulegen und in einem konsistenten Deduktionssystem formal [zu] definieren“.⁵⁴ Gerade die Idee, dass einige numerische Begriffe in einem Gebiet gegenständlich, in dem anderen gegenstandslos sind, versucht Husserl formal zu bestimmen. Das sollte einleuchten, wenn man sich die im vorigen Paragraphen dargestellte schrittweise Erweiterung des Zahlenalgorithmus vergegenwärtigt. Die „neuen“ Zahlbegriffe sind *mit Bezug auf das Anzahlengebiet*

47 Peckhaus 1990, 126.

48 Siehe oben S. 2.

49 Obwohl in dem Abschnitt, der dem Manuskript K I 26/78 entspricht (PdA Anh., 432-434; Sch&Sch, 93-98), Bruchzahlen, negative Zahlen usw. „unmögliche Zahlen“ genannt werden (PdA Anh., 432, Z.8).

50 Vgl. Sch&Sch, 89.

51 Sch&Sch, 89.

52 Vgl. bspw. Husserls Gebrauch von „imaginär“, „sinnlos“ und „sinnvoll“ in PdA Anh., 432 Z. 25-37; vgl. PdA Anh., 433.

53 Vgl. Sch&Sch, 89.

54 Sch&Sch, 89.

imaginäre Begriffe, denen kein Gegenstand entspricht und entsprechen kann. Dies schließt aber nicht aus, dass sie im Hinblick auf ein anderes, begrifflich abgegrenztes Gebiet gegenständlich sind. Macht man, von der formalen Arithmetik der Anzahlen ausgehend, beispielsweise die Forderung der allgemeinen Ausführung der Subtraktion geltend, so hat man numerische Begriffe zugelassen, die mit Bezug auf das Anzahlgebiet leer sind. So drücken die Zahlwörter „-1“, „-2“, „-3“, ... Zahlbegriffe aus, die mit Bezug auf das Anzahlgebiet gegenstandslos, mit Bezug auf das Gebiet der ganzen Zahlen aber gegenständlich sind. Husserl schreibt:

Bruchzahlen, negative Zahlen usw. sind vom Standpunkt der ursprünglich allein definierten Anzahlen allerdings unmögliche Zahlen; es sind Begriffe, denen kein Gegenstand [in dem alten Gebiet] entsprechen kann.⁵⁵

IV. Theorien des Imaginären.

Husserl erörtert eine ganze Reihe von Theorien, die das Problem des Imaginären in der Mathematik zu lösen versuchen. Ich werde hier nur diejenige Theorie diskutieren, die Husserl modifiziert, um seine *eigene* Lösung dieses Problems auszuarbeiten.

Diese fragwürdige Theorie basiert auf Hermann Hankels „Prinzip der Permanenz der formalen Gesetze“, das im wesentlichen in der folgenden Forderung besteht: wenn man in der Mathematik einen Begriff – über seine ursprüngliche Definition hinausgehend – erweitert, so muss man, soweit es möglich ist, die „alten“ Rechenregeln *bewahren*.⁵⁶ In diesem Kontext diskutiert Husserl den Begriff eines ‚*definiten*‘ Axiomensystem, der bei seiner Lösung des Problems der theoretischen Rechtfertigung des Gebrauchs des Imaginären in

55 PdA Anh., 434.

56 Die wichtigsten Beiträge des Mathematikers (und Mathematik-Historikers) Hermann Hankel (1839-1873) betreffen die Theorie der Funktionen und der komplexen und hyperkomplexen Zahlen. Das ‚Prinzip der Permanenz der formalen Gesetze‘ formuliert er in seiner *Theorie der complexen Zahlensysteme* (1867), in der er das System der komplexen Zahlen, das der Hamilton’schen Quaternionen sowie einige von H. Grassmanns algebraischen Systemen detailliert darstellt. Das ‚Prinzip‘ revidiert und präzisiert das ‚principle of permanence of equivalent forms‘, das G. Peacock (1791-1858) eingeführt hatte, um den Übergang von der arithmetischen Algebra zur symbolischen als sinnvoll auszuweisen. *In nuce* fordert dieses Prinzip, dass die Gesetze der arithmetischen Algebra auch Gesetze der symbolischen sein sollten: wenn die allgemeinen Regeln für arithmetische Operationen an die entsprechenden Operationen der symbolischen Algebra angepasst werden, so werden die Resultate in dem gemeinsamen Teil dieser Disziplinen zusammenfallen; m.a.W., die symbolische Algebra wird eine ‚konservative‘ (und daher konsistente) Erweiterung der arithmetischen sein. Genau diese Frage nach der Konservativität wird auch Husserl stellen, wie wir sehen werden. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Hankels Permanenz-Prinzip findet man in Hartimo 2007, 285 ff.

der Mathematik eine entscheidende Rolle spielt. Für das, was Husserl als „Durchgang durch das Imaginäre“ beschreibt, akzeptiert er einige Resultate der Theorie der Permanenz, aber er spricht dieser Theorie nur für *definite* Axiomensysteme Gültigkeit zu.

In einer Passage in seinem Buch *Formale und Transzendente Logik* nimmt Husserl auf diesen Teil des *Doppelvortrags* Bezug, und er fasst das dort exponierte Problem wie seine Lösung sehr klar zusammen:

Der Begriff der definiten Mannigfaltigkeit diente mir ursprünglich ... zur Klärung des logischen Sinnes des rechnerischen Durchgangs durch das ‚Imaginäre‘ und im Zusammenhang damit zur Herausstellung des gesunden Kernes des vielgerühmten, aber logisch unbegründeten und unklaren Hankel’schen ‚Prinzips der Permanenz der formalen Gesetze‘. Meine Fragen waren: an welchen Bedingungen hängt die Möglichkeit, in einem formal definierten deduktiven System ... mit Begriffen frei zu operieren, die gemäß seiner Definition imaginär sind? Wann kann man sicher sein, dass Deduktionen, die bei solchem Operieren von dem Imaginären freie Sätze liefern, in der Tat ‚richtig sind‘, das ist *korrekte Konsequenzen der definierenden Axiomenformen*? Wie weit reicht die Möglichkeit, ... ein wohl definiertes deduktives System zu ‚erweitern‘ in ein neues, das das alte als Teil enthält? Die Antwort lautet: Wenn die Systeme ‚definit‘ sind, dann kann das Rechnen mit imaginären Begriffen nie zu Widersprüchen führen.⁵⁷

Das Argument, das Husserl in seinem *Doppelvortrag* entwickelt, beginnt mit einer abstrakten Rekonstruktion und Begründung des Hankel’schen Prinzips. Es sei G ein gegebenes Gegenstandsbereich, z.B. das der natürlichen Zahlen. Es sei A_G die Menge der Axiome bezüglich G , i.e. das formale Gebiet, das durch Formalisierung aus G gewonnen wird. Und es sei schließlich F_G die Menge der logischen *Folgen* aus A_G . „Bei dieser Formalisierung wird dann jedem durch die *Grundsätze* bestimmten Satz des realen Gebietes [G] ein Satz im formalen entsprechen und umgekehrt. Das formale Gebiet wird dieselben Schranken haben wie das reale, – Schranken, die in den Axiomen *präformiert* sind.“⁵⁸ Da Husserl an Theorien des algebraischen Typs denkt, d.h. an Theorien, die wesentlich durch Gleichungen charakterisiert sind, müssen wir unter den Beschränkungen des formalen Gebiets solche verstehen, die dem definierten Gebiet durch die Axiome A_G auferlegt werden, d.h. wir müssen an die Durchführbarkeit gewisser Operationen denken. (Wenn G bspw. das Gebiet der natürlichen Zahlen ist, dann ist die Subtraktion nur unter gewissen Bedingungen ausführbar, die dem Minuenden und dem Subtrahenden auferlegt werden.)

In der Hankel’schen Theorie der Permanenz gilt Folgendes: Es sei A_I eine Erweiterung von A_G , wobei $A_I = A_G + A'$. Demnach müsste gelten:

$$A_G \subseteq A_I \text{ und } F_I = F(A_G + A').$$

57 FTL, 85.

58 PdA Anh., 439.

Die neuen Axiome A' befreien die Operationen von gewissen Einschränkungen im eben erörterten Sinn. Für Husserl läuft das auf die Zulassung imaginärer Gegenstände hinaus. Wenn wir bspw., in den neuen Axiomen A' festlegen, dass die Subtraktion überall definiert sein soll, dann sind die von uns zugelassenen imaginären Gegenstände negative Zahlen.

An dieser Stelle behauptet die Theorie der Permanenz (in der heute üblichen Terminologie formuliert): *wenn die Erweiterung (A_I) konsistent ist, dann ist sie auch über A_G konservativ*. Husserl bezieht sich auf die Erweiterung des Systems der reellen Zahlen, die im System der komplexen Zahlen resultiert, wenn er sagt:

Wir erheben uns nach dem Prinzip der Permanenz über das besondere Gebiet, gehen ins formale über, und da dürfen wir mit $\sqrt{-1}$ frei operieren. Nun ist der Algorithmus der formalen Operationen zwar weiter als der Algorithmus der engeren Operationen ... *ist aber die formale Arithmetik in sich konsistent, so kann das erweiterte Operieren keinen Widerspruch zeigen mit dem engeren; also was ich formal so abgeleitet habe, dass es nur Zeichen des engeren Gebietes enthält, muss für das engere Gebiet auch wahr sein.*⁵⁹

Für Husserl ist diese von Hankel unterstellte Implikation keineswegs offenkundig. In Hankels Argumentation kann man zwei Probleme unterscheiden:

- (1) unter welchen Bedingungen ist A_I , die Erweiterung von A_G , *konsistent*?
- (2) unter welchen Bedingungen ist die Theorie A_I *konservativ* über A_G ?

„Unter welchen Umständen [sind] die Sätze, die vom Widersinn frei [sind], auch wirklich gültig?“⁶⁰ M.a.W., unter welchen Bedingungen sind die Sätze der ‚alten Sprache‘ (derjenigen von G), die im Ausgang von A_I beweisbar sind, auch aus A_G beweisbar und mithin für das konkrete Gebiet G gültig?

Husserls entscheidender Einwand ist der folgende: Zwar *impliziert Konservativität* über einer konsistenten Theorie *die Konsistenz der erweiterten Theorie*, aber die Umkehrung gilt nicht. Insbesondere folgt die Konklusion, dass die erweiterte Theorie konservativ ist, nicht aus der Prämisse, dass sie konsistent ist, wie die Permanenz-Doktrin unterstellt. Ob Konservativität wirklich vorliegt, muss für jede Theorie einzeln bewiesen werden.

Es liegt nahe zu stipulieren, dass die erweiterte Theorie A_I konsistent ist: „Eine selbstverständliche Voraussetzung der Erweiterung ist, dass das neue Axiomensystem in sich verträglich ist. Denn aus Unverträglichem kann man selbstverständlich alles Mögliche beweisen oder vielmehr: da gibt es keinen Beweis.“⁶¹ Unter dieser Hypothese – so Husserls *makelloso* Argument – gilt: gegeben, dass A_G in A_I enthalten ist, folgt für jede beliebige Formel α in der Sprache von G , dass wenn α aus A_I beweisbar ist, dann steht α (wegen der

59 PdA Anh., 438 (meine Hervorhebung).

60 loc. cit.

61 PdA Anh., 439.

Konsistenz von A_I) *nicht in Widerspruch zu A_G* ; d.h. die Negation von α ist aus A_G nicht beweisbar. „Es ist sicher richtig, dass kein abgeleiteter Satz ... eine Unverträglichkeit enthalten, dass er weder mit den erweiterten noch mit den ursprünglichen und engeren Axiomen streiten kann.“⁶²

Daraus, dass α nicht im Widerspruch zu A_G steht (d.h., dass $\neg\alpha$ nicht aus A_G beweisbar ist), schließt die Permanenz-Doktrin nun, dass α aus A_G beweisbar ist. M.a.W., gemäß dieser Doktrin gilt: wenn α keine imaginären Gebilde enthält und aus A_I folgt, dann gilt – um es in Husserls semantischer Terminologie zu formulieren –, dass α in dem konkreten Gebiet G *wahr* ist: „Ist das neue System ein *verträgliches* und schließt es das alte in sich, so kann [nach der Argumentation des Anhängers der Permanenz-Doktrin] in dem ganzen Bereich der Deduktion keine Unverträglichkeit bestehen, also kann ein Satz, der ... so abgeleitet ist, dass er keine der ‚unmöglichen‘ [imaginären] Operationsgebilde enthält, unmöglich eine Unverträglichkeit einschließen, also ist er wahr.“⁶³

In Husserls Augen enthält diese Argumentation einen begrifflichen Sprung, der nur dann möglich ist, wenn das ursprüngliche Axiomensystem A_G *ganz bestimmte Bedingungen erfüllt*:

Woher wissen wir, dass, was widerspruchslos ist, auch wahr ist, oder, wie es hier anzusprechen ist, woher wissen wir, dass ein Satz, der ausschließlich die im engeren Gebiet⁶⁴ vorkommenden und dort definierten Begriffe enthält und welcher den Axiomen des engeren Gebietes nicht widerstreitet, dass ein solcher für das engere Gebiet gilt?⁶⁵

Oder:

Bedenken wir folgendes: Das engere Gebiet G hat die Axiome A_G , die Gesamtheit rein logischer Konsequenzen F_G ; das weitere Gebiet I , z.B. $A_G + A' = A_I$; oder $A_I \supset A_G$, also die Konsequenz ($F = \text{Folge}$)

$$F_I = F_G + F_{A'} = F_{(G+A')}$$

Wenn irgendein Satz [sc. der zu F_I gehört] die erweiterten Operationskomplexionen nicht enthält, ist es doch nicht selbstverständlich, dass er zu den F_G gehört.⁶⁶

[Man beachte, dass die Gleichung $F_I = F_G + F_{A'} = F_{(G+A')}$ (die in genau dieser Form auch in der Neuedition von 2001 erscheint) einen Irrtum enthält: es gilt nicht allgemein, dass $F_G + F_{A'} = F_{(G+A')}$.]

62 loc. cit.

63 loc. cit.

64 Im Text steht ‚Begriff‘, was offenkundig ein Versehen ist.

65 loc. cit. (meine Hervorhebung).

66 PdA Anh., 439-440.

In summa, die Eigenschaft der Konsistenz der erweiterten Theorie A_I impliziert nicht, wie die Permanenztheorie stillschweigend und irrigerweise unterstellt, dass A_I über A_G konservativ ist.

V. „Der Durchgang durch das Imaginäre“

In dem Text mit dieser Überschrift, den Husserl als letzten Teil seines Göttinger Doppelvortrags präsentierte, identifiziert er eine *Eigenschaft von Axiomensystemen*, die in der oben beschriebenen Situation die Konservativität einer Erweiterung garantiert: es handelt sich dabei um die Eigenschaft der ‚(relativen) Definitheit‘, die man auf der Basis der Husserl’schen Erklärungen,⁶⁷ mit derjenigen identifizieren kann, die man heutzutage als ‚syntaktische Vollständigkeit‘ einer Theorie zu bezeichnen pflegt: „Relativ definit ist ein Axiomensystem, wenn jeder nach ihm sinnvolle Satz in Beschränkung auf sein Gebiet entschieden ist“,⁶⁸ d.h. wenn jede Formel (der Sprache der Theorie) in ihm entweder beweisbar oder widerlegbar ist.⁶⁹ Diese Identifikation muss *modulo* der Tatsache verstanden werden, dass Husserl und die zeitgenössischen Mathematiker und Logiker bis ca. 1917-1920 sich einer Sprache und Logik *höherer Stufe* zu bedienen pflegten, also sich nicht die heute übliche Beschränkung auf Sprache und Logik *erster Stufe* auferlegt. Außerdem müssen wir folgendes bedenken: es gibt zwar in Husserls Texten Belege für eine *algorithmische* Konzeption der *Ableitbarkeit* einer Formel α aus gegebenen Axiomen A gemäß gewissen zuvor festgelegten formalen Ableitungsregeln. Aber es wäre natürlich ein *overstatement*, wollte man behaupten, Husserl verfüge bereits über die heute übliche scharfe Unterscheidung zwischen dem *syntaktischen* Begriff der Ableitbarkeit aus einer (endlichen) Menge A von Axiomen und dem *semantischen* Begriff der Wahrheit in jeder Struktur, in der die Axiome A gelten.⁷⁰

67 Vgl. auch „Drei Studien zur Definitheit und Erweiterung eines Axiomensystems“, in: PdA Anh., 452-469.

68 PdA Anh., 440.

69 Vgl. Tieszen 2005: „a ‚definite‘ formal axiom system appears to be a consistent and complete axiom system, and a definite manifold is the system of formal objects, relations, and so on, to which a definite axiom system refers“ (4).

70 Awodey & Reck 2002 haben diese Frage sorgfältig erörtert und eine technisch detaillierte und historisch gut dokumentierte Untersuchung der verschiedenen Begriffe der *Vollständigkeit* vorgelegt, die im Zusammenhang mit der Entwicklung der axiomatischen Methode in der Mathematik des späten 19. und frühen 20. Jh. stehen. Die Autoren betrachten die Ursprünge und die fortschreitende Erklärung und Differenzierung sowohl dieses Begriffs als auch des verwandten Begriffs der ‚Kategorizität‘, die mit den eher tastenden Charakterisierungen bei Dedekind und Peano und auch in Hilberts *Grundlagen der Geometrie* (1899) und *Über den Zahlbegriff* (1900a) beginnen, dann von Huntington und Veblen verfeinert wurden und schließlich in Fraenkel 1919 und in Carnap 2000 (einem leider sehr vernachlässigten Text) eine ausgereifte Darstellung ge-

Kehren wir zu unserer Interpretation von Husserls Vortragstext zurück. Wenn A_F eine konsistente Erweiterung von A_G ist und wenn der ‚von imaginären Gebilden freie Satz‘ α aus A_F bewiesen werden kann, dann beweist A_G nicht $\neg\alpha$. Wegen der angenommenen Definitheit von A_G beweist dieses System mithin α . *Konsistente Erweiterungen eines definiten Axiomensystems sind stets konservative Erweiterungen.*⁷¹

Husserl gibt hierfür zunächst ein Beispiel: Er betrachtet eine ‚restringierte Arithmetik‘, AR (wir können sie uns als eine *algebraische* Theorie⁷² der elementaren Operationen der natürlichen Zahlen denken) und eine ‚universelle Arithmetik‘, AU . Alle Formeln von AR können – so sagt Husserl – *auf Gleichungen reduziert werden*, „wie wir denn $a < b$ als die Gleichung $a + u = b$ verstehen“.⁷³ *AR entscheidet jede Gleichung.* Deshalb sagt Husserl zu Recht, dass „jede in diese Arithmetik fallende Gleichung entweder aufgrund der Axiome gilt oder aufgrund der Axiome nicht gilt; d.h. *entweder der Satz ist eine Folge der Axiome oder er ist in Widerspruch mit den Axiomen.*“⁷⁴ *Also ist AU eine konservative Erweiterung von AR:*

Demnach werden wir sagen: Für die Arithmetik löst sich das Problem so: Jeder in die engere Arithmetik fallende, aber aufgrund der weiteren abgeleitete Satz ist eine Gleichung. Nun ist jede in die engere Arithmetik fallende Gleichung entweder in ihr richtig oder in ihr widersprechend; widersprechend kann eine im weiteren Gebiet abgeleitete Gleichung mit den Axiomen des engeren Gebietes nicht sein, sonst wäre das ganze engere Gebiet inkonsistent. Also ist sie richtig.⁷⁵

Das Beispiel generalisierend kann Husserl nun behaupten: ein ‚Durchgang durch das Imaginäre‘ ist möglich, wenn die folgenden zwei Bedingungen erfüllt sind:

- (1) das Imaginäre kann in einem konsistenten und umfassenden Deduktionsystem *formal* definiert werden, und

funden hat. Leider werden Husserls Begriffe der Definitheit nicht einmal erwähnt, obwohl in Fußnote 38 auf Majer 1997 und da Silva 2000 verwiesen wird „for more historical and philosophical background, in particular involving Hilbert’s relation to Husserl in this connection“.

71 Ortiz Hill 2002, 89-94 diskutiert diese Frage ausführlich, aber sie deutet die von Husserl gesuchte Eigenschaft nicht als *Konservativität* einer Theorie, und sie gibt auch kein formales Gegenstück zum Begriff der Definitheit einer Theorie an.

72 Über die wesentliche *algebraische-äquationale* Natur der ‚Arithmetiken‘, um die es hier geht, vgl. Centrone 2010, Kap. 3.

73 PdA Anh., 440. Man beachte aber, dass $a + u = b$ streng genommen keine Gleichung ist; denn die Variable u ist (implizit) *durch einen Existenzquantor gebunden*.

74 PdA Anh., 441 (meine Hervorhebung).

75 loc. cit.

- (2) das ursprüngliche Deduktionsgebiet hat, wenn es formalisiert ist, die Eigenschaft, dass jeder zu diesem Gebiet gehörende Satz auf der Basis der Axiome des Gebiets *entschieden* ist.⁷⁶

Die *Definitheit*, mit der wir bislang zu tun hatten, war, wie Husserl sagt eine ‚relative‘. Am Ende des Doppelvortrags betrachtet Husserl auch das, was er meist ‚absolute Definitheit‘ nennt und manchmal auch ‚[unechte] Vollständigkeit im Hilbert’schen Sinn‘.⁷⁷ Ein Axiomensystem ist absolut definit, wenn es ein *Schließungsaxiom* enthält, das dem *Axiom der Vollständigkeit* entspricht, welches Hilbert in seine (kategorische) axiomatische Charakterisierung des Systems der reellen Zahlen aufnimmt. In Hilberts eigenen Worten:

Es ist nicht möglich, dem Systeme der Zahlen ein anderes System von Dingen hinzuzufügen, so dass auch in dem durch Zusammensetzung entstehenden Systeme die Axiome I, II, III, IV 1 sämtlich erfüllt sind; oder kurz: die Zahlen bilden ein System von Dingen, welches bei Aufrechterhaltung sämtlicher Axiome keiner Erweiterung mehr fähig ist.⁷⁸

Oder um Husserls Formulierung aufzugreifen: „durch die und die Axiome ist das Gebiet bestimmt, und andere gelten nicht.“⁷⁹ In Husserls Augen ist dies ein *negatives* Axiom, dem keine interessante Eigenschaft der Axiomensysteme entspricht; denn durch die Hinzufügung eines solchen Schließungsaxioms kann natürlich jedes System vollständig gemacht werden.⁸⁰ Tatsächlich handelt es sich nicht um ein ‚echtes‘ Axiom, sondern eher um eine *metatheoretische* Aussage, also um etwas, das auf eine andere Ebene als die echten Axiomen gehört. Diese metatheoretische Aussage wird in eine formale Theorie sozusagen ‚von außen eingeführt‘ und ist – wie auch Hilbert bemerkt – mit der Anforderung äquivalent, dass die Theorie *kategorisch* ist, d.h. dass sie abgesehen von Isomorphismen ein einziges Modell besitzt.

76 loc. cit.

77 PdA Anh., 440.

78 Hilbert 1900a, 180-184. Vgl. auch: Hilbert 1899. Dazu Webb 1980, 84; Centrone 2010, Kap. 3, Anh. 6.

79 PdA Anh., 442.

80 „Diese Vollständigkeit ist nämlich nichts an Axiomensystemen speziell Charakteristisches ... Dieser Begriff der Vollständigkeit soll [daher] als unechte Vollständigkeit bezeichnet werden“ (loc. cit.).

Literaturverzeichnis

I. Schriften Edmund Husserls

- Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke* (1950+), Bd. I-XXVI, Den Haag: Martinus Nijhoff; Bd. XXVII-XXXVII, Dordrecht: Kluwer; Bd. XXXVIII– , New York: Springer. **[Abk.: Hua]**
- Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, in: Hua, Bd. XII, Lothar Eley (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1970. **[Abk.: PdA]**
- Logische Untersuchungen*. Bd I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a.d.S.: Max Niemeyer 1900 (⁶1993: unveränd. Nachdr. d. 2., umgearb. Aufl.). **[Abk.: PR]**
- Logische Untersuchungen*. Bd II: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle a.d.S.: Max Niemeyer 1901 (⁶1993: unveränd. Nachdr. d. 2., teilw. umgearb. Aufl.).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch; Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage*, in: Hua, Bd. III, Walter Biemel (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1950. **[Abk.: ID:I]**
- Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, X, 1929 (als selbständiger Band: Halle a.d.S.: Niemeyer 1929). **[Abk.: FTL]**
- Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass 1886-1901*, in: Hua, Bd. XXI, Ingeborg Strohmeier (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff 1983.

II. Schriften anderer Autoren und Studien

- Abrusci, Vito Michele (Hrsg.) (1978), *David Hilbert. Ricerche sui fondamenti della matematica*, Neapel: Bibliopolis.
- Abrusci, Vito Michele (1981), „Proof“, „theory“, and „foundations“ in Hilbert’s mathematical work from 1885 to 1900“, in: Maria Luisa Dalla Chiara (Hrsg.), *Italian studies in the philosophy of science*, Dordrecht: Kluwer, S. 453–491.
- Awodey, Steve / Reck, Erich (2002), „Completeness and Categoricity. Part I: Nineteenth-century axiomatics to twentieth-century metalogic“, in: *History and Philosophy of Logic* 23, S. 1–30.
- Bolzano, Bernard (1810), *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik. Erste Lieferung*, Prag: Caspar Widtmann. Neudruck (1974): Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bolzano, Bernard (1985+), *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter (1837)*, in: *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe*, Reihe I, Bd 11–14, Jan Berg (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. **[Abk.: WL]**
- Cantor, Georg (1883), *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, in: Cantor 1932, S. 165–209.

- Cantor, Georg (1932), *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Herausgegeben von Ernst Zermelo, Berlin: Springer.
- Carnap, Rudolf (2000), *Untersuchungen zur allgemeinen Axiomatik*, Herausgegeben von Thomas Bonk und Jesus Mosterin, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cavaillès, Jean (1938), *Méthode axiomatique et formalisme* (1938), in: Cavaillès 1994, S. 1-202.
- Cavaillès, Jean (1994), *Oeuvres complètes de Philosophie des Sciences*, Paris: Hermann.
- Centrone, Stefania (2010), *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Berlin: Springer.
- Corry, Leo (2004), *David Hilbert and the Axiomatization of Physics (1898-1918)*, Dordrecht: Kluwer.
- Da Silva, Jairo José (2000), „Husserl’s two notions of completeness. Husserl and Hilbert on completeness and imaginary elements in mathematics“, in: *Synthese* 125, S. 417-438.
- Fraenkel, Abraham (1919), *Einleitung in die Mengenlehre*, Berlin: Springer.
- Giusti, Mariangela (2000), „Punti di vista esterni alla Pedagogia. La rilettura di E. Husserl fatta da Ettore Casari“, in: *Encyclopaideia* 4/7, S. 103-116.
- Hankel, Hermann (1867), *Theorie der complexen Zahlensysteme*, Leipzig: Voss.
- Hartimo, Mirja (2007), „Towards completeness: Husserl on theories of manifolds 1890 - 1901“, in: *Synthese* 156, S. 281-310.
- Hilbert, David (1899), *Grundlagen der Geometrie*, Leipzig: Teubner.
- Hilbert, David (1900a), „Über den Zahlbegriff“, in: *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 8, S. 180-184.
- Hilbert, David (1900b), „Mathematische Probleme“, in: Hilbert 1935, S. 290-329.
- Hilbert, David (1905), „Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik“, in: Adolf Krazer (Hrsg.), *Verhandlungen des Dritten Internationalen Mathematiker-Kongresses in Heidelberg vom 8. bis 13. August, 1904*, Leipzig: Teubner, S. 174-185.
- Hilbert, David (1935), *Gesammelte Abhandlungen. Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, Berlin: Springer.
- Majer, Ulrich (1997), „Husserl and Hilbert on Completeness: A Neglected Chapter in Early Twentieth Century Foundations of Mathematics“, in: *Synthese* 110, S. 37-56.
- Ortiz Hill, Claire (1995), „Husserl and Hilbert on completeness“, in: Jaakko Hintikka (Hrsg.), *From Dedekind to Gödel. Essays in the development of the foundations of mathematics*, Dordrecht: Kluwer, S. 143-163.
- Ortiz Hill, Claire (2002), „Tackling three of Frege’s problems: Edmund Husserl on sets and manifolds“, in: *Axiomathes* 13, S. 79-104
- Peckhaus, Volker (1990), *Hilbertprogramm und Kritische Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reid, Constance (1970), *Hilbert*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Schuhmann, Elisabeth / Schuhmann, Karl (Hrsg.) (2001) „Husserls Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag von 1901“, in: *Husserl Studies* 17, S. 87-123.

[Abk.: Sch&Sch]

- Sieg, Wilfried (2002), „Beyond Hilbert’s Reach“, in: David Malament (Hrsg.), *Reading Natural Philosophy - Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*, Chicago: Open Court Press, S. 363–405.
- Stein, Howard (1998), „Logos, Logic, and Logistiké: Some Philosophical Remarks on the 19th-century Transformation of Mathematics“, in: W. Aspray / Philip Kitcher (Hrsg.), *History and Philosophy of Modern Mathematics*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. XI, University of Minnesota Press 1988, S. 238–259.
- Tieszen, Richard (1995), „Mathematics and Transcendental Phenomenology“, in: Tieszen 2005, S. 46–68.
- Tieszen, Richard (2004), „Science as a triumph of the human spirit and science in Crisis. Husserl and the fortunes of reason“, in: Tieszen 2005, 21–45.
- Tieszen, Richard (2005), *Phenomenology, Logic and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge (NY): Cambridge University Press.
- Webb, Judson (1980), *Mechanism, Mentalism and Mathematics*, Dordrecht: Reidel.

Gödel und Husserl¹

DAGFINN FØLLESDAL

I. Gödels Husserlstudium

Es ist wenig bekannt, dass eine Verbindung zwischen Husserl und Gödel besteht. Husserl hat sich niemals auf Gödel bezogen, er war über 70, als Gödel seine ersten großen Erfolge erzielte, und er starb wenige Jahre später im Jahre 1938, scheinbar ohne von Gödels Arbeit Notiz genommen zu haben. Gödel bezog sich in seinen veröffentlichten Werken nie auf Husserl. Sein Nachlass, welcher nun teilweise in dem dritten Band der von Solomon Feferman et. al. herausgegebenen *Collected Works of Kurt Gödel* im Erscheinen begriffen ist, zeigt jedoch, dass er Husserls Arbeiten gut kannte und sehr schätzte. In einem Manuskript von Ende 1961 (oder wenig später) schreibt Gödel:

[...] wegen der Unklarheit und im wörtlichen Sinn Unrichtigkeit vieler Kantischer Formulierungen [haben] sich ganz entgegengesetzte philosophische Richtungen aus (dem) Kantischen Denken entwickelt, von denen aber keine dem Kantischen Denken in seinem Kern wirklich gerecht wird. Dieser Forderung scheint mir erst die Phänomenologie zu genügen, welche ganz im Sinne Kants sowohl dieselbe Salto mortale des Idealismus in eine neue Metaphysik als auch die positivistische Ablehnung jeder Metaphysik vermeidet. Wenn nun aber schon der falsch verstandene Kant zu so vielem Interessanten in der Philosophie und indirekt auch in der Wissenschaft geführt hat, wieviel mehr kann man es von dem richtig verstandenen Kant erwarten?²

1 Ich danke Charles Parsons, Solomon Feferman, Cheryl Dawson, John Dawson, Richard Tieszen, Morton White, Dag Prawitz, Per Martin-Löf, Dick Haglund, und Herman Ruge Jervell für ihre wertvollen Anmerkungen zu früheren Entwürfen, welche zum Teil in diesen Aufsatz eingeflossen sind. Außerdem möchte ich meine Dankbarkeit gegenüber der Axel o Margaret Ax:son Johnson Foundation ausdrücken für die Unterstützung dieser und anderer Arbeiten.

Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den D.F. beim Symposium „The Development of the Foundations of Mathematics“ in Boston im April 1992 gehalten hat. Das englische Original ist abgedruckt in: Hintikka 1995, S. 427-446. Wiederabgedruckt in: Petitot et. al. 1999, S. 385-400. Französische Übersetzung abgedruckt in: Petitot et. al. 2002, S. 503-523.

2 Gödel 1961, „The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy“. Unveröffentlichtes Manuskript, vermutlich für eine Vorlesung, die Gödel als neu gewähltes Mitglied der *American Philosophical Society* eingeladen war zu

Gödel hatte erst 1959, ein paar Jahre bevor er dies schrieb, begonnen, Husserl zu studieren.³ In Husserl fand er einen verwandten Geist, in dessen Schriften er sich schnell vertiefte. Er besaß alle Hauptwerke Husserls⁴ und seine Unterstreichungen und Randnotizen zeigen, dass er sie sorgfältig gelesen hatte. Seine Kommentare sind überwiegend in Gabelsberger Kurzschrift verfasst, aber dank Cheryl Dawson, die sie freundlicher Weise übertragen hat, können wir sehen, dass Gödels Kommentare überwiegend zustimmend sind und manche von Husserls Punkten weiter ausführen. Manchmal ist er jedoch kritisch, besonders bei seinen Notizen zu den *Logischen Untersuchungen* (1900–01) sowie in Bezug auf einige Abschnitte aus Husserls letztem Werk, der *Krisis*-Schrift (ein Teil wurde 1936 veröffentlicht, der Rest nach Husserls Tod). Grundsätzlich bringt Gödel den *Ideen* (1913) sowie anderen Schriften, die nach Husserls „idealistischer“ Wende um 1907 entstanden sind, die meiste Anerkennung entgegen.

Gödel hatte lange vor seinem Husserl-Studium Sichtweisen in der Philosophie der Mathematik formuliert, die denen Husserls ähnelten. Was er bei Husserl fand, war nicht radikal verschieden von seinen eigenen Ansichten; am meisten scheint ihn Husserls allgemeine Philosophie beeindruckt zu haben, welche einen systematischen Rahmen für eine Anzahl seiner eigenen früheren Ideen in Bezug auf die Grundlagen der Mathematik bieten würde.

Aus Gödels Manuskripten sowie insbesondere aus den Notizen in seinen Ausgaben von Husserls Werken können wir ersehen, wovon Gödel in Husserls Werk angezogen wurde und wie er es verstand. Es scheint mir, dass Gödels Verständnis von Husserl außergewöhnlich ist und ihn in eine Reihe mit den führenden Husserl-Interpreten stellt.

halten, jedoch nie hielt. [Anm. des Übersetzers: Mittlerweile erschienen und hier zitiert nach: Feferman 1995, S. 386.]

- 3 Vgl. Wang 1981, S. 651 & Wang 1987, S. 12 ff.
- 4 Gödel besaß die 1968er Ausgabe von Husserls *Logischen Untersuchungen* (1. Ausgabe 1900/01), welche unverändert gegenüber der zweiten Ausgabe ist (1913: Band 1 & Band 2, Teil 1 und 1921: Band 2, Teil 2). Er besaß die Husserliana-Ausgabe der *Ideen*, Buch I (1950), der *Cartesischen Meditationen* und *Pariser Vorträge* (2. Ausgabe, 1963), sowie der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (2. Ausgabe, 1962). Auch besaß er Quentin Lauers *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (1965), welches eine englische Übersetzung der beiden Aufsätze Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) und *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935) ist. Außerdem besaß Gödel beide Bände der zweiten Ausgabe von Herbert Spiegelbergs *The Phenomenological Movement* (Phenomenologica 5) (1965). Außer den *Logischen Untersuchungen* sind alle diese Bücher mit vielen Notizen von Gödel versehen. In jenen fand man jedoch einige Seiten von Gödels Kurzschrift-Notizen, welche sich auf Seitenzahlen des Texts bezogen, was zeigt, dass Gödel zuvor vermutlich mit einer geliehenen Ausgabe gearbeitet hat. Die Arbeit war viele Jahre vergriffen, bevor die 1968er Ausgabe veröffentlicht wurde. Die Notizen deuten darauf hin, dass Gödel die zweite Ausgabe verwendet hatte, welche zuerst 1913–1921 erschienen war und 1922, 1928 und 1968 wieder aufgelegt wurde. Im Folgenden werden sich Verweise auf Husserl wie üblich auf Seitenzahl und Zeile der Husserliana-Ausgabe beziehen.

Zunächst will ich nun einige Grundideen der Husserl'schen Philosophie durchgehen und sehen, wie sie miteinander verbunden sind. Dann werde ich mich Gödel zuwenden. Die Verbundenheit der Ideen in Husserls Werk scheint die Eigenschaft zu sein, die Gödel am meisten anzog. In Gödels eigenen Schriften, insbesondere vor seiner Husserl-Lektüre, findet sich keine systematische Philosophie, in der die diversen eigenen Sichtweisen ausgearbeitet und zusammenhängend dargestellt werden. Stattdessen bezieht sich Gödel wiederholt auf einige zentrale Punkte, in denen er hauptsächlich einen Realismus in Bezug auf mathematische Entitäten und Begriffe vertritt. Außerdem denkt Gödel, dass wir über eine spezielle Form der Einsicht oder Intuition verfügen, welche die Basis für unsere mathematischen Theorien bildet. Eines unserer Ziele in dieser Vorlesung ist es, besser zu verstehen, was diese Einsicht sein mag. Was meint Gödel mit Intuition? Und ist es überhaupt möglich, so eine Intuition zu haben?

Viele Leute werden abgeschreckt, wenn sie Husserls Bücher aufschlagen und von Anschauung [*intuition*], *Wesensschau* und anderen schwer verständlichen Begriffen lesen. So mysteriös sind sie allerdings nicht. Um sie zu verstehen, müssen wir von dem Begriff der Intentionalität Gebrauch machen, welcher ein zentraler Begriff bei Husserl ist, aus dem die anderen sich ohne Weiteres ergeben werden.

1. Intentionalität

Husserl behauptete im Anschluss an seinen Lehrer Brentano, dass Bewusstsein am besten durch die Eigenschaft der Intentionalität charakterisiert werden kann. Nicht im praktischen Sinne, in dem man einen Plan oder ein Ziel verfolgt, sondern im theoretischen Sinne, in dem man auf etwas gerichtet ist. Im Fall der Wahrnehmung können wir diesen Begriff der Gerichtetheit mit Hilfe von Quines Beobachtung erhellen, dass das, was auf unsere Sinnesoberflächen trifft, nicht ausreicht, um eindeutig zu bestimmen, was wir wahrnehmen. Folglich können wir im Jastrow-Wittgenstein-Beispiel des Hasen-Enten-Kopfs entweder eine Ente oder einen Hasen sehen. Da das, was unser Auge erreicht, in beiden Fällen dasselbe ist, muss der Unterschied von uns herrühren. Der Unterschied hat etwas mit den verschiedenen Antizipationen zu tun, die wir haben, wenn das Objekt sich bewegt, wir uns relativ zu dem Objekt bewegen, wir unsere anderen Sinne benutzen usw. Wir strukturieren, was wir sehen, und wir können dies in verschiedener Weise tun. Im Fall des Hasen-Enten-Kopfs ist dies offensichtlich, Husserl zufolge ist jedoch jede Wahrnehmung ähnlich unterbestimmt durch das, was unsere Sinne erreicht, auch in den Fällen, die wir nicht als mehrdeutig empfinden. Welche Fälle wir als mehrdeutig auffassen, ist weitgehend eine Frage unserer vorherigen Erfahrung. Wir haben uns daran gewöhnt, die Welt in einer bestimmten Weise zu strukturieren, ohne uns anderer Möglichkeiten bewusst zu sein. Eine Person, die in einer Gegend aufgewachsen ist, in der es überhaupt keine Enten, sondern nur Hasen

gibt, wird vermutlich nicht viel von einer Mehrdeutigkeit im Jastrow-Wittgenstein-Beispiel sehen. Da ist nur ein weiterer Hase. Dass andere Strukturen möglich sind, wird uns durch Fälle von Fehlwahrnehmung vor Augen geführt. Sobald wir unseren Fehler entdecken, werden wir einer anderen Möglichkeit der Strukturierung unserer Wahrnehmung gewahr. Und Fehlwahrnehmung ist immer möglich.

Betrachten Sie folgendes Beispiel: es gibt Bundesstaaten in den Vereinigten Staaten, in denen versucht wird, Personen dazu zu bringen, sich an die Geschwindigkeitsbegrenzung zu halten, indem man lebensgroße Figuren von Polizisten entlang der Straße aufstellt. Fährt man dort entlang, ohne an diese Figuren gewöhnt zu sein, wird man wahrscheinlich auf den Tachometer schauen und sicherstellen, dass man sich an die Geschwindigkeitsbegrenzung hält. Erst, wenn man sehr nah dran ist, wird man sehen, dass das, was man da vor sich hat, viel zu dünn für einen Polizisten ist, bloß einen halben Zentimeter dick. Daraufhin wird man seine Ansicht korrigieren und dem Gegenstand vor sich eine neue Struktur auferlegen, etwa die einer Pappfigur. Sobald man dies tut, wird man natürlich nicht sagen, dass dort ein Polizist gestanden hat, bevor man sich genähert hat, welcher dann in eine Pappfigur verwandelt wurde. Man wird sagen, dass da die ganze Zeit eine Pappfigur war, man kam nur nicht auf die Idee. Sobald man jedoch auf die Idee kommt, muss diese natürlich mit all dem kompatibel sein, was vom ersten Erspähen der Figur an die Sinnesoberflächen erreicht hat, und nicht bloß mit dem, was man jetzt wahrnimmt. Die Restrukturierung betrifft somit nicht nur das, was jetzt hier ist, sondern auch das, was in der Vergangenheit liegt.

2. Wesen

Ich denke, soweit kann jeder zustimmen. Nun kommen wir zu dem entscheidenden Schritt, der die „Wesensschau“ mit einbezieht. Angenommen, wir können in jeder gegebenen Sinnessituation eine Vielzahl verschiedener Objekte wahrnehmen: eine Ente, einen Hasen, aber auch das Ohr eines Hasen, ein Auge oder bloß die Farbe der Vorderseite eines Objekts, wäre es uns dann nicht möglich, wenn wir beispielsweise vor einem Baum stehen, uns ebenso sehr auf seine Form zu konzentrieren, seine Dreieckigkeit etwa, sofern er eine schöne dreieckige Form hat? Wir haben Antizipationen, dahingehend in welcher Weise sich die Form verändert, sobald man sich bewegt. Wir erwarten, dass die runde Form einer Münze elliptisch aussieht, wenn wir sie von der Seite betrachten. Wir haben also sowohl Erwartungen über Formen als auch über physikalische Objekte. Ein entscheidender Unterschied zwischen einer Form und einem physikalischen Objekt ist, dass im Falle der Form, diese auch von einem anderen Objekt besessen werden kann, als jenem, das sie jetzt zufällig aufweist. Somit ist Form ein genereller Begriff, und wenn wir mit einer Form beschäftigt sind, ist es egal, ob wir das jeweilige physikalische Objekt, welches die Form instanziiert, durch ein anderes Objekt ersetzen, welches die

gleiche Form instanziiert. Dasselbe gilt für arithmetische Eigenschaften, Paare, Tripel, usw. Wir können uns auf diese generellen Eigenschaften konzentrieren, statt uns auf die einzelnen physikalischen Objekte zu konzentrieren.

Die Unterscheidung ist einfach zu präzisieren. Wenn wir ein physikalisches Objekt, auf das wir gerichtet sind, durch ein anderes ersetzen, und immer noch sagen können, dass wir jetzt auf dasselbe Objekt gerichtet sind wie zuvor, etwa Rundheit oder Dreieckigkeit, dann sind wir nicht auf das physikalische Objekt gerichtet, sondern das, was Husserl ein *Eidos* oder *Wesen* nennt. Dies macht Husserls Begriff eines Wesens oder einer Essenz etwas verträglicher, denke ich, denn es handelt sich dabei nicht um ein für ein bestimmtes Objekt ganz eigentümliches Merkmal, das dieses Objekt von jedem anderen unterscheidet.

Es ist vielmehr bloß eine Eigenschaft, welche das Objekt prinzipiell mit beliebig vielen Objekten teilen könnte. Mathematische Entitäten sind typisch für die Art von Entitäten, mit der wir uns beschäftigen, wenn wir uns auf Wesen konzentrieren. Mathematik ist für Husserl ein typisches Beispiel einer eidetischen Wissenschaft, einer Wissenschaft vom *Eidos*.

In der Mathematik studiert man bestimmte Arten von Wesen: Zahlen in der Arithmetik und Formen und ähnliche Eigenschaften in der Geometrie. Husserl schlägt eine Erweiterung der Geometrie vor hin zu einer systematischen Untersuchung solcher Eigenschaften, die man später unter der Überschrift Topologie zu studieren begann. Als Beispiel für ein solches Wesen betrachten Sie etwa ein Glas, eine Tasse und einen Doughnut. Wenn ich Sie bitte, jene Gegenstände aus diesen auszuwählen, die sich ähneln, würden viele das Glas und die Tasse nehmen, da beide zum Trinken benutzt werden können. Das ist in Ordnung. Es handelt sich um ein Wesen, welches von diesen beiden Gegenständen instanziiert wird, aber nicht von dem dritten. Es gibt jedoch noch ein anderes *eidos*, das von der Tasse und von dem Doughnut instanziiert wird: sie sind, wie man sagen könnte, ein-löchrige Gegenstände. Mithilfe von Transformationen, die wir aus der Modellierarbeit kennen, können wir den einen in den anderen verwandeln, ohne Öffnungen zu erzeugen oder etwas auseinander zu reißen. Wir haben ein Loch im Doughnut und wir haben eines im Griff der Tasse, aber keines im Glas. Mathematik ist die einzig hoch entwickelte eidetische Wissenschaft. Es gibt jedoch, laut Husserl, auch andere generelle Eigenschaften von Objekten, die zu untersuchen interessant sein könnte, und er sieht neue Zweige der eidetischen Untersuchung voraus.

3. Anschauung, Wesensschau

Husserl besteht darauf, ein Empirist zu sein. Er sagt jedoch, dass es ein großer Fehler sei zu glauben, dass bloß weil wir durch unsere Sinne etwas über die uns umgebende Welt in Erfahrung bringen, physikalische Objekte die einzigen Dinge sind, über die wir etwas erfahren können. Wir können sowohl Wesen als auch physikalische Objekte betreffende Einsicht erhalten. Für beide Arten

der Einsicht verwendet Husserl als Oberbegriff den Terminus „Anschauung“ [engl. *intuition*], und er untergliedert die Anschauung in zwei Bereiche: Wahrnehmung, sofern es sich bei dem Objekt um ein physikalisches Objekt handelt (in einem weiten Sinne von „Objekt“, welcher auch Vorgänge und Zustände mit einschließt) und Wesensschau, wenn es sich bei dem Objekt um ein Wesen handelt. Man könnte immer noch behaupten, so etwas gebe es nicht, sofern man aber zugibt, dass das Objekt eines Aktes durch das, was unsere Sinne erreicht, unterbestimmt ist, und die korrelierte Idee der Intentionalität akzeptiert, ist es schwierig, den Begriff zurückzuweisen.

4. Transzendenz

Für Husserl besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen dem Erfahren von mathematischen und dem von physikalischen Objekten. Im Grunde ist es die gleiche Art Leistung: wir strukturieren die Welt, mit der wir konfrontiert sind. Ob es nun die konkrete Welt physikalischer Objekte ist oder die abstrakte Welt der Begriffe, die wir in der Mathematik studieren. Eine eidetische Wissenschaft untersucht die Welt der abstrakten Entitäten. All diese Entitäten, konkret oder abstrakt, haben viele Eigenschaften, die über das hinausgehen, was auf unser Auge trifft oder das, worauf wir achten. Husserl benutzt auch für diese ein einschüchterndes Wort. Er nennt sie transzendent.

Ein Objekt ist transzendent, wenn mehr an ihm ist, als das, was wir in einem gewöhnlichen Anschauungsvorgang [*process of grasping*], etwa bei der Wahrnehmung, erfassen. In diesem Sinne sind alle physikalischen Objekte transzendent. Es ist unmöglich, alle Eigenschaften eines physikalischen Objekts erschöpfend zu erfassen. Die Transzendenz übersteigt die Antizipationen, welche in unsere Strukturierung der Welt involviert sind. Die Antizipationen bestimmen nur manche der unendlich vielen Eigenschaften eines Objekts. Viele unserer Antizipationen beschränken die Eigenschaften auf ein bestimmtes Spektrum an Möglichkeiten. Wenn ich zum Beispiel im Herbst in Neuengland einen Baum sehe, mag ich unsicher sein, ob die andere Seite grün, gelb oder rot ist. Es gibt ein Spektrum an möglichen Farben. Ich würde nicht erwarten, dass er violett ist oder ähnliches. Aufgrund von vergangener Erfahrung habe ich mehr oder weniger präzise Antizipationen bezüglich dessen, was vorhanden ist.

Mein Begriff eines Baumes beinhaltet, dass er eine Farbe hat. Ich weiß nicht welche. Ich weiß nur, dass sie innerhalb eines bestimmten Spektrums liegt. Der Baum jedoch hat bestimmte Eigenschaften, die dadurch festgestellt werden können, dass man ihn mehr und mehr untersucht. Dies ist entscheidend mit Blick auf Husserls Begriff der Transzendenz: die Welt und ihre Objekte haben ihre bestimmten Eigenschaften, die über das hinausgehen, was wir antizipieren, und sie sind da, um erforscht zu werden. Bei der Wahrnehmung erforschen wir sie dadurch, dass wir um sie herumgehen, unsere verschiedenen Sinne, oder Messinstrumente benutzen usw. Manchmal schreitet unsere

Wahrnehmung harmonisch voran und wir erlangen eine stetig reichere und verfeinerte Auffassung von der Beschaffenheit des Objekts. In anderen Fällen durchkreuzt die weitere Erfahrung unsere Antizipationen. Wir müssen unseren Begriff davon, wie das Objekt beschaffen war, revidieren und manchmal die Meinung aufgeben, dass es da überhaupt ein Objekt gibt.

Ähnliches gilt für abstrakte Entitäten wie Zahlen und andere Wesen, auch sie sind transzendent. Wir können beispielsweise verschiedene arithmetische Ausdrücke verwenden und später herausfinden, dass sie auf ein und dieselbe Zahl zutreffen. Auch sehr einfache abstrakte Entitäten haben viele Eigenschaften, die wir noch nicht kennen. Nehmen Sie zum Beispiel eine Entität wie die Zahl Zwei. Es gibt viel, was wir über sie nicht wissen. Zum Beispiel wusste man lange nicht, ob Zwei der größte Exponent n ist, für den Fermats Gleichung $a^n + b^n = c^n$ erfüllt ist bei positiven ganzen Zahlen a , b und c , oder ob es ein größeres n gibt, für das dies der Fall ist. Die Antwort erhielt man erst im Jahre 1994, als Andrew Wiles bewiesen hat, dass Zwei diese Eigenschaft aufweist. Es ist typisch für Objekte, dass sie nicht bloß reich sind an Eigenschaften, die wir kennen, sondern dass wir sie auch als etwas begreifen, das viel mehr an sich hat, das wir nicht kennen, das wir aber vielleicht über sie herausbekommen wollen.

Ein wichtiges Thema, auf das wir in Verbindung mit Gödel zurückkommen werden, ist, wie wir beim Untersuchen von abstrakten Entitäten vorgehen. Hier werde ich nur eine solche Methode erwähnen, die Husserl benutzt.

5. Eidetische Variation

Die Methode, welche Husserl eidetische Variation nennt, basiert auf einer Idee, die Bolzano benutzte, um Analytizität zu definieren und seine Wahrscheinlichkeitstheorie zu entwickeln, wobei er eine Hauptidee von Carnaps Wahrscheinlichkeitstheorie vorwegnahm: Man probiert verschiedene Objekte aus, die bestimmte Wesen instanzieren, um zu sehen, ob sie auch andere Wesen instanzieren. Um ein Beispiel von Husserls Lehrer Weierstrass⁵ zu verwenden, welches ursprünglich auf Bolzano zurückgeht: Mathematiker hielten es lange für selbstverständlich, dass eine kontinuierliche Funktion in fast allen Punkten differenzierbar ist. Dies trifft in vielen Fällen zu, allerdings konstruierte Bolzano ein Beispiel einer kontinuierlichen Funktion, welche nirgendwo differenzierbar ist. Seine Ergebnisse blieben unveröffentlicht, aber Weierstrass konstruierte dreißig Jahre später eine weitere (kompliziertere) Funktion, die die gleichen Eigenschaften hatte. Husserl wies häufig darauf hin, dass Weierstrass viel klarer als Mathematiker vor ihm erhellt hatte, was in einige fundamentale mathematische Begriffe wie etwa Kontinuität involviert ist.

5 Husserl studierte von 1878-1881 bei Weierstrass in Berlin, Weierstrass betreute seine Dissertation und Husserl war 1883 Weierstrass' Assistent.

6. Das bestimmbare X. Individuation

Es gibt einen weiteren Begriff, den Husserl diskutiert, der oft für mysteriös gehalten wird. Es ist das, was er das „bestimmbare X“ nennt. Wenn wir ein Objekt wahrnehmen oder uns an es erinnern, dann werden, so Husserl, alle unsere Antizipationen mit ein und demselben bestimmbaren X assoziiert. Einige seiner Interpreten halten dieses bestimmbare X für etwas, das sicherstellt, dass unsere Erfahrung die eines bestimmten Objekts ist und nicht die eines sehr ähnlichen. All unsere Antizipationen beziehen sich auf verschiedene Eigenschaften des Objekts, und sie könnten auch auf jedes ähnliche Objekt zutreffen. Dank des bestimmbaren X wird jedoch das Objekt festgelegt. Diese Interpretation Husserls ist teilweise inspiriert von so genannten Theorien der direkten Referenz, in denen angenommen wird, dass die Referenz eines Ausdrucks durch eine direkte Relation zum Objekt oder zu einer individuierenden Essenz hergestellt wird. Dies scheint jedoch ein eher seltsamer Begriff zu sein, dem es gelingt, ein Objekt an Stelle eines anderen zu bestimmen auch dort, wo beide qualitativ ununterscheidbar sind.

Eine andere Interpretation Husserls, die besser zu seinen Texten passt und philosophisch befriedigender ist, besagt, dass es bei dem bestimmbaren X um Reifikation oder Individuation geht. Wir strukturieren die Welt in Objekte. Wir erfahren nicht bloß einen Haufen von Eigenschaften, sondern Eigenschaften von Objekten. Das bedeutet, Eigenschaften fügen sich als zu dem gleichen Objekt gehörig zusammen. Es bedeutet weiter, dass wir einem Objekt begegnen können, das einem anderen Objekt, welchem wir zuvor begegnet sind, sehr ähnelt und wir dennoch fragen können, ob dies das gleiche Objekt oder ein anderes ist. Umgekehrt bedeutet es, dass ein Objekt seine Eigenschaften ändern kann und sehr verschieden aussehen kann im Vergleich zu vorher und immer noch das gleiche Objekt ist. Der Begriff des bestimmbaren X erlaubt es uns, zwischen zwei Paaren von Gegenteilen zu unterscheiden: Identität gegenüber Verschiedenheit und Ähnlichkeit gegenüber Unterschiedlichkeit. Dinge mögen verschieden sein trotz Ähnlichkeiten und Dinge mögen identisch sein trotz Veränderungen.

Meiner Meinung nach ist Husserls Sichtweise in diesem Fall der von Quine sehr ähnlich. Quine hat mir erlaubt, aus einem seiner unveröffentlichten Manuskripte zu zitieren:

As Donald Campbell puts it, reification of bodies is innate in man and the other higher animals. I agree, subject to a qualifying adjective: *perceptual* reification (1983). I reserve ‘*full* reification’ and ‘*full* reference’ for the sophisticated stage where the identity of a body from one time to another can be queried and affirmed or conjectured or denied independently of exact resemblance. [Distinct bodies may look alike, and an identical object may change its aspect.] Such [dis-

criminations and] identifications depend on our elaborate theory of space, time and of unobserved trajectories of bodies between observations.⁶

I wonder whether a dog ever gets beyond this stage. He recognizes and distinguishes recurrent people, but this is a qualitative matter of scent. Our sophisticated concept of recurrent objects, qualitatively indistinguishable but nevertheless distinct, involves our elaborate schematism of intersecting trajectories in three-dimensional space, out of sight, trajectories traversed with the elapse of time. These concepts of space and time, or the associated linguistic devices, are further requisites on the way to substantial cognition.⁷

Beachten sie die Verbindung, die Quine zu Folge zwischen einem Schematismus von Zeit und Raum und der Individuation von Objekten besteht. Eine ähnliche Art von Verbindung findet sich bei Husserl. Es gibt hier ein bestimmtes Paket von Begriffen, die zusammen gehören. Wir können nicht nur einen Teil des Pakets haben ohne die anderen Teile. Raum, Zeit und Objekte sind alle einbezogen in die Art und Weise, wie wir die Realität strukturieren.

7. Konstitution. Idealismus

Folglich gibt es einen starken kantischen Zug in Husserls Werk. Wir strukturieren die Wirklichkeit, sogar Raum und Zeit sind Teil dieser Struktur. Husserl nannte diesen Prozess Konstitution, und seit 1907 nannte er sich selbst einen Idealisten. Gegen Ende seines Lebens wurde ihm bewusst, dass dieses Etikett irreführend ist. So schrieb er in einen Brief von 1934: „Kein gewöhnlicher ‚Realist‘ ist je so realistisch und so konkret gewesen als ich, der phänomenologische ‚Idealist‘ (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche).“⁸ Husserls Position fügt sich nicht in die übliche Realismus-Idealismus-Dichotomie. Das neuere Etikett ‚Anti-Realismus‘ eignet sich eher.

Als wir Husserls Begriff der Transzendenz diskutiert haben, stellten wir fest, dass Husserl zu Folge alle Objekte, physikalische Dinge genauso wie abstrakte Entitäten, transzendent sind. Sie alle weisen eine Unerschöpflichkeit auf kraft weiterer Aspekte, die wir untersuchen könnten. So gelangen wir zu einer Art Realismus oder Platonismus in Bezug auf mathematische Entitäten und Bedeutungen. Bei Husserl findet sich eine Kombination aus einem kantischen Zug, nämlich dass wir unsere Realität strukturieren, und einem platonistischen Zug, dass diese Realität als unabhängig von uns erfahren wird. Es wäre irreführend zu sagen, dass sie da war, bevor irgendjemand geboren wurde, und da bleiben wird, lange nachdem die Menschheit ausgestorben sein wird, da diese

6 Quine 1995b, S. 350. Quines Hervorhebungen.

7 Quine 1990 „From stimulus to science“, unveröffentlichte Vorlesung gehalten an der Lehigh University am 15. Oktober 1990 und am Franklin and Marshall College am 17. April 1992, S. 21 des Manuskripts [Inzwischen erschienen: Quine 1995a].

8 Brief zitiert aus Kern 1964, S. 276.

platonistische Realität zeitlos ist. Ihr temporale oder lokale Orte zuzuordnen, ist unangemessen.

Vieles, was Husserl über diese Themen sagt, ähnelt dem, was wir bei Frege finden, und es ist klar, dass seine Sichtweisen sowohl von Frege als auch von Bolzano sowie Cantor, mit dem er lange philosophische Gespräche führte, als sie gemeinsam in Halle in den 1890er Jahren lehrten, inspiriert war. Hier haben wir drei typische Platonisten in der Geschichte der Mathematik. Husserl jedoch gleicht keinem dieser drei wirklich. Seine Position beinhaltet ein Zusammenspiel von kantischen und platonistischen Ideen. Dieses faszinierende Zusammenspiel finden wir auch bei Gödel. Er wird oft als ein Platonist betrachtet, aber wir haben ganz zu Beginn dieses Aufsatzes gesehen, dass er zu Kant und noch mehr zu Husserl hingezogen war.

8. Intersubjektivität

Es gibt noch einige wenige weitere Merkmale von Husserls Philosophie, die ich erwähnen sollte, bevor wir uns Gödel zuwenden. Zunächst einmal haben wir bisher nur über Subjektivität gesprochen, und es mag so scheinen, als ob wir bei der Sichtweise ankämen, wonach jede Person ihre eigene Welt strukturiert. Aber Husserl besteht darauf, dass es sich hierbei um ein intersubjektives Wort handeln soll. Aber wie kann das sein? Wir können so etwas nicht einfach mittels Gebot erreichen. In seinem Aufsatz für den Hintikka-Band⁹ zitiert David McCarty Gauss, mit den Worten: „Number is entirely a product of mind.“ Auch Gödel schreibt über den menschlichen Geist. Wer oder was ist aber dieser *menschliche* oder *unser* Geist? Ich nehme an, wir alle haben je einen, ich glaube nicht, dass wir einen gemeinsamen haben. Viele Philosophen und Mathematiker reden derart, ohne innezuhalten und zu fragen, was sie damit meinen.

Husserl hat diese Frage nicht ignoriert. Er sah, dass hier ein ernsthaftes Problem liegt und widmete viele seiner Jahre und Schriften der Diskussion, wie wir eine Art der Intersubjektivität erreichen können ausgehend von einer Vielzahl verschiedener Subjekte. Er ist sehr interessiert an der Art von Angleichungen, die sich zwischen Personen abspielen, welche versuchen zu kommunizieren und die physikalische Dinge aus verschiedenen Winkeln sehen. Auch interessiert er sich für die gleiche Art Angleichungen in Bezug auf abstrakte Entitäten, wie die in der Mathematik. Bei ihm findet sich eine ziemlich detaillierte und interessante Diskussion der verschiedenen Prozesse, die in solche Angleichungen involviert sind. Einiges davon wurde in drei Bänden der Husserliana gesammelt und umfasst etwa 2000 Seiten. Aber das ist nur ein Teil von dem, was er zu diesem Thema hinterlassen hat.

9 Hintikka 1995.

9. Die Lebenswelt

Ein anderes Thema, das Husserl beschäftigte, insbesondere in seinen späteren Jahren, ist, dass unsere Antizipationen und Erwartungen von uns größtenteils nicht bemerkt werden, obgleich sie gemeinsame Erwartungen sind, die von vielen Menschen geteilt werden. Ich habe sie Antizipationen oder Erwartungen genannt, aber das sind unglücklich gewählte Worte, da die meisten Husserl zu Folge niemals von uns bemerkt werden.

Ich will nun ein Beispiel geben, um eine typische Antizipation zu enthüllen, von der ich denke, dass alle zustimmen werden, dass sie sie teilen, aber nie darüber nachgedacht haben. Wenn ich sie, bevor sie einen Vorlesungssaal betreten, befrage, was sie erwarten, wenn sie hereingehen, werden sie vermutlich antworten, dass sie eine Vorlesung zu einem bestimmten Thema erwarten. Sie erwarten vielleicht, einige Freunde zu sehen. Aber sie werden vermutlich nicht erwähnen, dass sie davon ausgehen, dass der Raum einen Fußboden hat. Der Grund, warum sie das nicht erwähnen, ist vermutlich nicht, dass sie glauben, es interessiere mich nicht. Höchst wahrscheinlich kam es ihnen niemals in den Sinn. Als ich jedoch sah, wie souverän sie über die Schwelle in den Raum traten, war es ziemlich klar, dass dies eine ihrer Antizipationen war. Um ihre Handlungen vernünftig zu erklären, nehme ich an, dass sie solch eine Antizipation hatten. Diese spezielle Antizipation verdankt sich hauptsächlich der Kultur; einer Kultur, in der wir aufgewachsen sind, in der man hauptsächlich aufgrund von Anwälten und ähnlichen Leuten sehr bedacht darauf ist, Türen zu verschließen, sofern dahinter kein Fußboden ist. Der generelle Begriff der Kultur kann zu einem großen Teil erhellt werden mit Hilfe des Begriffs der selbstverständlich angenommenen Antizipationen; sie werden eine zweite Natur, wir denken nie an sie. Nichtsdestoweniger tragen diese Antizipationen dazu bei, die Welt zu formen, in der wir leben. Die Welt, die all diesen Antizipationen entspricht, nennt Husserl die Lebenswelt.

Der Begriff *Lebenswelt* wird häufig falsch verwendet, da viele Interpreten Husserls Philosophie als eine Art Rettung vom Positivismus, Szientismus und ähnlichem verstehen. Daher glauben sie, dass die Lebenswelt diejenige ist, in der wir leben, und nicht die Welt der Wissenschaft, sondern die, welche wir mit primitiven Völkern teilen. Es wird jedoch ziemlich klar bei Husserl, dass unsere Lebenswelt ein Produkt unserer Kultur ist. Er sagt explizit, dass Wissenschaft und Mathematik zu einem großen Teil unsere Welt formen. Selbst wenn wir keine Wissenschaftler sind, so sickern dennoch Resultate der Wissenschaft in unsere Konzeption der Welt ein, in der wir leben; manches davon explizit und thematisiert, das meiste jedoch unbemerkt. Zum Beispiel nehmen wir alle an, ohne viel darüber nachzudenken, dass wir auf einem sphärischen Planeten leben, um den wir herum reisen können. All dies ist Teil unserer Lebenswelt. Für Menschen, die vor langer Zeit lebten, war dies jedoch nicht so, noch ist es so für alle anderen Kulturen. Dies ist nur ein Beispiel davon,

wie unsere wissenschaftliche Auffassung der Welt allmählich durchsickert und ihre Überreste hinterlässt.

„Sedimente“ ist das Wort, welches Husserl dafür benutzt, und die Tatsache, dass er dieses Wort verwendet zeigt an, dass es sehr viel mit unserer vergangenen Erfahrung zu tun hat. Diese Auffassung dämpft die Tendenz, welche man bei Kant findet, über viele Eigenschaften der Welt als notwendig, überzeitlich und überkulturell zu sprechen. Husserl spricht über das apriorische Element in der Erfahrung und darüber, dass Phänomenologie darauf abzielt, das Apriori zu erforschen. Dies hat viele dazu verleitet zu glauben, dass seine Sichtweise derer Kants sehr ähnelt. Aber Husserl gibt kein transzendentales Argument, um zu zeigen, dass etwas der Fall sein muss. Mit „a priori“ meint er lediglich antizipiert, bewusst oder unthematisiert.

Husserl glaubt nicht, dass wir unterscheiden können, welche Elemente unserer Antizipation auf uns zurückgehen und welche auf die Welt, noch welche auf linguistischer Bedeutung fußen und welche auf Erfahrung. Wir verfügen über ein reiches Set an Antizipationen, aber ihre Genese ist ein komplexer Prozess, in dem die Impulse, die unsere Sinne erreichen, unsere strukturierenden Aktivitäten sowie unsere Interaktion und Kommunikation mit anderen eine wichtige und unentwirrbare Rolle spielen.

10. Rechtfertigung

Husserl möchte mehr darüber herausfinden, was antizipiert wird, er möchte erforschen, was in diesem Sinne a priori ist. Was a priori ist, mag sich als falsch herausstellen.¹⁰ Für Husserl gibt es kein Reich äußerster Gewissheit. Seine Sichtweise bezüglich Rechtfertigung ähnelt sehr der von Goodman und Quine und dem, was Rawls „reflektives Gleichgewicht“ nennt.¹¹ Eine Meinung wird dadurch gerechtfertigt, dass man sie ins „reflektive Gleichgewicht“ mit der Doxa unserer Lebenswelt bringt. Selbst die abstraktesten Teile der Mathematik erlangen ihre letzte Rechtfertigung durch ihre Verbindung zur Lebenswelt.

[...] die mathematische Evidenz [hat] ihre Sinn- und Rechtsquelle in der lebensweltlichen Evidenz [...].¹²

Diese Auffassung von Rechtfertigung mag für viele sehr verwirrend wirken: Wie kann die Hinwendung zur subjektiv-relativen Doxa irgendeine Art von Rechtfertigung für irgendetwas bieten? Sie mag dabei helfen, Meinungsverschiedenheiten zu lösen, aber wie kann sie als Rechtfertigung dienen? Husserls Schlüsselbeobachtung, die ich für einen faszinierenden Beitrag zu unserer aktuellen Debatte um letzte Rechtfertigung halte, ist, dass „Meinungen“, „Erwartungen“ und „unhinterfragte Annahmen“ [*acceptances*], auf die wir uns

10 Vgl. Hua XVII, S. 164, Z. 32-34 und Hua VI, S. 270, Z. 28-29

11 Zur weiteren Ausführung dieser Husserl-Interpretation siehe Føllesdal 1988.

12 Hua VI, S. 143, Z. 29-30

letztlich zurückziehen, meistens unthematisiert sind und in den meisten Fällen niemals thematisiert wurden. Jede Berufung auf Gültigkeit und Wahrheit ruht auf diesem „Eisberg“ aus nicht thematisierten, präjudikativen Annahmen, den wir vorhin diskutiert haben. Man sollte meinen, dass dies alles noch schlimmer mache. Nicht nur, dass wir auf etwas Ungewisses zurückfallen, nein, wir haben auch noch nie darüber nachgedacht, wir haben es noch nie einem bewussten Test unterzogen. Husserl argumentiert jedoch, dass es genau diese unthematisierte Natur der Lebenswelt ist, welche sie zum letzten Grund der Rechtfertigung macht. „Unhinterfragte Annahme“ und „Meinung“ sind keine Einstellungen, die wir aufgrund irgendeines Aktes urteilender Entscheidung haben. Was wir annehmen, sowie das Phänomen des unhinterfragten Annehmens selbst, ist ein integraler Bestandteil unserer Lebenswelt, und es gibt keinen Weg, bei Null anzufangen, oder „hier auszuweichen, durch einen von Kant oder Hegel, von Aristoteles und Thomas sich nährenden Betrieb mit Aporien und Argumentationen.“¹³ Nur die Lebenswelt kann die letzte Berufungsinstanz sein:

Dadurch allein ist jenes letzte Weltverständnis zu schaffen, hinter das, als letztes, es sinnvoll nichts mehr zu erfragen und zu verstehen gibt.¹⁴

II. Gödel

Nach dieser Skizze von Husserls Sichtweise von mathematischen Objekten und mathematischer Rechtfertigung lassen sie uns nun Gödels Sichtweisen betrachten. Gödel befasst sich mit zwei zentralen Fragen in der Philosophie der Mathematik: Was ist der ontologische Status mathematischer Entitäten und wie finden wir etwas über sie heraus? Seine Antworten sind vieldiskutiert und es ist interessant, sie mit Husserls zu vergleichen.

1. Realismus

Seit seinen Studententagen hatte Gödel realistische Sichtweisen bezüglich mathematischer Entitäten¹⁵, bzw. exakter seit 1921–22.¹⁶ Es wurde oft angemerkt,

13 Hua VI, S. 134, Z. 35–37.

14 Hua XVII, S. 249, Z. 18–20.

15 Vgl. Wang 1974, S. 8–11.

16 Es gibt eine scheinbare Ausnahme: In einer Vorlesung, die er bei der *Mathematical Association of America* am 29.–30. Dezember in Cambridge, Massachusetts hielt, sprach Gödel über „a kind of Platonism, which cannot satisfy any critical mind“ [Feferman 1995, S. 50]. Im Kontext betrachtet muss diese Anmerkung jedoch nicht dem Platonismus per se gelten. Sie drückt vielmehr Gödels Unzufriedenheit bezüglich der Axiome aus, die er in der Vorlesung diskutierte, und der Art von Platonismus, die diese voraussetzen würden, sofern man sie als bedeutungsvolle Aussagen interpretiert.

dass sein Aufsatz „Russell’s mathematical logic“ eine Anzahl stark realistischer Äußerungen enthält, wie etwa die folgende über Klassen und Begriffe:

It seems to me that the assumption of such objects is quite as legitimate as the assumption of physical bodies and there is quite as much reason to believe in their existence. They are in the same sense necessary to obtain a satisfactory system of mathematics as physical bodies are necessary for a satisfactory theory of our sense perceptions and in both cases it is impossible to interpret the propositions one wants to assert about these entities as propositions about the “data”, i.e. in the latter case the actually occurring sense perceptions.¹⁷

Gödel vertritt ähnliche Sichtweisen in seiner „Gibbs Lecture“¹⁸ sowie in seinem unvollendeten Beitrag, der für den Band *The Philosophy of Rudolf Carnap*¹⁹ „Is mathematics syntax of language?“ gedacht war. Hier schreibt er folgendes über Begriffe und ihre Eigenschaften:

Mathematical propositions, it is true, do not express physical properties of the structures concerned [in physics], but rather properties of the concepts in which we describe those structures. But this only shows that the properties of those concepts are something quite as objective and independent of our choice as physical properties of matter. This is not surprising, since concepts are composed of primitive ones, which, as well as their properties, we can create as little as the primitive constituents of matter and their properties.²⁰

Beachten sie den Vergleich zwischen Begriffen und physikalischen Objekten in den beiden zitierten Abschnitten. Gödel sagt nicht direkt, dass Eigenschaften von Begriffen objektiv sind, aber dass sie so objektiv sind, wie die physikalischen Eigenschaften von Materie. Dies bringt ihn nahe an Husserl heran, der, wie wir gesehen haben, die Ansicht vertrat, dass die abstrakten Objekte der Mathematik und andere Wesen den selben ontologischen Status haben wie physikalische Objekte.

Anfang des Jahres 1959 antwortete Gödel auf die Nachfrage von Paul Arthur Schilpp bezüglich seines Beitrages zu *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Gödel hatte an seinem Aufsatz mehrere Jahre gearbeitet. In seiner Erklärung, warum er nicht erscheinen wird, schreibt Gödel:

[...] a complete elucidation of the situation turned out to be more difficult than I had anticipated, doubtless in consequence of the fact that the subject matter is closely related to, and in part identical with, one of the basic problems of philosophy, namely the question of the *objective reality of concepts* and their relations.²¹

17 Gödel 1944, S. 137.

18 Gödel 1951.

19 Schilpp 1953.

20 Gödel 1953, S. 360.

21 Gödels Brief an Schilpp aus Gödels Nachlass. Hervorhebungen D.F.. Zitiert aus Parsons 1995, S. 307.

Auch in der Ergänzung zur zweiten Auflage von „What is Cantor’s continuum problem?“, welche Gödel nach seiner Husserl-Lektüre geschrieben hat, vergleicht Gödel mathematische und physikalische Objekte und merkt an, dass der Begriff der Objektivität Fragen wie diese aufwirft: „[...] the question of the objective existence of the objects of mathematical intuition (which, incidentally, is an exact replica of the question of the objective existence of the outer world) [...]“.²²

Gödels Verwendung der Formulierung „exact replica“ erinnert an die enge Analogie, welche Husserl zwischen unserer anschaulichen Erfassung der Essenzen bei der Wesensschau und der von physikalischen Objekten bei der Wahrnehmung sah. In beiden Fällen sind komplizierte Prozesse am Werk, die sowohl für die unabhängige Existenz als auch die Intersubjektivität der konstituierten Objekte verantwortlich sind. Gödel sagt nicht mehr über die objektive Existenz von mathematischen Objekten, sondern widmet sich stattdessen den epistemischen Fragen, die mit mathematischer Intuition verbunden sind. Auch in diesem Punkt sind Gödels Ansichten denen Husserls sehr ähnlich und die Ähnlichkeit kann uns helfen, zu sehen, worauf beide hinaus wollen.

2. Intuition

Bereits in dem oben zitierten Abschnitt aus „Russell’s mathematical logic“ findet sich ein Vergleich zwischen mathematischer Evidenz, oder mathematischen „Daten“, und Sinneswahrnehmung. In dem Aufsatz findet sich ebenfalls eine kurze Erwähnung von Russells und Hilberts Rekurs auf mathematische Intuition. Gödels eigener Begriff der mathematischen Intuition wird in all den anderen drei Aufsätzen, die ich erwähnt habe, diskutiert und überall wird sie mit Wahrnehmung verglichen. In der „Gibbs Lecture“ konstatiert Gödel:

What is wrong, however, is that the *meaning* of the terms (that is, the concepts they denote) is asserted to be something man-made and consisting merely in semantical conventions. The truth, I believe, is that these concepts form an objective reality of their own, which we cannot create or change, but only *perceive* and describe.²³

In seinem unvollendeten Aufsatz für den Carnap-Band schreibt Gödel:

The similarity between mathematical *intuition* and a *physical sense* is very striking. It is arbitrary to consider “This is red” as an immediate datum, but not so to consider the proposition expressing modus ponens or complete induction (or perhaps some simpler proposition from which this latter follows). For the difference, as far as is relevant here, consists solely in the fact that in the first case a relationship between a concept and a particular object is perceived, while in the second case it is a relationship between concepts.²⁴

22 Gödel 1964, S. 272.

23 Gödel 1951, S. 320 [Hervorhebungen D.F.].

24 Gödel 1953, S. 359 [Hervorhebungen D.F.].

Zuletzt ist die berühmte Passage aus der Ergänzung zur zweiten Auflage von „What is Cantor’s continuum problem?“ anzuführen:

But despite their remoteness from sense experience, we do have something like a *perception* of the objects of set theory, as is seen from the fact that the axioms force themselves upon us as being true. I don’t see any reason why we should have less confidence in this kind of perception, i.e., in mathematical *intuition*, than in sense perception, which induces us to build up physical theories and to expect that future sense perceptions will agree with them [...].²⁵

Gödel lässt hier im Unklaren, ob er denkt, dass Objekte mathematischer Intuition Klassen oder Begriffe (vgl. Russell-Aufsatz), Propositionen, i.e. Eigenschaften von Relationen zwischen Begriffen (vgl. Carnap-Aufsatz & Brief an Schilpp), Mengen (vgl. Ergänzung zu „What is Cantor’s continuum problem?“) oder alles zusammen sind. Eine Antwort liefert uns Husserl. Wie bereits gesehen, ist ihm zufolge sowohl Intuition als auch Wahrnehmung objektbezogen. Es gibt zwei Arten der Intuition: Wahrnehmung, bei der das Objekt ein physikalisches ist, und kategorische oder eidetische Intuition, bei der das Objekt eine abstrakte Entität ist. Husserls Begriff der abstrakten Entität umfasst jedoch alle Arten von Entitäten, die Gödel erwähnt: Mengen, Begriffe und Propositionen. Das Objekt, sei es konkret oder abstrakt, wird durch die Intuition immer so erfasst, dass es verschiedene Eigenschaften und Relationen zu anderen Objekten aufweist.

3. Individuation

Der Vergleich zwischen Husserl und Gödel wirft Licht auf eine verwirrende Passage in Gödels Ergänzung zu „What is Cantor’s continuum problem?“, welche er anfügte, als der Aufsatz 1964 in Benacerrafs und Putnams Sammelband *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* erneut veröffentlicht wurde. Gödel schreibt:

That something besides the sensations actually is immediately given follows (independently of mathematics) from the fact that even our ideas referring to physical objects contain constituents qualitatively different from sensations or mere combinations of sensations, e.g., the idea of object itself [...]. Evidently, the ‘given’ underlying mathematics is closely related to the abstract elements contained in our empirical ideas. It by no means follows, however, that the data of this second kind, because they cannot be associated with actions of certain things upon our sense organs, are something purely subjective, as Kant asserted. Rather they, too, may represent an aspect of objective reality, but, as opposed to the sensations, their presence may be due to another kind of relationship between us and reality.²⁶

25 Gödel 1964, S. 271 [Hervorhebungen D.F.].

26 Gödel 1964, S. 271-272.

Charles Parsons, dessen Arbeiten in der Philosophie der Mathematik ich außergewöhnlich erhellend finde, gibt an, dass er diese Passage „ziemlich obskur“ findet.²⁷ Vor dem Hintergrund der Husserl'schen Philosophie glaube ich jedoch, dass es einen Weg gibt, sich einen Reim auf diese Passage zu machen, und dass sie in einer kondensierten Weise einen Schlüssel zu Gödels Philosophie der Mathematik enthält.

Ich glaube, Gödels Punkt in dieser Passage ist folgender: Was uns in der Erfahrung gegeben ist, sind nicht bloß physikalische Objekte, sondern auch verschiedene Eigenschaften, die von diesen Objekten instanziiert werden. Gödel betont insbesondere die Idee des Objekts selbst. Ich denke, er meint jene Eigenschaften, die in die Individuation von Objekten involviert sind und die wir oben in Verbindung mit Husserl und Quine diskutiert haben. Diese Eigenschaften, die Identität und Verschiedenheit und damit ein Zählverfahren involvieren, und die zum selben Paket gehören wie Raum und Zeit, sind die Hauptelemente des Gegenstandsbereichs der Mathematik. Sie sind genauso objektiv wie die physikalischen Objekte, die wir in den Naturwissenschaften erforschen.

4. Wie finden wir etwas über mathematische Objekte heraus?

Aus Gödels Ansicht, dass wir so etwas wie Wahrnehmung von mathematischen Objekten haben, folgt nicht, dass Mathematik Gewissheit erreichen kann. Weder Wahrnehmung noch kategoriale Intuition sind eine unfehlbare Beweisquelle. Sie beinhalten immer Antizipationen von noch nicht erforschten Aspekten ihrer Objekte, die sich als falsch herausstellen könnten. Wie wir bereits zur Kenntnis genommen haben, erkennt Husserl an, dass auch in Mathematik und Logik Fehler möglich sind.

Gödel skizziert vier verschiedene Methoden, mittels derer man Einsicht in den Bereich der Mathematik erlangen kann:

a) Elementare Konsequenzen

Genau wie wir sehr allgemeine physikalische Theorien testen, indem wir aus ihnen durch Beobachtung überprüfbare Hypothese abzuleiten versuchen, gilt, wie Gödel ja in seinem Russell-Artikel bemerkt hat, für mathematische Objekte:

[they] are in the same sense necessary to obtain a satisfactory system of mathematics as physical bodies are necessary for a satisfactory theory of our sense perceptions [...].²⁸

27 Parsons 1980, S. 146.

28 Gödel 1944, S. 137.

Er weist auch darauf hin, dass sehr tiefgründige [*recondite*] Axiome elementare Konsequenzen haben können. Bei der Diskussion verschiedener Axiome der Unendlichkeit in „What is Cantor’s continuum problem?“ beobachtet Gödel:

It can be proved that these axioms also have consequences far outside the domain of very great transfinite numbers, which is their immediate subject matter: each of them, under the assumption of its consistency, can be shown to increase the number of decidable propositions even in the field of Diophantine equations.²⁹

b) „Erfolg“

In „What is Cantor’s continuum problem?“ weist Gödel auf einen anderen Grund hin, den wir haben könnten, um zu denken, dass ein vorgeschlagenes Axiom wahr ist.

[...] a probable decision about its truth is possible also in another way, namely, inductively by studying its “success.” Success here means fruitfulness in consequences, in particular in *verifiable* consequences, i.e. consequences demonstrable without the new axiom, whose proofs with the help of the new axiom, however, are considerably simpler and easier to discover, and make it possible to contract into one proof many different proofs. The axioms for the system of real numbers, rejected by the intuitionists, have in this sense been verified to some extent [...].³⁰

In diesem Fall ist es nicht die Ableitung neuer Theoreme, die zählt, sondern dass die Axiome es uns erlauben, alte Theoreme in einer eleganteren Weise abzuleiten.

c) Klärung

Manchmal stellt sich heraus, dass die Axiome, die wir angenommen haben, von zwei oder mehr sehr unterschiedlich bestimmten Objektklassen erfüllt werden. Wenn wir allerdings über die Begriffe nachdenken, die wir mit diesen Axiomen einzufangen versuchen, können wir vielleicht feststellen, dass der Begriff auf eine dieser Klassen nicht passt. In „What is Cantor’s continuum problem?“ merkt Gödel an:

[...] it may be conjectured that the continuum problem cannot be solved on the basis of the axioms set up so far, but, on the other hand, may be solvable with the help of some new axiom which would state or imply something about the definability of sets.³¹

29 Gödel 1964, S. 264.

30 Gödel 1964, S. 265.

31 Gödel 1964, S. 266.

d) Systematizität

In dem Manuskript von 1961, in dem Gödel Husserls Phänomenologie diskutiert, erwähnt er einen vierten Weg, auf dem wir zu neuen Axiomen gelangen können, i.e. die Axiome in einer systematischen Weise zu arrangieren, die es uns ermöglicht, neue zu entdecken:

Es zeigt sich nämlich, daß bei einem systematischen Aufstellen der Axiome der Mathematik immer wieder neue und neue(re) Axiome evident werden, die nicht formallogisch aus den bisher aufgestellten folgen. Es ist durch (die) früher erwähnten negativen Resultate gar nicht ausgeschlossen, daß trotzdem auf diese Weise jede klargestellte mathematische Ja- oder Nein-Frage lösbar ist, denn eben dieses Evidentwerden immer neuerer Axiome auf Grund des Sinnes der Grundbegriffe ist etwas, was eine Maschine nicht nachahmen kann.³²

Husserl, der (wie Sie sich erinnern) einen Ansatz des „reflektiven Gleichgewichts“ bezüglich Rechtfertigung vertritt, misst der Systematisierung als Weg, um Begriffe zu klären, große Bedeutung bei. Dies ist ein wichtiger Faktor in seiner Konzeption der Rechtfertigung mittels „reflektiven Gleichgewichts“.

Über die Beziehung zwischen Husserl und Gödel könnte noch viel mehr gesagt werden. Gödel hat in seinem 1961er Manuskript sowie seinen Randnotizen zu Husserls Arbeiten viel über Husserls Phänomenologie als Bedeutungsanalyse und als Weg zu mathematischen Einsichten geschrieben. Für diesen Anlass muss das bisher Gesagte jedoch ausreichen.

Übertragen aus dem Englischen von Hannes Worthmann

Literaturverzeichnis

- Benacerraf, Paul / Hilary Putnam (Hrsg.) (1964), *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Feferman, Solomon / Dawson, Jr., J.W. / Kleene, S.C. / Moore, G.H. / Solovay, R.M. / van Heijenoort, J. (Hrsg.) (1990), *Collected Works of Kurt Gödel, Vol. II: Publications 1938-1974*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Feferman, Solomon / Dawson, Jr., J.W. / Goldfarb, W. / Parsons, C. / Solovay, R.M. (Hrsg.) (1995), *Kurt Gödel. Collected Works, Vol. III, Unpublished essays and lectures*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Føllesdal, Dagfinn (1988), „Husserl on evidence and justification“, in Robert Sokolowski (Hrsg.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, Washington: The Catholic University of America Press, S. 107-129.
- Gödel, Kurt (1944), „Russell's mathematical logic“, in: Paul Arthur Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing, S. 123-153. Wieder abgedruckt in: Benacerraf / Putnam (1964) und in: Feferman et.al. (1990).

32 Gödel 1961, S. 384.

- Gödel, Kurt (1947), „What is Cantor's continuum problem?“, in: *American Mathematical Monthly* 54, S. 515-525; Errata, 55, S. 151. Wieder abgedruckt mit Anhang in: Benacerraf / Putnam (1964) und in Feferman et.al. (1990).
- Gödel, Kurt (1951), „Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications“ (The Gibbs Lecture), in: Feferman et.al. (1995), S. 304-323.
- Gödel, Kurt (1953), „Is mathematics syntax of language?“ [unvollendeter Beitrag zu Schilpp (1963)], in: Feferman et.al. (1995), S. 334-362.
- Gödel, Kurt (1961), „The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy“, in: Feferman et.al. (1995), S. 374-387.
- Gödel, Kurt (1964), „What is Cantor's continuum problem?“, [erweiterte Version von Gödel (1947)] in: Paul Benacerraf / Hilary Putnam (Hrsg.), *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, S. 258-273. Wieder abgedruckt in: Feferman et.al. (1990).
- Hintikka, Jaakko (Hrsg.) (1995), *From Dedekind to Gödel: Essays on the Development of the Foundations of Mathematics*, Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, Edmund (1911), „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Hua XXV*, Thomas Nenon / Hans Rainer Sepp (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 3-62.
- Husserl, Edmund (1935), „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, in: *Hua VI*, Walter Biemel (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 314-348.
- Husserl, Edmund (1954), „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie“, in: *Hua VI*, Walter Biemel (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1974), „Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten“, in: *Hua XVII*, Paul Janssen (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1975), „Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage“, in: *Hua XVIII*, Elmar Holenstein (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976), „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. In zwei Bänden. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 - 1929)“, in: *Hua III*, Karl Schuhmann (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1984), „Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis“, in: *Hua XIX*, Ursula Panzer (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1991), „Cartesianische Meditationen. Nachdruck der 2. verb. Auflage“, in: *Hua I*, Stephan Strasser (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kern, Iso (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Phenomenologica 16), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kreisel, Georg (1980), „Kurt Gödel, 28 April 1906 - 14 January 1978“, in: *Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society* 26, S. 148-224.
- Lauer, Quentin (1965), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York: Harper Torchbooks, Harper and Row.

- Leonardi, Paolo / Marco Santambrogio (Hrsg.) (1995), *On Quine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, Charles (1980), „Mathematical Intuition“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society N.S.*, 80 (1979-80), S. 145-168.
- Parsons, Charles (1983), *Mathematics in Philosophy*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Parsons, Charles (1995), „Quine and Gödel on analyticity“, in: Paolo Leonardi / Marco Santambrogio (Hrsg.), *On Quine*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 297-313.
- Petitot, Jean et. al. (Hrsg.) (1999), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: University Press, 1999.
- Petitot, Jean et. al. (Hrsg.) (2002), *Naturaliser la phénoménologie: Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. Paris: CNRS Éditions.
- Quine, W.V. (1990), „From stimulus to science“, unveröffentlichte Vorlesung gehalten an der *Lehigh University* am 15. Oktober 1990 und am *Franklin and Marshall College* am 17. April 1992.
- Quine (1995a), *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Quine, W.V. (1995b), „Reactions“, in: Paolo Leonardi / Marco Santambrogio (Hrsg.), *On Quine*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 347-361.
- Schilpp, Paul Arthur (1944), *The Philosophy of Bertrand Russell* (The Library of Living Philosophers), La Salle, Illinois: Open Court Publishing.
- Schilpp, Paul Arthur (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (The Library of Living Philosophers), La Salle, Illinois: Open Court Publishing.
- Spiegelberg, Herbert (1965), *The Phenomenological Movement, Vols. 1 & 2* (Phenomenologica 5) (2. Auflage), Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Tieszen, Richard (1989), *Mathematical Intuition*, Boston: Kluwer.
- Tieszen, Richard (1992), „Kurt Gödel and Phenomenology“, *Philosophy of Science* 59, 2, S. 176-194.
- Wang, Hao (1974), *From Mathematics to Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wang, Hao (1978), „Kurt Gödel's Intellectual Development“, in: *The Mathematical Intelligencer* 1, S. 182-184.
- Wang, Hao (1981), „Some Facts about Kurt Gödel“, in: *The Journal of Symbolic Logic* 46, S. 653-659.
- Wang, Hao (1987), *Reflections on Kurt Gödel*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wang, Hao (1996), *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gödel's Path from Hilbert and Carnap to Husserl

RICHARD TIESZEN

It is known that the great logician Kurt Gödel began to study the work of Edmund Husserl in 1959 and that he continued to study Husserl's work until the end of his life. In this paper I shall discuss some developments in Gödel's work that led him to Husserl's philosophy.¹ The latter part of the paper in particular is focused on a short text, probably written in 1961, in which Gödel tells us explicitly how he sees Husserl's phenomenology in relation to the modern development of the philosophy and foundations of mathematics.

It is clear from remarks that he made to the logician Hao Wang and from notes in his *Nachlass* that Gödel was most interested in Husserl's transcendental eidetic phenomenology. In other words, he was interested in the conception of phenomenology that Husserl inaugurated during his Göttingen years and that was expressed in publication in mature form in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). In the first edition of his *Logische Untersuchungen* (*LU*) of 1900-1901 Husserl had characterized phenomenology as a type of descriptive psychology in the style of his teacher Franz Brentano but during the Göttingen years he developed his new transcendental phenomenology in which we are to 'bracket' the 'natural attitude' on the basis of the so-called phenomenological *epochē* (or 'reduction'). The *LU* of course provide extensive discussions of philosophical ideas about logic but Gödel says that what is missing in the *LU* is still a correct method. Hao Wang has written that

According to Gödel, Husserl just provides a program to be carried out; his *Logical Investigations* is a better example of the execution of this program than is his later work, but it has no correct technique because it still adopts the "natural" attitude. (Hao Wang, *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, p. 164)

When Gödel says in this quotation that the *LU* has no correct technique because it still adopts the 'natural' attitude it is to Husserl's shift to transcendental phenomenology that he is referring. It was this latter viewpoint that Gödel thought would be promising in logic, the foundations of mathematics, and in

1 There is much more to say than cannot be included in this paper. My lecture at the symposium *Edmund Husserl 1859-2009*, along with most of this paper, was drawn from chapter 3 of my forthcoming book *After Gödel: Platonism and Rationalism in Mathematics and Logic* (Oxford University Press). See also Part II of Tieszen 2005.

philosophy itself. In a note in the *Nachlass*, for example, Gödel refers to one of Husserl's earliest presentations of transcendental phenomenology in "Die Idee der Phänomenologie" (1907) as a 'momentous lecture'.

As we will see below, it is quite interesting how in 1961 Gödel juxtaposes his interest in Husserl with the work of another great Göttingen figure who was a senior colleague of Husserl during Husserl's Göttingen period, David Hilbert.

I. Gödel 1953 to 1961: Two Central Philosophical Texts

In May of 1953 the editor of the *Library of Living Philosophers* series, Paul A. Schlipp, wrote to Kurt Gödel to invite him to contribute a paper to a volume on the philosophy of Rudolf Carnap. After drafting six versions of the paper and engaging in several rounds of correspondence, Gödel wrote to Schlipp in February of 1959 to say that he was not satisfied with the paper and had therefore decided not to publish it. Hao Wang, writing about Gödel's decision to abandon the Carnap paper and to study Husserl's work, says that

It seems to me that the two decisions may have been related. He had, he once told me, proved conclusively in this [Carnap] essay that mathematics is *not* syntax of language but said little about what mathematic *is*. At the time he probably felt that Husserl's work promised to yield convincing reasons for his own beliefs about what mathematics is. (Wang 1996, p. 163)

Continuing in this vein, Wang says

It is, therefore, not surprising that, when he commented on various philosophers during his discussions with me, he had more to say about the views of Husserl than about the positivists or empiricists. Indeed, his own criticisms of the empiricists tend to be similar to Husserl's.

I want to follow up on these comments of Wang and focus on some elements of Gödel's critique of Carnap in the versions of his Carnap paper "Is Mathematics Syntax of Language?" (Gödel *1953/9) in order to show how these are linked to Gödel's discussion of Husserl's philosophy in "The Modern Development of Mathematics in the Light of Philosophy" (Gödel *1961/?). Investigation of the philosophical and conceptual links between these texts can help us to deepen our understanding of how Gödel saw Husserlian phenomenology and to indicate in greater detail what he hoped to obtain from his study of it.

II. Gödel's Arguments Against Carnap's Claim that Mathematics is Syntax of Language

Gödel says that Carnap's program in *Logische Syntax der Sprache* (*LSS*) and related works in the nineteen thirties aims to establish three basic philosophical points: (i) mathematical intuition (which is later associated by Gödel with Husserl's categorial intuition or *Wesensschau*), for all scientifically relevant purposes, can be replaced by conventions about the use of symbols and their application; (ii) mathematics, unlike other sciences, does not describe any existing mathematical objects or facts. Rather, mathematical propositions, because they are nothing but consequences of conventions about the use of symbols and are therefore compatible with all possible experience, are void of content; and (iii) the conception of mathematics as a system of conventions makes the *a priori* validity of mathematics compatible with strict empiricism (Gödel *1953/9-V, p. 356). There is, according to Carnap, a strict division between analytic and synthetic truths in which each kind of truth has its own place. Gödel says that his incompleteness theorems and some of his other mathematical results "tend to bring the falsehood of these assertions to light" (Gödel *1953/9-V, p. 356).

It is very interesting to note, in light of his later interest in Husserl's idea of philosophy as rigorous science, that Gödel should apply his incompleteness theorems to refute Carnap's view of mathematics. It can be argued that Gödel's incompleteness theorems can themselves be seen as examples of philosophy become rigorous science. They establish in a scientifically rigorous way, for example, that we cannot identify proof in formal systems with mathematical truth, and they thereby lead to a clarification of the meaning of the concepts of "formal proof" and "mathematical truth". As we will see below, Gödel is impressed with Husserl's claim that phenomenology offers a method for clarification of the meaning of concepts.

According to the logical positivism of Carnap there is a strict distinction between truths of mathematics/logic and empirical truths. It is allegedly possible to reconcile the *a priori* nature of mathematics and logic with empirical science by holding that the truths of mathematics and logic are based solely on linguistic (syntactical) conventions, while the truths of empirical science depend on verification in the world of sensory experience. The verificationist theory of meaning applies to sentences of empirical theories but not to sentences of mathematics and logic. Carnap says that the meaning of a sentence about reality (= empirical but not platonic reality) lies in its method of verification. If there is no possible method of verification in sense experience then sentences alleged to be about something are in fact meaningless. In works such as "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (Carnap 1932) Carnap says that meaningful statements are in fact of the following kinds: first, there are statements that are true solely by virtue of their form. These are, following Wittgenstein, the tautologies. These say nothing about

reality. The formulas of logic and mathematics are of this kind. They are not factual statements but serve for the transformation of factual statements. There are also negations of such statements, contradictions, which are false by virtue of their form. The decision about the truth or falsity of all other statements lies in protocol sentences. Protocol sentences are true or false empirical statements and belong to the domain of empirical science. Any statement one desires to construct that does not fall within these categories becomes automatically meaningless (Carnap 1932). Carnap says in various places that sentences of empirical theories thus have content, but sentences of mathematics and logic are without content or object (see Carnap 1935; also Gödel *1953/59-III, p. 335). As Gödel puts it, the logical positivist view of mathematics, developed under the influence of Wittgenstein, consists of a combination of conventionalism and nominalism. Sentences of mathematics are true solely on the basis of syntactical (linguistic) conventions (conventionalism), and the formal systems that embody these conventions are given in sense experience (i.e., empirically) as systems of symbols (nominalism).

In *LSS* Carnap indicates that his view of logical syntax is influenced by Hilbert. Carnap says that a theory, rule, definition or the like is to be called ‘formal’ when no reference is made in it to the meanings of symbols. The only reference is to the kinds and order of the symbols from which the expressions are constructed (*LSS*, § 1). Carnap extends this idea into a philosophical position in its own right, based on ideas that are not found in Hilbert’s writings but that were afoot in the Vienna Circle. The view in *LSS* is that it depends entirely on the formal structure of particular language and of the sentences involved whether a sentence should count as ‘analytic’ or not. Analytic sentences, including the sentences of mathematics and logic, are not about anything (*LSS*, § 2). Gödel’s own view of analyticity is quite different from this, as we will see below. From the point of view of phenomenology, what we have here is a claim about intentionality in mathematics and logic. Carnap is claiming that empirical sentences are *about* something but sentences of logic and mathematics are not. Analytic sentences are without content or object. All of this applies, in particular, to sentences of mathematics that seem to be about numbers of various kinds, sets, functions, groups, spaces, and so on.²

Gödel’s idea of applying his second incompleteness theorem to refute Carnap’s view is rather clever: in order for the truths of mathematics to be based solely on linguistic (syntactical) conventions the syntactical conventions must be consistent. For if they are not consistent then all statements will follow from them, including all factual (empirical) statements. A rule about the truth of sentences can be called syntactical only if it does not imply the truth or false-

2 On the face of it, Carnap’s view that mathematical propositions are not about anything seems quite implausible. This is perhaps why Gödel told Wang (Wang 1996, p. 174) that: “Carnap’s work on the nature of mathematics was remote from actual mathematics; he later came closer to actual science in his book on probability”.

hood of any "factual" sentence, i.e., one whose truth depends on extralinguistic facts. This requirement follows from the concept of a convention about the use of symbols but also from the fact that it is the lack of content of mathematics upon which its a priori nature, in spite of strict empiricism, is supposed to depend.

Therefore, a consistency proof for the syntactical conventions is required. Now we apply the second incompleteness theorem. This theorem should be applicable because the logical positivist will want classical mathematics or at least the mathematics required for physics and natural science. According to the second theorem, no formal system in which it is possible to do elementary arithmetic will, if it is consistent, contain the resources required to prove its own consistency. A consistency proof for any such sets of syntactical conventions will require objects, concepts, or methods that are not part of the systems under consideration. Gödel considers two possibilities for such a consistency proof: either it will be mathematical in nature or empirical and inductive in nature.

Suppose the consistency proof is mathematical in nature. In order for mathematics to be syntax of language in Carnap's sense it will have to be required that "language" will mean some symbolism that can actually be exhibited and used in the empirical world. In particular, its sentences will have to consist of a finite number of symbols, since sentences of infinite length do not exist in and cannot be produced in the empirical world. (The latter kinds of sentences, were they to exist, would presumably have to be purely mathematical objects.) Similarly, the "rules of syntax" will have to be finitary and cannot contain phrases such as "If there exists an infinite set of expressions with a certain property" for the simple reason that such phrases could not be finitarily meaningful. Not only must the rules of syntax be finitary, but in the derivation of axioms from them and in the proof of their consistency only finitary syntactical concepts can be used, i.e., only concepts referring to finite combinations of symbols. Now the second incompleteness theorem, as we just noted, tells us that no formal system in which it is possible to do elementary arithmetic will, if it is consistent, contain the resources required to prove its own consistency. According to this theorem, therefore, what will be required for the consistency proof will not be finitary, completely given empirically, and so on. Rather, it will be non-finitary, and will not be completely given empirically. If we want a *mathematical* consistency proof then the proof will involve 'abstract' and infinitary objects, concepts, or methods into which we have some insight. If we are to have a consistency proof at all then we will need some mathematical principles into whose content we have insight (intuition), whose meaning we understand. Otherwise there is no hope for a consistency proof. In this case, mathematical intuition, distinctive mathematical content, the abstract, and the non-finitary, are all back in the philosophical picture.

Gödel says that in order for mathematical intuition and the assumption of mathematical objects or facts to be dispensed with by means of syntax it will

have to be required that the use of “abstract” and “transfinite” concepts of mathematics that can be understood or used only as a consequence of mathematical intuition or of assumptions about their properties can be replaced by considerations about finite combinations of symbols. However,

If, instead, in the formulation of the syntactical rules some of the very same abstract or transfinite concepts are being used – or in the consistency proof, some of the axioms usually assumed about them – then the whole program completely changes its meaning and is turned into its downright opposite: instead of clarifying the meanings of the non-finitary mathematical terms by explaining them in terms of syntactical rules, non-finitary terms are (used) in order to formulate the syntactical rules; and instead of justifying the mathematical axioms by reducing them to syntactical rules, these axioms (or at least some of them) are necessary in order to justify the syntactical rules (as consistent). (Gödel *1953/59-III, pp. 341-342)

The conventionalism and nominalism of the logical positivist thus “changes its meaning and turns into its downright opposite”. In this case, as Gödel indicates, we are also led to a conception of meaning clarification that is very different from Carnap’s conception. Gödel discusses an alternative view of meaning clarification due to Husserl in more detail in the 1961 text, as we will see below.

On the other hand, suppose the consistency ‘proof’ is empirical in nature. In this case the claim to consistency is based on the fact that the conventions have thus far (in our use of them) not been found to lead to inconsistency. The evidence for consistency is based on past experience, i.e., it is inductive evidence. In this case we have to rely on empirical facts to sustain syntactical conventionalism about mathematical truths, i.e., to support the claim that the syntactical conventions are consistent in order to prevent all statements, including factual statements, from following from the conventions. This reliance on empirical evidence or empirical facts to maintain syntactical conventionalism about mathematical truths again violates the claim that the latter truths should be based solely on syntactical (linguistic) conventions, come what may in the empirical world. Furthermore, the empirical assertions used to support the consistency claim in this case would have content, so that content will again be required, albeit empirical (as opposed to mathematical) content. In short, one would have to appeal to sentences with content in order to be able to hold to strict conventionalism about mathematical statements that are supposed to have no content. Under this alternative mathematical statements completely lose their a priori character, their character as linguistic conventions, and their voidness of content. Thus, we can again not hold to strict linguistic conventionalism about mathematics.

In sum, it is not possible without a consistency proof to be a conventionalist/nominalist about mathematics in the manner of Carnap’s early logical positivism, but what is needed for the consistency proof, whether it is mathemati-

cal or empirical in nature, undermines the conventionalism and nominalism of the logical positivists.³

What could *not* be true about mathematics if Gödel's critique of Carnap is correct? We could not replace mathematical (later, categorial or "eidetic") intuition with conventions about the use of symbols and their application if we want a mathematical consistency proof for syntactical systems. Similarly, it could not be the case that mathematics does not describe any existing objects or facts. Mathematical propositions could not be empty tautologies that are void of content. The truths of mathematics could not be based solely on linguistic conventions. Rather, true mathematical propositions and true empirical propositions would both be about objects or facts, and there would be analogies in our knowledge of such objects, even if the objects were of different types. Gödel says, as Quine does later, that the logical positivist's way of drawing the distinction between the a priori and the a posteriori, the mathematical and the empirical, the analytic and the synthetic, will not work. Gödel does not, however, adopt a Quinean holism about this matter. Instead, he says that there is one ingredient of Carnap's incorrect theory of mathematical truth that is correct and discloses the true nature of mathematics, namely, it is correct that a (pure) mathematical proposition says nothing about physical or psychical reality existing in space and time, because it is already true owing to the meaning of the terms occurring in it, irrespective of the world of real things. What is wrong with Carnap's view, Gödel says, is that the meaning of the terms (that is, the concepts they denote) is asserted to be something man-made and consisting merely of linguistic conventions.

The truth, I believe, is that these concepts form an objective reality of their own, which we cannot create or change, but only perceive and describe. Therefore, a mathematical proposition, although it does not say anything about space-time reality, still may have a very sound objective content, insofar as it says something about relations of concepts. (Gödel *1951, p. 320)

Gödel thus contrasts his own view of analyticity with Carnap's: "analytic" does not mean "true owing to our definitions", but rather it means "true owing to the nature of the concepts" occurring in mathematical statements (Gödel *1951, p. 321).

One way of holding, against platonism, that mathematics is our own free creation or free invention is to construe "free creation" in terms of linguistic conventions in the style of logical positivism (Gödel *1951). Gödel thinks that he has offered powerful arguments against this kind of anti-platonism. There might be some room for free creation in mathematics, but Gödel says in a number of places that there is no such room in the case of the primitive concepts. In the Gibbs Lecture (Gödel *1951) this is of course taken up in more

3 There have been several attempts to defend Carnap against Gödel's argument. In my view, there are a number of problems with these attempts but I do not have space to consider them here.

detail. Psychologism and Aristotelian realism about mathematics are also rejected in the 1951 Gibbs Lecture.

Before proceeding to the next section I want to note that in his drafts of the Carnap paper Gödel is responding to a number of Carnap's views on meaning clarification, the methodology of logical analysis, and metaphysics. The language of meaning clarification, in particular, is prominent in the 1961 text of Gödel that we will consider in a moment. Carnap says that modern logic has made it possible to give a new and sharper answer to the question of the validity and justification of metaphysics. Research in applied logic or theory of knowledge aims at clarifying the cognitive content of scientific statements and, thereby, the meanings of the terms that occur in such statements. It is on this basis that metaphysics can be eliminated (Carnap 1932). What is left for philosophy if metaphysics is to be eliminated? What remains, Carnap says, is a method, the method of 'logical analysis', i.e., laying out the syntax of the language of science. This method, in its negative use, will serve to eliminate meaningless expressions. In its positive use, it serves to clarify meaningful concepts and propositions, and to lay logical foundations for factual science and for mathematics. It is only logical analysis in this sense that can count as "scientific philosophy". We already noted above how, on the basis of the application of the second incompleteness theorem, Gödel suggests a reversal of Carnap's view: instead of clarifying the meanings of the non-finitary mathematical terms by explaining them in terms of syntactical rules, non-finitary terms are used in order to formulate the syntactical rules; and instead of justifying the mathematical axioms by reducing them to syntactical rules, these axioms (or at least some of them) are necessary in order to show that the syntactical rules are consistent.⁴ In the text to which we will now turn we will see very clearly, if only in outline, the alternative methodology of meaning clarification and the alternative conception of "scientific philosophy" that Gödel thinks we find in Husserl's work.

III. The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy

In Gödel's 1961 text Carnap is not mentioned by name. Gödel does mention positivism as a philosophy that falls on the 'left' side of his schema of possible

4 Gödel made the following comment to Hao Wang: "Some reductionism is right: reduce to concepts and truths, but not to sense perceptions. Really it should be the other way around: Platonic ideas ... are what things are to be reduced to. Phenomenology makes them [the ideas] clear" (Wang 1996, p. 167). The "reduction" Gödel mentions here would presumably be subsumed under the phenomenological epochē. In the case of mathematics and logic empiricist reductionism is contrasted with the phenomenological reduction.

philosophical worldviews but he focuses mostly on the 'leftward' foundational program of Hilbert. Gödel notes some relationships between the views of Hilbert and Carnap in several places. In Gödel *1953/9 III, footnote 19, for example, he says that he thinks that if the syntactical program of Carnap is to serve its purpose then what must be understood by "syntax" is equivalent to Hilbert's finitism, in the sense that it consists of those concepts and forms of reasoning, referring to finite combination of symbols, which are contained within the limits of "that which is directly given in sensual intuition". In Gödel *1951 (p. 315) he says that the formalistic foundation of mathematics would be a special elaboration of Carnap's syntactical view and that, on the other hand, it turns out that the feasibility of the nominalistic program of the logical positivists implies the feasibility of the formalistic program. In the 1961 text to which I will now turn, Husserl's philosophy is set up as an alternative to both positivism and Hilbert's foundational view. Gödel links Husserl to Kant at the end of the 1961 text, as we will see, but he also mentions how some modifications of Kant's view will be required.

In his 1961 text Gödel sets up a general schema of possible philosophical worldviews according to their degree and manner of affinity to metaphysics. We obtain a division into two groups, with skepticism, materialism and positivism on one side and spiritualism, idealism, and theology on the other. If one thinks of philosophical doctrines as arranged along a line from left to right in this manner then empiricism belongs on the left side and a priorism belongs on the right. Pessimism belongs on the left side and optimism in principle toward the right, for empiricist skepticism is a kind of pessimism with regard to knowledge. Materialism is inclined to regard the world as an unordered and therefore meaningless heap of atoms. On the other hand, idealism and theology see meaning, purpose, and reason in everything. Additional examples of theories on the right side would include theories of objective moral values and objective aesthetic values, whereas the interpretation of ethics and aesthetics on the basis of custom, upbringing and so on would fall on the left.

Gödel says that the development of philosophy since the Renaissance has, on the whole, gone from right to left. This development has also made itself felt in mathematics. Mathematics, as an a priori science, always has an inclination toward the right and has long withstood the *Zeitgeist* that has ruled since the Renaissance. The empiricist conception of mathematics, such as that set forth by John Stuart Mill in the nineteenth century, did not find much support. Indeed, mathematics evolved into ever higher abstractions, away from matter and into ever greater clarity in its foundations. The foundations of the infinitesimal calculus and the complex numbers, for example, were improved. Mathematics thus moved away from skepticism. Around the turn of the century, however, the antinomies appeared in mathematics. Gödel says that the significance of the antinomies was exaggerated by skeptics and empiricists and that the antinomies were employed as a pretext for a leftward upheaval. He says, in response, that the contradictions did not appear in the heart of mathe-

matics but rather near its outer boundary toward philosophy. Moreover, the antinomies have been resolved in a manner that is satisfactory to those who understand set theory.⁵ These kinds of points are of no use, however, against the prevailing *Zeitgeist*. Many mathematicians came to deny that mathematics as it had developed previously represented a system of truths. They acknowledged this for a larger or smaller part of mathematics only and retained the rest in at best a hypothetical sense.

Now Carnap's view of mathematics as syntax of language is clearly on the left in Gödel's schema, and the arguments in the drafts of the Carnap paper are meant to refute it. Gödel says that the 'nihilistic' consequences of the spirit of the times also led to a reaction in mathematics itself. Thus came into being "that curious hermaphroditic thing that Hilbert's formalism represents". It sought to do justice both to the *Zeitgeist* and to the nature of mathematics. In conformity with the ideas prevailing in recent philosophy, it acknowledges that the truth of the axioms from which mathematics starts cannot be justified or recognized in any way and therefore that the drawing of consequences from them has meaning only in a hypothetical sense. The drawing of consequences itself, to further satisfy the spirit of the time, is construed as a mere game with symbols according to rules, where this is likewise not thought of as supported by insight or intuition.⁶ In accord with the earlier 'rightward' philosophy of mathematics and the mathematicians instinct, however, it is held that a proof of a proposition must provide a secure grounding for the propositions and that

5 In some places in his writings Gödel likens the antinomies to illusions of the senses. They are cases where we have not seen concepts clearly enough, and they lose their grip on us once we have achieved more clarity in our perception of concepts. See, for example, the passages in Wang 1974 on perceiving concepts clearly (with references to Husserl), pp. 81–86. Also, Gödel *1953/9, p. 321, and 1964, p. 268.

6 In various places in his writings, going back to the thirties, Gödel distinguishes the purely formalistic and relative concept of proof from the concept of proof as "that which provides evidence". See, e.g., Gödel 193?, p. 164, where Gödel says that the incompleteness theorems show that in the transition from evidence to formalism something is lost, and that the incompleteness theorems therefore do not undermine Hilbert's conviction in the solvability of every precisely formulated mathematical question. The concept of proof as that which provides evidence is said to be an "abstract concept" of proof. Elsewhere, he gives as an example of an "abstract concept" the concept of proof, understood in the non-formalistic sense of "known to be true". A concept is said to be "abstract" if it does not refer to sensory objects (see, e.g., Gödel *1951, p. 318, footnote 27). A similar view is expressed in footnote 20 of Version III of the Carnap paper (Gödel *1953/59, p. 341), where Gödel says that the concept of proof, in its original contentual meaning, is an abstract concept. This is the concept according to which a proof is not "a sequence of expressions satisfying certain formal conditions, but a sequence of thoughts convincing a sound mind". Here Gödel says that the abstract and the transfinite concepts together form the class of "non-finitary" concepts. See also Gödel 1972, p. 273, footnote e, where Gödel refers to the concept "p implies q" as an "abstract concept" when it is understood in the sense of "From a convincing proof of p a convincing proof of q can be obtained".

every precisely formulated yes-or-no question in mathematics must have a clear cut answer. One aims to prove, that is, for the inherently unfounded rules of the game with symbols that of two sentences A and $\neg A$, exactly one can always be derived. Such a system is consistent if not both can be derived, and if one can be derived then the mathematical question expressed by A can be unambiguously answered. In order to justify the assertions of consistency and completeness a certain part of mathematics must be acknowledged to be true in the sense of the old rightward philosophy. The part in question, however, is much less opposed to the spirit of the time than the high abstractions of set theory. It is the part that refers only to concrete and finite objects in space, namely the combinations of symbols. This is Hilbert's finitistic formalism. In Hilbert's program we thus see an interesting mixture of rationalist and empiricist elements.

The next step in the development comes with Gödel's incompleteness theorems: it turns out that it is impossible to rescue the older rightward aspects of mathematics in such a way as to be in accord with the spirit of the time. Even for elementary arithmetic it is impossible to find a system of axioms and formal rules from which, for every number-theoretic proposition A , either A or $\neg A$ would always be derivable. Moreover, for reasonably comprehensive axioms of mathematics it is impossible to provide a proof of consistency merely by reflecting on the concrete combinations of symbols, without introducing more abstract elements.⁷ Hilbert's combination of materialism and aspects of classical mathematics thus proves to be impossible. This means that the combination of rationalist and empiricist elements involved in Hilbert's program is unworkable. It is not possible to be a finitistic formalist and to hold that every clearly stated mathematical proposition is decidable. Nor is it possible to hold that proofs provide a secure grounding of mathematical propositions, in the sense that they provide *evidence* for those propositions.

7 See also Gödel's remark in Gödel 1972, p. 271–273: “P. Bernays has pointed out on several occasions that, in view of the fact that the consistency of a formal system cannot be proved by any deduction procedures available in the system itself, it is necessary to go beyond the framework of finitary mathematics in Hilbert's sense in order to prove the consistency of classical mathematics or even of classical number theory. Since finitary mathematics is defined as the mathematics of *concrete intuition*, this seems to imply that *abstract concepts* are needed for the proof of consistency of number theory ... [What Hilbert means by “*Anschauung*” is substantially Kant's space-time intuition confined, however, to configurations of a finite number of discrete objects.] By abstract concepts, in this context, are meant concepts which are essentially of the second or higher level, i.e., which do not have as their content properties or relations of *concrete objects* (such as combinations of symbols), but rather of *thought structures* or *thought contents* (e.g., proofs, meaningful propositions, and so on), where in the proofs of propositions about these mental objects insights are needed which are not derived from a reflection upon the combinatorial (space-time) properties of the symbols representing them, but rather from a reflection upon the *meanings* involved.”

Gödel says that only two possibilities remain. Either we must give up the older rightward aspects of mathematics or attempt to uphold them in contradiction to the spirit of the time. The first alternative suits the *Zeitgeist* and is therefore usually the one adopted. One has to thereby give up on features of mathematics that would otherwise be very desirable, namely, to (i) safeguard for mathematics the certainty of its knowledge by thinking of proof as that which provides evidence but also to (ii) uphold the optimistic belief that for clear questions posed by reason it is possible for reason to find clear answers.⁸ One would give up on these features not because any mathematical results compel us to do so but because this is the only way to remain in agreement with the prevailing philosophy. Gödel grants that great advances have been made on the basis of the leftward spirit in philosophy and he thinks there have been excesses and wrong directions taken in the preceding rightward philosophies. The correct attitude is that the truth lies in the middle of these philosophies or consists in a combination of the leftward and rightward views, but not in the manner of Hilbert's conception. Hilbert's combination, like Carnap's, was too primitive and tended too strongly in one direction. We must look elsewhere for a workable combination. If we want to preserve elements of the earlier rightward view of mathematics then we must suppose that the certainty of mathematics is not to be secured by proving certain properties by a projection onto material systems (i.e., the mechanical manipulation of physical symbols) but rather by cultivating and deepening our knowledge of the abstract concepts that lead to setting up these mechanical systems in the first place. Furthermore, it is to be secured by seeking, according to the same procedures, to gain insights into the solvability of all meaningful mathematical problems.

How is it possible to extend our knowledge of these abstract concepts? How can we make these concepts precise and gain a comprehensive and secure insight into the fundamental relations that hold among them; that is, into the axioms that hold for them? We cannot do this by trying to give explicit definitions for concepts and proofs for axioms, since in that case one needs other undefinable abstract concepts and axioms holding for them. Otherwise one would have nothing from which one could define or prove. Therefore, the procedure must consist to a large extent in a clarification of meaning that does not consist in giving definitions. We thus see here, as in other places in his writing, that Gödel is speaking about the need to reflect on meaning. What is required is a reflection on meaning or on concepts that is of a 'higher level'

8 Wang 1974, pp. 324-25, reports that Gödel thought Hilbert was correct in rejecting the view that there exist number theoretic questions undecidable for the human mind because if it were true it would mean that human reason is utterly irrational in asking questions it cannot answer while asserting emphatically that only reason can answer them. Human reason would then be very imperfect and, in some sense, even inconsistent, which contradicts the fact that those parts of mathematics that have been systematically and completely developed (such as the theory of 1st and 2nd degree Diophantine equations) show an amazing degree of beauty and perfection.

than reflection on the combinatorial properties of concrete symbols. This is the kind of ascent that is a function of reason. The notion of meaning clarification here is thus quite unlike Carnap's notion, and it involves, on the basis of the second incompleteness theorem, just the kind of reversal of the sensory and the abstract, or the sensory and the categorial, that we quoted from *1953/9 paper above.

In looking for a workable combination of the two directions Gödel turns to the philosophy of Husserl. He says that there exists today the beginning of a science that claims to possess a systematic method for such a clarification of meaning and that is the phenomenology founded by Husserl. The conception of scientific philosophy here, however, is quite different from Carnap's conception. It is a conception of philosophy as a rigorous universal eidetic discipline, which Husserl portrays in some of his writings as an updated phenomenological version of a Leibnizian rationalism. Clarification of meaning, Gödel says, "consists in focusing more sharply on the concepts concerned by directing our attention in a certain way, namely onto our own acts in the use of these concepts, onto our powers in carrying out our acts, and so on." Phenomenology is not supposed to be a science in the same sense as other sciences. Rather, it is supposed to be a procedure that should produce in us a new state of consciousness in which we describe in detail the basic concepts we use in our thought, or grasp other basic concepts hitherto unknown to us.⁹ Gödel says that he sees no reason to reject such a procedure at the outset as hopeless. Empiricists in particular have no reason to do so since that would mean that their empiricism is a kind of dogmatic apriorism.

One can in fact present reasons in favor of the phenomenological approach. Gödel's example of this in the 1961 paper is that if one considers the development of a child one sees that it proceeds in two directions. On the one hand the child experiments with objects in the external world and with its own sensory and motor organs. On the other hand, it comes to a better and better understanding of language and of the concepts on which language rests. Concerning this second direction we can say that the child passes through states of consciousness of various heights. A higher state is attained, for example, when the child first learns the use of words and, similarly, when for the first time it understands a logical inference. We can view the whole development of empirical science as a systematic and conscious extension of what the child does when it develops in the first direction. The success of this procedure is astonishing and far greater than one might expect a priori. After all it leads to

9 There are reference elsewhere in Gödel's thinking to meaning clarification and phenomenology. In Wang 1974, p. 189, for example, Wang says "With regard to setting up the axioms of set theory (including the search for new axioms), we can distinguish two questions, viz., (1) what, roughly speaking, the principles are by which we introduce the axioms, (2) what their precise meaning is and why we accept such principles. The second question is incomparably more difficult. It is my impression that Gödel proposes to answer it by phenomenological investigations."

the remarkable technological development of recent times. Gödel reasons that this makes it seem quite possible that a systematic and conscious advance in the second, rationalistic direction might also far exceed the expectations one might have a priori.¹⁰

There are examples that show how considerable further development in the second direction occurs even without the application of a systematic and conscious procedure, a development that transcends ‘common sense’. Gödel’s example here is that in the systematic establishment of axioms of mathematics new axioms that do not follow by formal logic alone from those previously established again and again become *evident*. His own incompleteness theorems could be used to show this, in the sense that we can augment a given formal system with its Gödel sentence, and then repeat this process indefinitely. He also has in mind the addition of more and more axioms of infinity in set theory. Gödel says that the incompleteness theorems, which are often viewed as negative results, do not exclude the possibility that every clearly posed mathematical yes-or-no question is solvable in this way, for it is just this becoming evident of more and more new axioms on the basis of the meaning of the primitive concepts that a machine cannot emulate.¹¹

In the 1961 text Gödel goes on to say that there is an intuitive grasp of ever newer axioms that are logically independent of the earlier ones and that this

10 In his letter to Rappaport (Gödel 1962, pp. 176–77) Gödel says that the developments in this direction, however, have not gone well: “Our knowledge of the abstract mathematical entities themselves (as opposed to the *formalisms* corresponding to them) is in a deplorable state. This is not surprising in view of the fact that the prevailing bias even denies their existence.”

11 One of the rigorously proved results about minds and machines, based on his incompleteness theorems, according to Gödel, is that either the human mind surpasses all machines (i.e., it can decide more number theoretic questions than any machine) or there exist number theoretic questions undecidable for the human mind. This disjunction is discussed at some length in Gödel *1951. It appears in other places in Gödel’s writing, and is also reported Wang 1974, pp. 324–25. The comments here should be compared with remarks Gödel makes elsewhere on abstract concepts, meaning, intuition, evidence, and decidability by human reason vs. mechanical decidability, e.g., “The generalized undecidability results do not establish any bounds for the powers of human reason, but rather for the potentialities of pure formalism in mathematics... Turing’s analysis of mechanically computable functions is independent of the question whether there exist finite *non-mechanical* procedures ... such as involve the use of abstract terms on the basis of their meaning” (Gödel 1934, p. 370).

A similar theme is sounded in the following passage, although Gödel adds that human reason is capable of constantly developing its understanding of the abstract terms: “Turing in his 1937 ... gives an argument which is supposed to show that mental procedures cannot go beyond mechanical procedures. However, this argument is inconclusive. What Turing disregards completely is the fact that *mind, in its use, is not static, but constantly developing*, i.e., that we understand abstract terms more and more precisely as we go on using them, and that more and more abstract terms enter the sphere of our understanding” (Gödel 1972a, p. 306).

is necessary for the solvability of mathematical problems. He says that this agrees in spirit if not in letter with the Kantian conception of mathematics in the following sense: Kant asserted that in the derivation of geometrical theorems we always need new geometrical intuitions and that a purely logic derivation from a finite number of axioms is therefore impossible. Given what we now know about elementary geometry this is demonstrably false. But if we replace the term 'geometrical' by 'mathematical' or 'set-theoretical' then it becomes a demonstrably true proposition. What Gödel does not say here is that in this case we presumably need a conception of intuition, such as categorical intuition, that goes beyond Kant's (two forms of) sensory intuition. For Kant, (Euclidean) geometry was the form of outer sensory intuition.

Gödel remarks that many of Kant's assertions are false if understood literally but in a broader sense contain deep truths. The whole phenomenological method, according to Gödel, goes back in its central idea to Kant. What Husserl did was to formulate it more precisely, made it fully conscious, and actually carried it out for particular domains. It is because in the last analysis Kantian philosophy rests on the idea of phenomenology, albeit not in an entirely clear way, that Kant has had such an enormous influence over the entire development of philosophy. Quite divergent directions have developed out of Kant's thought, however, due to the lack of clarity and literal incorrectness of many of his formulations. None of these have really done justice to the core of Kant's thought. It is Husserl's phenomenology that for the first time meets this requirement. It avoids both the death defying leaps of idealism into a new metaphysics as well as the positivistic rejection of all metaphysics. The 1961 text concludes with a rhetorical question: if the misunderstood Kant has already led to so much that is interesting in philosophy and also indirectly in science, how much more can we expect from Kant correctly understood by way of Husserl?

IV. Conclusion

In the texts we have considered we see how Gödel argues against Carnap's empiricism, nominalism, and conventionalism about mathematics and against the 'leftward' aspects of Hilbert's program, namely Hilbert's finitistic formalism. In Husserl's transcendental eidetic phenomenology he finds a philosophical position that prizes the idea of clarification of the meaning of basic concepts and that recognizes abstract meanings (concepts) and categorical intuition, and he holds that this is the kind of outlook that is needed if we are to find consistency proofs, to preserve the idea of proof as providing evidence, and to decide undecidable Gödel sentences and open mathematical problems. A purely mechanical, formal or syntactic conception of provability will not suffice. What (Turing) machines or computers cannot emulate is the fact that more and more axioms become evident to us on the basis of the meaning of the primi-

tive concepts of mathematics. The two ‘rightward’ elements that Gödel is concerned to preserve, which are also included in Hilbert’s program but are incompatible (given the incompleteness theorems) with his finitistic formalism, include (i) optimism about deciding open mathematical problems by human reason and (ii) the claim that proofs should provide a secure grounding for mathematical propositions. Both of these ‘rightward’ elements can be retained if we shift to what Gödel calls the ‘abstract’ concept of proof, i.e., the concept of proof as that which provides evidence, and turn to ideas in Husserl’s philosophy. It is in Husserl’s work that we might find a workable combination of leftward and rightward elements. On the rightward side, however, how can we avoid a “death-defying leap of idealism” into a dubious metaphysics? Gödel evidently hopes that we can avoid the one-sidedness or prejudices of the positive sciences and yet steer clear of questionable metaphysical views by developing a scientific philosophy that employs the phenomenological *epochē* and still requires that knowledge in mathematics and logic depends not only on mere conception but also on intuition, only now it is categorial intuition or *Wesensschauung* that we must cultivate.

References

- Carnap, R. (1932) “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis* 2, 220–241.
- (1934) *Logische Syntax der Sprache*. Vienna: Springer.
- (1935) “Formalwissenschaft und Realwissenschaft”, *Erkenntnis* 5, 30–37.
- Gödel, K. (193?) “Undecidable Diophantine Propositions”, in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. III, 164–175.
- (1934) “On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems” in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. I, 346–371.
- (*1951) “Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and their [Philosophical] Implications”, in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. III, 304–323.
- (*1953/9) III and V. “Is Mathematics Syntax of Language?”, in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. III, 334–363.
- (*1961/?) “The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy”, in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. III, 374–387.
- (1962) “Letter to Leon Rappaport”, in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. V, 176–177.
- (1972) “On an Extension of Finitary Mathematics Which Has Not Yet Been Used”, in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. II, 271–280.
- (1972a) “Some Remarks on the Undecidability Results”, in *Kurt Gödel: Collected Works*, Vol. II, 1990, 305–306.
- Husserl, E. (1900) *Logische Untersuchungen*, Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik. Halle: M. Niemeyer. 2nd edition 1913.

- (1901) *Logische Untersuchungen*, Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle: M. Niemeyer. 2nd edition in two parts 1913/22.
 - (1907) “Die Idee der Phänomenologie”. Published in 1950 in *Husserliana* II.
 - (1913) “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1, 1–323.
- Tieszen, R. (2005) *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*. Cambridge University Press.
- Wang, H. (1974) *From Mathematics to Philosophy*. New York: Humanities Press.
- (1987) *Reflections on Kurt Gödel*. Cambridge, MA: MIT Press.
 - (1996) *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Namenregister

- Abrusci, Vito Michele 105, 122
Althoff, Friedrich VI
Anscombe, Elizabeth 92, 98
Aquino, Thomas von 85, 137
Aristophanes 66f.
Aristoteles 60, 137
Arouet, François Marie 94. S. a.
 Voltaire
Asemissen, Hermann Ulrich 67
Awodey, Steve 119, 122
Bell, David 98
Benacerraf, Paul 140, 143f.
Berkeley, George 35
Bernays, Paul 157
Bernet, Rudolf 43, 54
Beyer, Christian V, 44, 54, 79, 88, 98
Biemel, Walter 73f., 122, 144
Bismarck, Otto von 57, 90ff.
Bodei, Remo 17
Boehm, Rudolf 54
Bolzano, Bernard VII, 57-84, 91, 93f.,
 96f., 108, 111, 122, 131, 134
Brentano, Franz VI, 12, 15, 18f., 21f.,
 52, 61, 78, 82, 89f., 127, 147
Bubner, Rüdiger VII, 73
Campbell, Donald 132
Cantor, Georg 78, 98, 105, 122f., 134
Carnap, Rudolf 119, 123, 133, 139f.,
 148-156, 158f., 161f.
Carruthers, Peter 54f.
Casari, Ettore 107f., 123
Cavaillès, Jean 123
Centrone, Stefania 1048, 110f., 120f.,
 123
Cohen, Hermann 4
Cooper, Neil 98
Corry, Leo 105, 123
Cramer, Konrad V, VII, 24, 75
Cramer, Wolfgang 22
Da Silva, Jairo José 104, 120, 123
Dawson, Cheryl 125f.
Dawson, John 125, 143
Dedekind, Richard 112f., 119
Descartes, René 60, 74, 93
Dilthey, Wilhelm VI, 22
Eley, Lothar 104, 122
Feferman, Solomon 125f., 137, 144f.
Fichte, Johann Gottlieb 22
Fink, Eugen VII
Føllesdal, Dagfinn VII, 136, 143
Fraenkel, Abraham 119, 123
Frank, Manfred 22
Fréchette, Guillaume 81ff., 98
Frege, Gottlob 4f., 78, 83, 134
Friedjung, Heinrich 77
Fulda, Hans Friedrich 24
Gadamer, Hans-Georg 17, 22
Gauss, Carl Friedrich S. Gauß
Gauß, Carl Friedrich 134
Geach, Peter 79
Giusti, Mariangela 107f., 123
Gödel, Kurt 125ff., 131, 134, 137-144,
 147-162
Goethe, Johann Wolfgang von 69, 81,
 90, 97
Goldfarb, Warren 143
Goodman, Nelson 91, 136

- Gortschakow, Alexander Michailowitsch 87
- Haglund, Dick 125
- Hamilton, William Rowan 115
- Hankel, Hermann 115ff., 123
- Hartimo, Mirja 104f., 109f., 115, 123
- Heidegger, Martin VI, 22
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 137
- Henrich, Dieter 21f., 24
- Hilbert, David VI, 103-110, 113, 119-123, 139, 148, 150, 154-158, 161f.
- Hintikka, Jaakko 123, 125, 134, 144
- Höfler, Alois 58, 60f.
- Holenstein, Elmar 144
- Horstmann, Rolf Peter 24
- Hume, David 5, 9f., 29, 66
- Hüni, Heinrich 54
- Huntington, Edward 119
- Husserl, Adolf V
- Husserl, Edmund *passim*
- Husserl, Julie V
- Husserl, Wolfgang VI
- Janssen, Paul 144
- Jastrow, Joseph 127f.
- Jervell, Herman Ruge 125
- Kant, Immanuel 11, 23ff., 32, 59, 62, 125, 133f., 136f., 140, 155, 157, 161
- Kern, Iso 54, 133, 144
- Kerry, Benno 78, 83, 98
- Kleene, Stephen 143
- Kleist, Heinrich von 89
- König, Josef 61
- Kreisel, Georg 144
- Kronecker, Leopold VI
- Külpe, Oswald 74
- Künne, Wolfgang 43, 54, 77ff., 81, 88, 91, 94f., 98
- Landgrebe, Ludwig VII
- Lauer, Quentin 126, 144
- Lehrer, Keith 98
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 107f., 159
- Leonardi, Paolo 145
- Leverrier, Urbain 96
- Lipps, Theodor 36
- Majer, Ulrich 104, 120, 123
- Marbach, Eduard 28
- McCarthy, David 134
- Meinong, Alexius von 58, 60f., 80, 82f., 89, 94f., 99
- Mill, John Stuart 58, 155
- Moore, Gregory 143
- Natorp, Paul 9, 22f., 74, 58
- Nenon, Thomas 144
- Ortiz Hill, Claire 104, 120, 123
- Panzer, Ursula 54, 144
- Parsons, Charles 125, 138, 141, 143, 145
- Patzig, Günther V, VII
- Peacock, George 115
- Peano, Guisepppe 119
- Peckhaus, Volker 114, 123
- Petitot, Jean 125, 145
- Platon 62, 77
- Plessner, Helmuth V
- Pothast, Ulrich 19, 22, 24
- Prawitz, Dag 125
- Putnam, Hilary 140, 143f.
- Quine, Willard Van Orman 91, 127, 132f., 136, 141, 145, 153
- Rappaport, Leon 160
- Rawls, John 136
- Reck, Erich 119, 122
- Reicher, Maria Elisabeth 98
- Reid, Constance 105, 123
- Reinach, Adolf VI, 95, 99
- Rickert, Heinrich VI
- Russell, Bertrand 84, 96, 99, 139ff.

- Santambrogio, Marco 145
Sartre, Jean-Paul 22, 49
Schilpp, Paul Arthur 138, 140, 143ff.,
148
Schlotter, Hans-Günther V
Schuhmann, Elisabeth 103f., 113f.
Schuhmann, Karl 54, 74, 95, 97ff.,
103f., 113f., 123, 144
Sepp, Hans Rainer 144
Siebel, Mark 98
Sieg, Wilfried 105ff., 124
Sigwart, Christoph von 58
Sokolowski, Robert 143
Sokrates 61, 92
Solovay, Robert 143
Speck, Josef 54, 98
Spiegelberg, Herbert 126, 145
Spitzley, Thomas 49, 54
Stein, Howard 107, 124
Stolz, Otto 78
Strasser, Stephan 73, 144
Strohmeier, Ingeborg 113, 122
Stumpf, Carl VI, 74
Textor, Mark 98
Thomas S. Aquin
Tieszen, Richard 107, 119, 125f., 145,
147, 163
Trawny, Peter 54
Tugendhat, Ernst 21f., 57
Turing, Alan 160f.
Twardowski, Kasimir 78, 80, 81-84,
88f., 98f.
Van Breda, Herman Leo VII
Van Heijenoort, Jean 143
Veblen, Oswald 119
Voltaire 93f.
Vulpius, Christiane 81
Wagner, Hans 22
Wang, Hao 126, 137, 145, 147f., 150,
154, 156, 158ff., 163
Webb, Judson 108, 121, 124
Weierstrass, Wilhelm S. Weierstraß
Weierstraß, Wilhelm Vf., 78, 131
White, Morton 125
Wiehl, Reiner VII, 75
Wiles, Andrew 131
Wittgenstein, Ludwig 127f., 149f.
Wundt, Wilhelm V, 6, 58, 74
Zahavi, Dan 43-46, 49, 53f.

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen Neue Folge

Wer kauft Liebesgötter? Metastasen eines Motivs

Hrsg. von Dietrich Gerhardt, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020291-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 1

Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020223-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 2

Gesetzgebung, Menschenbild und Sozialmodell im Familien- und Sozialrecht

Hrsg. von Okko Behrends und Eva Schumann, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020777-4

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 3

Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit

I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann, Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021352-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 4

Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia

Hrsg. von Klaus Herbers und Jochen Johrendt, Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021467-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 5

Die Grundlagen der slowenischen Kultur

Hrsg. von France Bernik und Reinhard Lauer, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-022076-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 6

Studien zur Philologie und zur Musikwissenschaft

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2009.
ISBN 978-3-11-021763-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 7

Perspektiven der Modernisierung. Die Pariser Weltausstellung, die Arbeiterbewegung, das koloniale China in europäischen und amerikanischen Kulturzeitschriften um 1900

Hrsg. von Ulrich Mölk und Heinrich Detering, in Zusammenarb. mit Christoph Jürgensen, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023425-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 8

Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat. 15. Symposium der Kommission: „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023477-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 9

Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025175-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 10

Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa

Hrsg. von Klaus Herbers und Ingo Fleisch, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025370-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 11

Erinnerungskultur in Südosteuropa

Hrsg. von Reinhard Lauer, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025304-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 12

Old Avestan Syntax and Stylistics

Hrsg. von Martin West, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025308-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 13