

Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes

Uwe Meixner

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Meixner, Uwe. 2003. "Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes." In *Seele, Denken, Bewusstsein: Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, edited by Uwe Meixner and Albert Newen, 308–88. Berlin: de Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110895896.308>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright



Inhalt

Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes

Uwe Meixner, Regensburg

In: Uwe Meixner, Albert Newen (Hrsg.): Seele, Denken, Bewusstsein.
Zur Geschichte der Philosophie des Geistes.
Berlin, New York: de Gruyter 2003

- I. Ein Geschichtsbild
- II. Objektivistische Philosophie und Transzentalphilosophie
- III. Ein eingehenderer Vergleich
- IV. Exkurs: Historisch-systematische Betrachtung der These von der Bewusstseinsimmanenz der thematisierten objektiven Welt
- V. Die Transzendenz in der Bewusstseinsimmanenz
- VI. Intentionalität – und was Objektivisten daraus machen
- VII. Objektivismus und Physik als Ideologie
- VIII. Husserls Bild der Physik: ein anti-realistisches
- IX. Argumente des wissenschaftlichen Realismus
- X. Die fehlerhafte Bewusstseinsauffassung der Objektivisten
- XI. Das Ich ist kein Stück der Welt
- XII. Das transzendentale Ego, andere Ich von mir und andere Egos
- XIII. Grenzen der Bewusstseinsimmanenz?
- XIV. Ein Appell

Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes

Uwe Meixner

Der späte Husserl hat zwei gründliche Einführungen in die Phänomenologie verfasst, die *Cartesianischen Meditationen* von 1929 und die unvollendet gebliebene so genannte *Krisisschrift* von 1936.¹ Ziel dieses Aufsatzes ist es in erster Linie, aufzuzeigen, dass Husserl insbesondere in der Krisisschrift Gedanken entwickelt, die geeignet sind, im Hinblick auf dominante Entwicklungen der modernen Philosophie des Geistes (der „philosophy of mind“) ein erhebliches kritisches Potenzial zu entfalten. Das mag den sehr wenigen Philosophen, für die Husserl (ich meine dabei den phänomenologischen Transzentalphilosophen) eine lebendige philosophische Größe darstellt, ohnehin klar sein; aber dieser Aufsatz wendet sich vor allem an die Analytischen Philosophen, für die Husserls Philosophie, insbesondere die spätere, weitgehend *terra incognita* ist, während sie bestens bewandert sind in Dennett, Churchland(s), Searle et al. Gemessen an der großen Zahl von Veröffentlichungen zum Thema *Bewusstsein und dessen Verhältnis zur physischen Welt* kann davon gesprochen werden, dass dieses Thema gegenwärtig *das* philosophische Thema überhaupt ist. Es ist dabei durchaus

Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes

verwunderlich, dass ein so bedeutender Bewusstseinsphilosoph wie Husserl in der regen Debatte so gut wie nicht vorkommt (ebenso wenig Hume, mit dem Husserl mehr gemeinsam hat, als manchem scheinen mag), wo doch Husserl für die moderne Philosophie des Geistes ein weit interessanterer Gesprächspartner wäre als der gern interpretierte und kritisierte Descartes. Doch, wie im Folgenden deutlich werden wird, ist es nicht unplausibel, diese Vorliebe für Descartes auch, und nicht an letzter Stelle, zurückzuführen auf eine fundamentale Gemeinsamkeit in der Denkweise Descartes' und moderner Philosophen des Geistes – eine Gemeinsamkeit, die aller Kritik an Descartes zum Trotz dennoch besteht. Bekanntlich sind ja die meisten modernen Philosophen des Geistes Vertreter des Physikalismus, der modernen Form des Materialismus; aber was ist ein Materialist, auch ein moderner, anderes als ein *einseitiger* cartesischer Dualist? Der Gehalt dieser zweifellos zunächst recht dunklen Worte, die aber schon an dieser Stelle eines jedenfalls klar und deutlich zum Ausdruck bringen, nämlich dass Descartes (oder vielmehr, *eine gewisse Seite* dieses für Husserl zu Recht doppelsinnigen Philosophen²) immer noch nicht überwunden ist, auch nicht, und schon gar nicht, durch eine materialistische Neurophilosophie – dieser Gehalt wird im Anschluss an Husserls Spätschriften *unter anderem* hier zu entfalten sein.

I. Ein Geschichtsbild

Zu den weniger beachteten Inhalten der Krisisschrift gehört es, dass Husserl (um der Krisis auf den Grund zu gehen) eine großangelegte philosophiehistorische Rückbesinnung durchführt und ein bestimmtes Bild der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie entwirft. Er deutet sie zusammenfassend wie folgt (und es lohnt sich – hier und auch im Folgenden –, Husserl selbst ausführlicher zu Wort kommen zu lassen):

¹ Volle Titel: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie und Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Die Krisisschrift („Krisis“) wird hier zitiert nach der Ausgabe von Elisabeth Ströker in Band 8 der *Gesammelten Schriften*, die *Cartesianischen Meditationen* („CM“) nach der von Elisabeth Ströker herausgegebenen Ausgabe von 1987.

² Vgl. *Krisis*, S. 80 f. Nach Husserl war Descartes ganz nah daran, der erste Transzentalphilosoph zu werden (vgl. *CM*, § 10; *Krisis*, S. 83 f.), verfehlte dies aber und wurde stattdessen der Begründer des neuzeitlichen (zunächst noch dualistischen) Objektivismus.

„Die ganze neuzeitliche Philosophie, im ursprünglichen Sinne als universale, letztbegründete Wissenschaft, ist nach unserer Schilderung, mindestens seit *Kant* und *Hume*, ein einziges Ringen zwischen zwei Wissenschaftsideen: der Idee einer objektivistischen Philosophie auf dem Boden der vorgegebenen Welt und derjenigen einer Philosophie auf dem Boden der absoluten, transzendentalen Subjektivität³ – letztere als ein historisch völlig Neuartiges und Befremdliches, mit *Berkeley*, *Hume* und *Kant* durchbrechend.“ (*Krisis*, S. 212; Kursives hier und in folgenden Zitaten aus der Krisisschrift ist – wenn nichts anderes vermerkt ist – im Original gesperrt gedruckt.)

Um es kurz zu sagen: Mit diesem Geschichtsbild, mit seiner, in Husserls Worten, *Charakteristik der philosophischen Entwicklung nach Kant unter dem Gesichtspunkt des Kampfes zwischen physikalistischem Objektivismus und dem immer wieder sich meldenden „transzendentalen Motiv“* (*Krisis*, S. 194, Abschnittsüberschrift von § 56) hat Husserl schlicht recht (natürlich nur im Großen und Ganzen – und im *Großen* und *Ganzen* –, wie das bei globalen historischen Aussagen ja immer so ist).⁴

Aus heutiger Sicht, mehr als 60 Jahre später, ist nur zu Husserls Geschichtsbild *erstens* hinzuzufügen, dass der heutige physikalistische Objektivismus *monistische* Gestalt hat: Er äußert sich als *reiner Physikalismus*, und nicht mehr, wie die Dinge noch für Husserl sich darstellten, als *objektivistischer psycho-physischer Dualismus*, der neben physischen Entitäten psychische anerkennt, letztere aber ganz analog zu physischen auffasst, eben doch *quasi-physikalisch objekthaft*. Der Materialismus hat den psycho-physischen Dualismus als offizielle Doktrin, als die noch Ryle in *The Concept of Mind* (1949) den Dualismus ansah, längst abgelöst.

³ Man beachte, dass wenn Husserl hier von zwei Wissenschaftsideen spricht und dann zwei Ideen der Philosophie anführt, er sowohl ein äußerst umfassendes Wissenschafts- als auch ein umfassendes Philosophieverständnis voraussetzt und beide in eins setzt – was heute freilich kaum mehr jemand tut.

⁴ Wie fügt sich die Analytische Philosophie in dieses Bild? Da sie nur eine bestimmte Weise (Methode) ist, Philosophie zu betreiben, kann sie beiden Seiten des Streites dienen. Allerdings stehen die meisten Analytischen Philosophen auf der Seite des physikalistischen Objektivismus und meinen sogar, ihre Methode ließe ihnen keine andere Wahl.

Es ist daher zweitens hinzuzufügen, dass gegenwärtig der von Husserl konstatierte Kampf *de facto* überwältigend zu Gunsten des physikalistischen Objektivismus steht. Auch Husserls Gedanken, für den der physikalistische Objektivismus emphatisch eine „transzendentale Naivität“ ist,⁵ haben keine tiefer gehende und weiter reichende Wirkung entfaltet. Im Gegenteil entwickelt gerade auf dem Gebiet der Philosophie des Geistes der Physikalismus eine alle konkurrierenden Geisteshaltungen geradezu hinwegfegende Dynamik. Zwei Ausprägungen dieser Dynamik seien angegeben: (1) Der Physikalismus wird weithin propagiert, und ist mittlerweile in popularisierter Hochglanzform in sehr großem Ausmaß in das allgemeine Bewusstsein vorgedrungen. Ob dies ausreichen wird, die von manchen Materialisten prophezeite Elimination des Mentalen – so, wie es traditionell konzipiert wurde – herbeizuführen, muss freilich dahingestellt bleiben. Der Physikalismus hat aber (2) heute schon die *Rationalitätsherrschaft* so gut wie erobert, was bedeutet, dass praktisch nur noch Auffassungen, die in sein Paradigma passen, als rational gelten und wissenschaftlich ernst genommen werden, ja überhaupt auch nur verstanden werden (denn mit der Rationalitätsherrschaft einher geht die *Herrschaft über die legitime Deutung der Begriffe*).

Gegen unsere menschliche natürliche Neigung zum Objektivismus (die „Verschlossenheit ins Objekt“, wie man sie im Anschluss an Husserl, *Krisis*, S. 179, nennen könnte; vgl. auch *Krisis*, S. 209, wo Husserl von dem der natürlichen Einstellung eigenen gänzlichen Hingegebensein an die Gegenstandspole spricht), die durch jahrhundertelange Tradition – die freilich zum größten Teil dualistisch geprägt war – noch weiter verstärkt worden ist, ist eben schwer anzukämpfen,⁶ zumal dann, wenn der Objektivismus

⁵ Kühn sagt Husserl: „Hinfort [mit der Heraufkunft der phänomenologischen Transzentalphilosophie, der husserlschen] ist, ich darf wagen, es zu sagen: für immer nicht nur der neuzeitliche physikalistische Naturalismus, sondern jede objektivistische Philosophie, ob der Vorzeit oder der nachkommenden Zeiten, als ‚transzendentale Naivität‘ gekennzeichnet.“ (*Krisis*, S. 196.) Leider sind das Worte, die, wenn man auf ihre tatsächliche Beherzigung sieht, in den Wind gesprochen waren.

⁶ Dies ist auch die Diagnose Husserls der Gründe für die gewisse Aussichtslosigkeit dieses Kampfes, wenn es darum geht, das *allgemeine* Bewusstsein für den transzentalphilosophischen, nichtobjektivistischen Ansatz zu gewinnen: Vgl. *Krisis*, S. 228: „[M]ag der Philosoph noch so eindringlich von prinzipiellem Widersinn sprechen, er kommt nicht auf gegen die Macht der Tradition.“ Und *Krisis*, S. 204: „Der natürliche Menschenverstand und der in ihm verhaftete Objektivismus wird jede Transzentalphilosophie als Verstiegenheit, ihre Weisheit als unnütze Torheit empfinden,

– augenscheinlich zu Recht – die glänzenden und immer mehr sich akkumulierenden Erfolge der Naturwissenschaften auf seine Fahnen schreibt. Die Naturwissenschaften seien doch nun, meint man standardmäßig gerade innerhalb der Analytischen Philosophie, schließlich und endlich auch noch dabei, den Geist vollständig zu objektivieren oder zu „naturalisieren“, die „Physik des Geistes“ eine realistische Erwartung, der richtige Weg zur Lösung eines der zentralen Menschheitsrätsel – die Natur des Bewusstseins und seines Verhältnisses zur physischen Welt – *endlich eingeschlagen*.

Man übersieht, dass den Geist schon Descartes objektivierte und naturalisierte (nur dass *seine Natur* eben noch *zwei Seiten* hatte), der darin nur Nachfolger der gesamten philosophischen Tradition vor ihm war, und dass man seit 400 Jahren im Wesentlichen unabirrt weiter auf seiner Schiene fährt. Freilich: Manche Analytische Philosophen, wie Thomas Nagel (*The View from Nowhere*) oder, hierzulande, Franz von Kutschera (*Grundfragen der Erkenntnistheorie, Die falsche Objektivität*), haben am Objektivismus Kritik geübt – aber, wie zu erwarten, ohne durchschlagenden Erfolg und leider offenbar mit wenig oder keinem Bewusstsein davon, dass Husserl sie antizipiert hat. (Im Abschnitt VII wird darauf kurz zurückgekommen.) Nun stehen einige der älteren Protagonisten des „transzendentalen Motivs“, die Husserl nennt, nämlich Berkeley und Hume, im Ruf des philosophischen Extremismus. Von philosophischen Extremisten lässt man sich nicht gern beirren, sondern gebraucht sie nur als abschreckende Beispiele. Doch Kant, den Husserl auch nennt, und Husserl selbst gehören zu den besonnensten und ausgewogensten Philosophen, die darauf bedacht sind, „alles zu seinem Recht kommen zu lassen“ (ein oft vernachlässigter Grundsatz philosophischer Rationalität). Es

oder er wird sie als eine Psychologie interpretieren, die sich durchaus einbilden will, keine Psychologie zu sein.“

wäre an der Zeit, dass Analytische Philosophen diesen Professoren wieder mehr bzw. überhaupt Gehör schenken – und nicht aus historischem Interesse, sondern weil das, was sie zu sagen haben, von aktueller Bedeutung für systematische Fragen ist, eben insbesondere für diejenigen der Philosophie des Geistes.

Kant ist in diesem Aufsatz nicht das gewählte Thema und benötigt als im Allgemeinen überragend beachteter philosophischer Klassiker wohl auch weniger Unterstützung als Husserl. Auch kann die *phänomenologische* Gestalt der Transzentalphilosophie durchaus mit Recht als deren einstweilige Vollendung angesehen werden.⁷ Aus diesen, eben genannten Gründen soll hier ausschließlich Husserl, der *phänomenologische* Transzentalphilosoph, zur Sprache kommen, der gerade in der Krisisschrift auf einige fundamentale Wahrheiten über das Verhältnis von Geist (Bewusstsein) und physischer Welt nachdrücklich hingewiesen hat. Um dem Anliegen dieses Aufsatzes eine gewisse Emphase zu geben: Einen wohlbekannten alten Wahlspruch der deutschen Philosophie könnte man geradezu um den folgenden, abgewandelten ergänzen: „Es muss auf Husserl zurückgegangen werden.“ Weniger pathetisch und anspruchsvoll gesagt: Es muss endlich einmal ernst genommen werden, was er gesagt hat.

Dabei ist es natürlich nicht notwendig, Husserl zur Gänze philosophisch zu folgen; es muss dabei insbesondere nicht ein Wechsel zur totalen transzental-phänomenologischen Einstellung vollzogen werden, die nach Husserl eine personale Wandlung bewirken kann, die er mit einer religiösen Bekehrung vergleicht.⁸

⁷ Husserl wirft Kant mit einem Recht „mythische Begriffsbildung“ vor (d. h., Kants transzendentale Begriffe ermangeln nach Husserl der anschaulichen, evidenzstiftenden Klarheit), in die Kant gemäß Husserl dadurch hineingerät, dass er die empiristische, naturalistische Psychologie seiner Zeit zwar ablehnt, aber doch gleichzeitig durch sie gebunden bleibt (*Krisis*, S. 117 f.), also in transzendentalen Dingen zu keiner anschaulichen, in Evidenzen fortschreitenden Methode finden kann (dazu findet erst, wie man im Sinne Husserls ergänzen muss, die transzendentale Phänomenologie). Und natürlich hat Husserl Recht damit, dass Kant seine unbefragten Selbstverständlichkeiten hatte. Vgl. zur Kritik an Kant auch *Krisis*, S. 202 f.

⁸ *Krisis*, S. 140. Diese Einstellung birgt darüber hinaus nach Husserl in sich „die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung [...], die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“ (*ebd.*). Husserl verwendet für den Wechsel von der „natürlichen Einstellung“ zur transzentalen, um die Radikalität des Wechsels zu bezeichnen, auch die kantische Bezeichnung „kopernikanische Umwendung“ (*CM*, S. 147 f.). Ins Geistesgeschichtliche gewendet, bezeichnet er unter Gebrauch sozio-politischer Metaphorik „die Umwendung des wissenschaftlichen Objektivismus, des neuzeitlichen, aber auch desjenigen aller früheren

Worum man offenen Geistes nicht herumkommen wird, ist aber die Anerkenntnis dessen, dass das *transzendentale Paradigma* gegenüber dem *objektivistischen* nicht geringeres philosophisches Recht hat – gemessen durch den Maßstab einer metaphysisch unvoreingenommenen, erkenntnikritischen philosophischen Rationalität. Doch selbst die Anerkenntnis einer Parität der beiden Paradigmen würde in vielen Zeitgenossen eine Meinungsrevision erfordern, die angesichts des Herrschaftscharakters der herrschenden Auffassungen schier unmöglich erscheint.

II. Objektivistische Philosophie und Transzentalphilosophie

Es ist an der Zeit, herauszustellen, worin eigentlich der Gegensatz zwischen objektivistischer Philosophie und Transzentalphilosophie genau besteht. Husserl sagt dazu das Folgende:

„Das Charakteristische des *Objektivismus* ist, daß er sich auf dem Boden der durch Erfahrung selbstverständlich vorgegebenen Welt bewegt und nach ihrer ‚objektiven Wahrheit‘ fragt, nach dem für sie unbedingt, für jeden Vernünftigen Gültigen, nach dem, was sie an sich ist. Das universal zu leisten, ist Sache der Episteme, der Ratio, bzw. der Philosophie. Damit werde das letztlich Seiende erreicht, hinter das zurückzufragen keinen vernünftigen Sinn mehr hätte.

Der Transzentalismus dagegen sagt: der Seinssinn der vorgegebenen Lebenswelt ist *subjektives Gebilde*, ist Leistung des erfahrenden, des vorwissenschaftlichen Lebens. In ihm baut sich der Sinn und die Seinsgeltung der Welt auf, und jeweils *der Welt*, welche dem jeweilig Erfahrenden wirklich gilt. Was die ‚objektiv wahre‘ Welt anlangt, die der Wissenschaft, so ist sie *Gebilde höherer Stufe*, aufgrund des vorwissenschaftlichen Erfahrens und Denkens bzw.

Philosophien der Jahrtausende, in einen transzentalen Subjektivismus“ als „die größte aller Revolutionen“ (*Krisis*, S. 69).

seiner Geltungsleistungen. Nur ein radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die *letztlich* alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt und in allen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weisen zustandebringende Subjektivität, sowie auf das Was und Wie der Vernunftleistungen kann die objektive Wahrheit verständlich machen und den *letzten Seinssinn* der Welt erreichen. Also nicht das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit ist das an sich Erste, und nicht die bloße Frage ist zu stellen, was ihr objektiv zugehört; sondern das *an sich Erste ist die Subjektivität*, und zwar *als* die das Sein der Welt naiv vorgebende und dann rationalisierende oder, was gleich gilt: objektivierende.“ (*Krisis*, S. 70.)

Diesen Aussagen kann man entnehmen, dass die Entgegensetzung von *Transzentalismus* und *Objektivismus* eine Entgegensetzung zweier *ontologisch-erkenntnistheoretischer* Standpunkte ist, die sich als Behauptungen über ein jeweiliges ontologisches Primat und eine korrespondierende wissenschaftliche Zielsetzung formulieren lassen:

A. Gemäß dem *Objektivismus* ist die Natur, die objektive Welt, also vor allem die physische Welt, das ontologisch Erste.⁹ Diese

⁹ Der Einfachheit halber werden im Folgenden „die Natur“ und „die objektive Welt“ synonym gesetzt. Vorausgesetzt einen entsprechenden Objektivitätsbegriff, wonach das Objektive in etwa dem heideggerschen *Vorhandenen* entspricht (siehe *Sein und Zeit*, § 15, § 16), ist dies nicht unberechtigt. Die Synonymsetzung hat die Konsequenz, dass auch die folgenden Termini synonym werden: „Naturalismus“ und „Objektivismus“, „Naturalist“ und „Objektivist“. Husserl *selbst* unterscheidet allerdings in den *CM*, S. 98, jedenfalls die *bloße Natur* von der objektiven Welt, nämlich als deren abstraktiven Teil, der „durch Abstraktion [...] von allem Psychischen und von den personal entsprungenen Prädikaten der objektiven Welt“ gewonnen wird (zu Husserls Bestimmung der objektiven Welt und Natur vgl. auch *CM*, S. 140, S. 149). Ich ziehe es aber vor, auch „objektives Psychisches“ (*CM*, S. 98), wenn es dergleichen gibt, als Teil der Natur anzusehen. Alles Kulturobjektive („den objektivierten Geist“, wozu Husserl auch als höchststufige Kulturleistung die „wissenschaftliche Natur“ zählen würde – siehe *CM*, S. 150 –, worin ihm aber nicht gefolgt sei) sowie ideale Objektivitäten seien hier hingegen von vornherein von der objektiven Welt ausgeklammert („ideale Objektivitäten“ nimmt offenbar auch Husserl von der objektiven Welt aus; siehe *CM*, S. 101). Auch auf diesem Wege rechtfertigt sich die Synonymsetzung von „die Natur“ und „die objektive Welt“.

Welt begegnet in der Erfahrung, wenn auch nicht so, wie sie an sich ist, und es ist Aufgabe der Wissenschaften dieses An-sich-sein ausgehend von der Erfahrung zu enthüllen (allgemein verbindlich und definitiv). Was Husserl in der zitierten Passage nicht sagt, aber zu ergänzen ist: Das so genannte Subjektive ist nach objektivistischer Auffassung selbst etwas zur Gänze Objektives und ist von den Wissenschaften ebenfalls in seinem An-sich-sein zu enthalten.

Aus der historischen Perspektive eines modernen Objektivisten wäre hinzuzufügen, was Husserl noch nicht absehen konnte: Nach immensen Erfolgen in der Erkenntnis der objektiven Welt stehen die Wissenschaften, spezifisch: die Hirnforschung, heute ganz nah davor, auch das An-sich-sein des Subjektiven (Psychischen) zu enthalten. Das Hauptsächliche dabei, so der moderne Objektivist, ist die Erkenntnis, dass das Subjektive nicht nur etwas Objektives, sondern darüber hinaus *im Grunde* etwas Physisches ist; damit wird, nach gängiger objektivistischer Auffassung, der Dualismus in absehbarer Zeit überwunden sein, der den Objektivismus über Jahrhunderte hinweg geprägt hat, und der Objektivismus vollständig als ein Physikalismus sich darstellen.

B. Gemäß dem *Transzentalismus* ist dagegen die Subjektivität, also das Bewusstseinsleben das ontologisch Erste. Alles Objektive, auch das paradigmatisch Objektive, das Physische der Physik, geht daraus erst durch eine rationale Konstitutionsleistung hervor, bleibt also in einem gewissen Sinn subjektives Gebilde. (Äußerst irreführend wäre es aber, das konstituierte Objektive als „etwas Subjektives“ zu bezeichnen; der Transzentalismus ist *kein naiver Idealismus*. Siehe dazu des Näheren die Abschnitte IV und V.) Aufgabe der transzentalphänomenologischen Wissenschaft ist es, jene Konstitutionsleistung auf allen ihren Stufen von Grund auf zu enthalten und vollständig zu verstehen (ohne Unbefragtes, ohne Übergänge, denen es an Evidenz mangelt). In Verfolgung dieses Ziels werden neben allen anderen höherstufigen Leistungen der Subjektivität schließlich auch die *objektiven Wissenschaften* „eingeholt“, in einem ausgezeichneten Sinn rational erfasst werden, darunter insbesondere und an erster Stelle die Physik (mit der von ihr betrachteten Welt von physikalischen Objekten).

III. Ein eingehender Vergleich

Es ist instruktiv, Transzentalismus und Objektivismus in einigen wesentlichen Punkten eingehender zu vergleichen. Hier sind die entsprechenden leitenden Fragen:

- (I) *Was stellt sich für den Objektivismus als besondere Schwierigkeit, ja als Rätsel dar, was für den Transzentalismus?*
- (II) *Wie kommen wir zur Erkenntnis einer objektiven Welt gemäß dem Objektivismus, gemäß dem Transzentalismus?*
- (III) *Was ist der Charakter der Physik gemäß dem Objektivismus, gemäß dem Transzentalismus?*

Zur Frage (I): Die besondere Schwierigkeit für den Objektivismus ist die ontologische und erkenntnistheoretische Einordnung des Psychischen, insbesondere des Bewusstseins. Der Objektivismus tritt zwar mit der Prämisse an, dass das Psychische etwas Objektives ist, sieht sich dann aber mit der Konsequenz konfrontiert, dass das psychisch Objektive (etwa Sinnes- und Gefühlsdaten) als Objekt ganz eigener Art erscheint, das nicht recht zu den anderen objektiven Objekten, nämlich den physischen, passen will. Wie sie dennoch zueinander passen könnten (sie müssen es ja irgendwie), stellt sich alsbald als Rätsel aller Rätsel dar und zieht ein gewaltiges Ausmaß an philosophischer Aufmerksamkeit auf sich. So war es schon zu Descartes' Zeiten, und so ist es heute. Bei David Chalmers, wie Descartes ein *naturalistischer Dualist* – oder *dualistischer Naturalist*, wie Husserl sagen würde (*Krisis*, S. 235) –,¹⁰ lesen wir:

¹⁰ Chalmers selbst bezeichnet seine Position als „naturalistic dualism“. Die Ähnlichkeit zwischen Descartes und Chalmers besteht zum einen darin, dass sie beide dem objektivistischen oder naturalistischen Paradigma verhaftet sind, zum anderen, dass sie der Natur *zwei* Seiten zuerkennen, die physische und die psychische (insbesondere: *bewusstpsychische*). Sie sind demnach in der Tat *beide naturalistische Dualisten*. Die Ähnlichkeit zwischen beiden ist sogar so weitreichend, dass die Argumente, auf deren Grundlage sie zu ihren Positionen kommen, ähnlich sind: Sowohl Descartes als auch Chalmers machen von *Vorstellbarkeitsargumenten* Gebrauch, die darauf abzielen, logische Möglichkeiten zu etablieren. Um dies zu sehen, muss man nur Descartes' Argument in der 6. Meditation der *Meditationes* vergleichen mit Chalmers' Argument gegen den Materialismus (*The Conscious Mind*, S. 123) und mit Chalmers' Begründung für die 2. Prämisse jenes Arguments (*ebd.*, S. 94 ff.). (Eine Rekonstruktion des Arguments von Descartes biete ich in „Descartes' Argument für den psycho-physischen Dualismus im Lichte der modal-epistemischen Logik.“) Chalmers legt allerdings Wert darauf, sich vom *cartesianischen (Substanz-) Dualismus* abzusetzen, den er als unvereinbar mit „contemporary

„Consciousness is the biggest mystery. [...] The science of physics is not yet complete, but it is well understood [...] Consciousness, however, is as perplexing as it ever was. It still seems utterly mysterious that the causation of behavior should be accompanied by a subjective inner life. We have good reason to believe that consciousness arises from physical systems such as brains, but we have little idea how it arises, or why it exists at all. [...] We do not just lack a detailed theory; we are entirely in the dark about how consciousness fits into the natural order.“ (*The Conscious Mind*, S. xii.)

Ähnlich äußert sich Colin McGinn:

„This book is about the mystery of consciousness. My main theme is that consciousness is indeed a deep mystery, a phenomenon of nature¹¹ on which we have virtually no theoretical grip. The reason for this mystery, I maintain, is that our intelligence is wrongly designed for understanding consciousness.“ (*The Mysterious Flame*, S. xi.)

Nicht wenigen *physikalistischen* Objektivisten wird die Rede von einem *Rätsel* oder gar *Geheimnis*, das das Phänomen des Bewusstseins angeblich darstellt, ein Ärgernis sein (und schon gar der Erkenntnis pessimismus bzgl. Bewusstsein, der von McGinn vertreten

science“ ansieht (*ebd.*, S. 124 f.); auch betont er, dass sein Argument letztlich doch wesentlich anders sei als das von Descartes (*ebd.*, S. 130 f.). So wesentlich scheinen mir allerdings die Unterschiede letztlich nicht zu sein.

¹¹ Wie Chalmers ist somit auch McGinn ein Objektivist: Bewusstsein ist ein Teil der Natur, der objektiven Welt. Diese Geisteshaltung offenbart schon der Untertitel von McGinns Buch: „Conscious Minds in a Material World“. Man vergleiche hiermit Husserl, den phänomenologischen Transzentalisten: „Solange dieses Vorurteil der Jahrhunderte [die Seele sei Reales eines gleichen Sinnes wie die körperliche Natur, das Thema der Naturwissenschaften] nicht in seinem Widersinn enthüllt wird, solange wird es keine Psychologie geben, welche Wissenschaft vom wirklich Seelischen ist“ (*Krisis*, S. 216).

wird¹²); aber ihre angestrengten Dementis unter Beschwörung des wissenschaftlichen Fortschritts scheinen gerade das zu bestätigen, was sie dementieren. Bewusstsein soll und darf kein Rätsel für sie sein – und ist eben doch eines. Dieses Rätsel ist nicht erst ein Produkt des psycho-physischen Dualismus, wie immer wieder unterstellt wird; es ist schon ein Produkt des *Objektivismus*, der Dualismus (in seiner historischen Gestalt) und Physikalismus gemeinsam ist.

Für einen Transzentalisten wie Husserl ist dagegen ganz etwas anderes ein Rätsel:

„Für den Transzentalphilosophen ist aber die gesamte reale Objektivität, die wissenschaftliche Objektivität aller wirklichen und möglichen Wissenschaften, aber auch die vorwissenschaftliche der Lebenswelt mit ihren ‚Situationswahrheiten‘ und der Relativität ihrer seienenden Objekte, nun zum Problem, zum Rätsel aller Rätsel¹³ geworden. Das Rätsel ist gerade die Selbstverständlichkeit, in der für uns beständig und vorwissenschaftlich ‚Welt‘ ist, als Titel für eine Unendlichkeit von allen objektiven Wissenschaften unentbehrlichen Selbstverständlichkeiten.“ (*Krisis*, S. 208.)

Diese Konstatierung des Rätsels der Objektivität hat bei Husserl aber nicht einmal eine skeptische Note (und stellt sich somit völlig anders dar als die Konstatierung des Rätsels des Bewusstseins

¹² Als Motto von McGinns Buch steht ein Zitat aus Oskar Wildes *The Picture of Dorian Gray*: „The separation of spirit from matter was a mystery, and the union of spirit with matter was a mystery also.“ Der mystifizierende psycho-physische Skeptizismus, der bei McGinn zum Ausdruck kommt, scheint wie ein Echo des spätantiken Objektivisten Augustinus, der in *De Civitate Dei* (XXI, 10, S. 682 der angg. Ausgabe) schreibt: „[M]odus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est.“ Oder wie ein Echo des hochmittelalterlichen Objektivisten Thomas von Aquin, der in der *Summa contra Gentiles* (II, 68, S. 288 der angg. Ausgabe) das Leib-Seele-Verhältnis als eine „mirabilis rerum connexio“ bezeichnet. Nicht erst mit Descartes wurde das Verhältnis des Psychischen zum Physischen für Objektivisten zum Rätsel, und McGinns „naturalized mysterianism“ ist von dem seiner theistischen Mitobjektivisten nicht so sehr verschieden, wie er glauben machen will (vgl. *The Mysterious Flame*, Kap. 3).

¹³ Husserl nennt freilich auch das alles enthaltende transzendentale *ego* (das kein sinnvoll annehmbares „Draußen“ hat) ein Paradoxon und das größte aller Rätsel (*Krisis*, S. 82).

bei McGinn, und auch anders als dessen Konstatierung bei Chalmers, der sich dem Rätsel gegenüber dann doch in eigener Sache vorsichtig erkenntnisoptimistisch gibt: siehe *The Conscious Mind*, S. xii, S. 379). Im Gegenteil: Kraftvoll steckt Husserl ein transzentalphilosophisches Zuständigkeitsgebiet ab:

„Es gilt nicht, Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen. Man muß endlich einsehen, daß keine noch so exakte objektive Wissenschaft irgend etwas ernstlich erklärt oder je erklären kann. Deduzieren ist nicht Erklären. Voraussagen oder objektive Aufbauformen physikalischer oder chemischer Körper erkennen und danach voraussagen – das alles erklärt nichts, sondern bedarf der Erklärung. Das einzige wirkliche Erklären ist: transzental verständlich machen. Alles Objektive steht unter der Forderung der Verständlichkeit.“ (*Krisis*, S. 193.)

Die Absichtserklärung, Objektivität *verstehen* zu wollen, wobei die Zuversicht, das gesteckte Ziel auch erreichen zu können, unverkennbar ist, ist begleitet von der Aussage, dass die objektiven Wissenschaften ihrerseits nicht in der Lage sind, das Objektive zu *verstehen*.¹⁴ Wenn Husserl Recht hat, dann gibt es noch ein anderes *unlösbares* Rätsel für den Objektivismus als das *eine*, dessen Unlösbarkeit sich gelegentlich bedrohlich am Bewusstseinshorizont mancher Objektivisten abzeichnet. Nicht nur Bewusstsein, sondern auch *das paradigmatisch Objektive*, die physische Welt, kann womöglich vom objektivistischen Standpunkt aus nicht wirklich verstanden werden. Die weithin propagierte und bei Objektivisten ganz unfragliche Behauptung, dass die objektiven Wissenschaften, insbesondere die Physik, ein wirkliches (und letztes) Verständnis der Natur liefern, wäre dann nichts weiter als der Ausdruck eines tiefen Missverständnisses der objektiven Wissenschaften durch die Objektivisten bzgl. dessen,

¹⁴ Nebenbei bemerkenswert ist, dass Husserl in der zuletzt zitierten Passage implizit das so genannte *deduktiv-nomologische Modell der Erklärung* kritisiert, lange bevor es überhaupt explizit formuliert werden sollte, indem er diesem Modell vorhält, dass es keinen Unterschied zwischen Erklären und deduktivem Vorhersagen machen kann. Das DN-Modell kann in der Tat zwischen Erklären und Vorhersagen keinen tieferen Unterschied machen. Die Frage wäre nur, ob Erklären und Vorhersagen am Ende nicht doch im Wesentlichen dasselbe sind.

was das eigentlich ist, das jene Wissenschaften tun und leisten.¹⁵ Wie dem auch sei, die Leichtigkeit, mit der Physikalisten die (ins Auge gefasste, einstweilen nur hypothetische) Rückführung aller Fakten auf fundamentale physikalische Naturgesetze und auf Fakten über die physikalische Mikrostruktur der Welt für eine Letzterklärung der Welt ausgeben, gibt zu denken: Als ob diejenigen Fakten, die auch fundamentale physikalische Naturgesetze nun einmal sind, und die Fakten über das Ultrakleine ohne weiteres verständlicher wären als alle anderen Fakten! Husserls Diagnose wäre, dass hier nicht einmal verstanden wurde, was Erklären, Verständlichmachen eigentlich bedeutet, und dass das, was die objektiven Wissenschaften an Stelle der bloß beanspruchten Leistung *wirklich leisten*,¹⁶ und die wahre Bedeutung ihrer Methoden nicht begriffen wurden und unter den fraglosen Selbstverständlichkeiten des Objektivismus – seinen „Naivitäten“ – auch nicht begriffen werden können. Seinerseits erhebt Husserl den Anspruch, dass in den Fragen der Verständlichmachung des Objektiven und der auf es bezogenen Wissenschaften letzte Erhellung nur von der transzentalen Phänomenologie erwartet werden kann. Es ist hinzuzufügen, dass Bewusstsein und sein Verhältnis zum Physischen für den Transzentalismus von vornherein *kein Problem* darstellt: Für ihn gibt es einfach *kein ontologisches „Leib-Seele-Problem“* und korrelatives *erkenntnistheoretisches „Problem der Erkennbarkeit der Außenwelt“*. Was unter diesen

¹⁵ Hierauf wird in der Behandlung der *Frage* (III) zurückgekommen werden.

¹⁶ Es ist vielleicht nicht unnötig, zu betonen, dass Husserl kein Wissenschaftsfeind ist. Ihm liegt es fern, die *wohlverstandenen* Leistungen der Naturwissenschaften zu negieren oder kleinzumachen. Er übt allein Kritik an den, wenn man so will, *metaphysischen* Ansprüchen, die mit diesen – unbestreitbaren – Leistungen verbunden werden (wobei er allerdings oftmals nicht hinreichend zwischen *Physikern* und *Physikalisten* unterscheidet, als ob erstere alle letztere wären). Vgl. *Krisis*, S. 53, S. 193, und insbesondere S. 92: „[Z]eigte sich hier [bei Berkeley und Hume, also bei frühen, noch unvollkommenen Transzentalisten] nicht eine *völlig neue Art* an, die Objektivität der Welt und ihren ganzen Seinssinn und korrelativ den der objektiven Wissenschaften zu beurteilen, die nicht dessen eigenes Recht, wohl aber ihren philosophischen, ihren metaphysischen Anspruch angriff: den einer absoluten Wahrheit?“

(oder weniger traditionellen) Namen seit Jahrhunderten ein philosophischer Dauerbrenner ist, das sind die ganz eigenen Probleme des Objektivismus, aus Sicht des Transzentalismus: *Pseudo-Probleme*. Darauf wird in den Aussagen zu *Frage (II)* ausführlicher eingegangen werden.

Zur Frage (II): Der objektivistische Zugang zur objektiven Welt wird sehr schön von David Chalmers beschrieben:

„At first, I have only facts about my conscious experience. From here, I infer facts about middle-sized objects in the world, and eventually microphysical facts. From regularities in these facts, I infer physical laws, and therefore further physical facts. From regularities between my conscious experience and physical facts, I infer psychophysical laws, and therefore facts about conscious experience in others.“ (*The Conscious Mind*, S. 87.)

Chalmers nennt das einen „epistemologischen Mythos“, doch soll diese Bezeichnung nicht etwa besagen, dass das angegebene Geschichtchen aus der Sicht eines Objektivisten wie Chalmers prinzipiell falsch ist, sondern nur, dass die im Geschichtchen präsentierte saubere Abfolge – erst das, dann das, und dann das – und insbesondere die späte Gewinnung des Intersubjektiven die erkenntnistheoretische Wahrheit auch für einen Objektivisten wohl nicht so genau trifft. Die zentrale, von objektivistischer Seite ernstlich vertretene Botschaft des „Mythos“ ist aber demgegenüber, dass der objektivistische Weltzugang ein *inferentieller* ist; so war es schon für Descartes, so ist es bei den modernen Objektivisten. Der Unterschied zwischen älterem und neuem Objektivismus ist nur, dass an die logische Qualität der Schlussfolgerungen, durch die die objektive Welt erschlossen wird, von den modernen Objektivisten weit weniger strenge Anforderungen gerichtet werden als von den älteren. Um *logisch gültige* Schlussfolgerungen konnte es sich bei der Erschließung der objektiven Welt ja ohnehin nie handeln; denn daraus, dass mir etwas *objektiv so und so zu sein scheint*, und sei es klar und

deutlich objektiv zu sein scheint, folgt einfach nicht logisch, dass es *objektiv so ist*. Descartes berief sich bekanntlich zur Stützung der Schlussfolgerung von Schein auf Sein auf die Wahrhaftigkeit Gottes, der uns jedenfalls in dem, was wir klar und deutlich auffassen, nicht täuscht. Seine säkulareren Nachfolger, für die eine Berufung auf Gott rational vollkommen ausgeschlossen, ja Anathema ist, begnügen sich mit einem Schlussverfahren, das unter dem Namen „Schluss auf die beste Erklärung“ bekannt ist. Genau dieses Schlussverfahren ist es, auf das sich Chalmers mit den Worten „I infer“ wiederholt bezieht.

Es ist für einen passionierten Skeptiker keine große Schwierigkeit, die vollkommene logische Brüchigkeit von Schlüssen auf die beste Erklärung zu erweisen. *Erstens* ist unklar, was unter einer „besten Erklärung“ überhaupt zu verstehen ist, und es dürfte sich dies ohne ein starkes rein konventionelles Element in der Begriffsbestimmung auch nicht eindeutig klären lassen. Hat man sich aber irgendwie auf eine Klärung des Begriffs „beste Erklärung“ geeinigt, dann ist *zweitens* schwerlich nachzuvollziehen, warum daraus, dass eine Erklärung eine beste ist, folgen soll, dass sie eine wahre oder auch nur eine wahrscheinlich wahre ist. Einschätzungen der Güte von Erklärungen berufen sich ja gewöhnlich auf Kriterien wie Einfachheit, Fruchtbarkeit (über den spezifischen Anwendungsfall hinaus, d. h. das Gegenteil von „Ad-hoc-heit“), Konservativität (d. h. die Erklärung widerspricht nicht *den nicht in Frage stehenden Prinzipien*). Wahrheit hingegen kann jedenfalls dann *nicht* ein Kriterium für die Güte einer Erklärung sein, wenn man daraus, dass eine Erklärung eine beste ist, ohne eine *petitio principii* zu begehen, d. h. ohne bereits vorauszusetzen, dass sie wahr ist, erschließen möchte, dass sie wahr ist (und das möchte man ja). Die übrigen Kriterien für die Güte einer Erklärung haben nun aber offenbar keinerlei allgemeinen inneren Anzeigebzug zur Wahrheit, schon gar nicht zur Wahrheit bzgl. dessen, was *objektiv* der Fall ist. Wie soll man dann mit Schlüssen auf die beste Erklärung etablieren, was *objektiv* der Fall ist oder auch nur wahrscheinlich *objektiv* der Fall ist?

Ganz einfach: Moderne Objektivisten (anders als Descartes) scheren sich nicht um Bedenkenträger, wie es Skeptiker sind. Denn das Verfahren funktioniert doch ganz offensichtlich wunderbar. Und es funktioniert deshalb, weil die Welt ganz zufällig so ist, dass es funktionieren kann (und eben *nicht* deshalb, weil zwischen dem von uns spezifizierten Charakter der Besttheit von

Erklärungen und der objektiven Wahrheit ein innerer, nämlich logischer Zusammenhang bestünde). Die Welt hätte auch so sein können, dass das Verfahren nicht funktioniert, aber sie ist nun einmal so, dass es funktioniert; sein Funktionieren ist einfach eine weitere empirische Tatsache. Der Wissenschaftstheoretiker Richard Boyd spricht in „Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method“ von der *radikalen Kontingenz* der Erkenntnistheorie und konstatiert:

„[T]he justifiability of scientific principles of inference rests ultimately on a contingent matter of empirical fact, just as the epistemic role of the senses rests upon the contingent empirical fact that the senses are reliable detectors of external phenomena. Thus, inference foundationalism is radically false; there are no a priori justifiable rules of non-deductive inference, and it is an a posteriori question about any such inference whether or not it is justifiable.“ (*The Philosophy of Science*, S. 227.)

Die augenfällige Zirkularität, die in dieser Sicht der Dinge beschlossen ist, stört moderne Objektivisten nicht. Dass hier aber etwas vorliegt, über das man sich doch ein wenig mehr erkenntnistheoretische Sorgen machen sollte, vermag vielleicht die folgende Parallelisierung von zwei Frage-Antwort-Spielchen zu zeigen:

1. Dialog:

Frage: Woher weißt du, dass die Welt so-und-so an sich ist?

Antwort: Ich habe es mit Schlüssen auf die beste Erklärung aus der Erfahrung erschlossen.

Frage: Aber woher weißt du, dass dieses Verfahren verlässlich ist?

Antwort: Es ist verlässlich, weil die Welt eben so-und-so an sich ist.

2. Dialog:

Frage: Woher weißt du, dass Gott existiert?

Antwort: Es steht in der Bibel.

Frage: Aber woher weißt du, dass die Bibel verlässlich ist?

Antwort: Sie ist verlässlich, weil sie eben Gottes Wort ist.

Es ist eine nicht ganz leicht zu beantwortende Frage, warum der Antwortende im 1. Dialog als rationaler gelten sollte als der Antwortende im 2. Dialog. Sollte es am Ende so sein, dass moderne Objektivisten (sie laufen gewöhnlich unter der Bezeichnung „wissenschaftliche Realisten“, „scientific realists“) sich erkenntnistheoretisch nicht rationaler verhalten als religiöse Fundamentalisten? Beiden Gruppen gemeinsam ist jedenfalls, dass sie sich im Besitz einer Wahrheit sehen (über das An-sich der Welt, bzw. über das Jenseits der Welt), und wenn sie sich recht besinnen und demzufolge die Zirkularität der obigen Frage-Antwort-Spielchen als unbefriedigend empfinden, dann müssen sie sich eingestehen, dass sie für ihre fraglichen Überzeugungen *keine Begründungen* haben, gleichwohl sie natürlich im Lichte dieser Überzeugungen erklären (erklärend Auskunft darüber geben) können, wie sie zu ihnen, zu ihren jeweiligen Wahrheiten gekommen sind (das ist kein Problem, ist aber, was oft übersehen wird, etwas anderes, als eine *Begründung* für eine Überzeugung zu liefern).

Ob da der Erkenntnisfundamentalismus, oder wie man auch im Deutschen, um irritierende Konnotationen fernzuhalten, besser sagen sollte: der *Erkenntnisfundamentalismus* (im Englischen heißt es „foundationalism“, nicht „fundamentalism“), dem Transzentalistern wie Husserl anhängen (aber auch ein transzental angehauchter Objektivist wie Descartes), nicht doch der philosophisch bessere, nämlich vernünftigere Weg ist? Der Erkenntnisfundamentalismus ist nicht an den Transzentalismus gebunden, aber, wie der gescheiterte Versuch Descartes' zeigt, hat das Programm einer vollkommenen Rationalisierung der Erkenntnis von *Grund* auf wohl nur unter dem Paradigma des Transzentalismus überhaupt eine Chance. Husserl sagt:

„Echte Erkenntnistheorie ist [...] allein sinnvoll als transzentalphänomenologische, die, statt mit widersinnigen Schlüssen von einer vermeintlichen Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher angeblich prinzipiell [in sich?] unerkennbarer ‚Dinge an sich‘, es ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung, in der sie durch und durch verständlich werden müssen als intentionale Leistung. Eben damit wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als

eben in dieser Leistung konstituiertes ‚Gebilde‘ der transzentalen Subjektivität. Diese Art Verständlichkeit ist die höchste erdenkliche Form der Rationalität.“ (CM, S. 87 f.)

Den von Objektivisten eingeschlagenen inferentiellen Zugang zur objektiven Welt weist Husserl, wie in der eben zitierten Passage, auch in der Krisisschrift zurück (dort unter besonderer Bezugnahme auf den in den Objektivismus umgekippten Beinahe-Transzentalisten Descartes):

„Diese fast unausrottbare Naivität [des natürlichen Menschenverstands] macht es [...], daß in Jahrhunderten fast niemand an der ‚Selbstverständlichkeit‘ der Möglichkeit von Schlüssen von dem ego und seinem cogitativen Leben aus auf ein ‚Draußen‘ Anstoß nahm und eigentlich niemand sich die Frage stellte, ob hinsichtlich dieser egologischen Seinssphäre ein ‚Draußen‘ überhaupt einen Sinn haben könne.“ (Krisis, S. 82.)

Die ontologisch-erkenntnistheoretische Alternative, die dem Weltzugang des Transzentalismus zugrunde liegt und die die gleichzeitige Erledigung des Leib-Seele-Problems und des Problems der Erkenntnis der Außenwelt impliziert, ist nun diese:

„Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht, beides bloß äußerlich durch ein starres Gesetz aufeinander bezogen, ist unsinnig. Wesensmäßig gehört beides zusammen, und wesensmäßig Zusammengehöriges ist auch konkret eins, eins in der einzigen absoluten Konkretion der transzentalen Subjektivität. Ist sie das Universum möglichen Sinnes, so ist ein Außerhalb dann eben Unsinn.“ (CM, S. 86.)

Mit diesen etwas lapidaren Worten lässt sich Konkreteres verbinden. Nach Husserl hat die Erfahrung eine *essentiell dreieinige* Struktur (in dem Sinne, dass keines der drei Strukturelemente der Erfahrung von dem anderen abgelöst werden kann): *das Subjekt – hat Bewußtsein von – dem Objekt*. Oder anders gesagt (nämlich von der Objektseite her): *das Objekt – ist für – das Subjekt*. In der Erfahrung – ganz allgemein genommen, so dass sie nichts anderes als der Bewußtseinsstrom selbst ist – tritt wesenhaft, wie

auch immer sie beschaffen sein mag, niemals das Subjekt ohne ein Objekt *für es* auf, oder ein Objekt ohne das Subjekt, *für das es* ist. Zudem: Subjekte und Objekte, die außerhalb einer möglichen Extension der *Bewusstseinsrelation* (oder, mit anderen Worten, ihrer Inverse, der *Ist-für-Relation*) stehen – Husserl spricht auch hier von der Relation der *Intentionalität*¹⁷ –, sind für Husserl metaphysische Chimären, mit denen vernünftigerweise nicht gerechnet werden darf: Ihre Annahme ist funktionslos („unsinnig“).

Zwei sehr bedeutsame und plausible Thesen sind im Anschluss hieran zunächst herauszuheben (weitere werden hinzukommen):

These 1: Bewußtsein ist eine Art zweipoliges Medium, in dem der eine Pol (das *Subjekt*) auf den anderen Pol (die *Objekte im allgemeinsten Sinn*) durch die Relation des *Bewusstseins-von* (der *Ich-Intentionalität*; siehe Fußnote 17) bezogen ist.

Auf diese These, die brentano-husserlsche *These von der intrinsischen Relationalität des Bewusstseins*, wird später ausführlich eingegangen (in Abschnitt VI), wenn aufgezeigt wird, wie wenig diese These in der modernen Philosophie des Geistes gewürdigt wird und wie sehr sie es verdienen würde, gewürdigt zu werden. Neben sie tritt

These 2: Die objektive Welt (die Welt des Objektiven, der *Objekte im engeren Sinn*, der *objektiven Objekte*)¹⁸ ist, soweit sie für uns Thema ist, vollständig bewusstseinsimmanent.

¹⁷ Man muss bei Husserl zwei Intentionalitätsrelationen unterscheiden: die des transzentalen Egos zu seinen *cognitiones* und *cogitata*, und die seiner *cognitiones* zu ihrem jeweiligen *Inhalt*, ihrem *cogitatum*. Wenn man will, kann man von *Ich-Intentionalität* und *Es-Intentionalität* sprechen. Im hier gegebenen Kontext ist von der Ich-Intentionalität die Rede, aber auf die Es-Intentionalität wird weiter unten im Abschnitt V eingegangen, und auf beide Intentionalitäten zusammen im Abschnitt VI.

¹⁸ Für „objektive Welt“ sagt Husserl gewöhnlich einfach „Welt“, und dementsprechend für „objektives Objekt“ oft „weltliches Objekt“ (siehe etwa CM, S. 43). Was Objektivität ausmacht, also auch objektive Objekte von anderen Objekten unterscheidet, ist, wie schon gesagt, das große und zentrale Thema der transzentalen Phänomenologie. Wir brauchen dieses hier nicht eingehend zu entwickeln. Merkmale der Objektivität sind aber vom transzental-phänomenologischen Standpunkt neben (bewusstseinsimmanenter) *Transzendenz* (siehe dazu Abschnitt V) prinzipielle *Intersubjektivität* (zum Zusammenhang zwischen Objektivität und Intersubjektivität siehe des näheren Abschnitt XIV), sowie, in letzterer begründet, *Rationalität* (vgl. Krisis, S. 70 und, konkreter, S. 27) und *Fremdheit* (siehe CM, S. 94, S. 98). Die Rede von „objektiven Objekten“ ist im Übrigen kein Artefakt

Diese beiden Thesen, erstens die *These von der intrinsischen Relationalität des Bewusstseins* und zweitens die *These von der Bewusstseinsimmanenz der thematisierten objektiven Welt*, ziehen nun für einen Transzentalistin wie Husserl nach sich, dass der *transzendierend-inferentielle Zugang* zur objektiven Welt, der dem Objektivismus eignet, nicht angemessen ist; an seine Stelle ist im Transzentalismus ein *immanent-konstitutiver Zugang* zur objektiven Welt zu setzen.

IV. Exkurs: Historisch-systematische Betrachtung der These von der Bewusstseinsimmanenz der thematisierten objektiven Welt

Aber bevor dem näher nachgegangen werden soll, was nach Husserl die Umrisse eines konstitutiven Weltzugangs in dem durch die *Thesen 1* und *2* gesteckten Rahmen sind, ist es zunächst aufschlussreich, in der Geschichte des Transzentalismus zurückzublicken und zu beobachten, wie die These von der Bewusstseinsimmanenz der thematisierten objektiven Welt von den Denkern, die Husserl als seine denkerischen Ahnen nennt, *im Kern* immer wieder formuliert wird, und zwar mit dem Anspruch, dass es sich dabei um eine These handelt, *die ganz offensichtlich richtig ist*, doch dann teilweise höchst problematische weitere Annahmen, nämlich *naiv-idealistiche*, mit ihr verbunden werden.

Zunächst George Berkeley:

„Some truths there are so near and obvious to the mind that a man need only open his eyes to see them. Such I take this important one

dieser Arbeit. Husserl selbst spricht von „als objektiv bewußten Gegenständen“ (= objektiven Objekten, Objekten i. e. S.) und von „nicht objektiven (bloß subjektiven) Gegenständen“, „immanenteren Gegenständen“ (= nichtobjektiven Objekten); vgl. *CM*, S. 54 f., und *CM*, S. 66, wo auch deutlich wird, dass er das Wort „Objekt“ im Sinne von *Gegenstand* (= Objekt i. w. S.) als gemeinsamen Obertitel für objektive und bloß subjektive Gegenstände verwendet.

to be, viz. that all the choir of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind; that their *being* is to be perceived or known; [...] To be convinced of which, the reader need only reflect, and try to separate in his own thoughts the *being* of a sensible thing from its *being perceived*.“ (*The Principles of Human Knowledge*, Abs. 6, S. 63 der angg. Ausgabe.)

Zu Berkeley ist zu sagen, dass daraus, dass man an kein Objekt denken kann, ohne an es zu denken, nicht folgt, dass das Sein jedes Objekts darin besteht, dass an es gedacht, dass es perzipiert wird.

Dann David Hume:

„Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are derived from something antecedently present to the mind; it follows, that it is impossible for us so much as to conceive or form an idea of anything specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible; let us chase our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appeared in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produced.“ (*A Treatise of Human Nature*, Buch I, Teil II, Abschnitt VI, S. 113 f. der angg. Ausgabe.)

Zu Hume ist zu sagen, dass daraus, dass, was wir auch betrachten, wir als Betrachter stets dabei sind, nicht folgt, dass wir es immer nur mit unseren Perzeptionen und mit nichts, was von Eindrücken und Vorstellungen spezifisch verschieden wäre, zu tun haben.

Am trockensten und knappsten ist Kant:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 131 f., S. 136 der angg. Ausgabe.)

Gegen diese letzteren Ausführungen lässt sich wenig einwenden. Aber es fragt sich nun, was an Bedeutsamen sich daraus ergeben soll, dass alle meine Vorstellungen mit dem „Ich denke“ kompatibel sein sollen. Heißt das denn mehr als die Trivialität „Es ist notwendigerweise so, dass alle meine Vorstellungen meine Vorstellungen sein können“? Während also Berkeley und Hume unhaltbare Entstellungen der *These 2* bieten, naiv-idealistische, liefert Kant anscheinend eine – ebenfalls entstellende – Trivialisierung.

Tatsächlich dürfte aber im Gegenteil das, was Kant als erkenntnistheoretischer Idealist mit seiner lakonischen Aussage meint, über die These von der Bewusstseinssimmanenz der thematisierten objektiven Welt noch hinausgehen. In der zitierten Passage deutet sich nicht nur deutlich die These von der intrinsischen (*dreiseitigen*) Relationalität des Bewusstseins an (*ich – denke – Vorstellungsinhalte*), sondern es lässt sich aus ihrer konzisen Allgemeinheit auch die folgende logische Verstärkung von *These 2* entnehmen (eine Verstärkung, die übrigens auch aus der oben zuletzt zitierten Husserl-Passage herauslesbar ist):

*These 2**: Alles, was ist, die Welt *überhaupt* (nicht nur die objektive), ist, soweit es (sie) für uns Thema ist, vollständig bewusstseinsimmanent. (*These von der Bewusstseinssimmanenz des thematisierten Seienden*.¹⁹)

Schließlich, als ein Nachkomme seiner philosophischen Ahnen, sagt Husserl selbst (und es klingt zunächst, wenn auch wortreicher, ähnlich trivial wie bei Kant, ist aber im Sinne von *These 2** zu verstehen):

„Alles, was für mich ist, ist es dank meinem erkennenden Bewußtsein, es ist für mich Erfahrenes meines Erfahrens, Gedachtes meines Denkens, Theoretisiertes meines Theoretisierens, Eingesehenes meines Einsehens. [...] Alles, was für den Menschen, was für mich ist

¹⁹ Husserl formuliert diese These gleich zu Anfang der Krisisschrift lapidar als Frage und vermutlich im Echo des Fragmentes B 3 des Parmenides („*to gar auto noein estin te kai einai*“ S. 231 der angg. Ausgabe): „*Ist Vernunft und Seiendes zu trennen, wo erkennende Vernunft bestimmt, was Seiendes ist?*“ (Krisis, S. 9.)

und gilt, tut das im eigenen Bewußtseinsleben, das in allem Bewußthaben einer Welt und in allem wissenschaftlichen Leisten bei sich selbst verbleibt. Alle Scheidungen, die ich mache zwischen echter und trügender Erfahrung, und in ihr zwischen Sein und Schein, verlaufen in meiner Bewußtseinssphäre selbst [...] Jede Begründung, jede Ausweisung von Wahrheit und Sein verläuft ganz und gar in mir, und ihr Ende ist ein Charakter im *cogitatum* meines *cogito*.“ (CM, S. 84 f.; ähnlich ebd., S. 22, S. 27.)

Wie Hume (oben zitiert) sagt: „[W]e never really advance a step beyond ourselves“. Das bedeutet nun aber nicht die Leugnung einer Außenwelt, von physischer Objektivität; es bedeutet nicht die Psychisierung dessen, was einfach nicht psychischer Natur ist (etwa die Ersetzung von Tischen und Stühlen durch *Vorstellungen* von Tischen und Stühlen), und doch besagt es mehr als die platte Tautologie, dass alles, was mir zu Bewusstsein kommt, notwendigerweise eben mir zu Bewusstsein kommt bzw. kommen kann. Es besagt, dass wir keinen anderen Zugang zu Objektivem und zu Seiendem überhaupt haben als im Medium unseres Bewusstseins. Daraus folgt: Die Grundlage und die Weise all dessen, was wir irgend bzgl. objektivem Sein und Sein überhaupt befinden, sofern es irgend begründeter Natur ist, muss in diesem Medium selbst zu finden sein. Aber für Husserl folgt noch mehr als das: Mag sein, dass es *außerhalb* des Bewusstseins noch etwas gibt,²⁰ aber das ist (jedenfalls zunächst, würde *ich* hier einschränken: siehe dazu Abschnitt XIII) eine gänzlich müßige (funktionslose, in diesem Sinne *sinnlose*) Hypothese; soweit Objektives, z. B., uns angeht, *Thema* für uns ist und soweit unser Wissen wahrhaft reicht, ist alles Objektive im Bewusstsein selbst schon *ontologisch* beschlossen. Oder wie Husserl sagt:

²⁰ Husserl lehnt allerdings offenbar sogar diese gänzlich leere, rein grenzbegriffliche Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich ab, da er sich vom kantianischen Idealismus gerade unter Bezugnahme auf diesen Punkt absetzt (siehe CM, S. 88). An der *logischen* Möglichkeit einer Welt an sich jenseits des Bewusstseins ist aber nicht zu zweifeln, und eine solche Welt nicht *doxastisch* auszuschließen, ist erkenntnistheoretisch angemessener, weil weniger dogmatisch, als es doch zu tun. Ich korrigiere Husserl also in diesem – kantianischen – Sinn.

„Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft, sage ich, ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich“ (CM, S. 27).

Das ist nun gewissermaßen eine idealistische These. Aber, wie hoffentlich schon deutlich geworden ist, eine idealistische These, die sich vom Idealismus Berkeleys, Humes und auch Kants unterscheidet; es ist nämlich ein Idealismus, der eben nicht in den alten Fehler der Verwechslung von Vorstellung und Vorstellungsinhalt verfällt²¹ (was im nächsten und übernächsten Abschnitt noch klarer herausgearbeitet werden wird). Es ist nicht unpassend, zur Charakterisierung dieses Idealismus einen Satz Wittgensteins in einen anderen Satz umzuwandeln, der viel plausibler als das Original ist: Jener Idealismus besagt nicht weniger, aber auch nicht mehr als „Die Grenzen meines Bewusstseins bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (vgl. *Tractatus*, 5.6). Wie merkwürdig nehmen sich neben diesem Satz, an dem sicherlich das meiste wahr ist (wenn auch, ebenso sicherlich, *nicht alles* – darüber wird zu sprechen sein), die Intention mancher Physikalisten, etwa Paul Churchlands und Daniel Dennetts, aus, im Namen des wissenschaftlichen Fortschritts den durch Intentionalität und Qualia geprägten Bewusstseinsbegriff mit der an ihm hängende Alltagspsychologie (Husserl würde sagen: „die Psychologie der Lebenswelt“) *theoretisch* zu eliminieren.²² Diese Leute müssen ein sonderbares Bewusstsein haben (es verschließt sich meinem Verständnis), dass sich darin eine derartige Verknötung des Verstandes ausbilden kann, dass sie meinen, nach dem *theoretischen* Vergessen der Bewusstseinsbrille, *ohne die sie ja wahrhaftig rein gar nichts sehen könnten*, nach dem Hinabwerfen ihres Begriffs in den Orkus obsoleter Begriffe, philosophisch besser sehen zu können als vorher. In Selbstblendung aus der philosophischen Vernunft hinausgefallen, der Wissenschaftsgläubigkeit rettungslos verfallen – das ist hier wohl die angemessene Diagnose.

²¹ Vgl. hierzu Franz von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, S. 203 f. Auch Kant (und in der Nachfolge: Schopenhauer) erliegt diesem Fehler; vgl. dazu Meixner, *Ereignis und Substanz*, S. 322 f.

²² Siehe Paul Churchland, „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes“, und Daniel Dennett, *Consciousness Explained*.

Der husserlsche Idealismus ist die philosophisch durchdachteste Gestalt, die der Idealismus jemals angenommen hat. Die zentrale Frage dieses „transzentalen Idealismus“, die oben im Abschnitt III bei der Behandlung der *Frage* (I) schon als „Rätsel des Transzentalismus“ zur Sprache gekommen ist, ist nun: „Aber wie kann dieses ganze, in der Immanenz des Bewußtseinslebens verlaufende Spiel objektive Bedeutung gewinnen?“ (CM, S. 85.)

V. Die Transzendenz in der Bewusstseinsimmanenz

Ich kehre daher dazu zurück, die *Frage* (II) im Rahmen des eingehenderen Vergleichs zwischen Objektivismus und Transzentalismus zu beantworten. Wir waren dabei stehen geblieben, dass der Transzentalismus keinen *transzendierend-inferentiellen* Zugang zur objektiven Welt hat – ein solcher Zugang ist dem Objektivismus eigen –, sondern vielmehr einen *immanent-konstitutiven*. Was heißt das genau? Dies im Einzelnen aufzuklären, war natürlich die wissenschaftliche Lebensarbeit Husserls; hier kann es nur um Grundsätzliches gehen.

Neben der These von der Bewusstseinsimmanenz der thematisierten objektiven Welt (*These 2*) nimmt sich die folgende Aussage Husserls zunächst merkwürdig aus: „Das Objektive ist eben als es selbst nie erfahrbar“ (*Krisis*, S. 131). Doch dürfte Husserl hier nur auf ein zentrales Merkmal des Objektiven hinweisen: seine *Transzendenz*, womit er die Tatsache meint, dass man etwas Objektives zu keiner Zeit vollständig im erkennenden Blick haben kann. Immer bleibt eine Seite an ihm verborgen, immer gibt es für Objektives, gewissermaßen *an ihm* und *um es*, einen partiell, nie aber vollständig in der Erfahrung realisierbaren und als solchen bewussten *Horizont* von spezifisch oder mehr oder weniger unspezifisch angenommenen Möglichkeiten des Bewussthabens, darunter auch unspezifisch als unvorhergesehen angenommene und als ungeahnte.²³ Aber die *so* gemeinte Transzendenz des

²³ Vgl. CM, S. 24: „[I]n diesem Selbstdastehen hat es [das Ding] für den Erfahrenden einen offenen endlosen, unbestimmt allgemeinen Horizont von eigentlich nicht-selbst-Wahrgenommenem, und zwar als einen – das liegt darin als Präsumtion – durch mögliche Erfahrung zu erschließenden.“ Vgl. auch die folgende allgemeinere Aussage zur Grundlage des Transzendenzbewusstseins: „Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, daß jedes *cogito* als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im

Objektiven ist keine Transzendenz, wie sie die Objektivisten meinen, kein An-sich,²⁴ sondern eine Transzendenz, die sich im Bewusstsein selbst aufbaut. Sie ist eine bewusstseinsimmanente, im Bewusstsein konstituierte Transzendenz: „Transzendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn“, sagt Husserl (*CM*, S. 86). In diesem Sinne gilt dann von dem, was diesen Seinssinn hat:

„Zum eigenen Sinn alles Weltlichen gehört diese Transzendenz, obschon es den gesamten es bestimmenden Sinn, und mit seiner Seinsgeltung, nur aus meinem Erfahren, meinem jeweiligen Vorstellen, Denken, Werten, Tun gewinnt und gewinnen kann“ (*CM*, S. 28).

„Daß das Sein der Welt in dieser Art [in der Weise der äußeren Erfahrung] dem Bewußtsein [...] transzendent ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß es das Bewußtseinsleben allein ist, in dem jedwedes Transzendentale als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert, und das speziell als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch ‚diese wirklich seiende‘ Welt trägt.“ (*CM*, S. 63 f.)

Will man der *bewusstseinsimmanenten Transzendenz* des Objektiven näher nachgehen, so muss man die „Korrelation von Welt (der Welt, von der wir je sprechen) und subjektiven Gegebenheitsweisen“ (*Krisis*, S. 168) erforschen, d. h. nichts anderes als transzendentale Phänomenologie als Wissenschaft betreiben, deren umfassendes Thema eben dadurch gegeben ist, dass „[a]lles

jeweiligen Moment als explizit Gemeintes vorliegt.“ (*CM*, S. 48.) Eine sehr gute eingehendere Beschreibung des Transzendenzbewusstseins in der äußeren Erfahrung bietet Husserl im § 28 der *CM*.

²⁴ Wenngleich Husserl selbst sagt, „[j]edes *Seiende* ist in einem weitesten Sinn ‚an sich‘“ (*CM*, S. 62), so ist doch damit nur gesagt, dass Husserl eben sein eigenes (bewusstseinsimmanentes) Verständnis von „an sich“ und Objekttranszendenz im weitesten Sinne hat.

Seiende jeden Sinnes und jeder Region²⁵ [...] Index eines subjektiven Korrelationssystems“ (Überschrift von § 48 der *Krisisschrift*, S. 168 der angg. Ausgabe) ist, d. h. das *eine* komplementäre Was eines subjektiven, höchst vielfältigen, aber organisierten möglichen Wie:

„Jedes [Seiende, das für mich und jedes erdenkliche Subjekt als in Wirklichkeit seiend in Geltung ist] indiziert eine ideelle Allgemeinheit der wirklichen und möglichen erfahrenden Gegebenheitsweisen, deren jede Erscheinung von diesem einen Seienden ist, und zwar derart, daß jede wirkliche konkrete Erfahrung einen einstimmigen, einen kontinuierlich die erfahrende Intention erfüllenden Verlauf von Gegebenheitsweisen aus dieser totalen Mannigfaltigkeit verwirklicht.“ (*Krisis*, S. 169.)

„Jeder der vom Ego je gemeinten, gedachten, gewerteten, behandelten, aber auch phantasierten und zu phantasierenden Gegenstände indiziert als Korrelat sein System [der Intentionalität: von möglichen intentionalen Gegebenheitsweisen], und er ist nur als dieses Korrelat.“²⁶ (*CM*, S. 67.)

Wir können demnach die folgende weitere These des Transzentalismus festhalten:

These 3: Alle bewusstseinsimmanenten Objekte (also insbesondere alle *objektiven* Objekte unter diesen) sind wesenhaft-intrinsisch eineindeutig abbildbar auf gewisse organisierte Mengen von möglichen

²⁵ Eine Seite weiter (*Krisis*, S. 169) formuliert Husserl scheinbar eingeschränkter: „[J]edes *Seiende*, das für mich und jedes erdenkliche Subjekt als in Wirklichkeit seiend in Geltung ist [Hervorhebung U. M.], ist damit korrelativ, und in Wesensnotwendigkeit, Index seiner systematischen Mannigfaltigkeiten.“ Doch fällt hier wohl für Husserl zusammen nicht nur *Seiendes* und *Seiendes für ihn oder jedes erdenkliche Subjekt*, sondern auch *Seiendes* und *Seiendes*, das für ihn und [dieses „und“ dürfte hier den logischen Sinn von „oder“ haben!] jedes erdenkliche Subjekt als in Wirklichkeit seiend in Geltung ist, gleichwohl man durchaus einen Unterschied machen kann zwischen *seiend* und *in Wirklichkeit (aktuell) seiend*.

²⁶ Der Nachsatz „[...] und er ist nur als dieses Korrelat“ gibt einen Fingerzeig darauf, wie Husserl sich das In-sein des Bewussten im Bewusstsein denkt.

subjektiven Gegebenheitsweisen. (*These von der bewusstseinsimmanenten subjektiven Abbildung der Objekte.*)²⁷

Das macht objektive Gegenstände nicht zu „Schwebeteilchen im Teich des Bewusstseins“, was gerade der Transzendenz dieser Objekte widersprechen würde und wogegen sich Husserl explizit verwahrt: „[D]ie Welt und jedes weltliche Objekt [ist] nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewußtseinsleben als dessen reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder Akten reell vorfindlich“ (CM, S. 27 f.). Husserl spricht vielmehr von der „Transzendenz irreellen Beschlossenseins“, die zum eigenen (Seins-) Sinn der Welt dazugehöre (CM, S. 28), und er bestimmt dieses Beschlossensein, dieses „völlig eigenartige Darinsein“ der weltlichen Objekte im Bewusstsein näherhin als ein *intentionales*, „oder, was dasselbe besagt“, weltliche Objekte sind im Bewusstsein „als dessen immanenter ‚gegenständlicher Sinn‘“ (CM, S. 44):

„Der Gegenstand des Bewußtseins in seiner Identität mit sich selbst während des strömenden Erlebens kommt nicht von außen her in dasselbe hinein, sondern liegt in ihm selbst als Sinn beschlossen, und das ist als intentionale Leistung der Bewußtseinssynthesis.“ (CM, S. 44.)

Der Schlüssel des Weltzugangs der Transzentalisten, der für sie die Tür zu Objektivität als eine Form bewusstseinsimmanenter Transzendenz eröffnet, ist demnach das im Bewusstsein globale Strukturphänomen der *Intentionalität*. Für die transzentrale Phänomenologie als Wissenschaft ist Intentionalität der Leitbegriff zu ihrem großen Ziel, Objektivität in all ihren Erscheinungsformen von Grund auf zu erklären, d. h. rational verständlich zu machen (vgl. Abschnitt III). Husserl sagt:

„Intentionalität ist der Titel für das allein wirkliche und echte Erklären, Verständlichmachen. Auf die intentionalen Ursprünge und

²⁷ Husserl spricht hier vom „universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen“ (Krisis, S. 169, Fußnote), dessen erster Durchbruch („ungefähr im Jahre 1898“) ihn so tief erschüttert habe, dass seitdem seine gesamte Lebensarbeit von der Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsaprioris beherrscht gewesen sei.

Einheiten der Sinnbildung zurückführen – das ergibt eine Verständlichkeit, die (was freilich ein Idealfall ist), einmal erreicht, keine sinnvolle Frage übrig ließe.“ (Krisis, S. 171.)

VI. Intentionalität – und was Objektivisten daraus machen

Bevor ich zur Beantwortung der *Frage* (III) komme, die in unserem eingehenderen Vergleich zwischen Objektivismus und Transzentalismus die Auffassung beider philosophischer Fundamentalpositionen von der Physik betrifft, ist hier nun der natürliche Ort, über *Intentionalität* zu sprechen – ein Begriff, der ja auch in der modernen Philosophie des Geistes keine unbedeutende Rolle spielt. Wie schon andeutungsweise sich abgezeichnet hat, und worauf ich in Fußnote 17 im Abschnitt III auch schon explizit hingewiesen habe, gibt es für Husserl zwei Arten von Intentionalität, die Ich-Intentionalität und die Es-Intentionalität, wie ich sie nenne: die Intentionalität des auf seine *cognitiones* und *cogitata* bezogenen transzentalen *ego*, und die Intentionalität der auf ihre *cogitata* bezogenen *cognitiones*. Die beiden Intentionalitäten stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern die Es-Intentionalität ist gewissermaßen in die Ich-Intentionalität eingeschachtelt. Husserl stellt dies so dar:

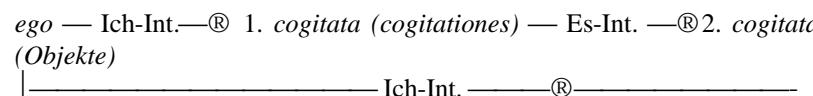
„Für das jeweilige Subjekt ist diese Intention das *cogito*, dessen *cogitatum* nach Was und Wie die (weitest zu verstehenden) Gegebenheitsweisen sind, die ihrerseits in sich als ihre Einheit das eine und selbe Seiende zur ‚Darstellung‘ bringen.“ (Krisis, S. 170.)

Zur Ergänzung und Beleuchtung dieser Aussage sei zudem ein Zitat aus den *Cartesianischen Meditationen* angeführt, das nebenbei die transzentalistischen *Thesen* 2, 2* und 3 noch einmal aufklingen lässt:

„Durch diese neue Einstellung [die durch die *Epoché* gewonnene] sehe ich erst, daß das Weltall, und so überhaupt alles natürlich Seiende, für mich nur ist als mir mit seinem jeweiligen Sinne geltendes, als *cogitatum* meiner wechselnden und im Wechsel miteinander verbundenen *cognitiones*, und nur als das halte ich es in Geltung.“

Demnach habe ich, der transzendentale Phänomenologe, als Thema meiner universalen deskriptiven Feststellungen einzeln wie nach universalen Verbänden ausschließlich nur Gegenstände als intentionale Korrelate ihrer Bewußtseinsweisen." (CM, S. 39.)

Ein kleines Diagramm kann die etwas undurchsichtige husserlsche Beschreibung dieser komplexen Verhältnisse, die zudem mit einer Äquivokation bzgl. des *cogitatum*-Begriffs belastet ist,²⁸ erhellen:



Hiernach ist die Ich-Intentionalität die umfassendere Relation (eventuell nur *prima facie*; siehe nämlich Fußnote 28), denn sie ist *direkt* auf die *cognitiones* (die *Erstcognitiones*, Bewusstseinsweisen) bezogen und *mittels* der Es-Intentionalität *indirekt* auch noch auf die (intentionalen) Gehalte der *cognitiones* (deren Objekte, die *Zweitcognitiones*). Entsprechend spricht Husserl von „dem Gang [Descartes'] zum *ego cogito*, dem *ego* der *cognitiones* jeweiliger *cogitata*“ (*Krisis*, S. 76), und vom „identischen Ich, das als Bewußtseinstäiges und Affiziertes in allen Bewußtseinserlebnissen lebt und durch sie hindurch auf alle Gegenstandspole bezogen ist“ (CM, S. 67 f.). Z. B. sind *für mich ich-intentional*, und zwar direkt, die perspektivischen Wahrnehmungen dieses Tisches, und der Tisch ist *es-intentional Gehalt* dieser Wahrnehmungen; der Tisch ist daher ebenfalls *ich-intentional für mich*, aber indirekt. Es ist hier wichtig, wie bemerkt sei, Ich-Intentionalität nicht mit einer anderen, engeren Bewusstseinsbeziehung zu verwechseln, nämlich mit der Beziehung *Bedachtes-für-mich*. Dass z. B. meine Wahrnehmungen für mich sind, dass ich Bewusstsein von ihnen habe (direkt *ich-intentional*), bedeutet nicht, dass sie etwas *Bedachtes* für mich

²⁸ Nämlich mit der folgenden Äquivokation: *cogitatum* einerseits als vom *ego* (in einem ganz allgemeinen Sinn) Gedachtes, *cogitatum* andererseits als Inhalt oder Korrelat von *cognitiones*. Die Äquivokation ist aber eventuell insofern nicht schlimm, als zwischen beiden *cogitatum*-Begriffen wesentlich Extensionsgleichheit bestehen könnte: Alles vom *ego* (im weitesten Sinne) Gedachte ist Korrelat von *cognitiones* (wenn nötig *höherstufiger*), jedes Korrelat von *cognitiones* wird vom *ego* gedacht (wenn auch oft nicht *bedacht*; siehe dazu gleich unten im Haupttext).

sind (schon gar nicht, dass sie ein *begrifflich erfasstes* Bedachtes für mich sind). Im Gegenteil, gewöhnlich verschwende ich keinerlei Aufmerksamkeit an sie. Ja, nicht einmal alle Wahrnehmungsobjekte, die für mich sind, von denen ich Bewusstsein habe (indirekt *ich-intentional*), sind in der Regel Bedachtes für mich – noch bin ich es, übrigens, selbst –, sondern nur ganz wenige ausgewählte. Es ist, wie Husserl in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* sagt:

„Wir befaßten danach in das Wesen der Intentionalität nicht mit das Spezifische des *cogito*, den ‚Blick-auf‘ [ein von dem reinen Ich ausstrahlender ‚Blick‘ auf den ‚Gegenstand‘ des jeweiligen Bewußtseinskorrelats; *ebd.*, S. 188], bzw. die [...] Ichzuwendung; vielmehr galt uns dieses Cogitative als eine besondere Modalität des Allgemeinen, das wir Intentionalität nennen.“ (S. 189 der angg. Ausgabe, im Folgenden kurz: *Ideen*.)

Betrachtet man demgegenüber, wie in der modernen Philosophie des Geistes von Intentionalität die Rede ist, so ist die ins Auge springende Feststellung die, dass sie als Ich-Intentionalität so gut wie nicht vorkommt, sondern nur als Es-Intentionalität. Charakteristisch hierfür ist John Searles Definition:

„Intentionality is that property of many mental states and events by which they are directed at or about or of objects and states of affairs in the world.“ (*Intentionality*, S. 1.)

Entsprechend erläutert auch David Chalmers den Begriff der Intentionalität wie folgt:

„The central feature of these mental states [propositionale Haltungen, wie z. B. Glauben, Hoffen etc.] is their semantic aspect, or *intentionality*: the fact that they are *about* things in the world.“ (*The Conscious Mind*, S. 19.)

Zwar verwendet Chalmers in diesem Zusammenhang den Ausdruck „*propositional attitude*“, aber, dass da doch *jemand* sein müsste, der die propositionale Haltung zu einem Sachverhalt einnimmt, bleibt gänzlich unerwähnt. Stattdessen wird Intentionalität behandelt wie eine rein *apersonale* Beziehung. Eine *semantische*

Beziehung, eng verwandt mit der *Referenzbeziehung*, soll sie zudem sein – was nun, selbst als Analyse von Es-Intentionalität, eine Analyse ist, die mehr als schief ist, denn die Beziehung z. B. eines Glaubenszustandes zu dem geglaubten Sachverhalt ist keine semantische im eigentlichen Sinn und sollte wohl auch besser nicht mit einer semantischen Beziehung verglichen werden. Glaubenszustände sind einfach in keinem Sinn *Zeichen für*, oder wie physikalistische Intentionalitätstheoretiker gerne sagen: (glaubensmäßige) *Repräsentationen* von einem Gehalt, der ihnen in irgendeinem Grade äußerlich wäre, wie das doch bei allen Repräsentationen oder Zeichen der Fall ist.²⁹ Der propositionale Gehalt von Glaubenszuständen ist ihnen vielmehr vollständig intrinsisch-essentiell mitgegeben. Bei jedem Zeichen ist es richtig zu sagen, es hätte auch etwas anderes oder rein gar nichts bedeuten können. Bei keinem Glaubenszustand ist es dagegen richtig zu sagen, er hätte sich auch auf etwas anderes beziehen, Überzeugung von etwas anderem sein können. Chalmers gilt ja nun als eine Art dualistischer Hecht im physikalistischen Karpfenteich, als einer, der, wie er sich ausdrückt, *Bewusstsein ernst nimmt* und der dies mit Argumenten tut, die beachtet werden. So ernst, wie Husserl und jeder Transzentalist Bewusstsein nimmt, nimmt er es aber offenbar doch nicht, denn sonst müsste er mit Husserl darin übereinstimmen,³⁰ dass „das Wort Intentionalität [...] nichts anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein von etwas zu sein, als *cogito* sein *cogitatum* in sich zu tragen, bedeutet“ (*CM*, S. 35). Aber im Gegenteil: Chalmers erachtet es als *kontrovers*, dass Bewusstsein partiell konstitutiv für intentionalen Gehalt ist (*The Conscious Mind*, S. 82) und tendiert nicht unbeträchtlich zur Physikalisierung der Intentionalität, an der Philosophen wie Lewis, Dennett, Dretske und Fodor gearbeitet haben (während

²⁹ Man beachte in diesem Zusammenhang, dass es in der Tat zweifelhaft ist, ob *echte* semantische Beziehungen apersonal sind. Worte bedeuten (und referieren) wohl, recht besehen, nur (auf) etwas *für jemanden*, und nicht an sich.

³⁰ Freilich, wie es scheint, *unbekannterweise*, denn Husserl wird in Chalmers dickem Buch kein einziges Mal erwähnt.

er, Chalmers, wenigstens die Physikalisierung von Bewusstsein für unmöglich erachtet):

„Leaving any phenomenological aspects aside, intentional properties are best seen as a kind of third-person construct in the explanation of human behavior, and should therefore be analyzable in terms of causal connections to behavior and the environment. If so, then intentional properties are straightforwardly logically supervenient on the physical.“ (*The Conscious Mind*, S. 82.)

In dieser gewissen Dissoziierung von Bewusstsein und Intentionalität bei Chalmers zeigt sich eine ganz erhebliche Eingeschränktheit seines Bewusstseinsverständnisses (von dem seiner materialistischen Gegner natürlich ganz zu schweigen): Keine Spur der transzentalistischen *These I* bei ihm! Chalmers sieht vielmehr die Essenz von Bewusstsein im Anschluss an Thomas Nagels „What Is It Like to Be a Bat?“ darin, dass es sich in bestimmter Weise anfühlt, ein gewisses bewusstes Wesen zu sein, bzw. dass ein bewusster mentaler Zustand sich in gewisser Weise anfühlt:

„We can say that a being is conscious if there is *something it is like* to be that being [...] Similarly, a mental state is conscious if there is something it is like to be in that mental state. To put it another way, we can say that a mental state is conscious if it has a *qualitative feel* – an associated quality of experience.“ (*The Conscious Mind*, S. 4.)

Man könnte sagen, das Wesentliche am Bewusstsein ist für Chalmers dessen *qualitative Färbung*. Und das ist nun nichts anderes als die gegenwärtige Standardmeinung bei denjenigen, die den Bestrebungen in Richtung einer Physikalisierung des Bewusstseins Widerstand leisten, weshalb sie auch als „Qualia-Freunde“ bekannt sind.

An Chalmers Bestimmung von Bewusstsein fällt zunächst auf, dass Bewusstsein nach Chalmers keinen *expliziten* Bezug auf ein Bewusstseinssubjekt aufweist. Genau genommen dürfte es ja nicht heißen „if

there is something it is like to be that being", sondern vielmehr „if there is something it is like *for that being* to be that being"; und genau genommen dürfte es nicht heißen „if there is something it is like to be in that mental state", sondern vielmehr „if there is something it is like *for a being* to be in that mental state". Mag sein, dass Chalmers mit seinen eigenen Wendungen nichts anderes sagen will.³¹ Tatsache ist aber, dass die strukturierende Bewusstseinsrelation der Ich-Intentionalität in Chalmers' Buch einfach nicht thematisiert wird. Ein Subjektpol des Bewusstseins scheint demnach in Chalmers' Bewusstseinstheorie keine wesentliche Rolle zu spielen – was philosophisch nicht recht nachvollziehbar ist. Chalmers möchte aber wohl auf keinen Fall auch nur in den Verdacht geraten, ein Substanz-Dualist zu sein, und will jedenfalls in dieser Hinsicht ganz auf der sicheren Seite des *mainstream* der Philosophie des Geistes bleiben, der (dabei ganz in der Tradition Humes und Nietzsches) dazu tendiert, das Subjekt herunterzuspielen oder gar abzuschaffen:

„[B]y avoiding any commitment to a ghost in the machine, this view [Chalmers' *naturalistic dualism*] avoids the worst implausibilities of the traditional dualist views." (*The Conscious Mind*, S. 128.)

Da ist es offenbar am sichersten, wenn man von einem Bewusstseinssubjekt erst gar nicht spricht.³² Doch hat Husserl demgegenüber gezeigt, wie man ein Bewusstseinssubjekt annehmen kann, ohne an ein „Gespenst in der Maschine" zu glauben, und das mehr als ein Jahrzehnt bevor Ryle dieses geflügelte Wort überhaupt geprägt hat (siehe dazu Abschnitte XI und XII). Der wahrhaft philosophisch große Kritiker des cartesianischen Dualismus in diesem Jahrhundert war eben nicht Wittgenstein oder sein Schüler Ryle, sondern niemand anderes als Husserl, wobei sich philosophische

³¹ Auf S. 12 von *The Conscious Mind* finden wir nämlich neben der Wendung „[W]hat it means for a state to be phenomenal is for it to feel a certain way" auch die Wendung „[A] phenomenal feature of the mind is characterized by what it is like *for a subject* [Hervorhebung U. M.] to have that feature".

³² Auf S. 296 f. von *The Conscious Mind* sagt Chalmers: „The subject [of the experiences of a thermostat] is the whole system, or better, is associated with the system [the thermostat] in the way that a subject is associated with a brain. The right way to speak about this is tricky. [...] We will not find a subject 'inside' the thermostat any more than we will find a subject inside a brain." Das ist alles.

Größe danach bemisst, inwieweit ein Philosoph in der Lage ist, eine große Idee nicht nur zu kritisieren und zu destruieren, sondern auch zu würdigen und das, was an ihr richtig ist, herauszuarbeiten und systematisch zu bewahren.

Doch zurück zum Thema Intentionalität. Die Es-Intentionalität wird von Chalmers, wie schon deutlich geworden ist, offenbar ebenfalls nicht als wesentlich für Bewusstsein erachtet. Auch dies ist philosophisch nicht nachvollziehbar. Chalmers hebt die qualitative Gefärbtheit des Bewusstseins, das Wie-es-sich-anfühlt, hervor. Aber kann denn eine erlebte Färbung ohne eine *erlebte Gestalt* sein, in der sie auftritt? Wohl nicht, ebenso wenig wie umgekehrt eine erlebte Gestalt ohne eine erlebte Färbung sein kann, durch die sie getragen wird.³³ Husserl verwendet in den *Ideen* (S. 191) die Bezeichnungen *sensuelle hyle* und *intentionale morphé* an herausgehobener Stelle (in einer Überschrift), womit er erstens (durch eine philosophiegeschichtliche Anspielung) die Zusammengehörigkeit der Bewusstseinsaspekte der erlebten Färbung und der erlebten Gestalt hervorhebt, und zweitens auf den Anknüpfungspunkt der Intentionalität bei der Gestalt hinweist: Bewusstseinsgestalten implizieren per se die globale Bewusstseinsstruktur der Intentionalität; es sind intentionale Gestalten, Gestalten in der Intentionalität, ja, wenn man so will, Gestalten der Intentionalität.

All dies scheint Chalmers zu entgehen. Zwar kommt er in der Tat im weiteren Verlauf von *The Conscious Mind* auf eine Struktur des Bewusstseins („structure of consciousness"; siehe *ebd.*, S. 223) zu sprechen und beschreibt Aspekte dieser Struktur auch noch in eindeutig intentionaler Redeweise: „In three dimensions, I have experiences of shapes such as cubes, experiences of one thing as being behind another [...] My visual field consists in a vast mass

³³ Ohne Qualia, ohne diese Färbung bliebe von Bewusstsein nichts übrig, und damit wäre auch die Welt für uns einfach weg und kein Objekt der Erkenntnis mehr gegeben. Das ist es, was die Negation der Existenz von Qualia (vgl. hierzu etwa Beckermann, *Analytische Einführung*, S. 413 ff.) einfach als absurd erscheinen lässt. Es gehört zu den wahrhaft schwer verständlichen Verrenkungen philosophischer Vernunft, dass den „Qualia-Feinden" nicht auffällt, dass ohne Qualia gar keine Welt für sie und ihre Erkenntnis da wäre.

of details, which fit together into an encompassing structure" (*ebd.*, S. 223); aber dass all dies irgendetwas mit Intentionalität zu tun haben könnte, kommt ihm nicht in den Sinn. Dabei ist räumliches Erleben *das Paradigma* für die Intentionalität des Erlebens!

Intentionalität als *Intentionalität des Bewusstseins*, also das, was Husserl meinte und dessen zentrale Bedeutung für eine Beschreibung von Bewusstsein er zu Recht immer wieder betonte, kommt in Chalmers' Bewusstseinstheorie nicht vor (genauer gesagt: so gut wie nicht; siehe Fußnote 34). Chalmers ist vielmehr, wie gesagt, aufgeschlossen dafür, Intentionalität rein kausal-funktionalistisch aufzufassen, d. h. aber: ohne irgendeinen wesenhaften Bezug zu Bewusstsein.³⁴ Eine solche Auffassung hat die wahrhaft absurde Konsequenz (die freilich Chalmers nicht sonderlich absurd zu finden scheint), dass „ein System“, wie man so sagt, beispielsweise eine Überzeugung, und zwar *im eigentlichen Sinn*, von einem gewissen Sachverhalt haben könnte, ohne überhaupt über Bewusstsein zu verfügen. Mein Zombie-Zwilling, ein bewusstseinsloser funktionaler Isomorph von mir, soll also dieselben Überzeugungen wie ich haben. Wie Chalmers an solch einer Möglichkeit, und sei es nur als eine bei gewisser Begriffswahl rein logische Möglichkeit, nichts gänzlich Unmögliches zu finden,³⁵ kann einem nur

³⁴ Ganz entschlossen ist Chalmers diesbezüglich aber nicht. Er spricht von den „difficult issues about the relationship between intentionality and consciousness“ (*The Conscious Mind*, S. 20). Er ist sich bewusst, dass Searle den unerlässlichen Bewusstseinsbezug von Intentionalität urgert hat (*ebd.*, S. 19, S. 323). Der brentano-husserlsche Intentionalitätsbegriff ist Chalmers im Übrigen bekannt (wenn auch vielleicht nicht mit der eben angegebenen Herkunftsbezeichnung), denn an einer Stelle (*ebd.*, S. 327) spricht er ihn Searle zu: „For Searle, the central sort of intentionality is phenomenological intentionality, the kind that is inherent in consciousness.“ (Man beachte, dass „phenomenological“ sich in Chalmers Sprachgebrauch nicht auf Husserls Phänomenologie bezieht.) – Siehe des Weiteren zum Thema „Entschlossenheit Chalmers zur kausal-funktionalistischen Auffassung von Intentionalität“ die nächste Fußnote.

³⁵ Vgl. *The Conscious Mind*, S. 256 f. Allerdings entscheidet Chalmers sich an einer Stelle durchaus gegen eine rein kausal-funktionalistische Auffassung von Überzeugungen: siehe *The Conscious Mind*, S. 207 f. Doch stützt er sich darauf nicht weiter. Zudem ist die Entscheidung auf Überzeugungen bzgl. der eigenen Bewusstseinszustände („phenomenal beliefs“) beschränkt.

gelingen, wenn man die *notwendige* Bewusstseinsimmanenz von Überzeugungen als spezielle Ausprägungen der Intentionalität des Bewusstseins ignoriert. So liest man denn bei Chalmers auch befremdlicherweise, dass die *entscheidende Frage* („crucial question“) sei, ob eine gewisse bewusste Qualität einen Zustand zu einer Überzeugung macht und ihr den Inhalt gibt, den sie hat (*The Conscious Mind*, S. 20) (oder aber *nicht*). Welch sonderbare Frage – und schon gar, wenn sie auch noch als zulässigerweise negativ beantwortbare angesehen wird (*ebd.*, S. 20) –, wenn man sich vor Augen hält, dass die besagte bewusste Eigenschaft nicht allein in erlebter Färbung, dem „what it is like“, bestehen kann, sondern auch in erlebter Gestalt bestehen muss, eben in *sensueller hyle* und *intentionaler morphé*. Was sonst sollte dann aber einen Zustand zu einer (aktuellen oder dispositionellen) Überzeugung machen, wenn nicht eben eine solche (aktuell oder dispositionell) *bewusste, strukturierte Qualität*? Die kausal-funktionalistischen, im Prinzip in ihrer konkreten Realisation rein physikalisch beschreibbaren Relationen von der Perzeption zu einem mentalen Zustand, von dem Zustand zum Verhalten und zu anderen mentalen Zuständen, die Chalmers doch zweifellos für primär konstitutiv für Überzeugungen hält (*ebd.*, S. 20), sind demgegenüber *sekundär*.

VII. Objektivismus und Physik als Ideologie

Ich komme nun endlich zur *Frage (III)* im eingehenderen Vergleich zwischen den beiden philosophischen Grundhaltungen des Objektivismus und des Transzentalismus: dazu, welchen Charakter jede von ihnen der Physik zuweist.

Auf Seiten des Objektivismus ist hier zu konstatieren, dass moderne Objektivisten in der Regel die Physik zu einer *Metaphysik im vollen Sinne* erheben; d. h. die Physik liefert für die meisten modernen Objektivisten, d. h. für die Physikalisten, in einer zwar vorläufig noch nicht erreichten, aber doch schon im Voraus in Anspruch genommenen vollständigen Idealgestalt, von der übrigens nicht erwartet wird, dass sie sich grundlegend von der gegenwärtigen Gestalt unterscheiden wird, die *ultimative*

fundamental-allgemeine Wahrheit über die Gesamtheit des Seienden. Das ist weitgehend im Sinn von Descartes, nur dass eben Descartes als *dualistischer* Objektivist die Physik nicht als metaphysische Wahrheit für die *Gesamtheit* des Seienden, sondern nur für die physische Welt, das Reich der *res extensae*, behauptet hätte, also die Physik nur als eine Metaphysik *im eingeschränkten Sinn* (nämlich nicht mit totaler Reichweite) in Anspruch genommen hätte. Ein anderer dualistischer Objektivist, der hier schon wiederholt herangezogene David Chalmers, dieser späte Nachfahre Descartes', wäre demgegenüber nicht abgeneigt, genauso wie seine physikalistischen Gegner zu meinen, dass die Physik die letztgültige Fundamentalwissenschaft über *alles überhaupt* sei, nur dass er dabei im Unterschied zu den Physikalisten (im normalen Sinne) die Physik als um eine weitere Grundgröße – nämlich *Bewusstsein* oder *Proto-Bewusstsein* – erweitert sehen wollte.³⁶

Doch bleiben wir bei der einstweilen noch normalen Konzeption von Physik und bei der Mehrheit moderner Objektivisten, den Physikalisten. Es sei dann zur Unterstreichung hingewiesen auf gewisse augenfällige Anzeichen dafür, dass die Physik für diese Objektivisten *metaphysischen* Charakter hat, dass die Physik für sie insbesondere den Charakter einer *ultimativen Wirklichkeitserkenntnis* besitzt. Der metaphysische Charakter der Physik für Physikalisten zeigt sich darin, dass sie *a priori* bereit sind, jedes Phänomen, für das die Physik zunächst nicht zuständig zeichnet, so zurechtzustützen, dass die Physik für es dann doch noch zuständig wird; dergleichen nennt man „Reduktion aufs Physische“. Sollte aber ein Phänomen sich nur bei kompletter Entstellung und Verstümmelung so auffassen lassen, dass es in den Rahmen der

³⁶ Vgl. hierzu *The Conscious Mind*, S. 126 ff., S. 214 f. Allerdings lehnt Chalmers die Bezeichnung „Physik“ für die um die Bewusstseinsdimension erweiterte neue Wissenschaft dann doch eher – aus gewissen Natürlichkeitsgründen – ab (*ebd.*, S. 128 f.); „but nothing much turns on this terminological issue, as long as the shape of the view is clear“ (*ebd.*). Besonders treffend zum Ausdruck gebracht wird Chalmers' zugleich objektivistisch-naturalistischer und dualistischer Standpunkt durch das folgende Zitat: „There need be nothing especially transcendental about consciousness; it is just another natural phenomenon. All that has happened is that our picture of nature has expanded.“ (*The Conscious Mind*, S. 128.)

rezenten Physik passt – so dass also bei ihm von einer Reduzierbarkeit aufs Physische beim besten Willen nicht gesprochen werden kann –, so ist man *a priori* ohne weiteres bereit, das Phänomen zur Illusion zu erklären. Der metaphysische Charakter der Physik für Physikalisten, und nun auch für andere moderne Objektivisten, zeigt sich außerdem darin, dass sie der Meinung sind, die Physik sei zum *Wesen der Dinge* vorgestoßen – ein unbescheidener Anspruch der endlichen Erfüllung faustischen Strebens, zu dem sich mittelalterliche Metaphysiker nie erkühnt hätten.³⁷ Die metaphysische Physikauffassung moderner Objektivisten, der „scientific realists“ (im landläufigen Verständnis), findet sich sehr schön zum Ausdruck gebracht in dem folgenden Zitat aus Richard Boyds Aufsatz „Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method“, S. 228:

„If scientific realism is true for any of the standard reasons, then scientists have discovered the real essences of chemical kinds [...], and have thus done some real metaphysics. Moreover, the fact that scientific knowledge of unobservables is possible makes it a serious question whether or not scientific findings have (or will have) resolved some traditional metaphysical questions. Certainly the recent near-consensus in favour of a materialist conception of mind reflects a realist understanding of the possibility of experimental metaphysics.“

Nun bin ich, z. B., der Allerletzte, der gegen das Haben und Vertreten einer ultimativen *Weltanschauung* etwas hätte. Die rationale systematische Entfaltung ultimativer Weltanschauungen, von allgemeinen Theorien darüber, wie es sich mit der Welt insgesamt im Letzten verhält, eben von *Metaphysiken*, ist eine wichtige Aufgabe für die Philosophie, und es wäre zu erwarten,

³⁷ Bekannt ist der Ausspruch Thomas von Aquins am Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn: „Alles, was ich geschrieben habe, erscheint mir wie Spreu.“ (Nachzulesen z. B. in: Thomas von Aquin, *Sentenzen über Gott und die Welt*, S. 39.) Weniger bekannt ist sein speziell auf Wesenserkenntnis bezogenes Wort, dass nicht einer einzigen Mücke Wesen die Denkbemühung des Menschen zu erspüren vermocht habe. (Siehe *ebd.*, S. 45.)

dass die Öffentlichkeit der Philosophie wieder mehr Aufmerksamkeit schenken würde, wenn die Philosophen sich dieser wahrhaft bedeutsamen Aufgabe wieder verstärkt widmen würde. Eine bedenkliche Wendung nimmt aber das Haben und Vertreten ultimativer Weltanschauungen, wenn es deren Vertretern nicht klar ist, dass sie eine Weltanschauung vertreten, sondern von ihnen Erkenntnisansprüche mit ihrer Weltanschauung verbunden werden, die sie mit ihr gar nicht verbinden können, da sie ja eine Weltanschauung, Anschauung über die *Gesamtheit des Seienden* ist und darum zwar ein menschliches theoretisches Grundbedürfnis erfüllt, aber in ihren Aussagen weit über das hinausgeht, was jemals als gesicherte Erkenntnis gelten könnte. Unter solchen Umständen wird eine Weltanschauung oder Metaphysik zur Ideologie. Und das ist es, was Physikalisten aus der Physik machen: nicht nur eine Metaphysik, sondern eine Ideologie, d. h. eine Weltanschauung, die größere Erkenntnisansprüche erhebt als ihr zustehen. Das Perniziöse daran ist, dass im Unterschied zu älteren Ideologien der Ideologiecharakter des Physikalismus nicht so leicht erkennbar ist. Denn der Physikalismus ist die Ideologie der Aufklärer (und darum, in der Tat, dem guten anti-ideologischen Geist der Aufklärung entgegen, den Vertreter anderer Metaphysiken – z. B. christliche Theisten – sich in der Regel längst zu Eigen gemacht haben); er stellt sich dar im Gewand der Kritik, er beruft sich auf Empirie und Experiment und suggeriert, dass die Frage, ob der menschliche Geist materieller Natur ist, im Grunde von derselben erkenntnistheoretischen Wertigkeit sei, wie die Frage, ob die Erde um die Sonne kreist. So wie der richtigen Beantwortung der letzteren Frage, nachdem die Wissenschaft einen gewissen Stand erreicht hatte, nur religiöser Obskurantismus („the forces of darkness“, wie Chalmers womöglich keineswegs ironisch bemerkt³⁸) entgegengestanden habe, genauso, meinen Physikalisten, verhalte es sich heute, beim heutigen Stande der Wissenschaft, auch bei der erstenen Frage.

Wie weit von alledem ist Husserl entfernt! Zwei Zitate mögen dies belegen:

„Die *Naivität* der Rede von ‚Objektivität‘, die die erfahrende, erkennende, die wirklich konkret leistende Subjektivität ganz außer Frage lässt, die *Naivität* des Wissenschaftlers von der Natur, von der Welt überhaupt, der blind ist dafür, daß alle die Wahrheiten, die er als objektive gewinnt, und die objektive Welt selbst, die in seinen Formeln Substrat ist (sowohl als alltägliche Erfahrungswelt wie auch als höherstufige begriffliche Erkenntniswelt), sein eigenes, in ihm selbst gewordenes *Lebensgebilde* ist – ist natürlich nicht mehr möglich, sowie *das Leben* in den Blickpunkt rückt. Und muß diese Befreiung nicht dem zuteil werden, der sich ernstlich in den ‚Treatise‘ vertieft und nach der Enthüllung der naturalistischen Voraussetzungen *Humes* der Macht seiner Motivation bewußt wird?“ (*Krisis*, S. 99.)

„Den Physikalismus Philosophie nennen, das heißt nur, eine Äquivokation als Realisierung von unseren Erkenntnisverlegenheiten ausgeben, in denen wir seit Hume stehen. Die Natur kann man als definite Mannigfaltigkeit denken und diese Idee hypothetisch zugrundelegen. Aber sofern die Welt Erkenntniswelt ist, Bewußtseinswelt, Welt mit Menschen, ist für sie eine solche Idee in einem unübersteiglichen Ausmaß widersinnig.“ (*Krisis*, S. 269.)

Die beiden Zitate verweisen auf die Affinität Husserls zu Hume, die bei aller heftiger Kritik an Humes Skeptizismus, und von Husserl auch ganz ungeleugnet, dennoch besteht (vgl. *Krisis*, S. 89 ff.). In der Tat, die Lektüre von Humes hierzulande immer noch viel zu wenig zur Kenntnis genommenem Werk, insbesondere des *Treatise*, wäre vielleicht auch geeignet, kleinere Geister als Kant aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und ihnen in der Konfrontation mit dem humeschen „Bankrott der objektiven Erkenntnis“ (*Krisis*, S. 90) eine sehr nötige Befreiung zukommen zu lassen. Wie wir gleich sehen werden, hat Husserl ein im Großen und Ganzen humesches Bild von der Physik, und das bedeutet: ein ganz und gar unmetaphysisches.

Husserl packt den metaphysischen Anspruch auf ultimative Fundamentalerkennnis der Welt (als Gesamtheit des Seienden) durch die Physik, den Physikalisten – Husserl unterscheidet sie nicht von den *Physikern*, was er allerdings *sollte* – geltend machen, an der Wurzel. Gemäß Husserl ist zu sagen: Diesem Anspruch liegt

³⁸ *The Conscious Mind*, S. 170.

eine erkenntnistheoretische Naivität, eine philosophisch verkehrte Haltung zugrunde, nämlich eine, die vergisst, dass in der Erkenntnis der Welt das Subjekt immer fungierend dabei ist. Nur in dieser Vergessenshaltung kann es so scheinen, als könnte man die Welt, hier eben: die Gesamtheit des Seienden, die Welt *überhaupt*, in der Weise eines axiomatisch vollständig beschreibbaren Modells, einer „definiten Mannigfaltigkeit“³⁹ als Ganzes vor sich hinstellen, sie *vollständig* zum *definiten* Objekt, gar zum definiten objektiven Objekt machen, wie hypothetischerweise, meint Husserl, die *Natur* (die *objektive* Welt), von der Husserl noch denkt, dass sie als definite Mannigfaltigkeit denkbar wäre.⁴⁰ Die vollständige definitive Objektivierung der Welt *insgesamt* ist aber *unmöglich*, „in einem unübersteiglichen Ausmaß widersinnig“, denn das Subjekt, auch ein Seiendes, kann sich eben *nicht* vollständig vor sich selbst hinstellen, und also auch nicht in dieser Erkenntnisposition vollständig beschreiben, und kann eben *deshalb* rein gar nichts vollständig vor sich hinstellen und vollständig *so* (als vollständig vor sich Hingestelltes) beschreiben, schon gar nicht *die Welt*. Denn alles, was ist, soweit es für uns Thema ist, ist nach der *These von der Bewusstseinsimmanenz des thematisierten Seienden* (siehe Abschnitt IV, *These 2**) in unserem Bewusstsein und dort nach der *These von der intrinsischen Relationalität des Bewusstseins* (siehe Abschnitt III, *These 1*) als Objekt *für uns* auf einen Subjektpol intrinsisch bezogen. Den intrinsischen Subjektbezug all dessen, was ist, soweit es uns überhaupt angeht, werden wir also nicht los. Immer verweist, was für uns ist, und seien wir es selbst, *von sich weg auf uns*, und hat eben deshalb ein *plus ultra*, das uns nicht Objekt geworden ist, schon gar nicht ein rein physikalisch vollständig beschreibbares Objekt.

³⁹ Zu diesem Begriff vgl. *Ideen*, S. 152.

⁴⁰ Tatsächlich gibt es, wie wir seit Gödels Resultaten wissen, nur recht uninteressante „definite Mannigfaltigkeiten“ in Husserls Sinn: Das Reich der natürlichen Zahlen ist bereits keine definite Mannigfaltigkeit. Dennoch fahren Objektivisten fort, von einer physikalischen oder die Physik aufstockenden vollständigen Theorie *von allem überhaupt zu träumen* (siehe Chalmers, *The Conscious Mind*, S. 126 f.).

Auf diese zentrale philosophische Erkenntnis, dass man nicht aus sich heraustreten kann und sich nicht wie ein abgeschlossenes Ganzes von außen betrachten kann, so als wäre man als Betrachter gar nicht da, darum aber auch nicht die Welt so betrachten kann, nicht einmal die objektive, nicht einmal die physische, da das Subjekt bei allem, was für uns ist, dies alles intentional anzielend, immer unabkömmlig dabei ist und mitmischt, auf diese Erkenntnis muss immer wieder hingewiesen werden, da wir Menschen offenbar einen ganz natürlichen Hang dazu haben, sie zu vergessen. Zwei Wiedererinnerer der Gegenwart, die sich insbesondere auf die moderne Philosophie des Geistes beziehen, seien hier erwähnt: Thomas Nagel in dem weithin rezipierten Buch *The View from Nowhere*, („[T]he objective conception [of the world] has a subject“, betont Nagel *ebd.*, S. 64), Franz von Kutschera in *Die falsche Objektivität* und, im Effekt, auch schon in seinem leider viel zu wenig beachteten, als bloßes Lehrbuch verkannten früheren Werk *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Beide Autoren erwähnen freilich nicht, dass der philosophische Wahn des physikalistischen Objektivismus schon lange vor ihnen von Husserl in unmissverständlicher Weise kritisiert worden ist.⁴¹

Dabei ist besonders auch auf Husserls weniger grundsätzliche Kritik am Objektivismus hinzuweisen, nämlich auf diejenige Kritik, die nicht direkt die Unobjektivierbarkeit des Subjekts hervorhebt, sondern die unaufhebbare Verwurzelung objektiv-wissenschaftlicher Erkenntnis in der subjektiv-relativen *Lebenswelt*.

⁴¹ Ein anderer älterer Kritiker des physikalistischen Objektivismus ist Robert Reininger; er schreibt im 2. Band von *Metaphysik der Wirklichkeit* (1948), S. 75 (und verweist dabei auf einen noch älteren Kritiker): „Wenn die Transzentalphilosophie uns lehrt, auch das scheinbar Fernste und Fremdeste als Eigenes dem Ich Verbundenes zu begreifen, so lässt der Materialismus unser Eigenstes, nämlich das erlebnishafte Ich, als ein Fremdes erscheinen, da es in seiner Welt keinen Platz findet. Er ist nach einem treffenden Ausspruch Schopenhauers die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts.“ Aber: „Der Subjektbezogenheit vermag man sich, wie man gesagt hat, so wenig zu entschlagen, wie man über den eigenen Schatten springen kann.“ (*Ebd.*, S. 16.) Trotz der deutlichen Affinitäten zu Husserl (die besonders im § 3 von *Metaphysik der Wirklichkeit*, Bd. 2, hervortreten) erwähnt Reininger Husserl (anders als Schopenhauer) mit keinem Wort.

aufzeigt, eine Verwurzelung, die insbesondere bei Messvorgängen sichtbar wird. Lassen wir Husserl selbst sprechen:

„[W]ährend der Naturwissenschaftler [...] objektiv interessiert und in Tätigkeit ist, fungiert andererseits doch für ihn das Subjektiv-Relative nicht etwa als ein irrelevanter Durchgang, sondern als das für alle objektive Bewährung die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende, also als Evidenzquelle, Bewährungsquelle. Die gesehenen Maßstäbe, Teilstriche usw. sind benutzt als wirklich seiend, und nicht als Illusionen; also das wirklich lebensweltlich Seiende als gültiges ist eine Prämisse.“ (*Krisis*, S. 129.)

„Die Verächtlichkeit, mit welcher alles ‚bloß Subjektiv-Relative‘ von dem dem neuzeitlichen Objektivitätsideal folgenden Wissenschaftler behandelt wird, ändert an seiner eigenen Seinsweise nichts, wie es daran nichts ändert, daß es ihm doch selbst gut genug sein muß, wo immer er darauf rekurriert und unvermeidlich rekurren muß.“ (*Krisis*, S. 128.)

„Das wirklich Erste ist die ‚bloß subjektiv-relative‘ Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens.“ (*Krisis*, S. 127.)⁴²

Mir ist keine Äußerung Husserls zur Quantentheorie bekannt, aber die *Kopenhagener Deutung* Bohrs dürfte, wie die letzten drei Zitate deutlich nahelegen, in Husserls Sinn gewesen sein. Signifikanterweise lehnt David Chalmers, als Objektivist, die Kopenhagener Deutung als *idealistisch* ab (siehe *The Conscious Mind*,

⁴² Ähnlich: „Die schlichte Erfahrung, in welcher die Lebenswelt gegeben ist, ist letzte Grundlage aller objektiven Erkenntnis.“ (*Krisis*, S. 229.) Dies klingt nun, als setzte Husserl in der Krisisschrift die schlichte lebensweltliche Erfahrung an die Stelle der transzendentalen, durch *Epoché* zu gewinnenden Erfahrung (was eine wesentliche Änderung seines Denkens bedeuten würde). Doch dagegen spricht, dass Husserl an anderer Stelle betont, dass auch von den Geltungen der Lebenswelt *Epoché* geübt werden müsse: „Das die Weltgeltung des natürlichen Weltlebens leistende Leben lässt sich nicht in der Einstellung des natürlichen Weltlebens studieren. Es bedarf also einer *totalen* Umstellung, einer ganz *einzigartigen universalen Epoché*.“ (*Krisis*, S. 151.) In der Tat geht Husserl in der Krisisschrift von einer *doppelten Epoché* aus: die *Epoché* von den objektiven Wissenschaften, die deren lebensweltlichen Boden enthüllt, und die *Epoché* von den Geltungen der Lebenswelt, die deren subjektiven Seinsboden enthüllt (*Krisis*, § 35, § 38 und § 39, insbesondere S. 150 f.).

S. 342 f.). Die Behauptung, die in der Kopenhagener Deutung liegt, der Beobachtungs-, also Lebenswelt- und Subjektrelativität aller physikalischen Objektivität (Objektivität, die deshalb, anders als der Objektivismus meint, keine *absolute* sein kann) ist freilich, gleichwohl sie in Husserls Sinn ist, noch kein Idealismus (auch kein husserlscher).

VIII. Husserls Bild der Physik: ein anti-realisticches

Wie zu erwarten hat Husserl eine philosophisch *deflationäre* Auffassung der Physik. Für ihn ist in der Krisisschrift die Physik, und insbesondere *die Welt der Physik*, das Ergebnis eines durch gewisse einseitigen Interessen motivierten, an der *Lebenswelt* ansetzenden, durch und durch *mathematisch* bestimmten langanhaltenden Abstraktions- und Idealisierungsprozesses. Die Physik liefert daher laut Husserl ein einseitiges, aber in seinen Grenzen, nämlich für *ihre Zwecke*, berechtigtes *Bild* der Wirklichkeit, das aber nun von vielen, die dabei Ursprung, Genese und ursprüngliche Motivation des Bildes ganz und gar vergessen, zur absoluten ganzen Fundamentalwahrheit über das Seiende überhaupt erhoben wird. Hierzu zwecks Belegung und näherer Bestimmung eine Reihe von einschlägigen Zitaten und Kommentaren:

„Wir wissen schon: die Physiker, Menschen wie andere Menschen, lebend im Sich-Wissen in der Lebenswelt, der Welt ihrer menschlichen Interessen, haben unter dem Titel Physik eine besondere Art von Fragen und (in einem weiteren Sinne) von praktischen Vorhaben, auf die lebensweltlichen Dinge gerichtet, und ihre ‚Theorien‘ sind die praktischen Ergebnisse.“ (*Krisis*, S. 143.)

Die Physiker betreiben etwas, das Husserl als „theoretische Kunst“ („Kunst“ im Sinn des griechischen *tecnh*) bezeichnet (*Krisis*, S. 197; *ebd.*, S. 113, spricht er von der „*tecnh*, die objektive Wissenschaft heißt“; vgl. *CM*, S. 157, wo Husserl die positiven Wissenschaften „Werkgebilde einer klugen theoretischen Technik“ nennt), nämlich die „Kunst, neue Formeln, neue exakte Theorien zu erfinden, um den Verlauf der Naturerscheinung vorauszusagen,

um Induktionen von einer Tragweite zu machen, die in früheren Zeiten undenkbar gewesen wäre" (*Krisis*, S. 197). Das Absehen auf die immer exaktere und immer weiterreichende Voraussage der Naturerscheinungen und, wie man hinzufügen kann, des Verhaltens von menschlich hergestellten Artefakten ist die zentrale Motivation hinter dieser immens nützlichen Kunst:

„Ist man einmal bei den *Formeln*, so besitzt man damit im voraus schon die praktisch erwünschte *Voraussicht* des in empirischer Gewißheit, in der anschaulichen Welt des konkret wirklichen Lebens, in welcher das Mathematische nur eine spezielle Praxis ist, zu Erwartenden.“ (*Krisis*, S. 43.)

Dabei „ist es verständlich, daß man dazu verführt wurde, in diesen Formeln und ihrem Formelsinn das wahre Sein der Natur selbst zu fassen“ (*Krisis*, S. 43), aber

„die Natur der exakten Naturwissenschaft [ist] nicht die wirklich erfahrene Natur [...], die der Lebenswelt. Es ist eine aus Idealisierung entsprungene, der wirklich angeschauten Natur hypothetisch substituierte Idee. Die Denkmethode der Idealisierung ist das Fundament für die gesamte naturwissenschaftliche (rein körperwissenschaftliche) Methode der Erfindung von ‚exakten‘ Theorien und Formeln, sowie für deren Rückverwertung innerhalb der in der Welt wirklicher Erfahrung sich bewegenden Praxis.“ (*Krisis*, S. 224.)

„In der geometrischen und naturwissenschaftlichen Mathematisierung messen wir so der Lebenswelt – der in unserem konkreten Weltleben uns ständig als wirklich gegebenen Welt – [...] ein wohlpassendes *Ideenkleid* an, das der sogenannten objektivwissenschaftlichen Wahrheiten [...] und eben damit gewinnen wir Möglichkeiten einer Voraussicht der konkreten, noch nicht oder nicht mehr als wirklich gegebenen, und zwar der lebensweltlich-an anschaulichen Weltgeschehnisse; einer Voraussicht, welche die Leistungen der alltäglichen Voraussicht unendlich übersteigt.“ (*Krisis*, S. 51.)

„Das Ideenkleid ‚Mathematik und mathematische Naturwissenschaft‘ [...] befaßt alles, was wie den Wissenschaftlern so den Gebildeten als die ‚objektiv wirkliche und wahre‘ Natur die Lebenswelt vertritt, sie verkleidet. Das Ideenkleid macht es, daß

wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist – dazu da, um die innerhalb des lebenswirklich wirklich Erfahrenen und Erfahrbaren ursprünglich allein möglichen *rohen Voraussichten* durch ‚wissenschaftliche‘ im Progressus in infinitum zu verbessern: die Ideenverkleidung macht es, daß der *eigentliche Sinn der Methode, der Formeln, der ‚Theorien‘ unverständlich blieb und bei der naiven Entstehung der Methode niemals verstanden wurde.“ (*Krisis*, S. 52.)*

Der wissenschaftsphilosophische Standpunkt Husserls, der sich diesen Aussagen entnehmen lässt, ist ein so genannter *Anti-Realismus*, nicht so weit entfernt von dem Anti-Realismus Pierre Duhems oder dem Anti-Realismus Bas van Fraassens, um zwei prominente Vertreter zu nennen. Der philosophiegeschichtlich wichtigste Ahne ist niemand anderes als David Hume. Husserl scheint sogar so weit zu gehen, im Sinne Humes theoretische Begriffe als nützliche (aber eben auch erkenntnistheoretisch gefährliche, nämlich potentiell irreführende!) bloße Fiktionen anzusehen, also einen *Instrumentalismus* zu befürworten.

Einen Instrumentalismus in der Wissenschaftsphilosophie wird man aber jedenfalls *nicht* als kennzeichnend für die transzentalphilosophische Haltung *überhaupt* erachten dürfen, ja auch, recht besehen, nicht für Husserl; ist es doch ein gerade von Husserl selbst nachdrücklich formuliertes Ziel des Transzentalismus, Objektivität, und insbesondere eben auch die naturwissenschaftliche Objektivität, die Objektivität der Physik, *von Grund auf zu verstehen* (siehe Abschnitt III). Dieses Ziel anzupreisen, wäre aber sinnlos, wenn man leugnete, dass es so etwas wie physikalische Objektivität überhaupt gibt, weil angeblich die eigentümlichen Objekte, auf die sie sich beziehen könnte, ihrer Existenz und Beschaffenheit nach bestenfalls nichts weiter als ein ontologisches Fragezeichen bildeten. Mit anderen Worten, es kann nicht Anliegen des Transzentalphilosophen, es kann nicht Anliegen Husserls sein, uns unsere uns mittlerweile so vertrauten Elektronen, Protonen, Photonen und anderen Teilchen wegzunehmen. Nein, wie alle anderen Objekte, die uns angehen, muss ein Transzentalphilosoph auch *diese Objekte* im Sinne der transzentalphilosophischen *Thesen 1 – 3* als Bewusstseinskorrelate begreifen. Und tatsächlich ist eine solche

integrative transzentalphilosophische Haltung, welche sich eben nicht dem Anti-Realismus oder gar Instrumentalismus beiordnen lässt, sondern diese wesentlich skeptischen Standpunkte ebenso hinter sich lässt und überwindet wie den von metaphysischem Anspruch durchtränkten üblichen wissenschaftlichen Realismus, als *wahrlich* in Husserls Sinn anzusehen. Man wird aber wohl konstatieren müssen, dass Husserl in der Reaktion auf die metaphysischen Ansprüche der Objektivisten ein wenig die transzentalphilosophische Balance verloren hat und sich Hume stärker angenähert hat, als es bei seinem *eigentlichen* Standpunkt, dem transzentalphilosophischen, richtig sein kann. Skeptizismus und objektivistische Metaphysik sind nämlich nur zwei Seiten einer derselben philosophischen Falschmünze, von deren Wertschätzung der Transzentalphilosoph sich fernhalten muss.

IX. Argumente des wissenschaftlichen Realismus

Das transzentalphilosophische Bild der Physik, oder, ganz allgemein, ein Bild der Physik, das nicht im Sinne des üblichen wissenschaftlichen Realismus ist, erscheint vielen heute etwas kümmerlich: Physik, aus der alle metaphysische Luft herausgelassen wurde, scheint ihnen „keine runde Sache“ mehr zu sein (dafür *ist* sie aber zweifellos keine *aufgeblasene!*), so sehr haben sie sich schon daran gewöhnt, die Physik als letztgültige Wirklichkeitswissenschaft zu sehen, d. h. ihre doch wesentlich auf Erscheinungen bezogene Erkenntnis als vollendete (ultimative) Erkenntnis der Dinge an sich zu nehmen, somit den alten Fehler wiederholend, den Kant dem dogmatischen Denken angekreidet hat. Ein gewöhnlicher wissenschaftlicher Realist („scientific realist“) und schon gar ein Physikalist⁴³ hat freilich eine ganz andere Vorstellung als

⁴³ Wie man Objektivist sein kann, ohne Physikalist zu sein (aber nicht umgekehrt), so kann man im Prinzip auch, ohne Physikalist zu sein, wissenschaftlicher Realist bleiben (aber nicht umgekehrt). Descartes und David Chalmers liefern Beispiele für wissenschaftliche Realisten, die keine Physikalisten sind, ebenso wie sie Beispiele abgeben für nichtphysikalistische Objektivisten. (Objektivismus und wissenschaftlicher Realismus wiederum fallen gewöhnlich zusammen, gleichwohl man durchaus wissenschaftlicher Realist – nämlich ein *immanenter*, im Sinne Putnams oder Kutscheras – sein kann, ohne Objektivist zu sein. Hingegen: kein Objektivist, der nicht ein wissenschaftlicher Realist wäre.) Typisch für die gegenwärtige geistesgeschichtliche Lage ist aber, dass der Wissenschaftstheoretiker Brian Ellis das Vertreten einer physikalistischen Ontologie als *de facto* Merkmal des wissenschaftlichen Realismus ansieht: „We can isolate a number of strands in the thought of scientific realists

Husserl vom „eigentlichen Sinn“ naturwissenschaftlicher Theorien und ist nicht der Meinung, dass ihm da naiverweise etwas unverstanden geblieben sei. Alles, was Physik für einen Non-Realisten leistet, das leistet sie auch für den gemeinen Realisten, darüber hinaus aber für letzteren, wie wir gesehen haben, noch wesentlich mehr. Es ist instruktiv, dem nachzugehen, wie der gemeine Realist eigentlich zu dieser Ansicht kommt.

Was wohl den stärksten Eindruck macht, ist, dass physikalische Theorien, und alle naturwissenschaftlichen Theorien sind letztlich solche, uns Menschen offenbar reale Macht an die Hand geben, den Lauf der Dinge für unsere Zwecke in präzise ausgemessener Weise zu beeinflussen, ja ganz erheblich zu verändern, ihn z. B. mit allen möglichen mehr oder minder nützlichen Apparaten zu bereichern, als da sind: Autos, Flugzeuge, Fernsehgeräte, Elektronenmikroskope, Mondraketen, Zyklotrone, Atombomben, CD-Spieler, usw. usf. Wie könnte das sein, wie könnte Physik uns diesen gewaltigen Machtzuwachs geben, der gegen die hilflose Ohnmacht, in der unser Wissen vor dem großen Kommen der Physik uns beließ, in wahrhaft eindrucksvoller Weise absticht, wäre Physik nicht zumindest ganz nah dran an der Wahrheit des Seins? Also, schließt der wissenschaftliche Realist, *ist* die Physik ganz nah dran an der Wahrheit des Seins.

Um noch ein spezielleres Beispiel dieses Denkens beizubringen: In der Philosophie des Geistes überzeugt nicht so sehr irgendeine prinzipielle Erwägung so viele Menschen von der Richtigkeit des Physikalismus als die einfache Tatsache, dass Neurophysiologen durch Manipulationen am Gehirn nach Belieben Verhaltensweisen, insbesondere verbale Bewusstseinsreporte wie „Ich habe jetzt eine intensive Rotempfindung oben rechts im Gesichtsfeld“ realisieren

[...] First, there is a commitment to a physicalist ontology." („What Science Aims to Do“, S. 170.)

können, und das mit einem immer größer werdenden Grad an Genauigkeit. Dass die ultimative Wahrheit über den Geist eine rein physikalische sei, drängt sich unter dem Eindruck solcher Tatsachen mit einer Gewalt auf, der sich zu entziehen einer besonderen Anstrengung (des Geistes) bedarf. Und doch sind für die Hervorbringung all dieser staunenerregenden Vorgänge, von denen wir meinen und sagen, „die Physik hat's möglich gemacht“, die bei deren Hervorbringung verwendeten physikalischen Theorien *als Theorien von der Welt* prinzipiell entbehrlich. Es ließe sich nämlich einfach sagen, wir besitzen heute – im Unterschied zu den Magiern früherer Jahrhunderte – eine Unzahl von *Rezepten*, die mit einem unglaublich hohen Effizienzgrad tatsächlich „funktionieren“, also tatsächlich dazu führen, dass das Ersehnte sich einstellt, sei es eine Voraussage, die sich als tatsächlich richtig erweist, sei es eine Maschine, die tatsächlich fliegt. Am Anfang des 17. Jahrhunderts sind wir auf „den Dreh“ gekommen, wie man solche Rezepte generiert, und seither haben wir sie in immer größerer Menge und in immer größerer Perfektion generiert. Natürlich kommt es auch heute noch immer wieder einmal vor, dass ein Rezept sich als nicht brauchbar erweist. Nun, dann werfen wir es eben weg, und wenn nötig, wenn es gar nicht anders geht, dann arbeiten wir an der Perfektionierung unseres *Rahmens* für die Generierung von Rezepten, an „dem Dreh“. Das ist es nämlich, ließe sich sagen, was unsere Physik in Wahrheit ist, ein *Meta-Rezept*, ein Rezept für die Generierung von Rezepten. In den Rezepten ist *letztlich* von nichts anderem die Rede, als von Bedingungen, die wir mit unseren unbewehrten Händen setzen können und deren Vorliegen wir mit unseren unbewaffneten Sinnen kontrollieren können. In komplexere Rezepte, z. B. in das für den Bau eines Langstreckenflugzeugs, gehen freilich die Ergebnisse der Umsetzung einfacherer Rezepte ein, in die wiederum die Ergebnisse der Umsetzung noch einfacherer Rezepte eingehen, usw.; aber letztlich führt alles zurück auf Bedingungen, die wir mit unseren unbewehrten Händen setzen können und deren Vorliegen wir mit unseren unbewaffneten Sinnen kontrollieren können. Keine Rede da von irgendwelchen hochtheoretischen Begriffen, von einer physikalischen Welt an sich hinter den Erscheinungen! Kein Anhaltspunkt für eine physikalische

Metaphysik oder metaphysische Physik! Wie kann man da meinen, der so genannte „Erfolg der Physik“ stütze die wörtliche Wahrheit ihrer Theorien, wenn der Weg zur Gewinnung dieses Erfolges auch so beschrieben werden kann, dass die Physik *als theoretische Disziplin* dabei gar keine Rolle spielt, sondern nur als Rechenhilfe und Wegweiser empirischer Induktionen, d. h. auch so beschrieben werden kann, dass der „Erfolg der Physik“ gewissermaßen gar nicht *ihr Erfolg* ist?

Solche Erwägungen prallen an den meisten wissenschaftlichen Realisten freilich einfach ab. Sie halten es vielmehr gewöhnlich mit einem bekannten Ausspruch Hilary Putnams, dass „[t]he positive argument for realism is that it is the only philosophy that doesn't make the success of science a miracle.“ (Aus *Mathematics, Matter, and Method*, zitiert in *The Philosophy of Science*, S. 107.) Daran ist zweierlei falsch: *Erstens* ist der Erfolg der Naturwissenschaften, insbesondere der grundlegenden unter ihnen, der Physik, nicht nur für Realisten kein Wunder, sondern mit vollem Recht auch für einen Anti-Realisten wie Husserl. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur seine Deutung der Anfänge der mathematischen Naturwissenschaft bei Galilei in der Krisisschrift nachzulesen, und ich verweise auf seine oben schon beschriebene Deutung des Wesens der Physik: Eine Disziplin, die zumindest *auch* als Vorhersage-Instrument gedacht ist – und *soweit* hat Husserl mit seinem Physikbild sicher recht – und diesbezüglich sich durch die Verwendung mathematischer und experimenteller Methoden *de facto* als optimierbar erweist und fortwährend kooperativ optimiert wird, *wird Erfolg haben* bei der Erreichung ihres (Teil-) Ziels (ein effektives Vorhersage-Instrument zu sein). Was könnte daran irgendjemandem berechtigterweise wie ein Wunder scheinen oder überhaupt nur verwunderlich sein? *Zweitens* ist aber der Erfolg der Naturwissenschaften gar nicht ein Erfolg, den sie *qua theoretische Disziplinen* haben, sondern eben haben *als Vorhersage-Instrumente*. Über ihre metaphysische Wahrheit ist also, anders als Realisten gewöhnlich meinen, *durch ihren Erfolg* gar nichts ausgesagt.

X. Die fehlerhafte Bewusstseinsauffassung der Objektivisten

Nichtsdestoweniger ordnen physikalistische Naturalisten, durch die Betrachtung der Erfolge der Naturwissenschaften metaphysisch beflügelt, oder vielmehr trunken davon, *uns*, und also sich selbst, vollständig ein in die Natur, die für sie die Gesamtheit des Seienden ist und die sie als rein physikalisch beschreibbar auffassen, und zwar im Wesentlichen im Sinne der gegenwärtigen Physik. „Comment se pourraît-il qu'une partie connût le tout?“, fragt Pascal (*Pensées*, Brunschwig 72; S. 69 der angg. Ausgabe). Physikalisten bedenken die ernste Frage des Skeptikers nicht. Die kritische Frage des Transzentalismus ist demgegenüber keine skeptische; sie ist, bei gleichem Vokabular, ganz anders gewendet als die Pascals: „Wie kann das erkennende Ganze ein Teil sein?“ Physikalisten bedenken auch diese Frage nicht, schon gar nicht *diese* Frage. Dabei muss nach der *These von der Bewusstseinsimmanenz der thematisierten objektiven Welt* die Natur, die objektive Welt, die die Physikalisten mit der Welt der Physik gleichsetzen, soweit sie für uns Thema ist (und eine andere Natur als eine, die für uns Thema ist, meinen wir doch nicht), vollständig bewusstseinsimmanent sein, also nach der *These von der intrinsischen Relationalität des Bewusstseins* am Objektpol des Bewusstseinsmediums angesiedelt werden und deshalb in jenem dem Bewusstsein intrinsischen polaren Verhältnis auf den Subjektpol bezogen sein. Das Ganze ist dieses Medium, und wie könnte es ein Teil, gar ein Teil der physikalischen Natur sein, die doch nirgends in anderer Weise für uns ist denn als unselbständige Komponente des Bewusstseinsmediums? Es wäre ja – um ein sehr anschauliches, wenn auch vom transzentalphilosophischen Standpunkt aus ein wenig hinkendes Bild zu gebrauchen –, wie wenn das Ei Teil seines Eigelbs wäre.

Eine rein physikalische, *vollständige* Theorie des Bewusstseins, auf die sich Physikalisten nach wie vor Hoffnungen machen, erscheint von da her als eine komplette Absurdität. Aber nicht minder erscheint von da her als Absurdität das Unterfangen objektivistischer *Dualisten*, wie es Descartes und Chalmers sind, Bewusstsein immer noch vollständig in einer Theorie der Natur,

der objektiven Welt abhandeln zu wollen, nur dass sie eben meinen, diese Theorie könne keine rein physikalische Theorie sein (wobei „physikalisch“ im vertrauten Standardsinn zu verstehen ist). Der Fehler aller objektivistischen Bewusstseinstheorien, der dualistischen und der physikalistischen, sofern sie unbescheiden Vollständigkeit behaupten oder anstreben, tritt somit zu Tage: Es ist die Nichtunterscheidung des Mediums von seinem Objekt.⁴⁴

Was ist der tiefere Grund dieses Fehlers? Es ist die Nichtunterscheidung des einen Pols des Bewusstseinsmediums von dem anderen: Für Objektivisten wird der Subjektpol des Bewusstseins von dem Objektpol aufgesogen und verschluckt, der Subjektpol wird ihnen, in philosophischer Konfusion, ganz zum Objekt oder seine Existenz schwindet ihnen gar, und damit stürzt das universale Medium des Bewusstseins, das im Auseinander-aufeinander-bezogen-sein der beiden Pole aufgespannt ist, für Objektivisten zusammen ins subjektlose Objekthafte, schließlich unter dem überwältigenden Eindruck der Naturwissenschaften ins subjektlose Objektive, und verkrümelt sich, wenn nicht zu einem Teil des Physischen, so doch jedenfalls zu seinem bloßen Epiphänomen (so bei Chalmers und so, im Effekt, schon bei Descartes, trotz seines hochgehaltenen zirbeldrüsigen Interaktionismus).

XI. Das Ich ist kein Stück der Welt

Demgegenüber hat Husserl betont, dass der Subjektpol des Bewusstseins, also das transzendentale Ego, das methodisch durch die Ausschaltung allen Weltglaubens (durch die *Epoché*) für sich

⁴⁴ Im Grunde denselben Fehler – man könnten ihn kurz „Intentionalitätsblindheit“ nennen – haben auch die naiven Idealisten begangen, nur dass sie ihm *in umgekehrter Richtung* beginnen. Bei einer Nichtunterscheidung A von B kann man ja A in B aufgehen lassen, oder umgekehrt B in A. Objektivisten lassen das Bewusstseinsmedium in seinem Objekt aufgehen, naive Idealisten das Objekt in seinem Bewusstseinsmedium. Letztere berücksichtigen somit nicht, was Husserl „diese Transzendenz irreellen Beschlossenseins“ nennt, die „zum eigenen Sinn alles Weltlichen [der objektiven Welt, die dem Bewusstsein immanent ist] gehört“ (CM, S. 28). Vgl. hierzu Abschnitt V.

selbst rein gewonnen werden kann, kein Teil der objektiven Welt ist. „[D]as reduzierte Ich [ist] kein Stück der Welt“, sagt er (*CM*, S. 27). Descartes hält er vor, dass es keineswegs als selbstverständlich gelten dürfe, „als ob wir in unserem apodiktischen reinen Ego ein kleines Endchen der Welt gerettet hätten“ (*CM*, S. 25), und spricht (*CM*, S. 26) von der „unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das Ego zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus*“ bei Descartes gemacht habe.

„Descartes macht sich nicht klar, daß das ego, sein durch die Epoché entweltlichtes Ich, in dessen funktionierenden cogitationes die Welt allen Seinssinn hat, den sie je für ihn haben kann, unmöglich in der Welt als Thema auftreten kann, da alles Weltliche eben aus diesen Funktionen seinen Sinn schöpft, also auch das eigene seelische Sein, das Ich im gewöhnlichen Sinne. Erst recht war ihm natürlich unzugänglich die Erwägung, daß das ego, so wie es in der Epoché als für sich selbst seiend zur Entdeckung kommt, noch gar nicht ‚ein‘ Ich ist, das andere oder viele Mit-Iche außer sich haben kann. Es blieb ihm verborgen, daß alle solchen Unterscheidungen wie Ich und Du, Innen und Außen erst im absoluten ego sich ‚konstituieren‘.“ (*Krisis*, S. 83 f.)

Später (*Krisis*, S. 222) spricht Husserl von der „prinzipielle[n] Verkehrtheit, Menschen und Tiere ernstlich als Doppelrealitäten ansehen zu wollen, als Verband von je zwei verschiedenartigen, in ihrem Realitätssinn gleichzustellenden Realitäten, und danach die Seelen ebenfalls in der körperwissenschaftlichen Methode erforschen zu wollen, also naturkausal raumzeitlich seiend wie Körper“ in „einer der Naturwissenschaft analog zu gestaltenden Methode“. Es liegt hier also eine Kritik des psycho-physischen Dualismus vor, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt. Aber es ist wichtig, sich über den Charakter der Kritik Klarheit zu verschaffen. Dieser Charakter ist ein grundsätzlich anderer als derjenige ist, den Argumentationen und Polemiken moderner Physikalisten gegen Descartes und den psycho-physischen Dualismus aufweisen. Sieht man genau hin, so leugnet ja Husserl ja nicht einmal die Existenz einer seelischen Substanz *im traditionellen cartesischen Sinn*, sondern wendet sich nur entschieden dagegen,

Subjektivität und Subjekt in einer solchen, zu körperlichen *res*, den *res extensae*, analog konstruierten *res* aufgehen zu lassen. Schon gar nicht leugnet er die Existenz einer Seele in einem lebensweltlichen oder gar transzentalphilosophisch reformierten Sinn, als Subjekt der Alltagserfahrung oder als transzentales Ego – Sinne, die Descartes, wie Husserl ihm offenbar vorwirft, in den ihm eigentümlichen, objektivistisch konstruierten Sinn von „Seele“ hineinkonfundiert hat. Wäre Husserl prinzipiell gegen den Seelenbegriff und die Existenz von Seelen eingestellt, wie könnte Husserl da von dem „Widersinn der prinzipiellen Gleichstellung von Seelen und Körpern als Realitäten“ (in der Überschrift von § 62 der Krisisschrift) sprechen? Es ist hiermit doch offenbar unterstellt, dass es eine *richtige Weise*, eine nichtcartesische, d. h. *nicht quasi-physikalisiereende Weise* des Sprechens von Seelen gibt. Und in der Tat sagt Husserl auch, dass die Seele *in der transzentalen Betrachtung* nicht ihren Seinssinn verliere, sondern dieser nur zu ursprünglicher Verständlichkeit gebracht werde (*CM*, S. 151).

Husserls Kritik ist also eine Kritik am *objektivistischen quasi-physikalisiereenden Dualismus* und wendet sich eigentlich gegen das Objektivistisch-Physikalistische daran und nicht gegen das Dualistische; sie wendet sich nämlich dagegen, Seelisches wie die paradigmatischen objektiven Objekte, die Körper, aufzufassen. Husserls Kritik ist also, eigentlich, eine Kritik am *dualistischen Physico-Objektivismus*, also an derjenigen Form des Objektivismus, die zu Husserls Zeit noch vorherrschend war. Wie entsetzt würde Husserl aber sein über die für ihn sicherlich weit monströsere, *gegenwärtig* vorherrschende Gestalt des Objektivismus, über den heute, siegreich wie nie, überall vordringenden uneingeschränkten Materialismus! Und doch ist diese Form des Objektivismus bei Husserls Kritik schon mitgemeint, ist doch der Physikalismus nichts anderes als ein einseitig gewordener cartesischer Dualismus (wie ich ähnlich zu Anfang gesagt habe), oder ohne Paradox gesagt: ein einseitig gewordener, von Descartes, aber nicht nur von ihm, ererbter Objektivismus, der den Fehler einer Objektivierung des Nichtobjektivierbaren in einer Art Verdunkelung philosophischer Vernunft bis zur äußersten Konsequenz treibt. Wenn Descartes den Fehler beging, in Husserls Worten, „die Seelen ebenfalls in

der körperwissenschaftlichen Methode erforschen zu wollen, also naturkausal raumzeitlich seiend wie Körper" (*Krisis*, S. 222), so werden heute psychische Phänomene – von der Seele wird in wissenschaftlichen Kontexten nicht mehr gesprochen, wohl aber noch vom *Subjekt – in den Körperwissenschaften selbst*, und nicht etwa bloß in Analogie zu ihrer Methode, *als naturkausal raumzeitlich seiend* wie deren angestammten Gegenstände erforscht. Wäre das nur als eine begrenzte Perspektive auf psychische Phänomene gemeint, so wäre dagegen nichts Prinzipielles einzuwenden; aber die vielfach hinzukommende Unterstellung ist, dass psychische Phänomene *wesentlich nichts anderes sind* als gemeinhin in ihrem ontologischen Status für ganz unproblematisch erachtete naturkausal raumzeitliche Phänomene, nämlich eben *physische* Phänomene.

Im § 62 der Krisisschrift bringt Husserl zwei Einwände vor gegen die Physikalalisierung des Psychischen, sei sie *quasi* (wie bei Descartes und Chalmers) oder *eigentlich* (wie bei den modernen Physikalisten). Der eine bezieht sich auf die raumzeitliche Verortung der Seelen, die wesentlich verschieden sei von der raumzeitlichen Verortung von Körpern; der andere, interessantere, bezieht sich darauf, dass Seelen ein wesentlich anderes Verhältnis zur Kausalität hätten als Körper und eine von der „Naturkausalität“ wesentlich verschiedene Kausalität:

„Ein Körper ist, was er ist, als dieser bestimmte ein in seinem eigenen Wesen raumzeitlich lokalisiertes Substrat ‚kausaler‘ Eigenschaften. Nimmt man also die Kausalität weg, so verliert der Körper seinen Seinsinn als Körper, seine Identifizierbarkeit und Unterscheidbarkeit als physische Individualität. Das Ich aber ist ‚dieses‘ und hat Individualität in sich und aus sich selbst, es hat nicht Individualität aus Kausalität. [...] Für es sind Raum und Zeit keine Prinzipien der Individuation, es kennt keine Naturkausalität, die ihrem Sinn nach von Raumzeitlichkeit unabtrennbar ist“ (*Krisis*, S. 221 f.).

Was Husserl hier sagt, ist, dass eine *rein funktionalistische Auffassung*, die alles und jedes in seiner kausalen Rolle aufgehen lässt, also in der Gesamtheit dessen, was es verursacht und durch

was es verursacht wird, zwar für Körper und deren Zustände angemessen ist, nicht aber für Seelen und Seelisches. Diese sind eben mehr als bloße Knotenpunkte von Kausalverhältnissen und von raumzeitlichen Relationen, mehr als Knotenpunkte von Relationsgeflechten; sie haben ein Sein in sich selbst. Wir können es dahingestellt lassen, ob Husserl Recht hat (natürlich hat er Recht); wichtig ist hier, dass Husserl an einer für die moderne Philosophie des Geistes ganz entscheidenden Stelle Position bezieht. Eine rein funktionalistische Auffassung aller Mentalen, auch des Psychischen im engeren Sinne, ist nämlich *das Paradigma*, unter dem das Programm der Physikalialisierung des Psychischen (wobei die prinzipielle Richtigkeit dieses Ziels vorweg angenommen wird) vorangetrieben wird, seit den primitiven Anfängen zur Blütezeit des Behaviorismus bis heute, wo die Realisationen der kausalen Rollen, mit denen psychische Entitäten identisch sein sollen, nicht mehr nur durch makrophysikalische externe Reize und Reaktionen charakterisiert werden. Muss dieses Paradigma verworfen werden, und nach Husserl muss es das (in dieselbe Richtung gehen übrigens 50 Jahre später die Auffassungen David Chalmers⁴⁵), so wird das Physikalisierungsprogramm als Versuch, alles Psychische den Beschreibungsweisen der Physik (wobei diese dem Charakter nach so sein soll, wie sie jetzt ist) vollständig unterzuordnen, zum Stillstand kommen. Das Ich kennt keine Naturkausalität, sagt Husserl (siehe oben); wohl aber kennt es eine ihm eigene Kausalität:

„[S]ein Wirken ist ichliches Walten, und das geschieht unmittelbar durch seine Kinästhesen als Walten in seinem Leib, und erst mittelbar (da dieser auch Körper ist) auf andere Körper.“ (*Krisis*, S. 222.)

Husserl spricht hiermit das Thema der *Agenskausalität* an und betont deren Eigenständigkeit, während er vorher schon darauf

⁴⁵ Siehe Abschnitt 5 von Kap. 4 von *The Conscious Mind*, und insbesondere das folgende Zitat: „Once we reject reductive functionalism and eliminativism, it follows inexorably that consciousness is not logically supervenient on the physical.“ (*Ebd.*, S. 168.)

hingewiesen hat, dass „die Kausalität einen prinzipiell ganz anderen Sinn [hat], ob von Naturkausalität die Rede ist oder von ‚Kausalität‘ zwischen Seelischem und Seelischem und Körperlichem und Seelischem“ (*Krisis*, S. 221). Auch hiermit bezieht Husserl an einer entscheidenden Stelle Position. Ein wesentlicher Teil des Programms der Physikalisierung des Psychischen ist nämlich die *Angleichung* jeder Form der (effizienten) Kausalität an die *natürliche* Kausalität, an die durch Naturgesetze und physikalische Übertragungsmechanismen vermittelte Kausalität zwischen physischen Ereignissen.⁴⁶ Auch an diesem Punkt wird die Entscheidung für oder gegen die Vollendung der Physikalisierung des Psychischen fallen müssen.

Eine der tiefsten Aussagen Husserls gegen die physikalistische und jede andere wissenschaftliche Verobjektivierung, Naturalisierung des Psychischen ist aber die folgende, weil sie aufzeigt, dass die unweigerliche Voraussetzung dafür, nämlich ein entsprechender Ansatzpunkt in der Lebenswelt, ein lebensweltliches Motiv, eine Praxis in ihr, gar nicht gegeben ist:

„Das Seelische [...] hat keine Natur, hat kein denkbare An-sich im naturalen Sinn, kein raumzeitlich kausales, kein idealisierbares und mathematisierbares An-sich, keine Gesetze nach Art der Naturgesetze; es gibt dort keine Theorien von einer gleichen Rückbezogenheit auf die anschauliche Lebenswelt, keine Beobachtungen und Experimente einer ähnlichen Funktion für eine Theoretisierung wie hinsichtlich der Naturwissenschaft“ (*Krisis*, S. 225).

Dass es so vielen so ganz anders erscheint, als Husserl es sagt, liegt wohl daran, dass sie, objektivistisch verbendet, die nomologische Erklärung und Voraussage von etwas Physischem, nämlich von *Verhalten*, und sei es sprachliches Verhalten und das Verhalten von Gehirnen, wofür ganz selbstverständlich ein lebensweltlicher

⁴⁶ Oft wird ein Verständnis von Kausalität als *Naturkausalität im eben angegebenen Sinn* von Physikalisten schon von vornherein vorausgesetzt und dann kritisch gefragt, wie denn Seelen, und Psychisches überhaupt, wenn vom Physischen ganz verschieden, Kausalität entfalten können sollen? Natürlich können sie *im unterstellten Sinn* nicht kausal sein – was dann seltsamerweise als gutes Argument für den Physikalismus angesehen wird.

Ansatzpunkt vorhanden ist – nämlich einer, der dem der sonstigen Naturwissenschaft im Wesentlichen identisch ist –, mit *Psychologie* im eigentlichen Sinne des Wortes verwechseln.

XII. Das transzendentale Ego, andere Ich von mir und andere Egos

Wie im vorausgehenden Abschnitt schon angeklungen ist, scheint Ich für Husserl nicht gleich Ich zu sein. Da ist das transzendentale Ego, bei dem Husserl wiederum zwei Sichtweisen (desselben) unterscheidet: das Ego als identischen Pol (Pol-Ich) und das Ego als in voller Konkretion genommen, das Husserl, bewusst an Leibniz anknüpfend, als „*Monade*“ bezeichnet (*CM*, S. 69), „das monadisch konkrete Ego“, das „das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit befaßt“ (*CM*, S. 70).⁴⁷ Weiter ist da das lebensweltliche und darum *weltliche* Ich („das eigene seelische Sein, das Ich im gewöhnlichen Sinne“, *Krisis*, S. 84; vgl. *Krisis*, S. 215 f.), und dann ein hybrides Konstrukt, von dem sich Husserl distanziert: das cartesische Ich, die *res cogitans*, die als eine ihrer Quellen die mittelalterliche Ontologie der *substantiae incorporeae*, deren unterste Stufe von den *animae humanae* eingenommen wird, nicht verleugnen kann.⁴⁸ Zudem erscheint aber in korrigierter Auffassung die *res cogitans* bei Husserl in einer Weise wieder auf, die trotz aller seiner Dualismus-Kritik keinen Physikalisten erfreuen kann, nämlich letztlich *doch* dualistisch, wenn auch *nicht* objektivistisch und deshalb ganz unbelastet mit den schwerwiegenden bekannten Problemen (der „Passung der Hälften“, könnte man sagen) eines objektivistischen Dualismus,

⁴⁷ Husserl spricht außerdem vom „Ich als Substrat von Habitualitäten“ (*CM*, § 32), „das bleibende Ich“, das „als Pol bleibender Ich-Bestimmtheiten kein Erlebnis und keine Erlebniskontinuität ist“ (*CM*, S. 69), und, in eigentümlicher Spannung dazu, vom „Ego als ein [...] in der Einheit universaler Genesis verknüpfter Zusammenhang von synthetisch zusammengehörigen Leistungen [...] – in Stufen“ (*CM*, S. 83). Letzteres gemahnt an anti-substantialistische Personalitätstheorien, wie die von Derek Parfit in *Reasons and Persons*. Siehe auch David Lewis, „*Survival and Identity*“.

⁴⁸ Die objektivistische Auffassung des Psychischen ist eben älter als Descartes' Philosophie.

nämlich nicht nur als transzendentales Ego, sondern auch als das „Menschen-Ich, konkret als rein in sich und für sich gefaßte Seele“ (CM, S. 75), das Ich als Gegenstand (Objekt) einer rein aus innerer Erfahrung schöpfenden *Psychologie*, das dem transzendentalen Ego entspricht, so wie jene Innenpsychologie bis auf das Verbleiben in der natürlichen Weltbetrachtung (der unbefragten Voraussetzung der objektiven Welt) der transzentalen Phänomenologie entspricht (CM, S. 75).⁴⁹ Hinzukommt schließlich die menschliche Person, das leibseelische Ich („psychophysischer Mensch“, „Ich, im gewöhnlichen Sinne des menschlich-personalen Ich“, CM, S. 101 f.).⁵⁰

Wer von diesen Ichen, wenn z. B. von *mir* die Rede sein soll, bin *ich*? Für einen Transzentalisten kann es auf diese Frage nur eine *letzte* Antwort geben: *Ich* bin, letztlich, das transzendentale Ego, der Subjektpol meines Bewusstseins oder mein Bewusstsein in Konkretion inklusive dieses Subjektpols, das transzendentale Ego, das ebenso objektbezogen⁵¹ und doch objekttranszendent ist, wie die Objekte für mich subjektbezogen und doch, sofern sie objektive sind, subjekttranszendent sind, wobei aber diese unterschiedlichen Transzendenzen die letztlche Bewusstseinsimmanenz von Ego und Objekt nicht sprengen. An der Benennung des transzentalen Egos durch das schlichte klein geschriebene Personalpronomen

⁴⁹ Husserl sagt auch, dass die reine Seele eine in der Monade [im transzentalen Ego in voller Konkretion genommen] sich vollziehende Selbstobjektivierung derselben sei (CM, S. 134). Restlos kann die Objektivierung freilich nicht sein, denn sonst wären wir am Ende doch bei der Möglichkeit eines dualistischen Objektivismus angelangt.

⁵⁰ Auch in der menschlichen Person objektiviert sich nach Husserl das transzendentale Ego. Husserl spricht „von der Verweltlichung des [transzentalen] Ego in der Wesensform Mensch“, dem *animal rationale* (CM, S. 76). Wie übrigens auch in der vorausgehenden Fußnote, sollte „Verweltlichung“ und „Objektivierung“ vielleicht eher nicht als *Umsetzung, Umwandlung ins Objekthafte bzw. Objektive / objektiv Weltliche verstanden werden*, sondern eher als *Darstellung, Repräsentation im Objekt bzw. Objektiven*. (Man beachte, dass hiermit vier verschiedene mögliche Bedeutungen des Wortes „Objektivierung“ angegeben sind.)

⁵¹ Husserl sagt, „daß das transzendentale Ego (in der psychologischen Parallele die Seele) nur ist, was es ist, in bezug auf intentionale Gegenständlichkeiten“ (CM, S. 66 f.).

hält Husserl fest, wenngleich er weiß, dass jeder, der den Weg zum transzentalen Ego geht, sich selbst dabei auf eine, gemessen am normalen Selbstbild, äußerst fremdartige Weise begegnen wird. Er stellt zunächst fest:

„Ich bin zwar in Wahrheit transzendentales ego, aber dessen nicht bewußt, ich bin in einer besonderen Einstellung, der natürlichen, den Gegenstandspolen ganz hingegeben, ganz gebunden an die ausschließlich auf sie gerichteten Interessen und Aufgaben. Ich kann aber die transzendentale Umstellung [...] vollziehen.“ (Krisis, S. 209.)

Tut man das nun, dann begegnet das Folgende:

„[I]n der Epoché und im reinen Blick auf den fungierenden Ichpol und von da auf das konkrete Ganze des Lebens und seiner intentionalen Zwischen- und Endgebilde zeigt sich eo ipso nichts Menschliches, nicht Seele und Seelenleben, nicht reale psychophysische Menschen – all das gehört ins ‚Phänomen‘, in die Welt als konstituierten Pol.“ (Krisis, S. 187.)

Und weiter:

„Das Ich, das ich in der Epoché erreiche, das in der kritischen Umdeutung und Verbesserung der Descartes’schen Konzeption das ‚ego‘ wäre, heißt eigentlich nur durch Äquivokation ‚Ich‘, obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist, da, wenn ich es reflektierend benenne, ich nicht anders sagen kann als: ich bin es, ich, der Epoché-Übende, ich, der die Welt, die mir jetzt nach Sein und Sosein geltende Welt, mit allen ihren Menschen, deren ich so völlig gewiß bin, als Phänomen befrage; also ich, der ich über allem natürlichen Dasein, das für mich Sinn hat, stehe und der Ichpol bin des jeweiligen transzentalen Lebens, worin zunächst Welt rein als Welt für mich Sinn hat: Ich, der ich, in voller Konkretion genommen, all das umfasse.“ (Krisis, S. 188.)

Angesichts solcher Formulierungen fühlt man sich an Das Große Wort der Upanishaden erinnert: Das „Das bist du“ („tat tvam asi“) scheint Husserl nur von der Zweiten in die Erste Person gewendet zu haben: „Ich bin es“, nämlich *das, worin die Welt ist*,

*von der ich doch, anders gesehen, ein (winziger) Teil bin.*⁵² Aber man fragt sich: Kann dies denn wahr sein, und wenn denn ja, wie? Auch Husserl hat sich das gefragt und sogleich den Beginn einer Antwort angeschlossen:

„Ich selbst als transzendentales Ich ‚konstituiere‘ die Welt und bin zugleich als Seele menschliches Ich in der Welt. [...] Das sich selbst setzende Ich, von dem *Fichte* spricht, kann es ein anderes sein als das *Fichtes*? Wenn dies keine wirkliche Absurdität sein soll, sondern eine auflösbare Paradoxie, wie könnte eine andere Methode uns zur Klarheit verhelfen als die der Befragung unserer inneren Erfahrung und einer in ihrem Rahmen erfolgenden Analyse? Wenn von einem transzentalen ‚Bewußtsein überhaupt‘ gesprochen wird, wenn nicht Ich [sic], als dies individuell-einzelne, Träger des Natur-konstituierenden Verstandes sein kann, muß ich nicht fragen, wie ich

⁵² Es kann erhellend sein, Husserls transzentalen Idealismus als eine einzige große Auslegung der Stelle in den Upanishaden aufzufassen, an der Das Große Wort fällt:
„Uddālaka Āruni belehrt seinen Sohn Shvetaketu. ‚Bringe mir eine Frucht von dem Feigenbaum dort.‘ ‚Hier ist sie, Erhabener.‘ ‚Spalte sie.‘ ‚Sie ist gespalten, Erhabener.‘ ‚Was siehst du darin?‘ ‚Diese fast atomgroßen Kerne.‘ ‚Spalte einen von diesen.‘ ‚Er ist gespalten, Erhabener.‘ ‚Was siehst du darin?‘ ‚Gar nichts, Erhabener.‘ Da sagte (der Vater) weiter zu ihm: ‚Dieses ganz Feine, das du nicht mehr wahrnimmst, mein Lieber, aus diesem (erwachsenen) steht dieser große Feigenbaum da. Glaube mir, mein Lieber, aus diesem Feinen besteht diese ganze Welt. Dies ist das Wahre (d. h. die letzte wirkliche Realität), dies ist der ātman, das bist du (tat tvam asi), o Shvetaketu.“ (Zitiert nach Helmuth von Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, Bd. I, S. 36.)

Siehe hierzu ergänzend auch die folgenden anderen Passagen aus den Upanishaden:
„Dieses ganze All ist das Brahma [...] Dieses mein Selbst im innersten Herzen ist kleiner als ein Reiskorn oder ein Gerstenkorn oder ein Senfkorn oder ein Hirsekorn oder eines Hirsekorns Kern. Dieses mein Selbst im innersten Herzen ist größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. Allwirkend, allwünschend, allriehend, allschmeckend, allumfassend, ohne Worte und unbekümmert: so ist mein Selbst im innersten Herzen. Dies ist das Brahma. [...] So sprach Shāṇḍilya.“ (*Ebd.*, S. 35 f.)
Hier findet man bildhaft ausgedrückt das merkwürdige Gefühl („strange sense“) philosophischer Verwunderung („feeling of amazement“), von dem Thomas Nagel spricht: „that I both am and am not the hub of the universe“ (*The View from Nowhere*, S. 64).

über mein individuelles Selbstbewußtsein hinaus ein allgemeines, ein transzental-intersubjektives haben kann. Das Bewußtsein der Intersubjektivität muß also zum Problem werden.“ (*Krisis*, S. 205 f.)

Ganz zu Recht empfindet Husserl ein philosophisches Unbehagen. Es ist eben gefordert, dass das transzendentale, Objekt und Objektivität konstituierende Ego etwas Unpersönlicheres ist, als ich (oder *Fichte*) als dieser Mensch oder auch als *bloß dieses* individuelle transzendentale Ego bin (ist). Um diese Forderung zu erfüllen, muss nun nach Husserl das transzendentale Ego, d. h. *ich* als *dieses* transzendentale Ego, die anderen transzentalen Egos sozusagen aus sich heraus (nirgendwo anders her!) in sich aufnehmen und sich mit ihnen vergemeinschaften und sich so entpersönlichen.⁵³

Ein schwieriger Gedanke. Aber nur so ist *transzentrale Intersubjektivität* verträglich mit der transzentalistischen *These 2**, der *These von der Bewusstseinsimmanenz des thematisierten Seienden*. Husserls feste Überzeugung einer *Immanenz* der transzentalen Intersubjektivität in der transzentalen Subjektivität tritt besonders deutlich in den folgenden beiden Zitaten hervor:

⁵³ Husserls Gedankengang ist konvergent mit Thomas Nagels Überlegung zur Gewinnung eines „objective self“ (und hat einen ähnlichen Ausgangspunkt): „How can I, who am thinking about the entire, centerless universe, be anything so specific as *this* [Thomas Nagel: TN] [...] How do I abstract the objective self [d. h.: mich als „objektives Ich“] from the person TN? By treating the individual experiences of that person as data for the construction of an objective picture. [...] Though I receive the information of his [TN’s] point of view directly, I try to deal with it for the purpose of constructing an objective picture just as I would if the information were coming to me indirectly. I do not give it any privileged status by comparison with other points of view. [...] Because a centerless view of the world is one on which different persons can converge, there is a close connection between objectivity and intersubjectivity.“ (*The View from Nowhere*, S. 61 ff.) Nagel selbst weist darauf hin, dass sein „objective self“ etwas gemeinsam hat mit Husserls (Objektivität konstituierendem) transzentalen Ego (*ebd.*, S. 62, Fußnote). Doch ist das transzendentale Ego, als solches, eben nichts Objektives, sondern vielmehr das alle Objektivität Konstituierende. Freilich könnten die Korrektur von „objective self“ in „objectifying self“ durchaus in Nagels Sinn sein.

„Methodisch kann nur vom ego aus und der Systematik seiner transzendentalen Funktionen und Leistungen die transzendentale Intersubjektivität und ihre transzentrale Vergemeinschaftung aufgewiesen werden, in der von dem fungierenden System der Ichpole aus die ‚Welt für alle‘ und für jedes Subjekt *als Welt für alle* sich konstituiert.“ (*Krisis*, S. 189.)

Und er schärft darüber hinaus gehend, ein wenig geheimnisvoll, ein:

„Unter allen Umständen muß aber, aus tiefsten philosophischen Gründen, auf die nicht weiter eingegangen werden kann, und nicht nur aus methodischen, der absoluten Einzigkeit des ego und seiner zentralen Stellung für alle Konstitution genuggetan werden.“ (*Krisis*, S. 190.)⁵⁴

XIII. Grenzen der Bewusstseinsimmanenz?

Es soll nun in Anknüpfung hieran der Frage nachgegangen werden, ob die je verschiedene *bewusstseinsimmanente Transzendenz* von eigenem Ego und fremden Egos und objektiven Gegenständen philosophisch hinreichend ist, insbesondere gemäß Husserls

eigener Perspektive und Zielsetzung, *oder* ob Husserl gezwungen ist, transzendentale Metaphysik zu betreiben, was er unter der Bedingung, dass die transzendentale Phänomenologie seinem Anspruch einer Wissenschaft *aus Evidenz* (einer „echten Wissenschaft“; vgl. *CM*, § 5) genügen soll, *nicht darf*, was er aber auch aus einem Grund *nicht darf*, der viel gravierender ist als ein vorausgesetztes Wissenschaftideal, nämlich deswegen, weil dadurch einem *vollständigen* Transzentalismus (verkörpert durch die Thesen 1, 2, 2* und 3) widersprochen würde, da Husserl dabei *Bewusstseinstranszendenten* thematisierend annehmen müsste und damit gegen die transzentalistische *These 2**, die eben erwähnte *These von der Bewusstseinsimmanenz des thematisierten Seienden* verstieße.

Zunächst bereitet die bewusstseinsimmanente Transzendenz von manchen objektiven Gegenständen Schwierigkeiten. Nehmen wir ein großes physisches Objekt, wie z. B. die Sonne. „Wie soll dieses riesige und außerdem sehr heiße Objekt in meinem Bewusstsein sein?“, könnte man fragen und urteilen: „Das ist doch offensichtlicher Unsinn!“ Aber der Einwand unterstellt fälschlich, dass das behauptete In-sein der Sonne in unserem Bewusstsein vergleichbar ist mit dem In-sein eines Knopfes in der Tasche oder eines Tassenbodens in der Tasse. Das Bild, das sich dem objektivistisch ausgerichteten Gesunden Menschenverstand mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt, ist, dass die Transzentalisten behaupten, die Sonne wäre irgendwie *in unserem Kopf*, – was ja doch unmöglich ist. Aber *das* ist es ja nicht, was der transzendentale Idealist sagt. Im Gegenteil, er stimmt völlig zu, dass die Sonne nicht in unserem Kopf ist, denn beide, Kopf und Sonne, sind ja *so* in unserem Bewusstsein, dass die Sonne *eben nicht* räumlicher Teil des Kopfes sein kann. So verkehrt freilich der Gesunde Menschenverstand hier eben lag, dennoch bleibt ein ungutes Gefühl zurück. Sind physische Objekte, und gerade die, die Thema für uns sind, nicht doch *mehr* als in einem gewissen Sinn bewusstseinsimmanente transzendentale Bewusstseinskorrelate? Postulieren wir sie nicht einfach, und zwar *zu Recht*, nämlich ihrem Seinssinn nach, als *mehr als das*, als mehr als Bewusstseinsobjekte, welches Postulieren zwar, natürlich, selbst ein Bewusstseinsakt ist, aber doch einer, der über

⁵⁴ Im unmittelbaren Anschluss hieran lautet die Überschrift von § 55 der Krisisschrift: „*Die prinzipielle Korrektur unseres ersten Ansatzes der Epoché durch Reduktion derselben auf das absolut einzige letztlich fungierende ego*“. Die Rede von Korrektur ist nicht unangebracht, erwecken doch manche Aussagen Husserls in der Krisisschrift den Eindruck, als wäre eine irreduzibel *plurale und externe* „intersubjektive Subjektivität“ der Ursprung der Weltkonstitution. Husserl spricht etwa von der „Menschheit, als die in Vergemeinschaftung intentional die Leistung der Weltgeltung zustandebringende Subjektivität“ (*Krisis*, S. 178). Aber wenig später hält er zwar an „einer transzentalen, die Welt als ‚Welt für alle‘ konstituierenden Intersubjektivität“ (*Krisis*, S. 188) fest, spricht aber von der methodischen Verkehrtheit des „sogleich Hineinspringen[s] in die transzendentale Intersubjektivität und [des] Überspringen[s] des Ur-Ich, des ego meiner Epoché, das seine Einzigkeit und persönliche Undeklinierbarkeit nie verlieren kann. Dem widerspricht nur scheinbar, [...] daß es [...] von sich aus und in sich die transzendentale Intersubjektivität konstituiert, der es sich dann zurechnet, als bloß bevorzugtes Glied, nämlich als Ich der transzentalen Andern.“ (*Krisis*, S. 188 f.).

die Grenzen des Bewusstseins hinaus weist und etwas außerhalb von ihm, annehmend, setzt?

Nun, Husserl könnte eben das „zu Recht“ in dieser Frage zu Recht in Frage stellen, er braucht sich auf derartige objektivistische Intuitionen nicht einzulassen. Doch mag auch die ontologische Würde der Sonne noch nicht verletzt sein, wenn sie zum bloßen Bewusstseinsobjekt deklariert wird, wie steht es mit der ontologischen Würde der *Anderen*, insbesondere mit der der anderen transzendentalen Egos? Können denn diese ihrem Seinssinn nach nichts weiter sein als Bewusstseinskorrelate? Wohl nicht, denn soweit sie Bewusstseinsobjekte sind, sind sie *Objekte für mich* und nicht *Subjekte mit mir*, was sie aber doch *sind*: Subjektpole anderen Bewusstseins. Will ich also den anderen transzendentalen Egos in ihrem Sein gerecht werden, dann kann ich sie nicht am Objektpol meines Bewusstseins ansiedeln, sie nicht durch Bewusstseinsweisen voll und ganz intentional konstituiert sein lassen. Ich muss sie dann offenbar mitsamt ihrem Bewusstsein als außerhalb meines Bewusstseins *seiend* schlicht postulieren, und damit wäre nicht nur ein Akt transzendenter Metaphysik vollzogen, sondern auch eindeutig gegen die transzentalistische *These 2** verstoßen. Der einzige Ausweg für mich, wenn ich vollständig Transzentalist bleiben und Bewusstseinstranszendenten nicht postulieren wollte, scheint unter Preisgabe der mir gleichen Andersheit der Anderen der *transzentrale Solipsismus* zu sein, wonach es nur ein einziges Bewusstsein im vollen Sinn gibt, nämlich meines, und ein einziges transzendentales Ego, nämlich mich, der Subjektpol jenes Bewusstseins. Aber der transzentrale Solipsismus erscheint kontraintuitiv, und seine Kontraintuitivität hat ein ganz anderes Kaliber als die Kontraintuitivität dessen, dass nach dem Transzentalismus etwa die Sonne in einem Bewusstseinsobjekt aufgehen soll.

Husserl sieht die Problematik, er lehnt den transzentalen Solipsismus als Endposition aber ab (wie seine bloße Ausdrucksweise schon zeigt) und er macht sich *und anderen* Mut, dass bei einem transzentalen Solipsismus nicht stehengeblieben werden müsse:

„Wir [!] dürfen uns durch solche Bedenken als anfangende Philosophen nicht schrecken lassen. Vielleicht, daß die Reduktion auf das transzentrale Ego nur den Schein einer bleibend solipsistischen

Wissenschaft mit sich führt, während ihre konsequente Durchführung gemäß ihrem eigenen Sinn zu einer Phänomenologie der transzendentalen Intersubjektivität überleitet [...] In der Tat wird sich zeigen, daß ein transzentaler Solipsismus nur eine philosophische Unterstufe ist und als solche in methodischer Absicht abgegrenzt werden muß, um die Problematik der transzentalen Intersubjektivität als eine fundierte, also höherstufige in rechter Weise ins Spiel setzen zu können.“ (CM, S. 32.)

Husserl meint also, wie ja im vorausgehenden Abschnitt schon deutlich geworden ist, irgendwie doch transzentale Intersubjektivität voll und ganz als im Bewusstsein, und zwar im eigenen, konstituiert gewinnen zu können, und eben nicht, um den transzentalen Solipsismus zu vermeiden, bewusstseinstranszendierend postulieren zu müssen, wodurch sein zugleich transzentalistischer und unmetaphysischer Ansatz zerstört würde. Die transzentale Intersubjektivität ist dabei aber nicht nur ein Erfordernis gegen den kontraintuitiven Solipsismus, ein Erfordernis um der Wahrung der *Anderen als mir gleiche Andere* willen, sondern auch, wie schon deutlich angeklungen ist, ein Erfordernis der Objektivitätskonstitution im Sinne eines rechten Objektivitätsverständnisses und erwächst daher aus grundlegenden Anliegen der transzentalen Phänomenologie selbst (siehe Abschnitte III und IV).

Denn auch im Sinne der transzentalen Phänomenologie kann keine *eigentliche* Objektivität ohne Intersubjektivität sein. *Eigentliche* (oder *wahre*) Objektivität⁵⁵ – eben auch die eigentliche Objektivität der Sonne z. B. – ist phänomenologisch mehr als die bloß „immanente (primordiale) Transzendenz“, die Objektivität und Transzendenz der „primordialen Welt“, wie Husserl sie nennt, also der Welt, wie sie sich im Bewusstsein darstellt, wenn das *fremde* Bewusstsein für es ausgeschaltet bleibt (vgl. CM, § 47, § 48 und § 55).⁵⁶ Von eigentlicher Objektivität gilt vielmehr:

⁵⁵ Husserl spricht von „echter Objektivität“; siehe CM, S. 152. Auf S. 97 der CM wiederum ist die Rede von den „*alter ego's*“ [sic] und „alle[m]“, was von diesen her Sinnbestimmungen gewinnt, kurzum eine[r] objektive[n] Welt in der *eigentlichen und vollen Bedeutung* [Hervorhebung U. M.]“.

⁵⁶ Es bleibt aber nach Husserl dabei, wie sich zeigen wird, dass die eigentliche Objektivität, wenn sie auch mehr ist als die von ihm so genannte „immanente Transzendenz“, immer noch *bewusstseinsimmanent* ist. Die *bewusstseinsimmanente Transzendenz* des Objektiven (im vollen, eigentlichen Sinn) bei Husserl und im Transzentalismus überhaupt, von der in diesem Aufsatz wiederholt die Rede war, ist genau zu unterscheiden von dem, was Husserl mit dem Ausdruck „immanente Transzendenz“ meint.

„Zum Seinssinn der Welt und im besonderen der Natur als objektiver gehört [...] das Für-jedermann-da, als von uns stets mitgemeint, wo wir von objektiver Wirklichkeit sprechen.“ (CM, S. 94.)

Ist es Husserl gelungen, zwischen der Skylla des transzentalen Solipsismus und der Charybdis eines, wenn auch begrenzten und untypischen, metaphysischen Realismus hindurchzusteuern? Ich glaube nicht, trotz der gewaltigen Anstrengung, die Husserl diesbezüglich in der V. Meditation der *Cartesianischen Meditationen* unternommen hat. Zwar meint Husserl, „[n]ach diesen Aufklärungen [in der V. Meditation] ist es [...] kein Rätsel mehr, wie ich in mir ein anderes Ich, und radikaler, wie ich in meiner Monade eine andere Monade konstituieren und das in mir Konstituierte eben doch als Anderes erfahren kann; und damit auch, was ja davon unabtrennbar ist, wie ich eine in mir konstituierte Natur mit einer vom Anderen konstituierten identifizieren kann (oder in notwendiger Genauigkeit gesprochen: mit einer in mir als vom Anderen konstituiert konstituierten)“ (CM, S. 129); jedoch ist doch wohl der Andere und die im eigentlichen Sinne objektive Welt *per se*, und deshalb auch phänomenologisch, etwas jedenfalls nicht vollständig aus mir Konstituiertes, sondern immer auch etwas sozusagen in mich, mehr oder minder sanft, „Durch-“ oder „Einbrechendes“, und zwar aus einem *postulierten* Außen, das, eben weil es postuliert ist, nicht bewusstseinsimmanent konstituiert sein kann. Wenn Husserl von der transzentalen Intersubjektivität schreibt, „[s]ie ist, wie kaum gesagt werden muß, rein in mir, im meditierenden Ego, rein aus Quellen meiner Intentionalität für mich als seiend konstituiert, aber als solche, die in jeder (in der Modifikation ‚Anderer‘) konstituierten [Intentionalität?] als dieselbe, nur in anderer subjektiver Erscheinungsweise konstituiert ist, und konstituiert als dieselbe objektive Welt notwendig in sich tragend“ (CM, S. 133 f.), so scheint er letztlich *das Fremde*, das zu

Intersubjektivität und eigentlicher Objektivität wesenhaft dazugehört, nicht angemessen ernst genommen zu haben und schließlich doch beim transzentalen Solipsismus, den er eigentlich auch selbst vermeiden wollte, gelandet zu sein. Dass Husserl nicht dieser Meinung ist, liegt aber daran, dass er in die phänomenologische Analyse der „Fremderfahrung“, der Erfahrung des Fremden, des Anderen als (mir bzw. Husserl gleichen) Anderen, ohne es zu merken, postulative metaphysische Elemente einfließen lässt, die zwar dann den Anderen doch noch adäquat *als Anderen* im Bewusstsein darstellbar werden lassen, aber ihn dabei, rechtfestes, *als das Bewusstsein transzendierende Entität zum Thema machen*, womit die These von der Bewusstseinsimmanenz des thematisierten Seienden am Ende verletzt ist und der transzendentale Idealismus mindestens zugunsten eines *Monadenrealismus* verlassen wird. Husserl war sich sehr klar darüber, was hier hätte vermieden werden müssen. Im § 62

der *Cartesianischen Meditationen* spricht er von dem „Einwand gegen unsere Phänomenologie, sofern sie von vornherein den Anspruch erhöbe, Transzentalphilosophie zu sein, also als solche die Probleme der Möglichkeit objektiver Erkenntnis zu lösen“ (CM, S. 152). Der Einwand ist, „[d]azu sei sie im Ausgang von dem transzentalen Ego der phänomenologischen Reduktion und daran gebunden nicht mehr befähigt, sie verfallen, ohne es wahrhaben zu wollen, in einen transzentalen Solipsismus, und der ganze Schritt zur fremden Subjektivität und echten Objektivität sei nur möglich durch eine uneingestandene Metaphysik, durch eine geheime Übernahme Leibnizischer Traditionen“ (CM, S. 152). Der Einwand, meint Husserl gleich darauf, zerfließe nach den durchgeführten Auslegungen in seiner Haltlosigkeit. Es könne „in einem erweiterten Sinne sehr wohl gesagt werden, daß das Ego [...] durch Selbstauslegung, nämlich Auslegung dessen, was ich in mir selbst finde, alle Transzendenz gewinne, und als transzental konstituierte“ (CM, S. 153). Es verschwinde somit „der Schein, daß alles, was ich als transzendentales Ego aus mir selbst als seiend erkenne und als in mir selbst Konstituiertes auslege, mir selbst eigenwesentlich zugehören muß“ (CM, S. 153). „Der Schein eines Solipsismus ist aufgelöst“, sagt Husserl, „obschon der Satz [siehe These 2*!] die fundamentale Geltung behält, daß alles, was für

mich ist, seinen Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann" (CM, S. 154).

Dies leisten soll der transzental-phänomenologische Akt der „analogischen Appräsentation“, wodurch „im Eigenen auch Nichteigenes Seinssinn bekommt, und zwar als analogisch Appräsentiertes“ (CM, S. 154). Unter „Appräsentation“ versteht Husserl dabei „[e]ine gewisse Mittelbarkeit der Intentionalität [...], die ein ‚Mit-da‘ vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann“, „eine Art des Mitgegenwärtig-Machens“ (CM, S. 111 f.). Für das Wort „Appräsentation“ gibt Husserl auch die Explikation „Als-mitgegenwärtig-bewußt-machen“ (CM, S. 112) und spricht davon, dass sich in dem Wort der Erfahrungscharakter von Appräsentationen schon andeutet. Die Appräsentation des Anderen ist nun motiviert durch die Ähnlichkeit *des Körpers dort* mit meinem Körper, ihr wesentlicher Schritt ist eine „analogisierende“ Auffassung des ersteren *als anderen Leib* (CM, S. 113), nämlich Leib des Anderen. Dabei ist aber festzuhalten, „daß das vermöge jener Analogisierung Appräsentierte nie wirklich zur Präsenz kommen kann, also zu eigentlicher Wahrnehmung“ (CM, S. 115).

Gleichwohl betont Husserl immer wieder den Erfahrungscharakter der fraglichen analogisierenden Appräsentation. Es handle sich um eine „apperzeptive Übertragung“, eine „verähnlichende Apperzeption“, um keinen Schluss, nämlich keinen Analogieschluss, sondern eben um eine „Apperzeption, in der wir vorgegebene Gegenstände [...] ohne weiteres auffassen und gewahrend erfassen“ (CM, S. 113). Weiter spricht Husserl davon, der fremde Leibkörper und das fremde waltende Ich seien „in der Weise einer einheitlichen transzendierenden Erfahrung gegeben“ (CM, S. 117), und sagt, „[w]as [...] in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist ‚Fremdes‘“ (CM, S. 117 f.). Es fällt Husserl nicht auf, dass diese Überforderung des Erfahrungs begriffs, die offensichtlich zur Abwehr des Verdachts, transzendentale Metaphysik zu betreiben, dienen soll, nicht zu seiner vorausgehenden Bestimmung von „Erfahrung in einem weitesten [...] Sinne“ als „Evidenz überhaupt“ passt, als

„die ganz ausgezeichnete Bewußtseinsweise der Selbsterscheinung, des Sich-selbst-Darstellens, des Sich-selbst-Gebens einer Sache“ (CM, S. 59). In dieser ursprünglichen und wohl berechtigteren Bestimmung des Erfahrungs begriffs ist der Andere, wie aus Husserls eigenen Worten hervorgeht, *eben nicht erfahrbar*.⁵⁷

Was ist demnach die „analogische Appräsentation“ des Anderen anderes als ein metaphysisches *Postulieren* des Anderen als fremdes Analogon meiner selbst jenseits meines Bewusstseins? Dabei braucht dieses Postulieren als ein Postulieren weder explizit zu erfolgen, noch überhaupt mit Reflexion oder Aufmerksamkeit bedacht zu werden. Es ist etwas Selbstverständliches, etwas, das sich von selbst versteht, es hat diesen phänomenologischen Charakter. Aber deshalb ist es noch lange keine Erfahrung. Metaphysik beginnt eben nicht erst, wenn Schlüsse gezogen und schwere Begriffe gehievt werden, wenn „metaphysische Konstruktionen“, und schon gar nicht erst, wenn „spekulative Überschwenglichkeiten“ und „metaphysische Abenteuer“ in Angriff genommen werden (vgl. CM, S. 154, S. 142).

Tatsächlich spricht schließlich auch Husserl selbst in den *Cartesianischen Meditationen* von seinen eigenen Auffassungen als *Metaphysik* (transzendentale „Metaphysik“; siehe CM, S. 148;

⁵⁷ In den *Ideen*, S. 11, unterscheidet Husserl *Selbstgegebenheit* und, als Besonderung davon, *originäre Gegebenheit*; entsprechend unterscheidet er *Erfahrung* und *originär gebende Erfahrung* (*Wahrnehmung*). Husserl sagt dann: „Wir ,sehen den anderen ihre Erlebnisse an‘ auf Grund der Wahrnehmung ihrer leiblichen Äußerungen. Dieses Ansehen der Einfühlung ist zwar ein anschauender, gebender, jedoch nicht mehr *originär* gebender Akt. Der andere und sein Seelenleben ist zwar bewußt als ‚selbst da‘ und in eins mit seinem Leibe da, aber nicht wie dieser bewußt als *originär* gegeben.“ Es fällt aber schwer, Erfahrung und *originär* gebende Erfahrung *substantiell* voneinander zu unterscheiden, insbesondere angesichts dessen, dass Husserl sagt, „[e]in Reales *originär* gegeben haben, es schlicht anschauend ‚gewahren‘ und ‚wahrnehmen‘ ist einerlei“ (*Ideen*, S. 11). Wie kann der Andere, der, wie Husserl zugibt, nicht schlicht anschauend „gewahrt“ und „wahrgekommen“ wird (nicht *originär* erfahren wird), *dennoch*, wie Husserl meint, anschaulich „selbst da“ sein (erfahren sein)? Es ist nicht recht ersichtlich. Die Unterscheidung von Erfahrung (*Selbstgegebenheit*) und *originärer Erfahrung* (*originärer Gegebenheit*) erscheint mithin doch sehr als eine rein *konventionelle terminologische*, die offenbar von Husserl *ad hoc* zur Ermöglichung der Rede von einer Erfahrbarkeit des Anderen eingeführt wird. Sie ist darum nicht sachlich verpflichtend.

die Anführungsstriche sind im Original und weisen darauf hin, dass er sich doch nur recht zögerlich dazu bekennen mag, sie als metaphysisch anzusehen), von den metaphysischen Ergebnissen seiner Auslegung der Fremderfahrung: „Sie sind metaphysisch, wenn es wahr ist, daß letzte Seinserkenntnisse metaphysische zu nennen sind.“ (CM, S. 142.) In der letzten Seinserkenntnis hat sich aber doch wohl der Andere als *mehr* als „mein Modifikat“ (CM, S. 119) erwiesen – „mein Modifikat“, wie Husserl dort sagt, wo er, ein transzentaler Idealist doch durchaus sein wollend, weggeschert von der metaphysisch-realistischen Schiene auf der solipsistischen fährt –, erwiesen als *mehr* als eine in einen anderen Körper *investierte* bloße Abwandlung meiner selbst. In der Krisisschrift spricht Husserl, lange Gedankengänge in den *Cartesianischen Meditationen* zusammenfassend, sehr „solipsistisch“ davon, die philosophische Selbstauslegung in der Epoché könne „aufweisen, wie das immerfort einzige Ich in seinem originalen in ihm verlaufenden konstituierenden Leben eine erste Gegenstandssphäre, die ‚primordiale‘, konstituiert, wie es von da aus in motivierter Weise eine konstitutive Leistung vollzieht, durch die eine intentionale Modifikation seiner selbst und seiner Primordialität zur Seinsgeltung kommt unter dem Titel ‚Fremdwahrnehmung‘, Wahrnehmung eines Anderen, eines anderen Ich, für sich selbst Ich wie ich selbst“ (Krisis, S. 189). Aber der Andere erschöpft sich *eben nicht* in einer bloßen Modifikation meiner selbst, noch in sonst irgendetwas von mir irgendwie Abgeleitetem oder aus mir Geschöpfitem, noch kann ich ihn aus mir „gewinnen“ (vgl. CM, S. 132 f.; *tertium comparationis*: wie man aus Erz ein Metall gewinnt); denn wie könnte ich mit etwas aus mir Gewonnenem, mit meinen Mitteln Konstituiertem⁵⁸ eine „wirkliche Gemeinschaft“ haben (was Husserl *allerdings* annimmt: CM, S. 132)?

⁵⁸ Husserl sagt: „Innerhalb und mit den Mitteln dieses Eigenen [der Eigenheitssphäre des Ego] konstituiert es [das Ego] [...] die ‚objektive‘ Welt, als Universum eines ihm fremden Seins, und in erster Stufe das Fremde des Modus *alter ego*.“ (CM, S. 102 f.) Doch das Fremde lässt sich nicht aus mir „herausspinnen“; ich kann es nur aufgrund des Eigenen *postulieren*. – Das Fremde fällt dabei nicht eigentlich mit dem *Objektiven* zusammen, sondern ragt eigentlich darüber hinaus; fremde Subjektivität wird man ja nicht ohne weiteres als etwas Objektives bezeichnen wollen, weil sie ja irgendwie gar nicht recht *Objekt* ist. Deshalb verwendet Husserl hier wohl (im Zitat) die Anführungszeichen um das Wort „objektive“, freilich ohne den tieferen Grund des mangelnden Objektstatus von fremder Subjektivität zu sehen: sie ist ganz und gar *postuliert*, nicht erfahren. An anderer Stelle scheint Husserl allerdings das Fremde tatsächlich mit dem eigentlich Objektiven zu identifizieren (und bezeichnenderweise – und obwohl die Erfahrbarkeit von Objektivem für Husserl auch negierbar ist; siehe den Beginn von Abschnitt V – spricht er da unterscheidungslos von einer Erfahrung des Objektiven, des Fremden, *darunter* eben auch *des Anderen*): „Das Faktum der

Husserl nähert sich somit – *ungewollt* zwar, aber, wenn man dem geklärten Gehalt seiner eigenen phänomenologischen Analysen folgt, doch eindeutig – nach dem Durchgang durch die Reflexion sehr stark metaphysischen Denkern an, die im Vergleich zu ihm epistemologisch unvergleichlich naiv sind, nämlich Berkeley und Leibniz.⁵⁹ Es erwächst schließlich aus seinen diffizilen phänomenologischen Analysen eine *Monadologie*, wie Husserl selbst es nennt (CM, S. 154), die inhaltlich Leibnizens naiver Metaphysik so unähnlich nicht ist: die Konzeption von *bewusstseinstranszendenten* (und eben nicht bloß bewusstseinsimmanent transzendenten) *geistigen Substanzen*, das eigene transzendentale Ego aus Symmetriegründen eingeschlossen, *die in echter Gemeinschaft in sich*

Erfahrung von Fremdem (Nicht-Ich) liegt vor als Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter [Hervorhebung U. M.] von Anderen (Nicht-Ich in der Form: anderes Ich)“ (CM, S. 108).

⁵⁹ Es ist hier gleichsam in der Philosophie, wie es in Kleists berühmten kurzen Text „Über das Marionettentheater“ gesagt wird: „[W]ie sich der Durchschnitt zweier Linien, auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die [ursprünglich bewusstlose] Grazie wieder ein [...]“ (S. 345 der angg. Ausgabe). – Wie sehr und wie lange Husserl mit dem Problem der transzentalen Intersubjektivität gerungen hat, das dokumentieren die drei umfangreichen Nachlass-Bände *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1905-1920, 1921-1928, 1929-1935). Husserls Schwierigkeiten, als transzentaler Idealist, mit der Intersubjektivität verspürten auch Zeitgenossen; E. Avé-Lallement berichtet über ein Seminar Husserls zum Thema Einfühlung im Sommersemester 1929: „Leider ist hier ein völliger Niedergang eklatant. Er [Husserl] klammert ununterbrochen ein, kennt nur noch die transzendentale Phänomenologie, das reine Ich als ‚Urmonade‘ und macht sich nun natürlich große Sorgen, wie er von dieser Urmonade auch zu den anderen Ichen kommt.“ (*Husserl-Chronik*, S. 346.)

und aus sich wahrhaft objektive Welt konstituieren. Husserl selbst sagt schließlich unversehens (was er in der Krisisschrift bemüht sein wird zurückzunehmen; siehe Fußnote 54):

„Das an sich erste Seiende, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendentale Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden.“ (CM, S. 160.)

Und schon vorher kann man lesen:

„[J]ede Monade ist reell eine absolut abgeschlossene Einheit. [...] [Und doch] Seiendes ist mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft. Es ist eine prinzipiell eigenartige Verbundenheit, eine wirkliche Gemeinschaft, und eben die, die das Sein einer Welt, einer Menschen- und Sachenwelt, transzental möglich macht.“ (CM, S. 132.)

Nach meinen eigenen Auffassungen, die ich in *Ereignis und Substanz* dargelegt habe, stellt dieses Resultat, das weit metaphysischer ist, als Husserl es sich eingestehen will, nun aber keinesfalls eine philosophische Katastrophe dar, sondern jedenfalls eine *Annäherung* an die Wahrheit, wenn sich auch dabei der Transzentalismus, der transzendentale Idealismus nicht in Vollständigkeit als haltbar erweist und dabei eben nicht allein aus der „transzentalen Erfahrung“, „aus der ursprünglichsten Evidenz, in der alle erdenklichen Evidenzen gründen müssen“ (CM, S. 154), geschöpft wird.

Auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist aber *mitnichten* „alles verloren“. Wenn auch die Welt alles Seienden und insbesondere die (wahrhaft) objektive Welt, auch soweit sie von uns thematisiert werden, nicht vollständig bewusstseinsimmanent sind, und nicht sein können, *weil* das Bewusstsein selbst als *ihm Transzendentelles* (inklusive Fremdpsychisches) *postulierendes* und mithin gewissermaßen als *sich selbst überschreitendes* wesenhaft angelegt ist,⁶⁰ so bleibt es doch dabei, dass unser einziger Zugang zur Welt

⁶⁰ Weil das so ist, ist Husserls der Bewusstseinsimmanenz verpflichtete Deutung des Wahrheitsbegriffs keine überzeugende. Er meint: „Es ist klar, daß Wahrheit bzw. wahre Wirklichkeit von Gegenständen nur aus der Evidenz zu schöpfen ist [...] Jedes Recht stammt von da her, stammt also aus unserer transzentalen Subjektivität selbst, jede erdenkliche Adäquation entspringt als unsere Bewährung, ist unsere Synthesis, hat in uns letzten transzentalen Grund.“ (CM, S. 61 f.) Wahrheit (der auf das *Meinen* bezogene Begriff) bzw. Wirklichkeit (der auf das *Vermeinte* bezogene Begriff; vgl. CM, S. 57 f.) ist für Husserl so etwas (um seine recht unklaren Formulierungen zu interpretieren) wie im Bewusstseinsverlauf sich evident bewährende bzw. jederzeit evident bewährbare Geltung (des

im Medium des Bewusstseins erfolgt. Wenn es auch nicht im Sinne der *These 2** so ist, „daß alles für es [das Ego] Seiende sich in ihm selbst Konstituierendes ist“ (CM, S. 86), so lesen wir doch die Welt nirgendwo anders als im Buch unseres Bewusstseins, in der Schrift der zweipoligen Intentionalität, und können die Welt nirgendwo anders oder in anderer Weise lesen, woran man bei der Lektüre Husserls immer wieder nachdrücklich erinnert wird,⁶¹ und es wäre an der Zeit, dass physikalisch orientierte und sich im Duktus des „die Wissenschaft hat festgestellt“ gerierende Philosophen sich der vollen Tragweite dieser elementarsten Grunderkenntnis aller Erkenntnistheorie endlich einmal klar bewusst würden.

Meinen bzw. des Gegenstands des Meinens), die mit einer ursprünglichen Evidenz anheben mag, oder auch nicht. (Vgl. CM, § 23, § 26 – § 28.) Husserls Wahrheitstheorie ist sozusagen eine Kohärenztheoretische Deutung der Adäquationstheorie, die wesentlich vom Evidenzbegriff Gebrauch macht (und damit das Motiv der brentanoschen Wahrheitstheorie integriert; zur Wahrheitstheorie Brentanos vgl. Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, S. 43). Doch wird man sagen müssen, dass Husserl den vollen Sinn des auch phänomenologisch geforderten adäquationstheoretischen Wahrheitsbegriffs verfehlt. Es ist nämlich ein *aus dem Bewusstsein selbst erwachsendes Postulat*, dass ein Meinen *wahr* sein könnte, ohne eine Evidenz zu sein, ohne durch eine Evidenz erfüllt werden zu können, ja auch ohne im Zusammenhang mit Evidenzen zu stehen (so wie es auch ein solches Postulat ist, dass ein vermeintlicher Gegenstand *wirklich* sein könnte, ohne evident zu sein, ohne evident gemacht werden zu können, ja auch ohne im Zusammenhang mit Evidentem zu stehen).

⁶¹ Ganz in diesem guten, vom Idealismus abgelösten husserlischen Sinn schreibt Franz von Kutschera in *Die großen Fragen*, S. 108 (und man meint beinahe, Husserl selbst zu hören): „All unser Erkennen und Verstehen kann nur eine immanente Auslegung unserer Erfahrungen von der Welt sein. Erfahrung setzt ein Subjekt aber ebenso voraus wie die Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, und keiner dieser beiden Pole der Erfahrung läßt sich auf den anderen reduzieren.“

XIV. Ein Appell

In der Krisis der europäischen Wissenschaften, die Husserl trotz all deren ungeleugneten Erfolge sieht und die sich für ihn allgemein im Verlust der sinnvermittelnden Lebensbedeutsamkeit ausdrückt (*Krisis*, § 2), kommt der Krisis der Psychologie zentrale Bedeutung zu. Husserl spricht von „der Fraglichkeit, an welcher die Psychologie nicht erst in unseren Tagen, sondern schon seit Jahrhunderten krankt, – einer ihr eigentümlichen ‚Krisis‘“ (*Krisis*, S. 3). Worin besteht die Krisis der Psychologie? Es lässt sich mit einem Wort benennen: *Subjektivitätsvergessenheit*. Es ist dies eine Vergessenheit allererst, und wegen der Auswirkungen am fatalsten, bei der Psychologie, dann aber auch, und nun unkorrigierbar, bei allen anderen Wissenschaften. Wenn aber *Subjektivität*, und also *das Subjekt*, vergessen wird, dann ist es nicht anders als zu erwarten, dass die Wissenschaften, einschließlich sogar der Philosophie, über den Sinn von Welt und menschlichem Dasein – d. h. über das, was *das Subjekt* wirklich angeht – nichts mehr zu sagen haben, und schon gar nichts Überzeugendes.

„Man hat der Psychologie [sagt Husserl] die gleiche Objektivität zugemutet wie der Physik, und eben damit ist eine Psychologie im vollen und eigentlichen Sinn ganz unmöglich gewesen; denn für die Seele, für die Subjektivität als individuelle, als Einzelperson und Einzelleben, ebenso wie als gesellschaftlich geschichtliche, als soziale im weitesten Sinne, ist eine Objektivität nach Art der naturwissenschaftlichen geradezu ein Widersinn. Das ist der letzte Sinn des Vorwurfs, den man der Philosophie aller Zeiten machen muß – mit Ausnahme der freilich die Methode verfehlenden Philosophie des Idealismus –, daß sie den naturalistischen Objektivismus nicht überwinden konnte, der von Anfang an eine sehr natürliche Versuchung war und immerfort blieb. Wie gesagt, erst der Idealismus in allen seinen Formen versucht der Subjektivität als Subjektivität habhaft zu werden und dem gerecht zu werden, daß Welt nicht anders dem Subjekt und Subjektgemeinschaften gegeben ist denn als die ihr mit jeweiligem Erfahrungsinhalt subjektiv relativ geltende, und als eine Welt, die in der Subjektivität und von ihr her immer neue Sinnverwandlungen annimmt,

und daß auch die apodiktisch verharrende Überzeugung einer und derselben Welt als sich in wechselnder Weise subjektiv darstellender eine rein in der Subjektivität motivierte ist, deren Sinn Welt selbst, wirklich seiende Welt, die Subjektivität, die ihn zustande bringt, nie überschreitet.“ (*Krisis*, S. 271 f.)

Die moderne Philosophie des Geistes hat demgegenüber das Subjekt und die Subjektivität weitgehend *vergessen*; sie weiß weithin gar nicht mehr, was das eigentlich ist: Subjektivität. Das gilt auch für die wenigen noch verbliebenen psycho-physischen Dualisten. David Chalmers beispielsweise hat, ungeachtet seiner pan-psychistischen Spekulationen,⁶² doch ein reichlich reduziertes Bild des Bewusstseins, versteht er es doch, im Effekt, als nichts weiter als eine epiphänomenale Einfärbung der physischen Tatsachen. Es ist bezeichnend für die neue dogmatische *Verdunkelung*, in die die Philosophie immer weiter hineinfährt, dass Chalmers dennoch damit, nämlich mit so wenig, die etablierte physikalistische Orthodoxie zu einem nicht unbeträchtlichen Aufschrei gereizt hat. Das großartige Projekt einer umfassenden *Bewusstseinshermeneutik*,⁶³ das Husserl im § 41 der *Cartesianischen Meditationen* entwirft: „die echte phänomenologische Auslegung des *ego cogito*“ (*ebd.*, S. 85), „eine universale Phänomenologie als eine in steter Evidenz und dabei in Konkretion durchgeföhrte Selbstauslegung des Ego“ (*ebd.*, S. 88), die dabei auch explizieren würde, in welchem Sinne das aristotelische Wort richtig ist, dass die Seele gewissermaßen alles ist⁶⁴ – von diesem Projekt spricht, dass ich wüsste, kein so genannter „Philosoph des Geistes“, und daran arbeitet, dass ich wüsste, schon gar nicht irgendeiner.

Deshalb sollte die moderne Philosophie des Geistes vielleicht eher „Philosophie des Un-Geistes“ heißen, könnte man mit böser Zunge bemerken. Eine ernsthafte und weitverbreitete Beschäftigung mit dem Werk Husserls, der sein philosophisches Leben der

⁶² *The Conscious Mind*, S. 293 – S. 301.

⁶³ Husserl selbst sagte in einem Vortrag im Jahre 1931 den Satz: „Echte Bewusstseinsanalyse ist sozusagen Hermeneutik des Bewusstseinslebens“. (Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität*, 3. Band, S. XLVII.)

⁶⁴ *De anima*, III, 8, 431 b 21, S. 184 der angg. Ausgabe.

Aufgabe widmete, aus der Innenperspektive den Phänomenen der Welterfahrung begrifflich nachzugehen, und diese Aufgabe redlich erfüllte, wäre geeignet, die in die totale Subjektivitätsvergessenheit führende gegenwärtige philosophische Fehlentwicklung zu korrigieren, ohne dass man deshalb gleich ein transzentaler Idealist werden müsste. Betrachtet man aber die Fiebrigkeit, mit der die meisten modernen Philosophen des Geistes die baldige *materialistische* Auflösung des größten philosophischen Rätsels herbei beschwören und schon im Voraus feiern, und die Inertheit der meisten heutigen Phänomenologen, die oft zu bloßen Husserl-Philologen degeneriert sind, und schließlich die weithin gegebene Ignoranz und Gleichgültigkeit beim allgemeinen philosophischen Publikum gegenüber einem der größten Philosophen, insbesondere als Philosophen *wahrer Subjektivität*, dann sind die Aussichten dafür nicht eben günstig einzuschätzen. Möge es aber anders kommen: „Es muss auf Husserl zurückgegangen werden.“⁶⁵

Literatur:

- Aristoteles, 1995, *Über die Seele (De anima)*, griechisch und deutsch, hg. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner.
- Augustinus, Aurelius, 1979, *Der Gottesstaat / De Civitate Dei*, lateinisch und deutsch, Bd. II, Paderborn: Schöningh.
- Beckermann, Ansgar, 1999, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin / New York: De Gruyter.
- Berkeley, George, ⁴1980, *The Principles of Human Knowledge*, in *Berkeley's Philosophical Writings*, hg. von D. M. Armstrong, New York / London: Collier.
- Boyd, Richard, 1996, Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method, in: Papineau, David (Hg.), *The Philosophy of Science*, Oxford: Oxford University Press, 215-255.
- Chalmers, David, 1997, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford / New York: Oxford University Press.

⁶⁵ Das Vorbild dieses Rufes findet sich in Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, S. 215: „Es muß auf Kant zurückgegangen werden.“

- Churchland, Paul, 1981, Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, *Journal of Philosophy* 78, 67-90.
- Dennett, Daniel, 1991, *Consciousness Explained*, Boston/New York/London: Little, Brown, and Company.
- Ellis, Brian, 1996, What Science Aims to Do, in: Papineau, David (Hg.), *The Philosophy of Science*, Oxford: Oxford University Press, 166-193.
- Glasenapp, Helmuth von (Hg.), 1986, *Indische Geisteswelt*, Bd. I, Hanau: Dausien.
- Heidegger, Martin, ¹⁵1979, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Hume, David, ⁷1987, *A Treatise of Human Nature*, Book One, hg. von D. G. C. Macnabb, Glasgow: Fontana / Collins.
- Husserl, Edmund, ²1987, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Meiner. (CM)
- Husserl, Edmund, 1992, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hg. von Elisabeth Ströker, Bd. 5 der *Gesammelten Schriften*, Hamburg: Meiner. (Ideen)
- Husserl, Edmund, 1992, *Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hg. von Elisabeth Ströker, Bd. 8 der *Gesammelten Schriften*, Hamburg: Meiner. (Krisis)
- Husserl, Edmund, 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, 3 Bände, hg. von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel, ²1976, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. III und IV der Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kleist, Heinrich von, 1982, Über das Marionettentheater, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hg. von Helmut Sembdner, München / Wien: Hanser, 338-345.
- Kutschera, Franz von, 1981, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin: De Gruyter.
- Kutschera, Franz von, 1993, *Die falsche Objektivität*, Berlin: De Gruyter.
- Kutschera, Franz von, 2000, *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Berlin: De Gruyter.
- Lewis, David, 1983, Survival and Identity, in: *Philosophical Papers* I, New York / Oxford: Oxford University Press, 55-77.
- Liebmann, Otto, 1865, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart: Verlag Carl Schober. (Reprint, 1991, Erlangen: Harald Fischer Verlag.)

- McGinn, Colin, 1999, *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, New York: Basic Books.
- Meixner, Uwe, 1997, *Ereignis und Substanz*, Paderborn: Schöningh.
- Meixner, Uwe, 1989, Descartes' Argument für den psycho-physischen Dualismus im Lichte der modal-epistemischen Logik, *Grazer philosophische Studien* 35, 83-101.
- Nagel, Thomas, 1989, *The View from Nowhere*, New York / Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas, 1974, What Is It Like to Be a Bat?, *Philosophical Review* 4, 435-450.
- Parmenides, ¹⁷1974, Fragmente, in: Kranz, Walther (Hg.), *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, o. O.: Weidmann, 227-245.
- Parfit, Derek, 1987, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon.
- Pascal, Blaise, 1976, *Pensées*, hg. von Léon Brunschvicg, Neuauflage, o. O.: Garnier-Flammarion.
- Ryle, Gilbert, 1949, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Reininger, Robert, 1948, *Metaphysik der Wirklichkeit*, 2. Band, Wien: Braumüller.
- Searle, John, 1983, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuhmann, Karl, 1977, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebenswege Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Thomas von Aquin, 1982, *Summe gegen die Heiden*, 2. Band, hg. von Karl Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thomas von Aquin, 1987, *Sentenzen über Gott und die Welt*, lateinisch und deutsch, zusammengestellt von Josef Pieper, Trier: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Wittgenstein, Ludwig, ¹⁴1979, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.