

## Husserls Dualismus

**Uwe Meixner**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Meixner, Uwe. 2007. "Husserls Dualismus." *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 10: 157–79. <https://doi.org/10.30965/26664275-01001009>.

### **Nutzungsbedingungen / Terms of use:**

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

**Deutsches Urheberrecht**

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



# Husserls Dualismus

Uwe Meixner, Universität des Saarlandes

The paper expounds the sense in which Husserl was not a psychophysical dualist – but also the sense in which he was a psychophysical dualist after all. On the one hand, it takes into account Husserl's critical statements regarding “dualism,” on the other hand it closely considers Husserl's understanding of the intentionality of phenomenal experiences. It is shown that Husserl's writings contain several arguments that can be interpreted as arguments for psychophysical dualism (even substance dualism). It is argued that Husserl's dualism – the result of phenomenological insights, though not called “dualism” by Husserl himself – is to a high degree defensible and can hold its own in the confrontation with physicalism.

## 1 Husserl und der Cartesianische Dualismus

Verschiedene Stellen seines Werkes sprechen dafür, dass Edmund Husserl kein Freund des psychophysischen Dualismus war. In der Kritischen Ideengeschichte, die den ersten Teil seiner *Ersten Philosophie* bildet, spricht Husserl von „große[m] Unheil ..., das Descartes in eins mit den neuen und segensreichen Impulsen der neueren Philosophie gebracht hat“, und erwähnt dabei „seine verkehrte Zwei-Substanzen-Lehre“ (*Erste Philosophie*, 1. Teil, S. 73). In der *Krisisschrift* spricht er 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“ (*Krisis*, S. 222), des Weiteren von den „prinzipiellen Gründe[n] gegen den Dualismus, gegen die schon den rein lebensweltlichen Erfahrungssinn verfälschende Zweischichtigkeit, gegen die vermeintlich im innersten Realitätssinn gleichartige (lebensweltliche) Realität von physischem und psychischem Sein, gegen eine Gleichartigkeit der Zeitlichkeit und Individualität“ (*Krisis*, S. 227).

Sieht man jedoch genau hin, so wendet sich Husserl weniger gegen den psychophysischen Dualismus *an sich selbst* als gegen eine diesem gegenüber *erweiterte* Doktrin, die de facto von außerordentlich großem geistesgeschichtlichen Einfluss war und deren maßgeblichen Ursprung er in Descartes erblickt. Der psychophysische Dualismus – der allgemeine, schlechthinnige, volle – besteht nämlich an sich selbst schlicht in der These, dass das Psychische *etwas anderes* sei als das Physische, was nichts anderes besagt als *dass alles Psychische nicht physisch ist*. Schon die Aussage, das Psychische sei in irgendeinem – und sei es bloß logischen – Sinn vom Physischen unabhängig, stellt eine *Erweiterung* der bloßen Position des psychophysischen Dualismus dar. Erst recht ist eine solche Erweiterung gegeben, wenn gesagt wird, das Psychische sei, obwohl *etwas anderes* als das Physische,

doch in einer gewissen bedeutsamen Hinsicht *wie* das Physische, eine mit dem Physischen in gewisser Weise *gleichartige Realität*.

In der Tat, wenn Husserl den „Dualismus“ oder „Cartesianischen Dualismus“ der Kritik unterzieht, so wendet er sich, bei genauer Analyse, *nicht* gegen die Aussage, das Psychische sei etwas anderes als das Physische, sondern gegen die Aussage, das Psychische sei dabei doch mit dem Physischen *in bedeutsamer Hinsicht gleichartig* – wodurch ja gewissermaßen die eigentlich dualistische Aussage, die der Verschiedenheit von Psychischem und Physischem, zur Hälfte wieder zurückgenommen wird. Er wendet sich gegen eine geistesgeschichtlich zu Einfluss gekommene Position, zu der neben der Unterscheidung des Psychischen vom Physischen vordringlich eine *Objektivierung* (oder *Entäußerung*), eine *Naturalisierung*, ja eine *Physikalisierung* des Psychischen – des Subjektiven (oder Inneren) – gehört:

Der Cartesianische Dualismus fordert die Parallelisierung von mens und corpus und die Durchführung der in ihr implizierten Naturalisierung des psychischen Seins, somit auch die Parallelisierung der geforderten Methodik. (*Krisis*, S. 224.)

Die Neuzeit hatte sich von Anfang an den Dualismus der Substanzen und den Parallelismus der Methoden des *mos geometricus*, man kann auch sagen: das methodische Ideal des Physikalismus vorgezeichnet ... Vorweg war also die Welt „naturalistisch“ gesehen, als doppelschichtige Welt realer Tatsachen, durch Kausalgesetzmäßigkeiten geregelt; demnach auch die Seelen als reale Annexe an ihren exakt-naturwissenschaftlich gedachten körperlichen Leibern, zwar von einer anderen Struktur als die Körper, nicht *res extensa*, aber doch real in einem gleichen Sinne wie diese und in dieser Verbundenheit eben auch in gleichem Sinne nach „Kausalgesetzen“ zu erforschen: also in Theorien prinzipiell derselben Art wie die der vorbildlichen und zugleich fundierenden Physik. (*Krisis*, S. 218–219.)

Für ihn steht fest:

So [indem die Psychologie mit einem aus dem Cartesianischen Dualismus stammenden Seelenbegriff begann] wurde die Psychologie vorweg mit der Aufgabe einer Parallelwissenschaft [zu den Naturwissenschaften] belastet und mit der Auffassung: die Seele – ihr Thema – sei Reales eines gleichen Sinnes wie die körperliche Natur, das Thema der Naturwissenschaft. Solange dieses Vorurteil der Jahrhunderte nicht in seinem Widersinn enthüllt wird, solange wird es keine Psychologie geben, welche Wissenschaft vom wirklich Seelischen ist, eben dem, das von der Lebenswelt her ursprünglich Sinn hat (*Krisis*, S. 216).

Dem „Widersinn der prinzipiellen Gleichstellung von Seelen und Körpern als Realitäten“ hält Husserl im Abschnitt 62 der Krisisschrift entgegen, worüber noch zu sprechen sein wird (im 4. Abschnitt): den „Hinweis auf die prinzipielle Differenz der Zeitlichkeit, der Kausalität, der Individuation bei Naturding und Seele“ (*Krisis*, S. 219), also nichts anderes als eine auf Differenz, auf *Dualität*, *Zweiung* abzielende Argumentation – oder „phänomenologische Aufweisung“, wie Husserl es zu nennen sicherlich vorziehen würde. Angesichts dieser Situation kann es als ausgemacht gelten, dass für Husserl – obwohl es ihm nicht eingefallen wäre, es so zu formulieren – der Cartesianische Dualismus *nicht dualistisch genug* war, dass nach seiner Auffassung Descartes den psychophysischen Dualismus

von Anfang an halb verraten hatte. Dass diese Diagnose jedenfalls der *faktischen* Descartes-Rezeption und ihrer gewaltigen historischen Wirkung nach zu urteilen zutreffend ist (bei Descartes selbst stellt sich das Bild nicht ganz so klar dar), wird dadurch bestätigt, dass die Angleichung des Psychischen an das Physische, die Husserl am Cartesianischen Dualismus kritisiert, im Laufe der Geistesgeschichte natürlicherweise – man ist geneigt zu sagen: *logischerweise* – zur gegenwärtigen Herrschaft des *eigentlichen* (nicht nur methodologischen) *Physikalismus* in der Philosophie des Geistes geführt hat, also zur Herrschaft einer Position, in der die Kernthese des psychophysischen Dualismus durch ihr konträres Gegenteil ersetzt ist: An die Stelle der einstigen Mehrheitsmeinung, *dass alles Psychische nicht physisch sei* – Mehrheitsmeinung bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hinein –, ist heutzutage bei den meisten Philosophen die Überzeugung getreten, *dass alles Psychische physisch sei* – „im Grunde“, „letztlich“, „im Endeffekt“, wie man gerne hinzufügt, um den immer noch gefühlten Schock, wenn er denn gefühlt wird, ein wenig abzumildern. Nur wenige der modernen Physikalisten, die gegen den „Dualismus“ polemisieren, der für sie ganz selbstverständlich der cartesianische ist, dürften sich bewusst sein, in welchem Ausmaß Descartes ihr eigener geistiger Vater ist. Husserl dagegen hat die geistesgeschichtliche Abkunft des Physikalismus aus dem Cartesianischen Dualismus klarsichtig erkannt, auch wenn er den totalen Siegeszug des Physikalismus nicht gut vorhersehen konnte – und er der tatsächlich eingetretenen Entwicklung angesichts ihrer Geschwindigkeit wohl doch überrascht, wenn nicht gar fassungslos gegenüberstehen würde.

Husserl hätte seine eigene Position bzgl. des Verhältnisses von Psychischem und Physischem nie und nimmer als einen *Dualismus* beschrieben: Für ihn war dieses Wort philosophisch negativ besetzt, wenn auch – wie ich hoffe, dass nun schon deutlich geworden ist – aus ganz anderen Gründen, als es für Physikalisten – Materialisten – negativ besetzt war und ist. Und doch ist die Bezeichnung „psychophysischer Dualismus“ – mit philosophiegeschichtlich unbelasteter Bedeutung – für Husserls Position *der Sache nach* völlig angemessen. Denn, wie ich nun in einiger Detailliertheit zeigen möchte, lassen sich seinen Schriften sowohl die Auffassung entnehmen, *dass alles Psychische nicht physisch ist*, als auch einige wichtige Spezialisierungen dieser ganz allgemeinen dualistischen Position – sowie ernst zu nehmende Argumente für alle diese Ansichten.

## 2 Das Intentionalitätsargument für einen psychophysischen Dualismus

Dass Husserl ein ontologischer Idealist war, stört hierbei nicht. Denn Husserl war eben nicht ontologischer Idealist in dem Sinn, dass er die These vertreten hätte, *dass alles Physische psychisch ist*. Aus dieser These, in der Tat, würde sich zusammen mit der dualistischen These, *dass alles Psychische nicht physisch ist*, logisch die – augenscheinlich falsche – Aussage ergeben, *dass nichts physisch ist* – so dass Husserl, wenn er (wie anzunehmen ist) ontologischer Idealist bleiben und Nihilist bzgl. des Physischen nicht werden wollte, seinen (impliziten) psychophysischen

Dualismus aufgeben müsste. Aber, wie gesagt, Husserl vertrat als Idealist nicht die angegebene simple Subsumtionsthese, sondern vielmehr diese: *Alles Physische ist aus Psychischem intentional konstituiert* – und diese These, weit davon entfernt den psychophysischen Dualismus in Schwierigkeiten zu bringen, kann vielmehr als die erste Prämisse eines Arguments für ihn dienen:

*Alles Physische ist aus Psychischem intentional konstituiert.*

*Was intentional konstituiert ist, ist nicht intentional konstituierend.*

*Alles Psychische ist intentional konstituierend.*

Also: *Alles Psychische ist nicht physisch.*

Als knapper Beleg für die (implizite) husserlische Bejahung der ersten Prämisse mag dienen:

Aber die Welt mit allen ihren Realitäten, darunter auch mit meinem menschlichen realen Sein ist ein Universum konstituierter Transzendenzen, konstituiert in Erlebnissen und Vermögen meines Ego (*Formale und transzendentale Logik*, S. 258).

Und hinsichtlich der zweiten Prämisse lässt sich entsprechend knapp anführen:

[Es] ist evident, daß der Gegenstand nicht selbst der ihn konstituierende wirkliche und offen mögliche Erfahrungsprozeß ist (*Formale und transzendentale Logik*, S. 173).

In größerem – erläuternden – Kontext wird die zweite Prämisse – und zwar in Verknüpfung mit der ersten – in den folgenden husserlischen Ausführungen sichtbar:

Danach liegt also im Sinne eines jeden erfahrbaren Gegenstandes, auch eines physischen, eine gewisse Idealität – gegenüber den mannigfaltigen, durch immanent zeitliche Individuation getrennten „psychischen“ Prozessen, denen des erfahrenden Erlebens und dann auch Erlebenkönnens, schließlich des Bewußtwerdenkönnens oder Bewußtwerdens jedweder auch nicht erfahrenden Art. Es ist die allgemeine Idealität aller intentionalen Einheiten gegenüber den sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten.

Darin besteht die „Transzendenz“ aller Arten von Gegenständlichkeiten gegenüber dem Bewußtsein von ihnen (und in entsprechend geänderter, aber zugehöriger Weise des jeweiligen Bewußtseins-Ich, verstanden als Subjektpol des Bewußtseins).

Wenn wir darum doch immanente von transzendenten Gegenständen scheiden, so kann das also nur eine Scheidung innerhalb dieses weitesten Transzendentenzbegriffes besagen. Aber das ändert nichts daran, daß auch die Transzendenz des Realen und in höchster Stufe des intersubjektiven Realen (des Objektiven in einem ausgezeichneten Sinne) sich ausschließlich in der immanenten Sphäre, der der Bewußtseinsmannigfaltigkeiten, nach Sein und Sinn konstituiert, und daß seine Transzendenz als Reales eine besondere Gestalt der „Idealität“ ist oder besser einer psychischen Irrealität, eines in der rein phänomenologischen Bewußtseinssphäre selbst Auftretenden oder möglicherweise Auftretenden mit allem, was ihr eigenwesentlich zugehört, und doch so, daß es evidenterweise kein reelles Stück oder Moment des Bewußtseins, kein reelles psychisches Datum ist. (*Formale und transzendentale Logik*, S. 174.)

Das angegebene – implizit husserlische – dreiprämissige Argument für den psychophysischen Dualismus ist logisch korrekt; dennoch ist es, gemessen an der Überzeugungskraft seiner Prämissen, ein problematisches Argument. Gegen die Prämissen lassen sich zwei kleinere Einwände vorbringen, und ein größerer.

*Zum einen* ist es fraglich, ob alles Psychische intentional konstituierend ist, wie es die dritte Prämisse behauptet. Leistet alles Psychische, also beispielsweise auch jede Schmerzempfindung, einen Beitrag zur Konstitution intentionaler Einheiten? Es ist nicht offensichtlich, dass diese Frage zu bejahen ist, allerdings auch nicht offensichtlich, dass sie zu verneinen wäre. Der Schwierigkeit weicht man aus, wenn man nicht mehr den psychophysischen Dualismus in vollem Umfang durch das Argument begründet sehen will, sondern nur die schwächere dualistische These, *dass alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, nicht physisch ist*. Dann kommt man mit einer dritten Prämisse aus, die im Unterschied zur ursprünglich angegebenen sicher richtig ist, nämlich mit der Prämisse, dass alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, intentional konstituierend ist. Das *halbwegs reformierte* Argument lautet demnach wie folgt:

*Alles Physische ist aus Psychischem intentional konstituiert.*

*Was intentional konstituiert ist, ist nicht intentional konstituierend.*

*Alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, ist intentional konstituierend.*

*Also: Alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, ist nicht physisch.*

*Zum anderen* ist aber sehr fraglich, ob tatsächlich alles, was intentional konstituiert ist, nicht intentional konstituierend ist, wie es die zweite Prämisse behauptet. Psychisches, das Physisches konstituiert und zudem selbst zum intentionalen Objekt wird, ist auf der 1. Stufe intentional konstituierend und auf der 2. Stufe intentional konstituiert, mithin etwas, das sowohl intentional konstituiert als auch intentional konstituierend ist. Diesem, für die zweite Prämisse destruktiven, Einwand kann man begegnen, indem man das Argument – das bereits *halbwegs reformierte* – einheitlich auf die 1. Stufe der intentionalen Konstitution bezieht. Es nimmt dann die folgende Gestalt an:

*Alles Physische ist aus Psychischem auf der 1. Stufe intentional konstituiert.*<sup>1</sup>

*Was auf der 1. Stufe intentional konstituiert ist, ist nicht auf der 1. Stufe intentional konstituierend.*

*Alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, ist auf der 1. Stufe intentional konstituierend.*

*Also: Alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, ist nicht physisch.*

Diese dritte Fassung des Arguments ist ebenso logisch korrekt wie die ursprünglich angegebene<sup>2</sup> und entspricht nicht weniger, sondern eher mehr als jene den

<sup>1</sup> Man beachte, dass diese Prämisse impliziert, dass alles Physische vom Psychischen *unabtrennbar* ist. Aber bedeutet denn dies nicht, dass, umgekehrt, alles Psychische, das Physisches konstituiert, vom Physischen *unabtrennbar* ist? Doch ist Unabtrennbarkeit im hier gemeinten Sinn nicht eine symmetrische Beziehung, denn „A ist unabtrennbar von B“ bedeutet hier soviel wie „A kann nicht ohne B existieren“. Zudem wird ein psychophysischer Dualismus nicht erst durch die Abtrennbarkeit von Psychischem vom Physischen begründet, sondern schon durch seine Verschiedenheit vom Physischen (siehe dazu die Konklusion des Arguments).

<sup>2</sup> In der Herleitung der jeweiligen Konklusionen muss man allerdings neben den Gesetzen der elementaren Prädikatenlogik auch ein (sehr elementares) *materiales* analytisches (im weiteren Sinne logisches)

Intentionen Husserls. Die Unterscheidung von Konstitutionsstufen ist husserlisches Gemeingut, und die oben herangezogenen Textstellen lassen sich, wenn man dies berücksichtigt, mindestens ebenso gut auf die erste und zweite Prämisse des jetzt *durchwegs reformierten* Arguments beziehen wie auf die Eingangsprämissen der ursprünglichen Fassung. Über diese exegetische Adäquatheit hinaus haben aber nunmehr die zweite und dritte Prämisse den Charakter der Unangreifbarkeit, so dass die letzte Fassung, vom systematischen Standpunkt aus betrachtet, von erheblich größerem Interesse ist als die ursprünglich angegebene. Es ist wahr, dass die Konklusion des durchwegs reformierten Arguments gegenüber der ursprünglichen Konklusion *eingeschränkt* ist und nicht mehr den vollen psychophysischen Dualismus zum Ausdruck bringt. Doch ist hier zu beachten, dass wenn feststünde, dass alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, nicht physisch ist, man wohl kaum einen guten Grund hätte, nicht auch zuzugeben, dass zudem alles Psychische nicht physisch ist, von dem es *nicht* der Fall ist, dass es Physisches intentional konstituiert.

Freilich ist der schwerwiegendste Einwand gegen das Husserl rekonstruktiv zuschreibbare *Intentionalitätsargument für einen psychophysischen Dualismus* noch gar nicht zur Sprache gekommen. Dieser Einwand richtet sich gegen dessen erste Prämisse, die *Idealismus-Prämisse*. Ist es denn richtig, dass *alles Physische aus Psychischem intentional konstituiert ist*, wie es in der ursprünglichen Fassung des Arguments heißt, oder dass *alles Physische aus Psychischem auf der 1. Stufe intentional konstituiert ist*, wie es in seiner dritten Fassung heißt? Beide Aussagen sind miteinander analytisch (im weiteren Sinne logisch) äquivalent, so dass es an sich gleichgültig ist, auf welche wir uns beziehen. Aber der relevante Kontext ist nun *das durchwegs reformierte Argument*, und mithin ist zu fragen: Was spricht für die Wahrheit seiner ersten Prämisse? Während seine dritte Prämisse als eine offensichtliche analytische Wahrheit gelten kann und seine zweite Prämisse als die Formulierung einer unmittelbar für jeden nachvollziehbaren phänomenologischen Wesenserkenntnis, hat die erste Prämisse offenbar einen etwas anderen Charakter. Was bringt Husserl selbst zu ihren Gunsten vor? Beispielsweise dies:

[E]s gibt keine erdenkliche Stelle, wo das Bewußtseinsleben durchstoßen und zu durchstoßen wäre und wir auf eine Transzendenz kämen, die anderen Sinn haben könnte als den einer in der Bewußtseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit. (*Formale und transzendentale Logik*, S. 242.)<sup>3</sup>

Prinzip verwenden: *Alles, was aus Psychischem intentional konstituiert ist, ist intentional konstituiert, bzw.: Alles, was aus Psychischem auf der 1. Stufe intentional konstituiert ist, ist auf der 1. Stufe intentional konstituiert.*

<sup>3</sup> Es ist vielleicht nicht gänzlich unnötig darauf hinzuweisen, dass wenn hier und in folgenden Zitaten von „Transzendenz“ die Rede ist, schlicht das An-sich-sein von Objektivem darunter verstanden werden darf. Dieses An-sich-sein von Objektivem hat aber, wenn Objektives intentionales Objekt ist, einen bestimmten phänomenologischen (und daher *immanenter*) Charakter. Von diesem wird im 3. Abschnitt noch die Rede sein. (Auf ihn angespielt wurde im vorausgehenden Zitat durch die Ausdrücke „gewisse Idealität“ und „psychische Irrealität“.) Husserl sagt: „Die Transzendenz der Welt hat ... keinerlei metaphysisches Geheimnis, sie ist von anderer Art, aber dem allgemeinsten nach von gleicher Gattung wie die Transzendenz der Zahlen und sonstigen irrealen Objektivitäten.“ (*Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 180.)

Und dies:

Der Philosophierende muß sich von Anfang an zur Klarheit bringen, was wir mit gutem Grunde so stark und so oft betont haben: daß alles, was für ihn soll sein und das oder jenes sein, also als das für ihn Sinn und Geltung [soll] haben können, ihm bewußt sein muß in Gestalt einer eigenen, der Besonderheit dieses Seienden entsprechenden intentionalen Leistung, aus einer eigenen „Sinngebung“ (wie ich in meinen „Ideen“ es auch ausdrückte). (*Formale und transzendentale Logik*, S. 251.)

Zweifelsohne ist mit diesen Zitaten etwas Wahres getroffen. Aber es scheint höchstens dazu hinzureichen, die These zu begründen, dass alles Physische, *das uns bewusst ist* (das für uns ist), aus Psychischem – auf der 1. Stufe – intentional konstituiert ist. Freilich lässt sich fragen, was Physisches, das uns *nicht* bewusst ist, denn sinnvollerweise sein könnte? *Für uns* muss es vielleicht tatsächlich sinnvollerweise *nichts* sein. Aber aus „für uns ist es nichts“ folgt eben nicht ohne weiteres „es ist nichts“. Es bleibt also bei einem nicht unbedeutenden Bedenken gegen das Intentionalitätsargument für einen psychophysischen Dualismus – ein Bedenken, das sich durch weitere Modifikationen des Arguments *nicht* ausräumen lässt. Es liegt ja nahe angesichts der eben angestellten Überlegungen, das reformierte Argument weiter zu reformieren und statt der bisherigen ersten Prämisse die folgende Aussage zu verwenden: Alles Physische *für uns* ist aus Psychischem auf der 1. Stufe intentional konstituiert. Die Husserlizität des Arguments (wenn ich so sagen darf) wird dadurch nicht angetastet, und mit *dieser* ersten Prämisse geriete man nun nicht – oder doch nicht in gleichem Ausmaß – in Begründungsnotstand. Allerdings ließe sich mit *dieser* ersten Prämisse die bisherige Konklusion nicht mehr folgern, sondern nur mehr: Alles Psychische, das Physisches intentional konstituiert, ist nicht physisch *für uns* – und das ist entschieden zu wenig, um auch nur eine Spezialisierung des psychophysischen Dualismus zu etablieren.

### 3 Argumente für den psychophysischen Dualismus aus der Andersartigkeit des Psychischen

Kurioserweise wendet sich Husserl ausgerechnet an einer Stelle, wo er *de facto* – aber eben nur implizit – ein Argument aus der Andersartigkeit des Psychischen für den psychophysischen Dualismus vorbringt, explizit gegen den „Dualismus“:

Das Seelische, rein eigenesentlich betrachtet, hat keine Natur, hat kein denkbare An-sich im naturalen Sinne, 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 Theoriebildung wie hinsichtlich der Naturwissenschaft – trotz aller Selbstmißverständnisse der empirisch-experimentellen Psychologie. Da aber die prinzipielle Einsicht fehlte, erhält sich die historische Erbschaft des Dualismus mit der Naturalisierung des Seelischen in Kraft (*Krisis*, S. 225).

Doch haben wir im 1. Abschnitt schon gesehen, dass die „Naturalisierung des Seelischen“, gegen die Husserl sich des Näheren wendet, kein wesentlicher Bestandteil

des psychophysischen Dualismus ist, sondern nur seiner historisch einflussreichsten „Auswachsung“: des Cartesianischen Dualismus.

Die Prämisse des im Zitat vorgetragenen Arguments für den psychophysischen Dualismus – dessen Konklusion, dass alles Psychische nicht physisch ist, implizit bleibt – ist dann die Feststellung, dass das Psychische, das Thema der Psychologie, in gewissen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Hinsichten *anders* ist als das Physische, das Thema der Naturwissenschaften. Wie es mit der *faktischen* Überzeugungskraft dieses Arguments stand, das deutet Husserl mit dem Hinweis auf die „Selbstmißverständnisse der empirisch-experimentellen Psychologie“ selbst an: sie war gering, und sie ist in unseren Zeiten, wo promovierte Psychologen den Titel eines „Dr. rer. nat.“ verliehen bekommen, zweifellos noch geringer.

Die faktische Überzeugungskraft eines Arguments ist allerdings nicht dasselbe wie seine *rationale* Überzeugungskraft, die bedingt ist durch den rationalerweise anzunehmenden Wahrheitsgehalt seiner Prämisse(n) und die rationale Kraft des Folgerungsnexus zwischen Prämisse(n) und Konklusion. Alle Argumente für den psychophysischen Dualismus aus der Andersartigkeit des Psychischen haben nun, in *einer* Deutung, die folgende Struktur:

*Das Psychische (d.h.: alles Psychische) ist in der Hinsicht/den Hinsichten X anders als das Physische (d.h.: alles Physische). [Oder umgekehrt, aber logisch äquivalent gesagt: Das Physische ist in der Hinsicht/den Hinsichten X anders als das Psychische.]*

Also: *Alles Psychische ist nicht physisch.*

In einer *anderen* Deutung haben sie dagegen alle die folgende Struktur:

*Das Psychische (d.h.: alles Psychische) erscheint in der Hinsicht/den Hinsichten X anders als das Physische (d.h.: alles Physische). [Oder umgekehrt, aber logisch äquivalent gesagt: Das Physische erscheint in der Hinsicht/den Hinsichten X anders als das Psychische.]*

Also: *Alles Psychische ist nicht physisch.*

Bei der ersten Deutung ist die rationale Kraft des Folgerungsnexus zwischen Prämisse und Konklusion *zwingend*, handelt es sich doch bei diesem Nexus um eine logische Folgerung; bei der zweiten Deutung hingegen ist sie *nicht zwingend*, sie ist *nicht* die einer logischen Folgerung, sondern nur die eines Wahrscheinlichkeitszusammenhangs. Wiederum bei der zweiten Deutung ist der Wahrheitsgehalt der Prämisse nicht rational problematisierbar (die Behauptung, dass etwas so und so *erscheint*, kann in einem Kontext, in dem Wahrhaftigkeit zu unterstellen ist, nicht gut angezweifelt werden), während der Wahrheitsgehalt der Prämisse bei der ersten Deutung gegebenenfalls durchaus problematisiert werden kann. Beide Deutungen der Argumente für den psychophysischen Dualismus aus der Andersartigkeit des Psychischen haben also, und zwar komplementär zueinander, einen Vorteil und einen Nachteil. Rational disqualifiziert werden aber allein durch *diese* Situation jene Argumente – und insbesondere die husserlischen – in keiner Weise, ist sie doch allgemein gegeben für *alle Unterscheidungsargumente*, um welche Unterscheidung es in ihnen auch gehen mag (und

ohne Unterscheidungsargumente können wir vernünftigerweise nicht auskommen).

Einem schon im 2. Abschnitt gebrachten und dort für andere Zwecke verwerteten Zitat lässt sich ein weiteres husserlsches Argument für den psychophysischen Dualismus aus der Andersartigkeit des Psychischen entnehmen. Es lässt sich in die Aussage kleiden (das Übrige bleibt bei Husserl implizit), dass das Physische gegenüber dem Psychischen eine „gewisse Idealität“, „Transzendenz“, „psychische Irrealität“<sup>4</sup> aufweise (*Formale und transzendentale Logik*, S. 174). Ohne dass es nötig wäre, den speziellen phänomenologischen Sinn näher zu erläutern, den diese drei Ausdrücke bei Husserl annehmen, ist es bereits einsichtig, dass alles Physische, *das nicht Bewusstseinsgegenstand ist*, gegenüber dem Psychischen „transzendent“ („gewissermaßen ideal“, „psychisch irreal“) ist. Aber auch alles Physische, *das Bewusstseinsgegenstand (intentionales Objekt) ist*, hat den Charakter des die Intentionalität der Einzelerlebnisse unter Wahrung seiner jeweiligen numerischen Identität *Überschreitenden*, des sogar in der Gesamtheit der auf es gerichteten Intentionalität *nicht vollständig Erfassbaren*: nicht hinsichtlich seiner Wirklichkeit, und schon gar nicht hinsichtlich seiner Möglichkeiten. Kurz: Auch alles Physische, *das Bewusstseinsgegenstand ist*, ist gegenüber dem Psychischen „transzendent“. Mithin: Das Physische (insgesamt) ist in der Hinsicht „Transzendenz“ anders als das Psychische (es hat etwas, was dem Psychischen fehlt); d.h., das Psychische ist in derselben Hinsicht „Transzendenz“ anders als das Physische (ihm fehlt etwas, was das Physische hat), und mithin ist alles Psychische nicht physisch (oder was logisch dasselbe ist: alles Physische nicht psychisch).

Die allgemein anzusetzende Quelle der husserlschen – d.h., Husserl zuschreibbaren – Argumente für den psychophysischen Dualismus aus der Andersartigkeit des Psychischen ist das (als vorurteilsfrei und intersubjektiv nachvollziehbar intendierte) „Hinsehen“ auf das Bewusstsein, speziell das intentionale, und die phänomenologische – „aufweisende“ – Beschreibung dessen, was man „sieht“. Ein solches Hinsehen ist fallibel (und erst recht dann, wenn dazugehört, dass das, was man „sieht“, treffend beschrieben werden muss). Aber, um die husserlschen Argumente effektiv zu kritisieren, genügt kein genereller Hinweis auf die Fallibilität der *Introspektion*, oder gar ein generelles Infragestellen dessen, dass Introspektion eine Quelle der Erkenntnis sei. Gar zu eindeutig ist es, dass es eine vernünftige Auffassung davon gibt, was Introspektion sei, und dass Husserl über eine solche Auffassung verfügte. Will man Husserls Argumente für den psychophysischen Dualismus aus der Andersartigkeit des Psychischen effektiv kritisieren, so muss man schon im Einzelnen fundiert nachweisen, *welcher* Fehler vorliegt – und das ist insbesondere dann alles andere als leicht, wenn auch ein metaphysisch unvoreingenommener Beobachter die Kritik überzeugend finden können soll. Vielmehr wird man *als Naturalist* (und jeder Physikalist ist Naturalist) *noch dazu* Schwierigkeiten haben, Husserls erkenntnikritischen Gegenangriff zu parieren

<sup>4</sup> Der Zusatz „psychische“ in „psychische Irrealität“ und „gewisse“ in „gewisse Idealität“ ist wichtig, denn Physisches ist ja ein Paradigma des Realen *simpliciter* und hat also gerade nicht den Charakter der Irrealität *simpliciter* oder der Idealität *simpliciter*.

(der doch zugleich auch wieder ein Argument für den psychophysischen Dualismus aus der Andersartigkeit des Psychischen ist):

Die naturalistische Voreingenommenheit ist es, die für alles Grundwesentliche und psychologisch wie erkenntnistheoretisch Entscheidende blind macht, blind für das, was Sein als Bewußtsein und als im Bewußtsein Bewußtes zu einem *toto coelo* Andersartigen macht gegenüber dem, was in natürlicher objektiver Weltbetrachtung sich als reale Sache darbietet. (*Erste Philosophie*, 1. Teil, S. 161–162.)

Man hat kein Auge dafür, daß, was sich in rein „innerer Erfahrung“, also in rein schauender Hingabe der Reflexion an das Gegebene als Strom der *cognitiones* gibt, gegenüber allem Naturalen eine völlig andersartige Seinsweise zeigt; daß es eben durch und durch *cogitatio*, Bewußtsein von immanent-intentionalen „Gegenständen“ im Wie mannigfaltig wechselnder „Erscheinungsweisen“ ist, und universal zentriert durch das, was wir oben Ichzentrierung nannten. (*Erste Philosophie*, 1. Teil, S. 120.)

So werden wir gerade erst durch solche intentionale Analyse dessen inne, daß Subjektivität etwas absolut Einzigartiges ist, das in der Welt der ichfremden Gegenständlichkeiten seinesgleichen gar nicht haben kann, und wir erheben uns zur Erkenntnis, daß in der Tat eine phänomenologische Analyse wie methodisch so sachlich einen total anderen Sinn hat als natürlich-objektive Naturanalysen. (*Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 124.)

#### 4 Husserls Substanzdualismus

Die allgemeine – schlechthinnige, volle – These des psychophysischen Dualismus enthält logisch für drei ontologische Kategorien drei bedeutsame Teilthesen. Aus der generellen Aussage, dass alles Psychische nicht physisch ist, folgen logisch die Aussagen, (1) dass alle psychischen *Ereignisse*<sup>5</sup> nicht physisch sind, (2) dass alle psychischen *Eigenschaften* nicht physisch sind, (3) dass alle psychischen *Substanzen* nicht physisch sind. Da nun Husserl (implizit) die These vertritt, dass alles Psychische nicht physisch ist (wie wir gesehen haben), muss er aus logischen Gründen, u.a., auch (implizit) die These (3), also den (psychophysischen) *Substanzdualismus* vertreten. *Und der Sache nach* gibt es nichts in Husserls Schriften, was dem widerspricht (im Gegenteil).

Vom *Wortlaut* husserlscher Stellungnahmen, die sich *dem Wortlaut nach* gegen den Substanzdualismus richten (siehe die Zitate zu Anfang dieses Aufsatzes), darf man sich hierin nicht irre machen lassen. Denn was für den psychophysischen Dualismus überhaupt gilt, gilt für den Substanzdualismus im Besonderen: dass Husserl ihn nicht, so wie er an sich selbst ist, zur Kenntnis genommen hat, sondern vielmehr eine philosophiehistorisch prominente angereicherte Form von ihm: den *Cartesianischen* Substanzdualismus. Dieser angereicherte Substanzdualismus war für Husserl ein Gegenstand der Kritik und der Ablehnung – aber *nicht* etwa wegen des Dualismus, sondern wegen der in ihm liegenden Naturalisierung des Psychischen, dessen Angleichung an Physisches, wodurch für Husserl das Wesen des Psychischen verfälscht und entstellt wird. Zum Wesen des Psychischen gehört

<sup>5</sup> Psychische *Ereignisse* sind nichts anderes als *Erlebnisse* (und umgekehrt).

eben für Husserl – in bester dualistischer Denkart! –, *dass das Psychische etwas ganz anderes sei als das Physische*. Demnach kann man in der Tat nicht gut einen Sustanzbegriff, der am Physischen orientiert ist, auf Psychisches – auf solches, das überhaupt für eine Kategorisierung als Substanz in Frage kommt – anwenden.

Aber der Substanzdualismus beinhaltet *an sich selbst* – ohne jede Erweiterung – eben nur die These, *dass jede psychische Substanz nicht physisch ist*; und ohne jeden historischen Ballast, und ohne dass man sich auf eine (alles andere als leicht durchführbare) formalontologische Explikation des Substanzbegriffs einlassen müsste, besagt diese These ganz einfach (gewissermaßen phänomenologisch) dies: *dass die Iche/(Bewusstseins-)Subjekte/Egos* (also etwas *nicht Ereignisartiges*,<sup>6</sup> *nicht Sachverhaltsartiges*, *nicht* Eigenschafts- oder Relationsartiges, *insofern* Substantielles) – in einem weiten Sinn genommen, so dass man auch eventuell vorhandene tierische Iche dazuzählen würde<sup>7</sup> – *nicht physisch sind*. Und Husserl ist dieser Auffassung. Husserl ist demnach ein Substanzdualist (hätte er sich auch aufgrund dessen, was *er* mit dem Wort verbindet, sehr dagegen gesträubt, so bezeichnet zu werden).

Dass Iche, da zweifellos psychische Entitäten, nicht physisch sind, ergibt sich schon aus der globalen These des psychophysischen Dualismus. Aber Husserl hat dafür auch eigens argumentiert, mit Argumenten, die man wegen ihrer formalen Analogie zu den im vorausgehenden Abschnitt behandelten Argumenten passend als „Argumente für den Substanzdualismus aus der Andersartigkeit psychischer Substanzen“ bezeichnen kann. Sie haben, in einer Deutung (die *alternative* Deutung ist in eckigen Klammern mitangegeben), die folgende Gestalt:

*Alle psychischen Substanzen* (d.h.: *Subjekte, Iche, Egos*) *sind* [bzw.: *erscheinen*] *in der Hinsicht/*den Hinsichten *X anders als alle physischen Substanzen* (d.h.: *Körper*).

Also: *Alle psychischen Substanzen sind nicht physisch.*<sup>8</sup>

In den folgenden Zitaten gibt Husserl drei Hinsichten an, in denen sich „das Ich“ oder „die Seelen“ von Körpern ontologisch unterscheiden. Es handelt sich um „die prinzipielle Differenz der Zeitlichkeit, der Kausalität, der Individuation bei Naturding und Seele“ (*Krisis*, S. 219). Was die Unterscheidungshinsicht der Zeitlichkeit angeht – allerdings spricht er de facto vor allem von der Unterscheidungshinsicht der *Räumlichkeit* –, sagt Husserl:

Aber haben die Seelen im eigentlichen Sinne Raumzeitlichkeit, Inexistenz in dieser Form, so wie Körper? ... Nach dem, was ihnen die geistige Bedeutung gibt, sind sie durch die Weise, wie sie Körperlichkeit „haben“, „ver-körper“ Sie sind in uneigent-

<sup>6</sup> Vgl. *Erste Philosophie*, 1. Teil, S. 105, wo Husserl „das reine Ich“ von seinen Erlebnissen – den ihm eigenen psychischen Ereignissen – absetzt.

<sup>7</sup> Man beachte – ohne dass ich das hier näher ausführen kann –, dass es dafür, ein Ich i. w. S. – ein Subjekt des Bewusstseins und des Handelns – zu sein, nicht notwendig ist, sich bewusst zu sein, ein Ich zu sein, und auch nicht notwendig ist, sich selbst zum intentionalen Objekt zu haben.

<sup>8</sup> Die Konklusion folgt, in der Hauptdeutung, nur dann logisch aus der Prämisse, wenn analytisch gilt, dass jede psychische Substanz, die physisch ist, eine physische Substanz ist. Dass dies analytisch gilt, darf vorausgesetzt werden, aber es klingt trivialer, als es ist. Schließlich ist ein kleiner Sünder, der alt ist, *kein* alter Sünder, und ein künstliches Bein, das neu ist, *kein* neues Bein.

licher Weise hier und dort und mitausgedehnt mit ihren Körpern. Ebenso indirekt haben sie auch ihr Gewesensein und künftiges Sein in der Raumzeit der Körper. (Krisis, S. 220)

Was die Unterscheidungshinsicht der Individuation und der Kausalität angeht, sagt Husserl:

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 Seinssinn 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. Freilich, durch die körperliche Leiblichkeit kann es in seiner Stellung im körperlichen Raume, die es als uneigentliche seinem körperlichen Leib verdankt, für jeden Anderen und damit für jedermann unterscheidbar werden. Aber die Unterscheidbarkeit und Identifizierbarkeit für jedermann in der Raumzeitlichkeit mit all den psychophysischen Bedingtheiten, die dabei ins Spiel treten, geben ihm nicht den mindesten Beitrag zu seinem Sein als ens per se. Als das hat es vorweg in sich seine Einzigkeit. Für es sind Raum und Zeit keine Prinzipien der Individuation, es kennt keine Naturkausalität, die ihrem Sinn nach von Raumzeitlichkeit unabtrennbar ist; sein Wirken ist ichliches Walten, und das geschieht unmittelbar durch seine Kinäthesen als Walten in seinem Leib, und erst mittelbar (da dieser auch Körper ist) auf andere Körper. (Krisis, S. 221–222.)

Die im *ersteren* Zitat angesprochene Unterscheidungshinsicht der *Räumlichkeit* bei Seelen und Körpern (in dem Sinne, dass die Räumlichkeit bei Körpern eigentlich und direkt, bei Seelen uneigentlich und indirekt ist) ist, wie Husserl selbst sagt, „immer beachtet worden“, und mit ihr muss, gemäß Husserl, auch die Unterscheidungshinsicht der *Raumzeitlichkeit* und der *Zeitlichkeit* selbst (und im gleichen, eben angegebenen Sinne wie die Räumlichkeit) bei Seelen und Körpern beachtet werden.<sup>9</sup> Es ist hier darauf hinzuweisen, dass ungeachtet der gewissen Altbekanntheit dieser Unterscheidungshinsichten in jüngster Zeit Daniel Dennett (insbesondere in seinem Buch *Consciousness Explained*) die Schwierigkeiten neu betont hat, Seelischem in Raum und Zeit, d.h. im Raum und in der Zeit des *Physischen*, Orte zuzuweisen – freilich (oder, besser gesagt, *natürlich*) ohne daraus dualistische Konsequenzen zu ziehen; vielmehr hat Dennett wegen jener Schwierigkeiten einer Fiktionalisierung des Psychischen das Wort geredet.

Es ist zudem hervorzuheben, wie sehr sich Husserl mit den im *letzteren* Zitat bezogenen Positionen, zu den Unterscheidungshinsichten Individuation und Kausalität, von gegenwärtig herrschenden Doktrinen absetzt – lange bevor diese Doktrinen zur Herrschaft kamen. Weithin verbreitet ist ja heute – gerade in den Kognitionswissenschaften – ein *funktionalistisches Verständnis* des Psychischen, wonach alles Psychische wesenhaft in seiner jeweiligen kausalen Rolle aufgeht und also durch diese kausale Rolle auch wesenhaft *individuiert*, von allem anderem unterschieden wird. Husserl hingegen leugnet explizit, dass sich Subjekte, psychische

<sup>9</sup> „Daß das seelische Sein an und für sich keine räumliche Extension und Örtlichkeit hat, ist immer beachtet worden. Aber ist die Weltzeit (die Form der Sukzessivität) von der Räumlichkeit zu trennen, ist sie als volle Raumzeit nicht die eigenwesentliche Form der bloßen Körper, an welcher die Seelen nur indirekt Anteil haben?“ (Krisis, S. 220.)

Substanzen, funktionalistisch (oder kausalistisch) verstehen lassen und wesenhaft funktional (oder kausal) individuiert werden – während er den Funktionalismus für Körper (freilich ohne von „Funktionalismus“ zu sprechen) ausdrücklich bejaht.

Im expliziten Widerspruch zu einer vielfach vertretenen Meinung, nämlich, dass sich Subjekte nicht unabhängig von Körpern individuiieren lassen (extrem einflussreich wurde diese Auffassung von Peter Strawson in seinem Buch *Individuals* vorgetragen: als Kritik am psychophysischen Dualismus), steht auch Husserls Ansicht, dass das Ich „Individualität in sich und aus sich selbst“ hat. Aber, in der Tat, wenn das Ich nicht Individualität in sich und aus sich hätte, und ohne jede Inanspruchnahme von Kausalität, wie könnten wir dann von unserem jeweiligen intentionalen Erleben aus – und wir können von nichts anderem ausgehen als von unserem jeweiligen intentionalen Erleben – eine objektive Welt voller objektiver Unterschiede (objektiv individuierter Einheiten) als Erkenntniswelt aufbauen?

Der Boden der husserlschen Positionsnahme ist die unvoreingenommene Kenntnisnahme der Bewusstseinsphänomene. Das gilt auch von der husserlschen Behauptung der unterschiedlichen Kausalität von Subjekten und Körpern. Sie ist am Schluss des letztangeführten Zitats eher zusammenfassend ausgesprochen; näher ausgeführt findet sie sich aber im folgenden Zitat:

Durch körperliches „Walten“ in Form von Stoßen, Heben, Widerstehen und dergleichen wirke ich als Ich in die Ferne, primär auf das Körpliche der Weltobjekte. Nur mein waltendes Ichsein erfahre ich wirklich als es selbst, eigenwesentlich, und jedermann nur das seine. Alles solche Walten verläuft in Modis der „Bewegung“, aber nicht ist das „ich bewege“ des Waltens (ich bewege tastend, stoßend die Hände) an ihm selbst eine räumliche, eine körperliche Bewegung, die als solche jeder Andere wahrnehmen könnte. Mein Körper, im besonderen etwa der Körperteil „Hand“, bewegt sich im Raum; das waltende Tun der „Kinästhesie“, das in eins mit der körperlichen Bewegung verkörpert ist, liegt nicht selbst im Raum als eine körperliche Bewegung, sondern ist darin nur indirekt mitlokalisiert. (Krisis, S. 220–221.)

Das sind Observationen, die philosophisch faszinieren: Husserl beschreibt hier offenbar phänomenologisch den Unterschied zwischen Agens- und Ereigniskausalität. Ereigniskausalität ist ein Verhältnis zwischen Bewegungen, und das heißt: zwischen Bewegungen im eigentlichen Sinn: Bewegungen *im Raum*, der ursächlichen und der gewirkten; sie ist „Naturkausalität, die ihrem Sinn nach von Raumzeitlichkeit unabtrennbar ist“, wie Husserl im vorletzten Zitat sagt. Agenskausalität hingegen ist kein Verhältnis zwischen Bewegungen. Zwar steht an ihrem einen Relationsende – dem der Wirkung – eine Bewegung: die verursachte Bewegung des Körpers oder eines Körperteils; nicht aber steht eine Bewegung an ihrem anderen Relationsende, dem der Ursache. Dort steht das handelnde Ich, das bewegt, ohne dass sein Bewegen, sein Handeln bzw. es selbst als handelndes Ich, „bewegt“,<sup>10</sup> also eine Bewegung wäre bzw. sich einer solchen unterzöge,

<sup>10</sup> Eine Analogie des Kausalität übenden Agens zu Aristoteles' *unbewegten Bewegern* ist von Roderick Chisholm explizit gezogen worden („Human Freedom and the Self“, S. 32) – sehr zur Skandalisierung der metaphysischen Gegner (siehe z. B. Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, S. 100), die aber durch die Bank wenig Respekt für das zeigen, was für jedermann nachvollziehbare Selbstbeobachtung zu verstehen gibt.

wenngleich sein Bewegen, „das waltende Tun“, in der durch es kausal resultierenden körperlichen Bewegung zugleich verkörpert, darin „indirekt mitlokalisiert“ ist. Das scheint mir von Husserl den Phänomenen außerordentlich getreu Gesagtes zu sein (wenn auch dessen Verwertung für die Diskussion um mentale Verursachung hier dahinstehen muss).

Während es nun *bei alledem zweifelsohne so erscheint*, als ob psychische Substanzen in den angesprochenen Hinsichten anders sind als physische, ist es eben fraglich, ob sie es wirklich sind. Das ist die Crux der husserlischen Argumente für den Substanzdualismus aus der Andersartigkeit psychischer Substanzen. Aber, wie schon im vorausgehenden Abschnitt bemerkt, für effektive Kritik kann man es nicht bei einem „Generalverdacht“ belassen, sondern muss in die Einzelheiten gehen. Jede Kritik sollte dabei dem Grundsatz der Bewahrung der Phänomene gerecht werden und sollte nicht das, was eindeutig *so zu sein scheint* und sich durchaus als *so seiend* kohärent in ein theoretisches Gesamtbild einfügen ließe, einfach aufgrund – übrigens ihrem Charakter nach uneingestandener – *metaphysischer* (nämlich physikalistischer) Interessen für illusionär erklären und ihm die Seinsgültigkeit absprechen. Leider läuft ein Großteil der gegen den psychophysischen Dualismus und gegen das, was für ihn spricht, gerichteten Kritik eben doch gewöhnlich genau hierauf hinaus.<sup>11</sup>

Es ist zu Abschluss dieses Abschnitts nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, dass Husserl sich zwar in manchen Kontexten nicht scheut, die traditionelle Bezeichnung für eine psychische Substanz – „Seele“ – auf Ichs, Subjekte, Egos anzuwenden (wie oben dokumentiert ist), dass er aber in anderen Kontexten die Seele vom Ego absetzt:

[D]ie Verwechslung [in der philosophischen Tradition seit Descartes] des Ego mit der Realität des Ich als menschlicher Seele. Man sieht nicht, daß schon die als Realität angenommene Seele (*mens*) ein Sinnesmoment der Äußerlichkeit (der Raumwelt) hat, und daß alle Äußerlichkeit, auch die, die man allererst durch Hypothesen sich zueignen wollte, von vornherein in der reinen Innerlichkeit des Ego ihre Stelle hat, als intentionaler Pol der Erfahrung, die selbst mit dem ganzen Strom weltlicher Erfahrung und dem in ihr selbst sich einstimmig bestätigenden Seienden zum Innern gehört, ebenso wie alles Weitere, was ihm durch mögliche Erfahrung und Theorie zuzumuten ist. (*Formale und transzendentale Logik*, S. 238.)

Die Lösung des Rätsels ist, dass es bei Husserl zwei Seelenbegriffe – und (mindestens) zwei Ichbegriffe – gibt: einerseits die Seele mit einem „Sinnesmoment der Äußerlichkeit“, „die als Realität angenommene Seele“, das „Ich als menschliche Seele“, oder, wie es *Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 74, heißt: „das Ich als seelisches oder als Seele ..., solange das Wort Seele noch seinen natürlichen Sinn festhält“; und andererseits die Seele als Ego der „reinen Innerlichkeit“, oder, wie es wiederum *Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 74, heißt: „mein Ich in seiner Reinheit“. Beide Seelenbegriffe sind in dem folgenden Zitat angesprochen, unter den Titeln „meine empirische Seele, die Seele as solche“ und „jenes rein Seelische, jenes rein Ichliche“:

<sup>11</sup> Ich kann diese Behauptung nicht hier substantiiieren, habe dies aber in meinem Buch *The Two Sides of Being* getan.

Das Als-nichtig-ansetzen, das Zunichtemachen dieses Weltalls lässt meine empirische Seele, die Seele als solche, verschwinden; aber nicht jenes rein Seelische, jenes rein Ichliche, das nicht mehr existenzialen Sinn hat aus meiner mundanen Wahrnehmung, sondern seine Existenz für mich hat aus einer reinen Selbsterfahrung, die ihrer Geltung nach ganz und gar nicht betroffen ist davon, ob mundane Erfahrung Geltung hat oder nicht oder welche Art Geltung sie überhaupt hat. (*Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 74.)

Seelisches im naturalen, mundanen Sinn und Seelisches in einem radikalisierten, *entweltlichten* Sinn bei Husserl auseinander zu halten,<sup>12</sup> ist von entscheidender Bedeutung für die Bewertung der *Angemessenheit* der – hier vertretenen – Behauptung, Husserl sei ein *psychophysischer Dualist*. Diese Behauptung ist nur dann vollkommen sachgerecht – dem husserlschen Philosophieren der Sache nach gänzlich angemessen –, wenn man in ihr nicht den weltlichen, sondern Husserls radikalisierten, *entweltlichten* (und *enttraditionalisierten*) Begriff von Seele und Seelischem unterlegt. Wie komplex aber, und daher potentiell verwirrend, die begriffliche Lage bei Husserl ist, macht das folgende Zitat deutlich, in dem es beinahe so scheinen will, als sei Husserl ein *neutraler Monist* (für den alles Physische und *alles Psychische* gleichermaßen aus etwas neutralem Dritten hervorgeht):

Ich, das „transzendentale Ego“, bin das allen Weltlichen „vorausgehende“, als das Ich nämlich, in dessen Bewußtseinsleben sich die Welt als intentionale Einheit allererst konstituiert. Also Ich, das konstituierend Ich, bin nicht identisch mit dem schon weltlichen Ich, mit mir als psychophyschem Realen; und mein seelisches, das psychophysisch-weltliche Bewußtseinsleben ist nicht identisch mit meinem transzendentalen Ego, worin die Welt mit all ihrem Physischen und Psychischen sich für mich konstituiert. (*Formale und transzendentale Logik*, S. 245.)

## 5 Husserls „Cartesianismus“

Das unterscheidende Zur-Sprache-bringen zweier Seelen- bzw. Ichbegriffe – des *natürlich-seelischen* und des *transzendentalen* – erfolgt nicht nur, aber auch aus der Notwendigkeit für Husserl, den Cartesianischen Dualismus – zu Husserls Zeiten noch die herrschende Verkörperung des physikalisierten Naturalismus, heute ist es der bare Physikalismus höchst selbst – als negatives Gegenbild zu seiner eigenen philosophischen Psychologie mitzudiskutieren (auch um jede Verwechslung auszuschließen). In der breiten objektivistisch-naturalistischen Traditionsstraße, die von der Pforte des Cartesianischen Dualismus ausgeht, werden nämlich nach Husserl der natürliche und der transzendentale Seelenbegriff miteinander vermengt, es kommt zur „Verwechslung des Ego mit der Realität des Ich als menschlicher Seele“, wie es im drittletzten Zitat heißt.<sup>13</sup> Der Grund der Verwechslung ist eine philosophische *Naivität* – eine Naivität, die älter noch als

<sup>12</sup> Dieses Auseinanderhalten muss sich ebenso auf seelisch Substantielles wie auf seelisch Ereignisartiges beziehen; siehe *Erste Philosophie*, 1. Teil, S. 105.

<sup>13</sup> Die Verwechslung ist von Anbeginn gegeben. Siehe *Cartesianische Meditationen*, S. 26: „Leider geht es so bei Descartes, mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das Ego zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht“.

das geschichtliche Wirken des cartesianischen Denkens ist und ihre Wurzel in der Tendenz der Philosophie seit ihren griechischen Anfängen hat, *alles* nach dem Muster *des Vorhandenen* (in Heideggers Sinn<sup>14</sup>) aufzufassen – eine Naivität, die es zu überwinden gilt:

Das erste ist hier, die Naivität zu überwinden, welche das [transzendentale] Bewusstseinsleben, in welchem und durch welches Welt für uns ist, was sie ist – als Universum wirklicher und möglicher Erfahrung –, zu einer realen [natürlichen] Eigenschaft des Menschen macht, real im gleichen Sinne wie seine Körperlichkeit; also nach dem Schema: in der Welt haben wir Dinge verschiedener Besonderheiten, darunter auch solche, die, was außer ihnen ist, erfahren, vernünftig erkennen usw. (*Krisis*, S. 235–236.)

Descartes ist es, wie so vielen, nicht gelungen, die fragliche Naivität zu überwinden, wusste er doch nicht einmal von ihr (wie so viele); was aber in seinem Fall nicht einer gewissen philosophischen Tragik entbehrft, denn er war auf dem besten Weg dazu, sie zu überwinden, geriet aber auf objektivistisch-naturalistische Abwege. Descartes ist nämlich für Husserl ebenso der Ahnherr *seiner eigenen Sache*, der phänomenologischen Transzentalphilosophie, die das Psychische einer radikalen *Entweltlichung* unterzieht (es zum „Residuum der Weltvernichtung“ macht, wie das „absolute Bewußtsein“ in den *Ideen*, S. 103, charakterisiert wird), wie der Begründer des neuzeitlichen Naturalismus, der das Psychische, wie alles andere, in *die naturale Welt einordnet* (und im heute gegebenen physikalistischen Endeffekt von nicht geringerer Radikalität ist als die Transzentalphilosophie).<sup>15</sup>

Die „Welt“ bzw. das „Weltall“, wovon in den letzten drei Zitaten die Rede war, ist dem intendierten Sinn gemäß nicht als die Gesamtheit alles wirklich Seienden zu nehmen, sondern vielmehr als *die (tatsächliche) reale Welt*<sup>16</sup> (von der – auch im Sinne Husserls – die naturale Welt ein Teil ist, wenn diese nicht gar mit jener zusammenfällt). Für Husserl nun, im Sinne seines Idealismus, „reduziert sich die reale Welt auf ein Universum von intentionalen Korrelaten von wirklichen und möglichen intentionalen Erlebnissen meines transzentalen Ich und ist von diesen als Korrelat untrennbar“ (*Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 180). Eine intentionaltättheoretische Folgerung hieraus steht schon in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* von 1901: „Die Welt aber ist nimmermehr Erlebnis des sie Denkenden. Erlebnis ist das die Welt Meinen, die Welt selbst ist der inten-

<sup>14</sup> Siehe *Sein und Zeit*. Hinter Descartes zurück blickt auch Husserl, wenn er von „Selbstverständlichkeiten der Jahrtausende“ (*Krisis*, S. 77) spricht, deren Wirkung Descartes unterlag.

<sup>15</sup> Zur Doppelgesichtigkeit Descartes' zwischen Transzentalphilosophie einerseits und Objektivismus/Naturalismus andererseits und zur erwähnten *Tragik* des Descartes siehe *Cartesianische Meditationen*, § 10, und viel ausführlicher *Krisis*, § 16–§ 19. „Es ging Descartes wie Columbus,“ sagt Husserl (*Erste Philosophie*, 1. Teil, S. 63–64), „der den neuen Kontinent entdeckte, aber davon nichts wußte und bloß einen neuen Seeweg nach dem alten Indien entdeckt zu haben meinte.“

<sup>16</sup> „Real“ hat sonst die Bedeutung von „wirklich“. Diese Bedeutung ist aber bei Husserls Verwendung des Wortes nicht gemeint und auch nicht mitgemeint, sondern „real“ hat bei Husserl vielmehr die Bedeutung, die sich aus seiner Etymologie herleitet: *Die reale Welt* ist bei Husserl nicht einfach die wirkliche Welt, sondern *die (tatsächliche) dingliche Welt* (zweifellos in einem sehr weiten Sinn genommen).

dierte Gegenstand“ (*V. Logische Untersuchung*, S. 45). Begreift man nun, wiederum, unter „Welt“ die reale Welt und unter „Erlebnis“ die intentionalen Erlebnisse der 1. Stufe, die Reale-Welt-Erlebnisse, so ist hiermit gesagt, dass das intentionale Erleben der 1. Stufe – das intentionale Bewusstseinsleben der 1. Stufe – kein Teil der realen Welt ist, sondern diese vielmehr *intentional umgreift*. Mithin kann jenes Erleben auch kein Teil der physischen Welt sein (welche die reale Welt vor allem ausmacht), und also muss es nicht physisch sein.

Wir haben hier also *implizit* bei Husserl ein Argument für eine logische Teilaussage des allgemeinen psychophysischen Dualismus, nämlich ein Argument für „Alle intentionalen Erlebnisse der 1. Stufe sind nicht physisch“ – ein Argument, das eng mit dem im 2. Abschnitt in verschiedenen Fassungen behandelten husserlischen Intentionalitätsargument für einen psychophysischen Dualismus verwandt ist; insbesondere macht es wie dieses letztere Argument von einer Idealismus-Prämissen Gebrauch, die als solche nur problematisch sein kann. Das neue Argument sei noch einmal in aller Deutlichkeit herausgestellt:

*Jeder Teil der realen Welt ist intentionales Objekt (intentionales Korrelat) intentionaler Erlebnisse der 1. Stufe.*

*Kein intentionales Objekt intentionaler Erlebnisse der 1. Stufe ist ein intentionales Erlebnis der 1. Stufe.<sup>17</sup>*

Also: *Kein intentionales Erlebnis der 1. Stufe ist Teil der realen Welt.*

*Jeder Teil der physischen Welt ist Teil der realen Welt.*

Also [aus der letzten und der vorletzten Aussage]: *Kein intentionales Erlebnis der 1. Stufe ist Teil der physischen Welt.*

Also: *Alle intentionalen Erlebnisse der 1. Stufe sind nicht physisch.*<sup>18</sup>

Aber man findet bei Husserl neben dem eben angegebenen Argument für die *ereignisdualistische* These, dass alle intentionalen Erlebnisse der 1. Stufe nicht physisch sind, auch ein Argument für eine etwas andere *ereignisdualistische* Behauptung, welches zudem eine *substanzdualistische* Behauptung als zweite Konklusion hat – ein Argument, das *nicht* von einer Idealismus-Prämissen Gebrauch macht. Dieses Argument tritt bei Husserl expliziter hervor als das eben dargestellte (wenn es auch, zumal was die Konklusion angeht, immer noch mehr oder minder *implizit* bleibt) und geht ohne jeden Zweifel auf die Zweifelsbetrachtungen in der 1. und 2. Meditation von Descartes' *Meditationes* zurück. Es enthüllt somit Husserls cartesianische Wurzeln, oder anders gesagt: Descartes' *transzentalphilosophisches* Erbe – aus Husserls Sicht das *positive* Erbe jenes janusköpfigen Philosophen, dessen *negatives* Erbe eben der herrschende Naturalismus vor allem in der philo-

<sup>17</sup> Vgl. *V. Logische Untersuchung*, S. 41: „Das Dasein des empfundenen Inhalts ist also ein ganz anderes als das Dasein des wahrgenommenen Gegenstandes, der durch den Inhalt präsentiert, aber nicht reell bewußt ist.“ Und *V. Logische Untersuchung*, S. 5: „Dagegen ist dieser [gesehene] Gegenstand selbst, obgleich er wahrgenommen ist, nicht erlebt oder bewußt; und desgleichen auch nicht die an ihm wahrgenommene Färbung.“

<sup>18</sup> Neben formallogisch gültigen Schlüssen macht dieses Argument im letzten Schritt auch von einem materiallogisch – analytisch – gültigen Schluss Gebrauch, nämlich davon, dass daraus, dass etwas nicht Teil der physischen Welt ist, folgt, dass es nicht physisch ist.

sophischen Psychologie, der „Philosophie des Geistes“, ist. In folgendem Zitat ist das Argument enthalten:

Ich, gemäß meiner gewöhnlichen Ich-Rede, besagt Ich, das Menschen-Ich. ... Ich bin ein Objekt meiner mundanen Erfahrung unter anderen. Muß ich davon nicht scheiden dasjenige Ich, das hierbei das Subjekt der Erfahrung ist, das Ichsubjekt für das Ichobjekt? ... [W]elche Schwierigkeit ich hier für eine genauere Betrachtung finden mag, der Unterscheidung kann ich nicht entgehen. ... Gesetzt also, es wäre diese Welt nicht, es wäre also auch mein Leib nicht, also auch Ich als Mensch nicht, so bliebe nicht nichts übrig, es wäre doch all das vorausgesetzte Weltwahrnehmen; und ich selbst, als Subjekt dieses Wahrnehmens und des ganzen konkreten psychischen Lebens, in dem das mundane Wahrnehmen verläuft, wäre und bliebe doch, der ich bin, mit all diesem Leben. ... Hätte es Gott gefallen, falls das sonst denkbar ist, statt der wirklichen Welt nur eine transzendentale Scheinwelt zu schaffen, mir dem Erfahrenden, als zweifellose Wirklichkeit gegeben – und doch ein Nichts, so bliebe ich genau, der ich bin, in meiner reinen Selbstheit bin. (*Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 71–73.)

Das in diesem Zitat liegende *cartesianische* husserlsche Argument ist ebenso Argument für die oben schon thematisierte Unterscheidung verschiedener Ichbegriffe – hier nun nicht vordringlich die Unterscheidung von natürlich-seelischem Ichbegriff und transzendentalem,<sup>19</sup> sondern die Unterscheidung des *gesamt-menschlichen* Ichbegriffs („Ichobjekt“ im Sinne von „Ich als Mensch“) und des *transzentalen* Ichbegriffs (Ich als „Subjekt der Erfahrung“, „Ichsubjekt“, „ich ... in meiner reinen Selbstheit“) –, wie es ein Argument ist für die Abscheidung von „ich selbst, als Subjekt dieses Wahrnehmens [Weltwahrnehmens] und des ganzen konkreten psychischen Lebens“, *samt eben dieses Lebens* von der *realen* – mithin auch von der *physischen* – Welt (denn mit „Welt“ ist im Zitat wiederum die reale Welt, die Welt der *res*, gemeint, die die physische Welt, und die naturale Welt insgesamt, mitumfasst). Herausdestilliert sieht das Argument – nennen wir es *das Argument aus dem möglichen Nichtsein der Welt* – wie folgt aus:

*Es ist möglich, dass die (tatsächliche) reale Welt insgesamt (in Totalität) nicht existiert, während ich mit all meinen (tatsächlichen) Erlebnissen doch existiere. [Hauptprämisse.<sup>20</sup>]*

*Also: Meine Erlebnisse sind kein Teil der realen Welt, also kein Teil der physischen Welt, also nicht physisch. [Die ereignisdualistische Konklusion.]*

*Und aus derselben Prämisse: Ich bin kein Teil der realen Welt, also kein Teil der physischen Welt, also nicht physisch. [Die substanzdualistische Konklusion.]*

*Als Objekt meiner mundanen Erfahrung bin ich aber ein Teil der realen Welt. [Anschlussprämisse.]*

<sup>19</sup> Siehe aber nur wenige Zeilen weiter, *Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 73–74, wo auch diese Unterscheidung gefolgt wird. Aus dem genannten Kontext stammt das vorletzte Zitat im 4. Abschnitt.

<sup>20</sup> Ich werde hier nicht die tiefgründige Frage diskutieren, ob diese Prämisse mit Husserls Idealismus – d.h., mit seiner idealistischen Auffassung von realer Welt: *an sich* realer Welt – gut vereinbar ist. Husserl sagt das dafür Einschlägige in der 33., 34. und 36. Vorlesung seiner *Ersten Philosophie*; das Wesentliche zusammengefasst findet man *Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 67. Darnach ist die fragliche Prämisse sehr wohl mit Husserls Idealismus vereinbar, ja wird von *diesem* Idealismus gefordert.

Also [unter Hinzunahme der substanzdualistischen Konklusion]: *Ich als Objekt meiner mundanen Erfahrung bin nicht ich.*<sup>21</sup>

Es handelt sich bei dieser Argumentation um ein *Modalargument*, da in seiner ersten Prämisse vom *Möglichkeitsbegriff* Gebrauch gemacht wird. Solche Argumente sind in vielen Fällen ebenso faszinierend wie nicht leicht einzuschätzen, trotz aller Fortschritte, die in der Modallogik während der letzten Jahrzehnte gemacht wurden. Das vorliegende Argument ist ein solcher Fall. In seiner Hauptprämisse werden *die tatsächliche reale Welt* („diese Welt“, sagt Husserl) und *ich mit meinen tatsächlichen Erlebnissen* („ich ... mit all diesem Leben“, sagt Husserl) – und nicht etwa *eine mögliche andere reale Welt* und *ich mit möglichen anderen Erlebnissen!* – in eine *kontrafaktische* Situation hineingestellt, von der behauptet wird, dass sie (zwar nicht bestehend, aber) *möglich* ist: Ich mit meinen (tatsächlichen) Erlebnissen existiere, während die (tatsächliche) reale Welt insgesamt nicht existiert.

Aber – zunächst davon abgesehen, ob die Hauptprämisse des Arguments *als wahr erkennbar* ist – wie folgen denn aus ihr die beiden ersten dualistischen Konklusionen des Arguments? Es ist doch beispielsweise offenbar möglich, dass *dieser Tisch* nicht existiert, während *dieses* (sein vorderes linkes) *Tischbein* existiert. Daraus folgt aber mitnichten, dass *dieses Tischbein* nicht Teil *dieses Tisches* ist. – Auf diesen Einwand ist zu antworten, dass es auf die adverbiale Ergänzung „*insgesamt (in Totalität)*“ in der Hauptprämisse des obigen Arguments sehr wohl ankommt: Es wird in ihr eben nicht nur die Möglichkeit der bloßen Nichtexistenz der tatsächlichen realen Welt behauptet, sondern die Möglichkeit der Nichtexistenz *durch und durch* der tatsächlichen realen Welt: die Möglichkeit ihrer Nichtexistenz *in allen ihren Teilen*. Es wird, mit anderen Worten, in der Hauptprämisse behauptet, dass es möglich ist, *dass alle Teile der (tatsächlichen) realen Welt nicht existieren*, während *ich mit allen meinen (tatsächlichen) Erlebnissen doch existiere*.

Daraus folgt (logisch) nun aber zunächst nur, dass es möglich ist, dass ich mit allen meinen Erlebnissen (*diesen Erlebnissen, meinen tatsächlichen Erlebnissen*) kein Teil der realen Welt (*dieser realen Welt, der tatsächlich realen*) bin. Um hieraus zu erhalten, dass ich mit allen meinen Erlebnissen *wirklich* kein Teil der realen Welt bin (mit anderen Worten: dass alle meine Erlebnisse und auch ich *wirklich* kein Teil der realen Welt sind), ist man auf eine zu unterstellende Hilfsprämisse angewiesen: *Bei allem, was Teil der realen Welt ist, ist es notwendigerweise so, dass es Teil von ihr ist*; oder anders, nämlich kontrapositiv gesagt: *Bei allem, was möglicherweise kein Teil der realen Welt ist, ist es so, dass es kein Teil von ihr ist*. Da ich möglicherweise kein Teil der realen Welt bin (wie bereits geschlossen), folgt mit der angegebenen Hilfsprämisse sofort, dass ich es auch wirklich nicht bin. Und da möglicherweise

<sup>21</sup> Diese Aussage hat einen paradoxen Klang. Es liegt bei ihr aber dasselbe vor wie bei der Aussage „Ich als Parteisoldat bin nicht ich“, dass sich aus den folgenden beiden Aussagen schließen lässt: (1) „Ich billige X nicht“; (2) „Ich billige X aber als Parteisoldat“. Wer von sich (1) und (2) wahrheitgemäß sagen kann, muss von sich selbst – *ich* – eine gewisse *Selbstobjektivierung* unterscheiden: *ich als Parteisoldat*. Entsprechend muss, wer von sich (1') „Ich bin kein Teil der realen Welt“ und (2') „Ich bin aber als Objekt meiner mundanen Erfahrung Teil der realen Welt“ wahrheitgemäß sagen kann, von sich selbst – *ich* – ebenfalls eine *Selbstobjektivierung* unterscheiden: *ich als Objekt meiner mundanen Erfahrung*.

alle meine Erlebnisse kein Teil der realen Welt sind (wie bereits geschlossen), folgt zunächst, dass es bei jedem meiner Erlebnisse möglicherweise so ist, dass es kein Teil der realen Welt ist;<sup>22</sup> woraus dann schließlich mit der Hilfsprämisse folgt, dass es bei jedem meiner Erlebnisse auch wirklich so ist, dass es kein Teil der realen Welt ist.

Die Hilfsprämisse erscheint nun allerdings als falsch: Die Zugspitze ist Teil der realen Welt, aber notwendig scheint das doch nicht zu sein; hätte sie nicht auch kein Teil der realen Welt sein können? Hier muss man sich aber daran erinnern, dass im gegebenen Kontext mit „die reale Welt“ die *tatsächliche* reale Welt gemeint ist (und *nicht* die reale Welt, *so wie sie eben ausfallen mag*), und von der *tatsächlichen* realen Welt ist die Zugspitze – wie alles andere, das von ihr ein Teil ist – zweifelsohne *notwendigerweise* ein Teil. (Analog: George W. Bush ist zwar in einer Lesart nicht notwendigerweise identisch mit dem 43. Präsidenten der USA, in einer anderen Lesart aber durchaus: Er ist nicht notwendigerweise identisch mit dem 43. Präsidenten der USA, *so wie er eben ausfallen mag*; sehr wohl ist er aber notwendigerweise identisch mit dem *tatsächlichen* 43. Präsidenten der USA.)

Die Logik des obigen Arguments (seine übrigen logischen Schritte sind nicht weiter problematisch) ist also einwandfrei. Wir können uns der Betrachtung seiner *expliziten* Prämissen zuwenden, der Hauptprämisse und der Anschlussprämisse (die *implizite* Hilfsprämisse haben wir schon inspiziert, aber, wie sich bald zeigen wird, ist es damit noch nicht getan). Sind diese Prämissen als wahr erkennbar (und zwar *selbstverständlich ohne* die Konklusionen schon als wahr zu unterstellen)? Die Anschlussprämisse ist es: Als Objekt meiner mundanen Erfahrung – in der ich leibseelischer Mensch bin bzw., abstraktiv, „Seele mit seelischem Ich, als das zum sinnlich erfahrenen Leib real Zugehöriges“ (*Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 73) – habe ich ganz unzweifelhaft den Charakter einer *res*, bin also Teil der realen Welt (der Welt der *res*). Alles hängt nun davon ab, ob auch die Hauptprämisse als wahr erkennbar ist, und dafür kommt es darauf an, welcher Möglichkeitsbegriff es denn ist, der in ihr verwendet wird.

Husserl spricht – und klarerweise lässt sich das, was er sagt, auf die in Frage stehende Hauptprämisse beziehen – von einer „Erkenntniskontingenz, welche die Welt vermöge des Wesens meiner mundanen Erfahrung hat“ (*Erste Philosophie*, 2. Teil, S. 74); er spricht von einem „erkenntniskritischen Weltuntergang“ (ebd., S. 75), einer „sozusagen erkenntniskritische[n] Vernichtung meines Leibes wie des Weltalls überhaupt“ (ebd., S. 73). Diese Äußerungen Husserls legen nahe, dass der in der Hauptprämisse verwendete Möglichkeitsbegriff ein *rational-epistemischer* ist, wonach „es ist möglich, dass“ soviel besagt wie „es ist [etwa in erkenntniskritischer Absicht] rationalerweise als möglich annehmbar, dass“. Und in der Tat erscheint *in dieser Deutung* die Hauptprämisse als wahr.

<sup>22</sup> Schlüsse der Form „Es ist möglich, dass alle F nicht G sind. Also: Für jedes F ist es möglich, dass es nicht G ist“ sind nicht generell logisch gültig. Wohl aber sind generell logisch gültig alle Schlüsse der folgenden Form: „Es ist möglich, dass alle *tatsächlichen* F nicht G sind. Also: Für jedes *tatsächliche* F ist es möglich, dass es nicht G ist“, und die letztere Schlussform ist eben die hier relevante.

Es ist nun aber zu bedenken, dass der Möglichkeitsbegriff noch an einer zweiten, verborgenen Stelle im Argument auftaucht, nämlich in der stillschweigend unterstellten *Hilfsprämissen*, die ja so formuliert werden kann, dass sie lautet: Bei allem, was *möglich*erweise kein Teil der (tatsächlichen) realen Welt ist, ist es so, dass es kein Teil von ihr ist. Gemäß der eben ins Auge gefassten Deutung des Möglichkeitsbegriffs wird daraus: Bei allem, von dem es *rational*erweise als *möglich annehmbar* ist, dass es kein Teil der (tatsächlichen) realen Welt sei, ist es so, dass es kein Teil von ihr ist. Das erscheint nun überraschend zweifelhaft – ganz im Gegensatz zu dem gesicherten Eindruck, den die Hilfsprämissen weiter oben machte.

Erwägen wir daher eine andere Deutung, eine, bei der der Möglichkeitsbegriff in Haupt- und Hilfsprämissen des Arguments aus dem möglichen Nichtsein der Welt kein rational-epistemischer Möglichkeitsbegriff ist, sondern ein rein *ontischer* (oder *alethischer*). Bei Husserl selbst ist diese Deutung angedeutet durch die Wendung: „Hätte es Gott gefallen, falls das sonst denkbar ist, statt der wirklichen Welt nur eine transzendentale Scheinwelt zu schaffen ...“.<sup>23</sup> Der fragliche ontische Möglichkeitsbegriff – nämlich der Begriff des wenigstens durch den Allmächtigen an sich Verwirklichbaren (die theologische Einkleidung ist nicht essentiell) – hat nichts mit naturgesetzlicher oder gar kausaler Möglichkeit zu tun, denn es ist naturgesetzlich, und erst recht kausal, *unmöglich*, dass die (tatsächliche) reale Welt insgesamt nicht existiert, während ich mit all meinen (tatsächlichen) Erlebnissen doch existiere. Man erhält jenen Möglichkeitsbegriff, wenn man den Raum der Möglichkeiten (üblicherweise als „logischer Raum“ bezeichnet, dem gegenüber aber betont sei, dass es hier um *ontische* – oder wie man in Anlehnung an den englischen Sprachgebrauch sagt: *metaphysische* – Möglichkeiten geht) ohne jede Einschränkung in seiner gesamten Ausdehnung nimmt und als möglich ansieht, was nur *irgendwo* in jenem Raum lokalisiert ist. Wir lesen also nun „es ist möglich, dass“ im Sinne von „es ist im weitesten Sinn *ontisch möglich*, dass“. Wie steht es bei dieser Lesart mit Haupt- und Hilfsprämissen?

Die Hilfsprämissen ist nun wieder unzweifelhaft richtig, denn (1.) der Ausdruck „die reale Welt“ meint, wie gesagt, in ihr nicht die reale Welt, *so wie sie eben ausfallen mag*, sondern die *tatsächliche* reale Welt, und (2.) von allem, was Teil der *tatsächlichen* realen Welt – *dieser* realen Welt – ist, ist es nicht einmal im weitesten ontischen Sinn möglich, dass es nicht Teil der *tatsächlichen* realen Welt – *dieser* realen Welt – ist. Was schließlich die Hauptprämissen angeht, ist es denn nicht wahr, dass es wenigstens im weitesten ontischen Sinn möglich ist, dass die (tatsächliche) reale Welt insgesamt nicht existiert, während ich mit all meinen (tatsächlichen) Erlebnissen existiere? Wenn ja (und ich meine, es ist so<sup>24</sup>), dann ist auch die Hauptprämissen wahr – und das Argument aus dem möglichen Nichtsein der Welt

<sup>23</sup> Nicht von Ungefähr erinnert dies an Descartes' zu jeder Täuschung befähigten Gott in der 1. Meditation: „Unde autem scio illum [Deum qui potest omnia] non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?“ (*Meditationes*, S. 68.)

<sup>24</sup> Vgl. „the Neo-Cartesian Argument“ im 3. Kapitel meines Buches *The Two Sides of Being*. Die unvorenommene Intuition spricht für die Wahrheit der Hauptprämissen. Intuitionen sind selbstverständlich *nicht* sakrosankt, aber man muss gute Gründe dafür haben, ihre Autorität anzuzweifeln.

geht (in der nunmehr gewonnenen Deutung) durch, mit allen seinen dualistischen Konklusionen.

## 6 Die Bedeutung des husserlschen Dualismus für die Kognitionswissenschaften

Die Bedeutung des husserlschen Dualismus – mit allem, was in ihm liegt: man könnte hier von einem *eigentlichen*, einem *transzentalen* psychophysischen Dualismus sprechen<sup>25</sup> – für die Kognitionswissenschaften des nach wie vor herrschenden, objektivistischen – heute weithin rein kausalfunktionalistischen und physikalistischen – Paradigmas ist keine andere Bedeutung als die *der radikalen Infragestellung*. Husserl selbst sagt es am besten (siehe auch seine anderen Bemerkungen zum Zustand der Psychologie, die in diesem Aufsatz zitiert wurden):

Man hat der Psychologie 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 Einzel Leben, ebenso wie als gesellschaftlich geschichtliche, als soziale im weitesten Sinne, ist eine Objektivität nach Art der naturwissenschaftlichen geradezu ein Widersinn. (*Krisis*, S. 271.)

Bei diesem letzten Wort an das Gros der modernen Kognitionswissenschaftler muss es nicht bleiben. Aber die Voraussetzung dafür wäre auf ihrer Seite, dass sie einsähen, dass *das Psychische* im objektivistischen Ansatz zwar erforscht, aber *nicht erschöpfend* erforscht werden kann. Und an dieser Einsicht mangelt es. Der Hauptgrund dafür dürfte sein, dass es nicht gelingt, den Erfolg, den das objektivistische Paradigma zweifelsohne hat (hätte es keinen Erfolg, hätte es nicht so viele Anhänger), richtig einzuordnen. Sein Erfolg in der begrifflich verwalteten Manipulation und Simulation wird nämlich flugs gemacht zum *durchdringenden* Erfolg in der theoretischen Erfassung der Sache selbst. Dieser erkenntnistheoretische Gedankensprung – von einer Schlussfolgerung kann nicht die Rede sein – ist hinsichtlich *des Psychischen* umso fragwürdiger, als der analoge Gedankensprung hinsichtlich *des Physischen* ebenfalls problematisch ist.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Erst Husserl, könnte man in diesem Sinne sagen, hat die Dualität von Psychischem und Physischem voll verstanden – nämlich besser verstanden als Descartes, der sie zu Beginn der Neuzeit in das Zentrum des philosophischen Interesses rückte.

<sup>26</sup> Einem anonymen Gutachter des Jahrbuchs danke ich für hilfreiche kritische Bemerkungen.

## Literatur

- Chisholm, Roderick: „Human Freedom and the Self“, in: Gary Watson (Hg.), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press 1982, S. 24–35.
- Dennett, Daniel C.: *Consciousness Explained*, Boston/New York/London: Little, Brown and Company 1991.
- Dennett, Daniel C.: *Freedom Evolves*, London: Allen Lane 2003.
- Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia*, Lateinisch und Deutsch, hrsg. von Gerhardt Schmidt, Stuttgart: Reclam 1986.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1979.
- Husserl, Edmund: *V. Logische Untersuchung. Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“*, nach dem Text der 1. Auflage von 1901 hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1988.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 5 der *Gesammelten Schriften*, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1992.
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie. Erster Teil. Zweiter Teil*, Bd. 6 der *Gesammelten Schriften*, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1992.
- Husserl, Edmund: *Formale und transzendentale Logik*, Bd. 7 der *Gesammelten Schriften*, Hamburg: Meiner 1992.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*, in Bd. 8 der *Gesammelten Schriften*, Hamburg: Meiner 1992.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in Bd. 8 der *Gesammelten Schriften*, Hamburg: Meiner 1992.
- Meixner, Uwe: *The Two Sides of Being*, Paderborn: mentis 2004.
- Strawson, Peter F.: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen 1965.