

## Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“<sup>1)</sup>.

Von

Paul Natorp (Marburg).

Eine Auseinandersetzung mit Husserls Standpunkt der »Phänomenologie« ist für jeden in den Grundfragen der Philosophie Vorwärtstrebenden eine Notwendigkeit; sie ist es doppelt für den, der sich in einer Reihe fundamentaler Voraussetzungen von Anfang an mit ihm auf gleicher Linie findet. Darum mußte schon das erste Buch meiner »Allgemeinen Psychologie« (1912) in der kritischen Uebersicht über nächstverwandte grundsätzliche Aufstellungen anderer in betreff der dort behandelten Prinzipienfragen der Psychologie eine eigene Erörterung E. Husserls widmen (das. S. 280—290). Dabei konnte, außer den »Logischen Untersuchungen«, auch schon die Programmabhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft« (Logos I, S. 289 ff.) berücksichtigt werden. Nachdem nun aber in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (»Jahrbuch f. Philos. u. phänomenol. Forschung«, Bd. I, auch sep., Halle, M. Niemeyer, 1913) eine neue, grundlegende Darstellung der Prinzipien der Phänomenologie vorliegt, muß es mir naheliegen, die dort geäußerte Kritik auch an dieser neuen Darlegung zu erproben und mit Rücksicht auf sie zu ergänzen. Die Frage lautet für mich: Wie verhält sich Husserls Phänomenologie zu meiner Allgemeinen Psychologie — seine Methode der »phänomenologischen Reduktion« zu meiner Methode der »Rekonstruktion«? Welche letzten Voraussetzungen sind uns beiden gemein, und wie weit gelangen wir von den gleichen Voraussetzungen auch zu gleichen Konsequenzen, welches dagegen ist der Punkt, wo unsere Wege sich scheiden? Un-

1) Diese Kritik ist bereits vor fünf Jahren in der Zeitschrift »Die Geisteswissenschaften« (I, S. 420 und 448) erschienen, aber, da diese Zeitschrift bald darauf einging, offenbar von den meisten übersehen worden. Sie erscheint deshalb hier von neuem.

sere Kritik [betrifft zunächst den ersten Abschnitt der Husserlschen Abhandlung: »Wesen und Wesenserkenntnis«, an dem gerade neben der klaren Uebereinstimmung unserer letzten Absicht die fundamentale Differenz zwischen unserer grundsätzlichen Stellung besonders deutlich zutage tritt.

Die »Phänomenologie« fordert eine völlig neue »Einstellung« des Denkens. Diese beruht auf einer doppelten »Reduktion«: 1. vom singulären, individuell erfahrenen, räumlich-zeitlich bestimmten Faktum zum notwendig-allgemeinen Eidos (»Wesen«, auch »Essenz«); in alter Terminologie: zum A-priori, rein im objektiven Sinne des logisch Früheren, der Voraussetzung, des Prinzips; 2. vom »Realen«, d. h. in die Weltkonstruktion auf einzig bestimmte Art Eingefügten, zum Irrealen, eigentlich Vor- und Ueberrealen: zum reinen Bewußtsein.

Diese beiden Grundmerkmale des reinen »Phänomens« treffen genau zu auf das reine Bewußtsein oder das letzte Subjektive, welches die »Allgemeine Psychologie« sucht: es liegt diesseits aller Objektivierung, sei es zum Naturwirklichen oder zu irgendeinem in der Wirklichkeit sich darstellenden, praktischen oder künstlerischen oder sonstigen Gegenstände; und es streift — was nur die letzte Konsequenz eben dieser Forderung ist — auch den Charakter des bloß Faktischen gänzlich ab. Ich hatte das letztere früher weniger klar gesehen, obgleich die entscheidende Prämisse dazu: die Ausschließung der Zeitbestimmtheit vom reinen Bewußtsein, schon in der »Einleitung in die Psychologie« (1888) ausgesprochen war; in der »Allgemeinen Psychologie« jedenfalls ist diese letzte Konsequenz ausdrücklich gezogen (z. B. S. 29, 32, 58 f., 228 f., bes. aber Kap. X, §§ 10—15, S. 250 ff.). Die doppelte Aufgabe, die ich der Allgemeinen Psychologie stelle, ist die 1. einer allgemeinen (in Husserls Sprache: eidetischen) Beschreibung des Bewußtseinsbestandes, seiner Art nach, was ich auch »Phänomenologie« des Bewußtseins nenne; 2. die einer »Distinktion der Erlebniseinheiten«, welche gegenüber der »ontischen« die »genetische« Seite der reinen Bewußtseinslehre vertritt, aber nicht die Genesis in einer schon vorausgesetzten Zeit betrifft, sondern die Zeitform des Erlebens selbst und damit alle Möglichkeiten zeitlicher Disposition von Erlebnissen, als Diskretion, von der ursprünglichen Kontinuität des Bewußtseins aus erst begründen soll. Sie führt damit erst hinüber zur Psychologie als reiner Tatsachenwissenschaft, zu der sie die allgemeine Prinzipienlehre, die Kategorienlehre darstellt; welche selbst dagegen nicht mehr Philosophie ist, sondern

ganz in die Reihe der empirischen Wissenschaften zurücktritt. Eine dem sehr ähnliche Stellung nimmt aber auch Husserls Phänomenologie zur Psychologie als reiner Tatsachenforschung ein (S. 2, 5, 34 u. ö.). Nur in kurzer Andeutung (§ 62, Anm.) wird geredet von einer »phänomenologischen Tatsachenwissenschaft«, welche, wenigstens einem Hauptteil nach, die durch die eidetische Phänomenologie ermöglichte »phänomenologische Umwendung der gewöhnlichen Tatsachenwissenschaften« sein soll. An einer anderen Stelle (S. 103) wird von einer eigentümlichen Realisierung des an sich überrealen, vorrealen, absoluten Bewußtseins gesprochen, durch die es erst zum menschlichen, tierischen usw. wird, nämlich kraft der Erfahrungsbeziehung zum organischen Körper. Damit entsteht erst die eigentümlich »psychologische« Einstellung. Jedenfalls stehen sich hier unsere Auffassungen sachlich sehr nahe; es bleibt fast nur der terminologische Unterschied, daß ich gerade die reine Bewußtseinslehre »Psychologie« — aber allgemeine, reine Psychologie nenne, weil doch nur sie den *Logos* der Psyche gibt, während die andere, die Psyche in Physis gleichsam übersetzende Betrachtungsweise vielmehr *Psycho-physik* heißen sollte; Husserl dagegen nach dem Herkommen unter »Psychologie« nur diese naturalistische versteht, für die reine Bewußtseinslehre die unterscheidende Benennung »Phänomenologie« einführt.

Stimmen wir somit jedenfalls in der Forderung einer *grundlegenden reinen Bewußtseinslehre* überein, so kommt es weiter auf den *genauen Sinn dieser Reinheit* an. In schroffer Antithese stehen sich bei Husserl gegenüber: die *Tatsachen* und die *Wesen*. »Aus Tatsachen folgen immer nur Tatsachen« (S. 18). Auch allgemeine Tatsachenurteile (Kausal-sätze) sind als solche nicht Wesensurteile (§ 2 u. 6). Doch schließt jede Tatsachenerkenntnis Wesenserkenntnis ein, ist von ihr abhängig, hat sie logisch zur Voraussetzung (§ 2 u. 8); was dagegen umgekehrt keineswegs gilt (§ 7). Setzung im Wesen kann zwar in Erfahrung oder Phantasie (§ 4) sich exemplifizieren, aber impliziert an sich nichts von Setzung in individuellem Daßsein, enthält keinerlei Behauptung über Tatsachen (§ 4); dagegen gilt sie notwendig (wesensnotwendig) für die Tatsachen, auf die sie Anwendung leidet; wie Mathematik für Naturwissenschaft. Die Phänomenologie enthält daher die theoretischen Fundamente auch für alle Tatsachenwissenschaften, die Bedingungen der *Möglichkeit* ihrer *Gegenstände* überhaupt (§ 8 u. 9); sie nennt sich darum auch »*transzendental*«.

Das ist bis soweit nur grundsätzliche Klarstellung des *Sinnes* des *A-priori*. Darin ist Husserl überall sicher. Durchaus

trifft er den Empirismus zurück, der Prinzipien, welche selbst von tatsächlichen Feststellungen nicht abhängen, nicht anerkennen will und dabei doch fortwährend genötigt wird, auf Voraussetzungen zu fußen, die unmöglich durch Erfahrung zu begründen wären (§ 20 u. 25). Solche sucht man dann als Abstraktionsprodukte aus Erfahrungen zu deuten; wobei (für die Mathematik) auch Phantasieexperimente zu induktiven Beweisen herhalten müssen, die doch jeder Naturforscher in seinem Bereich als Beweisinstanz unbedingt zurückweisen würde. Aber mathematische Axiome z. B. enthalten nicht die leiseste Mitsetzung von Erfahrungstatsachen, könnten also durch solche auch nicht begründet werden (§ 25. Kant sagt von der reinen Denksetzung: sie abstrahiert, aber wird nicht abstrahiert vom Sinnlichen, Diss. 1770, § 6).

Ist somit Wesenserkenntnis nicht durch Erfahrung zu begründen, was ist die Grundlage ihrer Gewißheit?

Hierauf antwortet Husserl, streng nach Descartes, durch Intuition und Deduktion. Wesenserkenntnis wird begründet, erstens und hauptsächlich: durch Intuition; ein unmittelbares Sehen, Anschauen, »Sichtigsein« (§ 3), »Wesenserschauung«, ein »Erfassen« in unmittelbarer Einsicht. Dazu kommt als zweites: mittelbare Einsicht durch apodiktischen Beweis, nach dem Vorbild der Mathematik (§ 7). Alles, was die Phänomenologie aufstellt, tritt mit dem Anspruch auf, zuletzt in »Anschauung« direkt gegeben zu sein (§ 18), ohne jede hypothetische oder interpretierende Auslegung oder Hineindeutung. »Prinzip aller Prinzipien« ist, daß »jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis« (§ 24) oder, noch näher an Descartes anklingend (§ 78): daß »vollkommene Klarheit das Maß aller Wahrheit« ist. Der Empirismus hat ganz recht: Sehen entscheidet; aber es gibt nicht nur ein Sehen: das in der Erfahrung (§ 19, vgl. 24); die Phänomenologie substituiert dafür als das Allgemeinere: »Anschauung« überhaupt; sie fußt auf aller Art Anschauung. Jedes urteilende Einsehen fällt unter den Begriff »gebender Intuition«, ist Sache einer »Evidenz«, die nicht ein bloßes Gefühl, sondern eine Art des Sehens ist (§ 21). Es gibt ein reines Anschauen als eine »Gegebenheitsart, in der Wesen als Gegenstände originär gegeben sind ganz wie in der erfahrenden Anschauung individuelle Realitäten« (§ 21). Z. B. daß  $a + 1 = 1 + a$ , ist Gegebenheit eidetischer Intuition, aber nicht Ausdruck einer Erfahrungstatsache (§ 20). Versteht man unter dem »Positiven« das originär zu Erfas-

sende, so ist der Standpunkt der Phänomenologie der echte Positivismus (§ 20, S. 38).

Hier ist nun der erste Punkt, wo uns Bedenken aufsteigen; und nach dem außerordentlichen Gewicht, welches auf dieses »Prinzip aller Prinzipien« bei Husserl gelegt wird, mag es scheinen als ob hier eine Kluft in den allerfundamentalsten Voraussetzungen sich auftue, die unüberbrückbar sei.

Indessen fällt sogleich auf, daß doch nicht schlechthin von Gegeben sein, sondern von einem originär gebenden Akt oder Bewußtsein gesprochen wird (§ 23); von gebender Anschauung, Intuition usw. Ist das etwa nur eine unwillkürlich entschlüpfende Abwandlung des Ausdrucks, oder ist vielleicht die Einsicht erreicht, daß es kein Gegebenes im Sinne bloßer Rezeptivität gibt, daß vielmehr das »Geben« selbst einen ganz eigentlichen »Akt« — den Grundakt der Erkenntnis, den Akt des Setzens — bedeuten muß?

Der Ausdruck »Anschauung«, »Intuition« weist ja wie mit Fingern auf Plato zurück, der, wie nach ihm das ganze Heer der Rationalisten, von einer »Schau«, einem reinen Er-schauen des rein »Seienden« spricht. Im »Eidos«, in der »Idee« liegt auch der Hinweis auf eine »Art Sehen«; so auch in unserm Wort »Einsicht«; daneben ist kaum minder geläufig (auch schon seit Plato) die andere sinnliche Analogie des Greifens, Ergreifens, Erfassens (man denke an Descartes's percipere, perceptio), so in »Begreifen«, »Begriff« (conceptus) usw. Ist das aber wirklich, zwar dem Objekte, aber nicht der Art nach verschieden vom sinnlichen Empfinden, sei es des Gesichts- oder Tastsinnes — d. h. von einem lediglich passiven Entgegennehmen? Oder wollte es vielmehr gerade im Gegensatz dazu einen reinen Akt charakter denkender Erkenntnis bedeuten?

Wenn offenbar das letztere: worin liegt gleichwohl die Analogie mit dem sinnlichen Sehen oder Greifen? Doch wohl darin, daß, was man sieht oder greift, jedenfalls ist. Was gesehen werden soll, muß da, muß vor Augen, was gegriffen, muß, wie unsere Sprache gut sagt, »vorhanden« sein.

Aber auch voraus da? Das ist es, worauf es hier ankommt. Es gibt eine ursprüngliche Erwerbung (sagt Kant) dessen, was zuvor noch gar nicht da war, also auch noch keiner Sache angehört hat. Ist das der Sinn des »gebenden« Aktes der »Wesenserkenntnis«, so ist ein solches »Geben« so wenig anstößig wie bei Kant jenes »Geben«, das er erklärt als:

in der Anschauung darstellen, und auf Erfahrung (wirkliche oder mögliche) beziehen (Kr. d. r. V.<sup>2</sup>, S. 195).

Aber die Rede von *actio* und *passio* bedarf sehr der Klärung. Was ist denn schließlich der Anstoß, den man am »Gegebenen« nimmt? Warum hat Plato selbst, der so sinnlich lebendig, besonders in seinen mythischen Einkleidungen, die geistige »Schau« beschreibt, sich dabei doch keineswegs beruhigt, sondern fordert für seine »Ideen« eine streng logische Rechenschaft (ein *λόγον διδόναι*), nämlich den Nachweis ihrer Leistung als *ὑποθέσεις*, »Grundlegungen« zu standhaltenden Erkenntnissen — Wissenschaften? Oder warum verwahrt sich Kant mit solchem Nachdruck dawider, daß man irgendwelche Sätze »für unmittelbar gewiß ohne Rechtfertigung und Beweis« ausbe; denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduktion auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren . . . so wird unser Verstand jedem Wahne offenstehen . . .« (Kr.<sup>2</sup>, S. 285 f.)? Wollte diese Forderung der »Rechtfertigung« (durch Beweis oder vielmehr »Deduktion«) etwa nur von der unmittelbaren »Intuition« auf die Vermittlung durch eine aristotelische »Apodeixis« verweisen, so hieße das nur, an die Stelle der Einzelschau eine Zusammenschau setzen — die doch auch wieder ein bloßes »Sehen« wäre. Es müßte dabei 1. auch jedes Einzelne »klar und deutlich« gesehen sein; denn, wie wäre, sonst der Zusammenhang klar geschaut? Und es müßte 2. der Zusammenhang selbst, heiße er noch so sehr »logisch«, in einer — wiederum jeweils einzelnen — »Sicht« erfaßt werden; wie auch Descartes ausdrücklich lehrt: die Einzelschritte der vermittelnden Deduktion müßten selbst in unmittelbarer Intuition erfaßt werden, so daß Deduktion nur eine Kette von Intuitionen ist, deren Verkettung selbst Sache der Intuition ist, allenfalls einer Intuition zweiter Stufe.

Dennoch verbirgt die Forderung des Zusammenhangs der einzelnen Denksetzungen, sei es in der gleichsam sukzessiven Ordnung der logischen Ueber- und Unterordnung nach dem Verhältnis des Bedingenden und Bedingten oder in der simultanen der Wechselbedingtheit, das Moment, auf das es entscheidend ankommt: den Rückgang auf die ursprüngliche Kontinuität des Denkens, in der und durch die die in Abstraktion (und nur in Abstraktion) isolierbaren Einzelerkenntnisse allein Halt und Bestand gewinnen. Deswegen und eben in diesem Sinne ist alles Bestimmte sein, welches der allein zulässige Sinn des Gegebenseins ist, nur zu denken als

Ergebnis und Ausdruck eines Aktes des Bestimmens. Der »Akt« des Gebens darf — und kann — schließlich nichts anderes besagen als: die Begründung der erst isolierten Einzelsetzung des Denkens von der Kontinuität des Denkens aus und kraft ihrer.

In anderer Wendung: die Starrheit, der Punktcharakter der isoliert genommenen »Einsicht« muß aufgehoben, muß überwunden, in dieser Ueberwindung aber zugleich erklärt werden. Denken ist Bewegung, nicht Stillstellung; die Stillstände dürfen nur Durchgänge sein, gleichwie der Punkt nur im Zuge der Linie, nicht ihr voraus für sich und durch sich selbst »bestimmt« sein kann. Das will das *διαλέγεσθαι*, die Logik als Dialektik, der Verstand als discursus besagen: daß Denken Bewegung, daß nach dem Fieri zu fragen, und nur auf Grund des Fieri das Factum anzuerkennen ist.

Das ist der Anstoß an aller und jeder fertigen Gegebenheit, jedem *tout-fait*, heiße es nun apriori oder empirisch: die vermeinten »Fixsterne« des Denkens sind zu erkennen als »Wandelsterne einer höheren Ordnung«; die vermeinten Festpunkte des Denkens müssen aufgelöst, verflüssigt werden in die Kontinuität des Denkprozesses. So ist nichts, sondern wird nur etwas »gegeben«. Jede diskrete, im schlechten Sinn »rationale« Setzung muß zurückgehen in das Irrationale, d. h. Vor- und Ueberrationale einer logischen Kontinuität, welche stets aus dem Unendlichen ins Unendliche die endlichen Bestimmtheiten entwickelt. Auch  $a + 1 = 1 + a$  gilt nicht ohne weiteres kraft unmittelbarer Evidenz; es gilt z. B. nicht, wenn  $a$  ein Cantorsches  $\omega$  ist; die »kommutative« Addition wird so zum Spezialfall eines weiteren Begriffs von Addition; so die euklidische Geometrie, in aller ihrer Evidenz, zum Spezialfall in dem (nach Wellstein) achtfach unendlichen System der »möglichen« Geometrien. So darf keine »synthetische« Denksetzung je als absolut letztgegeben angesehen werden, sondern stets nur »gegeben« im Prozeß des Denkens und durch ihn. Der Prozeß selbst ist das »Gebende« für die (stets nur relativ, nie absolut zu verstehenden) »Prinzipien«; nur so »gibt« es, »gibt sich« (wie andere Sprachen sagen) Gegebenes, selbst im Reinen, vollends im Empirischen. In Analogie zu Husserls Satz, daß sein Apriorismus der echte Positivismus sei, wäre zu sagen: dem echten Empirismus, dem kein Erfahrungssatz je schlechthin, als Letztes, Absolutes gelten darf, entspricht der echte Apriorismus, dem ebensowenig irgend ein Satz »a priori« als Letztes, Absolutes gilt. Das besagt uns die »Erzeugung« des Apriori, die mit Psychologismus nichts zu tun hat; und nur eben das darf der

»gebende« Akt bedeuten, wenn er etwas Haltbares bedeuten soll. Auch der »Intuitus«, die Ein- oder Innensicht, darf nur bedeuten wollen das Hineinsehen des erst, kraft willkürlicher Abgrenzung diskret Gesetzten in die ursprüngliche Kontinuität, aus der und in der es dem setzenden Denken erst entsteht; die *E i n b e z i e h u n g* in die schließlich allbefassende Unendlichkeit der Wechselbeziehungen, in der allein die einzelne Denksetzung sich festgründen kann. Die Forderung des »G r u n d e s« ist schließlich diese: die des Cohen-schen »U r s p r u n g s«; der zuletzt für keine Denktheorie zu umgehende Ausdruck der Ursprünglichkeit, In-sich-selbst-Gegründetheit des Denkens; »in sich selbst«, das heißt und kann nur heißen: im Prozeß. So allein gibt es eine wirklich *i n d e p e n d e n t e M e t h o d e* der Philosophie.

Geahnt war dies schon im *P y t h a g o r e i s m u s*, wenn er das Endliche sich bestimmen ließ aus dem Un-, d. i. Ueberendlichen, als dem Un-, d. i. V o r b e s t i m m t e n. Sicher erreicht aber ist es in *P l a t o s* tiefster Entdeckung: der der Kinesis der Eide. Dagegen war es das Verhängnis des Aristotelismus, das die Philosophie Jahrtausende lang zurückgehalten hat, daß er, bei scheinbar vollständiger Uebernahme des platonischen Rationalismus des »Beweisens«, gerade jene tiefste Einsicht Platos verfehlt, vielmehr, wo sie, mehr in den Konsequenzen als im Prinzip selbst, ihm bei Plato oder den Pythagoreern entgegentrat, sie in echt althellenischem Zurückscheuen vor den Unendlichkeiten bewußt verleugnet. Wurde in der Kosmologie und Mechanik der aristotelische Finitismus durch Kopernikus und Galilei endlich gesprengt, fand in der Infinitesimalmethode zuerst die Mathematik sichere Handhaben eines strengen, wissenschaftlichen Verfahrens mit dem Unendlichen, so ist die Logik dieser großen Wendung nur zögernd gefolgt. *L e i b n i z* hatte etwas davon erkannt, und in *K a n t s* Behauptung des »synthetischen« Charakters der echten Erkenntnis schlummerte dies als tiefstes Motiv; es in ganzer Strenge und Reinheit herauszuarbeiten sind wir jetzt erst am Werk.

Vielleicht, daß *H u s s e r l* in der weiteren Durchführung seines Gedankens eben dieser Einsicht näherkommt, ja schon nähergekommen ist; vorerst aber, so wie die Sätze dastehen, scheint es, daß er zwar bis zum *E i d o s P l a t o s* vorgedrungen, aber auf der ersten Stufe des Platonismus, der der starren, unbeweglich »im Sein dastehenden« Eide stehen geblieben ist, den letzten Schritt *P l a t o s*, der erst der größte und eigenste war: die Eide in *B e w e g u n g* zu bringen, sie in die letzte *K o n t i n u i t ä t* des Denkprozesses zu verflüssigen, nicht mitgemacht hat.



Nur zu sehr scheint Husserl in vielem auf dem Boden des Aristotelismus stehen zu bleiben; so scheint namentlich der aristotelische Substanzbegriff mit dem rein analytisch begründeten Postulat des letzten, absolut individuellen »Diesda« mit Haut und Haar übernommen zu werden (§ 11). Dinge sind ihm vor Relationen, nicht Relationen (logisch) vor Dingen; was als die spezifische Differenz zwischen Plato und Aristoteles von der neueren Forschung aufgedeckt worden ist. So darf das alte System der Gattungen und Arten (§ 12) unangefochten wiederauftreten; wozu die ganz aristotelische Forderung der *ἄμεσα*, letzter »nicht frei variierbarer«, sondern starrer Prinzipien (§ 16), nur zu gut stimmt. Und so ist der Eidetik letzter Schluß eine »Klassifikation« der Wissenschaften, nach letzten, endgültig gegeneinander abgegrenzten »Seinsregionen« (§ 17), denen ebensoviele »regionale Ontologien« entsprechen; statt dessen wären logische Genealogien zu fordern.

So wäre freilich von einem Gegeben sein ohne gebenden Prozeß und vor allem Prozeß des Denkens zu reden. Aber eben so ist es falsch. Käme Husserl darüber nicht hinaus, dann wäre der Vorwurf nicht grundlos (den er in anderer Hinsicht mit Grund abwehrt), daß er zur Scholastik zurückführe, d. h. gleich ihr die Schranke, über die Aristoteles nicht hinausgekommen, verewigen wolle.

Aber man kennt Husserl als rastlos Vorwärtstrebenden. Und so wird man bei solchem ersten Urteil nicht Halt machen und damit über das Ganze schon entschieden haben wollen. Sondern man wird weiter zu prüfen haben, ob etwa in der Durchführung der Fehler sich, ganz oder zum Teil, korrigiert.

## II.

Das reine Bewußtsein soll dargestellt werden in strenger Entgegensetzung zur erfahrbaren Wirklichkeit, aber zugleich doch im Ausgang von dieser. Daher ist es zunächst von Bedeutung, wie die Erfahrungswirklichkeit selbst gedacht wird. Es darf mit einem Worte geantwortet werden: wesentlich im kritischen Sinne. Die »Gegebenheit« verliert hier ganz den Charakter des Absolutgegebenen; aller Erfahrungsrealität kommt nur ein »sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein zu« (§ 49, S. 93). »Eine absolute Realität gilt genau soviel wie ein rundes Viereck« (§ 55, S. 106). Das wird in vielfacher Gedankenwendung eingehend gezeigt (bes. § 40, 41, 44, 49). Für die natürliche

Einstellung sind die Dinge in der Wahrnehmung schlechthin gegeben. Auch sind sie in bestimmtem Sinne in ihr »p r ä s e n t«, nicht bloß, als im Abbild oder Zeichen, r e p r ä s e n t i e r t, symbolisiert (§ 43). Aber für die wissenschaftliche Einstellung ist dies »Gegebene« der Wahrnehmung gleichwohl nur »Erscheinung«, Anzeige auf eine ganz andere, bewußtseinsfremde, bewußtseins- t r a n s z e n d e n t e Welt; diese ist »gegeben« nur als X, in fortschreitend genauerer Identifikation, nie aber erschöpfend, b e s t i m m b a r und z u b e s t i m m e n. Die »Transzendenz« des Gegenstandes bedeutet also nichts von Absolutheit, sondern nur den X-Charakter, gerade den des weiter und weiter, aber nie abschließend, also n u r r e l a t i v Bestimmbaren. Sie bedeutet andererseits auch nicht ein Hinausreichen über die Welt für das Bewußtsein. Denn nichts anderes als die wahrgenommenen, überhaupt bewußten Vorgänge und Zusammenhänge selbst sind es, die durch Begriffe wie Kraft, Beschleunigung, Energie, Atom, Ion usw. b e s t i m m t werden. Damit wird nicht eine unbekannte Welt von Dingrealitäten »an sich« erschlossen, die etwa hypothetisch den Erscheinungen substituiert würde zum Zweck ihrer k a u s a l e n E r k l ä r u n g. Widersinnig denkt man sinnliche Erlebnisse mit physikalischen Dingen durch Kausalität verknüpft, die vielmehr nur im Zusammenhange der konstanten intentionalen Welt ihre Stelle hat. Die Transzendenz der physikalischen Dinge ist nur Transzendenz eines sich im B e w u ß t s e i n k o n s t i t u i e r e n d e n, an B e w u ß t s e i n g e b u n d e n e n S e i n s (§ 52). Und es ist eine Hauptaufgabe der Phänomenologie, zu zeigen, wie die Realität sich dem Bewußtsein konstituiert, d. h. durch Funktionen »synthetischer Einheit« sich möglich macht (bes. § 86, S. 176): nicht durch »Abbildung« — das würde zwei sich gegenüberstehende Realitäten voraussetzen, da doch nur eine vorfindlich und möglich ist (§ 90, S. 186), sondern kraft »intentionaler« — das kann jetzt nicht mehr heißen: auf einen v o n d r a u ß e n g e g e b e n e n Gegenstand, sondern a u f K o n s t i t u i e r u n g einer Gegenständlichkeit ü b e r h a u p t (im Bewußtsein und für es) gerichteter — Funktionen (§ 86, 90, 146, 117; das »Konstituieren« § 50, 52, 150, 153 u. o.). Der Gegenstand als X wird, ganz in Kants Sinn, verstanden als Ausdruck der stets erst darzustellenden, und zwar nie absolut, sondern in unendlichem Fortgang von Bestimmung zu Bestimmung darzustellenden Identität (§ 131; die »z u r s y n t h e t i s c h e n E i n h e i t k o m m e n d e n« X, S. 273; vgl. § 41, S. 75). Grundsätzlich kann ein Dingreales in einer abgeschlossenen Erscheinung nur inadäquat dargestellt, kann die

Vernunftsetzung auf Grund der Erscheinung niemals endgültig, unüberwindlich sein (§ 138); adäquate Dinggegebenheit ist nur als »Idee« im Kantischen Sinne (der »Grenzenlosigkeit im Fortgang«, § 149) »vorgezeichnet«, als ein (nur) in seinem Wesens-typus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens; das Feld dieser Prozesse ist ein a priori bestimmtes, aber allseitig unendliches Kontinuum von Erscheinungen, mit verschiedenen, aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit — eben zufolge seiner Unendlichkeit aber nie in abgeschlossener Einheit (der Bestimmung) zu »durchlaufen« (§ 143). Adäquat gegeben ist also niemals der Gegenstand, sondern nur die Idee einer solchen Gegenständlichkeit, und damit die a priorsche Regel für die eben doch gesetzmäßig bestimmten Unendlichkeiten inadäquater Erfahrungen, in denen diese Idee sich stufenweise, in ihrer Unendlichkeit aber nie adäquat, realisiert (§ 144, vgl. 149, 150). In diesem Zusammenhang erfährt auch das Merkmal der Evidenz eine eingreifende Korrektur (§ 145): es bedeutet nicht irgendeinen Bewußtseinsindex, der, an ein Urteil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit! — nicht einen dem Akte irgendwie angehängten Inhalt, ein Beigefügtes welcher Art immer, sondern einen eigentümlichen Setzungsmodus. So auch § 49 (S. 93): die räumlich-zeitliche Welt ein bloß intentionales Sein, d. h. ein Sein, welches »das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von . . Erscheinungsmannigfaltigkeiten . . bestimmbar, darüber hinaus aber ein Nichts ist«. Daß dies alles nicht bloß von den naturwissenschaftlichen, sondern ebenso von axiologischen und praktischen, kurz von den Objektivierungen jeder Art gilt, wird wiederholt, wenn auch nur kurz, ausgeführt (§ 52 g. E. 147, 152, 153).

Im Unterschied nun aber von diesem, im klarsten Sinne bloß idealen Charakter der Erfahrungsrealität und aller Gegenständlichkeit überhaupt, sollen die reinen Phänomene absolut gegeben sein. Was bedeutet diese Absolutheit, und auf welchem Wege wird sie erreicht?

Erreicht wird sie, nach Husserl, durch Ausschaltung, Einklammerung des Realitätscharakters, eine Art Umwertung, eine »Epoche«, ein Unterlassen, Unterbinden, außer Aktion Setzen der These, des Urteils, durch welches Realität »gesetzt« wird; wobei das Eingeklammerte zwar »weiter noch da« ist, nur eben in Klammer gesetzt, d. h. so daß

von ihm »kein Gebrauch gemacht wird« (§ 31). Diese (dem Descartesschen »Zweifel« vergleichbare) Ausschaltung erstreckt sich auf die ganze »Welt«, eingerechnet uns selbst und alles cogitare, sofern es selbst in der Welt sich ereignend gedacht wird; dann bleibt, als »phänomenologisches Residuum« (S. 59 u. ö.), das Bewußtsein in sich selbst, in seinem Eigensein, das reine oder transzendente Bewußtsein (§ 33). — Nicht die psychologische Reflexion auf das Ich und seine Erlebnisse ist es, was auf diese Weise erreicht wird; das wäre auch »transzendentes«, »intentional« bezogenes, gegenständlich, nur eben auf eine zweite Gegenständlichkeit gerichtetes Bewußtsein. Eine solche gibt es nicht; daher wird auch die Unterscheidung äußerer und innerer Wahrnehmung abgelehnt (§ 38; über den Unterschied phänomenologischer und psychologischer Einstellung vgl. ferner § 53, 85.) Sondern es handelt sich um eine, in demselben Erlebnisstrom verbleibende, immanent gerichtete Intention. Ein Akt kann sich auf einen anderen Akt richten, statt auf einen transzendenten Gegenstand. Es gibt eben nicht eine zweite Dinglichkeit (wie § 39 ff. ausführlich gezeigt wird), sondern nur, aller Transzendenz gegenüber, das Erleben selbst; dieses »erscheint« nicht wiederum, ist nicht, als Identisches in verschiedenen Erscheinungsweisen, durch »Abschattung« gegeben, sondern in sich selbst gegeben — obgleich eine Unvollständigkeit jeder Erfahrung vom Erleben schon hier zugegeben wird (§ 44), die aber eine ganz andere sei als die der Erfahrung des Transzendenten. Jede immanente Wahrnehmung verbürgt mit Notwendigkeit die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfaßt, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist (§ 46; unter Erinnerung an Descartes's Cogito — sum.) Das Vorschwebende mag Fiktion sein, das Vorschweben selbst, das fingierende Bewußtsein ist nicht fingiertes. Mein Bewußtsein ist mir originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern auch nach Existenz (ebenda). Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein. Dies wird als »Höhepunkt« der Betrachtung bezeichnet (S. 87). § 49: Es könnte sein, daß alle Weltauffassung sich durch Widerspruch vernichtete; das Sein des Bewußtseins würde davon nicht berührt. Das immanente Sein des Bewußtseins ist absolutes Sein im strengen Sinne, daß es »nulla re indiget ad existendum«, dagegen ist jede res auf Bewußtsein, und zwar aktuelles, an-

gewiesen; also zwischen beiden »ein Abgrund des Sinnes«. Das Sein des Bewußtseins ist ein »geschlossener Seinszusammenhang«, in den nichts hineindringen und aus dem nichts ent-schlüpfen kann, der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhang darinnen sein, von keinem Ding Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann, dagegen dieses alles im Sinne der Intention enthält (S. 93). Somit bleibt, nach Ausschaltung der psychisch-physischen Allnatur, als phänomenologisches Residuum: das ganze Feld des absoluten Bewußtseins, zu erfassen durch Akte zweiter Stufe — Akte der Reflexion, deren Gegebenes das unendliche Feld der absoluten Erlebnisse ist: das Feld der Phänomenologie (§ 50).

Kaum braucht noch besonders hingewiesen zu werden auf die weitgehende Uebereinstimmung mit meiner Position, vor allem darin, daß nicht eine doppelte Gegenständlichkeit, der notwendig eine doppelte Erscheinungs- und Wahrnehmungsweise entspräche, angenommen, sondern nur der ursprüngliche, schlechthin unaufhebliche Gegensatz des immanenten Bewußtseins zu allem gegenständlich Gesetzten anerkannt wird; so daß alles Bewußtsein einerseits, als »intentionales«, auf den Gegenstand gerichtet ist, andererseits, eben darum, eine Zurückbeziehung, eine »Reflexion« jederzeit möglich sein muß, die von den Gegenständlichkeiten jeder Art und Stufe — und die Stufenfolge der Objektivierungen ist auch für Husserl unendlich — auf das »reine«, d. i. schlechthin vorgegenständliche Bewußtsein den Weg zurück sucht. Auch darin stimmen wir überein, daß die Akte der Reflexion »Akte zweiter Stufe« sind, gerichtet auf alle die (primären) Akte, in denen die Setzung des Gegenstands sich vollzieht.

Dagegen scheint zwischen uns — bis jetzt — der radikale Unterschied zu bleiben, daß für Husserl das reine Bewußtsein »absolut« gegeben, daher durch eine einfache »Reduktion«, eigentlich durch das bloße Unterlassen des gegenständlich setzenden Aktes, als selbstverständliches »Residuum« herauszustellen ist, während nach meiner Behauptung es zu »rekonstruieren« eine eigene und schwere Aufgabe ist, die eine eigene Methode fordert; eine Methode, die zu der der Objektivierung im Verhältnis genauer Umkehrung, daher auch strengster Korrespondenz stehen muß und gleich dieser einen Weg ins Unendliche eröffnet.

Nun ist zwar leicht zu verstehen, wie man zu der entgegen-

gesetzten, absolutistischen Auffassung kommt. Alle vermittelnde Setzung des Denkens fordert ein letztes Unmittelbares. Das »sinngewebende« Bewußtsein kann nicht selbst wieder nur durch Sinngebung sein (§ 55). — Ohne Zweifel, so wird das reine Bewußtsein, und zwar mit Notwendigkeit, gedacht, so ist es unausweichlich gefordert; nur das wäre volles Erleben und nicht bloß Erfahren von Erleben; Aber es handelt sich doch nicht darum, unser Erleben zu — erleben; wieso bedürfte es dazu einer Wissenschaft, einer Methode? — sondern es, über das Erleben hinaus, zur Erkenntnis zu bringen, in der Erkenntnis festzuhalten, ihr zu sichern. So gewiß Erleben nicht bloß Erfahren von Erleben ist, so gewiß muß Erfahren von Erleben etwas anderes sein als Erleben. Jenes ist »unmittelbar«, »absolut«, dieses ebenso notwendig vermittelnd. Die Notwendigkeit einer Vermittelung setzt doch Husserl selbst voraus, wenn er von einem »Wahrnehmen«, einem »Erfassen«, einer eigenen Art »Erfahrung« vom Erlebnis, von »Reflexion«, von einer eigenen »Intention« sogar, eigenen »Akten« und zwar Akten »zweiter Stufe«, d. h. gerichtet auf die originären Akte, spricht. Akte, Intentionen richten sich unweigerlich auf — »Gegenstände«; richtet also der Akt der Reflexion sich nicht auf die transzendenten Gegenstände, sondern auf die Akte, durch die diese gesetzt werden, so macht sie damit diese Akte selbst sich zum Gegenstand, sie ist auf sie »intentional« gerichtet, d. h. gerichtet als für die Erkenntnis erst fraglich, erst festzustellen, nicht voraus schon feststehend. Dieser Ausdruck der »Feststellung« mag zu weiterer Klärung dienen: Husserl denkt doch den Erlebniszusammenhang als kontinuierlichen »Strom«. Die Erkenntnis von ihm aber muß den Strom gleichsam aufhalten, in einem bestimmten Punkte ihn festzuhalten versuchen; dann ist es aber nicht mehr der strömende Strom, auch ist der Unterschied nicht bloß ein solcher der »Vollständigkeit«, sondern durch das »Erfassen« wird das Erfaßte in seinem Charakter verändert; der Strom im Strömen ist etwas anderes, als was von ihm in der Reflexion erfaßt und festgehalten wird. Es ist, was ich so oft schon zu betonen Anlaß hatte: das »Unmittelbare« des reinen Bewußtseins ist nicht als solches auch schon unmittelbar erkannt oder erkennbar. Vielmehr, da doch die primäre »Intention« auf den »transzendenten« Gegenstand geht, so ist die Erkenntnis jenes »Unmittelbaren« in noch höherem Grade »mittelbare« Erkenntnis als die des Gegenstandes im eigentlichen Sinne, des »transzendenten« Gegenstandes nach Husserl. Dann ist es aber schwerlich haltbar, daß sie, diese Erkenntnis, absolut sei.

Man verwechselt, scheint es, die Forderung der Darstellung des reinen Bewußtseins mit dem, was in wirklicher Erkenntnis dargestellt sein kann. Gefordert ist gewiß, das Bewußtsein darzustellen ganz in seiner Absolutheit. Aber darum stellt es nicht in der »Reflexion« sich so dar; und die nähere Untersuchung, wie, in welchem methodischen Gange allein solche Darstellung überhaupt möglich ist, die transzendente Untersuchung also der Möglichkeit einer reinen Darstellung des rein Bewußten, ergibt, daß es in seiner Absolutheit ebensowenig je darstellbar ist wie der transzendente Gegenstand, der nicht minder als absoluter gefordert, aber darum nicht gegeben ist oder je gegeben werden könnte. Beides aber aus gleichem Grunde: weil es sich, hier wie dort, um eine unendliche Aufgabe handelt. Wäre nicht das Bewußtsein unendlich, so könnte auch die Aufgabe der Objektivierung, die ja nur auf das »Gegebene« des Bewußtseins gerichtet ist und in nichts über es hinausreichen kann oder will, nicht unendlich sein. Ist aber das Bewußtsein in jeder Richtung unendlich, so kann keine endliche Erkenntnis von ihm, welches auch ihre Methode sei, es je schlechthin — das hieße ja: in seiner allseitigen, inneren wie äußeren Unendlichkeit — darstellen.

Besonders wenig einleuchtend ist, daß durch ein bloßes Ausschalten, Nichtmitmachen des objektivierenden Aktes, Absehen von der ganzen Welt der Gegenständlichkeit, kurz durch ein bloß negatives Verhalten das Bewußtsein in seiner Reinheit herausgestellt werden soll. Zwar ist dies nicht als bloße Abstraktion von Komponenten umfassenderer Zusammenhänge, sei es notwendiger oder faktischer, oder bloße Urteileinschränkung auf ein zusammenhängendes Stück des gesamten wirklichen Seins gemeint (§ 51, S. 95). Abstrahierend verfährt vielmehr die objektivierende Wissenschaft (Mathematik, Mechanik, Physik usw.). Sondern es müßte offenbar das All des absolut erlebten Seins in seiner Integrität sich der fraglichen Erkenntnis wiederherstellen, was eher eine Aufgabe der Konkrektion als der Abstraktion sein möchte. Aber eben diese erweist sich bei der geringsten Prüfung als bedingt durch vorgängige Abstraktion: man kann die unendliche Verflechtung des Bewußtseins nur zur Erkenntnis bringen, indem man sie erst auflöst; daher auch nur soweit als diese Auflösung gelingt. Ist sie also, als unendliche, nie bis aufs letzte auflösbar, so ist sie auch nie in ihrer Allseitigkeit, d. h. »absolut« in der Erkenntnis darzustellen.

Das ist in nächster, allgemeiner Erwägung unwidersprechlich.

Da indessen der dritte Abschnitt der Abhandlung der Frage der Methode der Phänomenologie besonders gewidmet ist, so darf man vielleicht hoffen, hier über diese entscheidende Frage die entscheidende Auskunft zu erhalten. Die Besprechung des vierten Abschnittes aber wird sich am besten unmittelbar an die des dritten anschließen, da sie in demselben Gedankenzusammenhang bleibt.

### III. IV.

Das Objekt der Phänomenologie, sagt Husserl (§ 63), sei bisher noch nie gesehen, geschweige eine Methode für sie gefunden worden. — Aber wie war es möglich, daß man nicht sah, was doch absolut gegeben ist? Und weshalb bedarf es überhaupt einer Methode, es aufzudecken, das hieße doch: es zu geben? — Klarheitsstufen der Wesenserfassung erkennt Husserl an; aber der Nullgrenze völliger Dunkelheit stehe gegenüber eine Einsgrenze absoluten Erfafitseins des Wesens »ganz und gar wie es in sich selbst ist« (§ 67). Den Ausgang bildet Wahrnehmung, mehr noch: Phantasie. Ihr Vorzug ist die freie Beweglichkeit; kraft deren sie auch in der Mathematik große Bedeutung hat. Indessen die Mathematik ist zwar eidetische Wissenschaft, aber hat es mit abstrakten Eide zu tun, die Phänomenologie dagegen mit »Erlebniswesen« (§ 73), die nicht Abstrakta, sondern Konkreta, fließende, und zwar in allen Teilen fließende Konkreta sind; da sei an begriffliche und terminologische Fixierungen, wie in der Mathematik, nicht zu denken (§ 75). In strengen Begriffen bestimmbar ist zwar das gattungsmäßige Wesen, wie Wahrnehmung überhaupt, Erinnerung, Einfühlung, Wollen überhaupt, zuletzt Erleben, cogitatio überhaupt; aber diese bieten keine Handhabe für eine deduktive Theoretisierung nach dem Vorbild der Mathematik. Mittelbare Schlüsse können allenfalls nur hinleitende Bedeutung haben; die nachkommende direkte Wesenserschauung allein entscheidet (S. 140). Diese soll nun, wie wir wissen, gewonnen werden durch die Ausschaltung aller Objektivierung; diese hat aber, wie wir jetzt erfahren, zugleich die Bedeutung einer »umwertenden Vorzeichenänderung«, mit welcher das so Umgewertete sich wieder der phänomenologischen Sphäre einordnet (§ 76, vgl. 50). So gibt es eine Phänomenologie des naturwissenschaftlichen, des geisteswissenschaftlichen Bewußtseins, ja der Natur und des Geistes selbst: alles Transzendente (in unserer Sprache: Objektivierte) ist nach-



seiten des Bewußtseins von ihm, als das Gegebene und in den Gegebenheiten Hingenommene, Objekt phänomenologischer Untersuchung (S. 142). Diese Zurückbeziehung aller Objektivierungen in das ursprüngliche reine Bewußtsein bezeichnet Husserl (wie ich) vorzugsweise mit dem Ausdruck »Reflexion«. Und hier wird nun ausdrücklich erklärt: damit, daß man erlebt, hat man nicht schon sein Erlebnis »im Blick« oder erfaßt, sondern die Reflexion ist ein zweites Erlebnis, dem das erste — zum Objekt wird (§ 74, S. 145). Dies geschieht nicht bloß durch Nach Erinnerung (Retention), sondern auch durch Vor Erinnerung (Protention); in solchen Akten also wird der Erlebnisstrom faßbar und — analysierbar. Es sind somit »reflektiv erfahrende« Akte (§ 78, S. 150), durch die allein wir etwas vom Erlebnisstrom wissen. — Aber wird damit nicht der flutende Strom des Bewußtseins, gegen seine Natur, stillgestellt, seine Konkretion in eine Summe von Abstraktionen aufgelöst; besonders wenn dabei (nach Husserl) das einzelne Erlebte sofort in »eidetischer Allgemeinheit« erfaßt wird? — Es ist im Grunde der alte Einwurf: ob nicht die »Selbstbeobachtung« als solche das Beobachtete verändere. Husserl faßt den Einwand ernst genug ins Auge (§ 79): Habe ich nicht in der neuen »Ideation« ein Neues vor Augen? Wie darf ich denn behaupten, die Wesenskomponenten des unreflektierten Erlebnisses dadurch gewonnen zu haben (S. 154)? Aber die Frage wird wohl nicht radikal genug damit beantwortet, daß auch, wer den Zweifel erhebt, nicht umhin kann, ein Wissen vom unreflektierten Erlebnis durch die Reflexion — vorauszusetzen, da dies in der Tat Voraussetzung seiner These selbst ist; denn indem er die Erkenntnisbedeutung der Reflexion bezweifelt, reflektiert er doch und nimmt für diese seine Reflexion die ihr allgemein abgestrittene Erkenntnisbedeutung doch in Anspruch. — Die Antwort ist durchaus richtig, aber sie bestätigt nur, daß die Erkenntnisgeltung der Reflexion eine Voraussetzung, eine Hypothese ist; gewiß eine notwendige, die aber, wie jede Hypothese, ihr Recht in der Durchführung erst zu bewähren haben wird. Gewiß hat es guten Grund, wenn Husserl Induktion als Ersatz der Reflexion ablehnt, weil sie selbst beweisend nur unter der Voraussetzung ist, daß es verlässliche Reflexion gibt. Daraus folgt aber nicht, daß es nicht notwendig sei, die »These« der Reflexion durch Induktion zu bewähren. Eben als These fordert sie die Durchführung; Bewährung der These in der Durchführung aber ist der Sinn aller echten

Induktion; dieser echten Induktion wird die reine Bewußtseinslehre so wenig wie irgendeine Wissenschaft entraten können. Begründet ist nur die Ablehnung eines solchen »Induktions«beweises, der aus einzelnen F a k t e n (als ob solche voraus festständen) allgemeine Sätze hervorzaubern will. Uebrigens lassen die allerdings knappen Andeutungen, die über das Verhältnis der Phänomenologie zur Psychologie gerade hier (§ 79 a. E.) gemacht werden, vermuten, daß H u s s e r l einen solchen inneren Zusammenhang der Phänomenologie mit der psychologischen Empirie nicht etwa leugnen will. Betont er, daß die Erkenntnis der »Möglichkeit« der der Wirklichkeit vorhergehe, so soll damit wohl nicht gesagt sein, daß sie schlechthin ohne sie und ohne Bezug auf sie bestehen, daß »Möglichkeit« überhaupt etwas anderes besagen könne als Ermöglichung des Wirklichen; es wird also wohl (nach K a n t) der Erweis der Wirklichkeit die notwendige zweite Stufe des Erkenntnisprozesses sein, der durch die erste, die Aufstellung der Möglichkeit, nur erst eingeleitet wird. Dann aber tritt offenbar die Methode der reinen Bewußtseinsforschung in g e n a u e u n d w e s e n t l i c h e B e z i e h u n g z u r M e t h o d e a l l e r O b j e k t i v i e r u n g, die auch in keinem anderen als diesem Sinne »induktiv« ist.

Vollends nähert sich H u s s e r l dieser Einsicht und damit meiner Methodik der »Rekonstruktion«, indem er weiterhin für die Phänomenologie vor allem eine »o b j e k t i v e O r i e n t i e r u n g« fordert. Gerade die phänomenologische Einstellung ergibt das reine Bewußtsein als seinem ursprünglichen Wesen nach z w e i s e i t i g g e r i c h t e t: »von dem Ich dahin« und »i m u m g e k e h r t e n R i c h t u n g s s t r a h l« zum Ich hin; oder: an jedem Erlebnis ist eine s u b j e k t i v- und eine o b j e k t i v-orientierte Seite zu unterscheiden, denen eine ebenso zweiseitige, aber darum nicht wirklich zu trennende Untersuchung entspricht, die eine nach der reinen Subjektivität orientiert, die andere nach dem, was zur Konstitution der Objektivität für die Subjektivität gehört (§ 80, S. 161). Und zwar steht die objektive Orientierung notwendig voran, weil sie für die natürliche Einstellung die primäre ist. — Hier ist in der Tat schwerer zu sagen, was noch H u s s e r l s Standpunkt von dem meinen scheidet, als was beiden gemein ist. Erste Voraussetzung ist jedenfalls, für H u s s e r l wie für mich, daß das Bewußtsein seinem Wesen nach o b j e k t i v i e r e n d, in H u s s e r l s Sprache intentional ist (s. bes. § 84, 90 f., 117, 146). Fordert es aber nicht dann die Konsequenz, daß auch die andere, nur umgekehrte »Orientierung«,

die subjektive, auf alles Bewußtsein, alle Arten und alle Stufen desselben sich erstrecken und dabei eben durchgängig der objektiven in der Umkehrung entsprechen muß? Ist nun die Objektivierung eine unendliche Aufgabe, im strengen Sinne der Kantischen »Idee«, muß dann nicht der gleiche Charakter der unendlichen Aufgabe auch der subjektiv orientierten Bewußtseinsforschung zukommen? Was wird aber dann aus dem absoluten Intuitionscharakter der phänomenologischen Einsicht? Als absolute ist sie freilich gefordert — wie auch die Objekterkenntnis als absolute gefordert ist; auch wird es allgemeine, gesetzmäßige Voraussetzungen in der einen wie der anderen Richtung des Erkennens geben, die begründetem Zweifel nicht unterliegen, die, obwohl nicht mehr als Voraussetzungen, doch als solche notwendig sind. Aber nicht die gleiche Notwendigkeit kommt einer jeden Aussage zu, welche intendiert und prätendiert, den flutenden Strom des Bewußtseins, mitten in seinem Fluten, seiner »absoluten« Konkretion und Kontinuität, unmittelbar, wie er in sich ist, zur Erkenntnis zu bringen.

Darauf führen denn auch die nächstfolgenden Darlegungen Husserls deutlich hin. Er untersucht (§ 81 f.), wie der unendliche, kontinuierlich zusammenhängende, »sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fordernde« Erlebnisstrom als einziger einem einzigen reinen Ich »sich konstituiert« (letzteren Ausdruck nehmen wir vorweg aus § 118). Als Ganzes kann dieser Zusammenhang nie durch einen einzigen reinen Blick gegeben sein oder werden (§ 83); indessen ist er — intentional erfaßbar — in der Art der »Grenzenlosigkeit im Fortgange« immanenter Anschauungen; wir erfassen ihn, nicht wie ein singuläres Erlebnis, aber in der Weise der — Idee im Kantischen Sinn! Auch kann kein konkretes Erlebnis je als im vollen Sinne Selbständiges gelten, sondern je nach der Aenderung der Umgebungsbestimmtheiten ändert sich z. B. die Wahrnehmung. Daher ist es ausgeschlossen, daß je zwei Wahrnehmungen oder überhaupt zwei Erlebnisse je absolut identisch wären. — Dann ist aber auch schwerlich je ein konkretes Erlebnis seinem absoluten Gehalt nach bestimmbar, da seine Bestimmung doch eben Identifikation erfordert. Zum Vollgehalt des Erlebnisses gehört seine Beziehung schließlich auf den ganzen Erlebnisstrom in den drei Dimensionen des Vorher, Nachher und Gleichzeitig; wie Bergson vielseitig und überzeugend gezeigt, übrigens gewiß jede ernsthafte Untersuchung auch sonst schon gefunden hat. Das ist die nie auszumessende Tiefe, in der der Logos der Psyche liegt, das die »Grenzenlosigkeit im Fortgange«

auf jedem der mannigfachen Wege, auf denen man das Feld des Bewußtseins abzuschreiten versuchen mag — schon nach dem alten Heraklit.

Es ist nur, was wir erwarten müssen, daß fortan die Behandlung der funktionellen Probleme der Konstituierung der Bewußtseins-Gegenständlichkeiten für Husserl an die Spitze der phänomenologischen Untersuchung tritt. Er faßt dabei die beiden Seiten der reinen Bewußtseinsforschung, die ich als »Konstruktion« und »Rekonstruktion« unterscheide, von vornherein eng zusammen; wogegen, gerade so, wie ich das Verhältnis beider auffasse, grundsätzlich nichts einzuwenden ist. Leitend aber bleibt der Gesichtspunkt der objektivierenden »Funktion«, der als der zentrale für die Phänomenologie ausdrücklich festgestellt wird (§ 86): an die Stelle der an den einzelnen Erlebnissen haftenden Analyse und Vergleichung, Deskription und Klassifikation tritt die Betrachtung der Einzelheiten unter dem teleologischen Gesichtspunkt ihrer Funktion, »synthetische Einheit möglich zu machen«; die Frage nach dem »Stoff« bleibt dem ganz untergeordnet (S. 176). Hier finden wir Husserl vollends auf der Bahn des Kritizismus; er selbst beruft sich besonders auf Kants »transzendente Deduktion« nach der Darstellung der ersten Auflage der »Kr. d. r. V.«, also auf das, was Kant (daselbst im Vorwort) als »subjektive« von der »objektiven Deduktion« zwar unterscheidet, aber zugleich zu dieser in die engste nur mögliche Beziehung setzt. Es ist dieselbe Kantische Erörterung, die mir einst den Anstoß gab zu dem Suchen nach einer neuen »Psychologie« als reiner Bewußtseinsforschung nach der Methode der »Rekonstruktion« (s. m. »Einl. i. d. Psychol.«, 1888, S. 128 f.).

Am bestimmtesten drückt sich bei Husserl die Zweiseitigkeit der phänomenologischen Betrachtung aus als Korrelation von Noema und Noesis, die von hier ab (Abschn. 3, Kap. 3) die ganze weitere Untersuchung beherrscht. »Noema« heißt der Sinn jeder intentionalen Setzung, das in ihr Gesetzte, sofern es dem intentionalen Erlebnis selbst (immanent) zugehört, nicht sofern es (transzendent) da ist; z. B. gegenüber dem »wirklichen« Baum, das was, etwa in der Wahrnehmung, als Baum intentional gesetzt ist. Zwar scheinen nun, einem solchen »Noema« gegenüber, die möglichen »Noesen« vielfach zu sein, so im Falle der verschiedenen Richtungen und Grade der »Aufmerksamkeit«. In Wahrheit aber wandeln sich die Noemen in ihrem Inhalt mit den Noesen (§ 92; wobei angemerkt wird, daß »Aufmerksamkeit« überhaupt nichts anderes sei als eine Grundart intentionaler Modifikation, was bisher nirgend erkannt

sei). Weiter interessiert uns besonders, wie die durchgängige Entsprechung von Noesis und Noema durchgeführt wird: beide verhalten sich nicht wie Spiegelbilder; oder so, daß sie durch bloße Vorzeichenänderung ineinander übergangen; oder daß man nur jedem Noema *N* zu substituieren hätte: »Bewußtsein von *N*« (§ 98, S. 206); sondern — etwa so, daß das Noematische das Feld der Einheiten, das Noetische das der sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten wäre (S. 207)? Auch das erweist sich als nicht zutreffend; sondern der Parallelismus von Noema und Noesis geht durch, so daß den noetischen Mannigfaltigkeiten stets noematische entsprechen, z. B. den verschiedenen »Auffassungen« desselben sinnlichen Objekts ebensoviele verschiedene Orientierungen, in denen es sich darstellt. So ist z. B. Erinnerung gegenüber Wahrnehmung nicht bloß als andere »Weise des Bewußtseins« zu charakterisieren, sondern auch als andere Weise, in der das Bewußte sich darstellt (§ 99). Ebenso erstreckt im Aufbau der Intentionalitäten aufeinander (Vergegenwärtigung von Vergegenwärtigungen usw.) die Stufenordnung sich stets gleichermaßen auf Noema und Noese (§ 100); eins stellt gleichsam objektiv das andere vor, nicht nur ich stelle mir unter dem einen das andere vor; d. h. es gibt gleichsam eine »noematische Intentionalität« gegenüber der noetischen, so daß die letztere stets die erstere als Korrelat in sich trägt (§ 101). So gibt es noematische Korrelate auch für die »doxischen Modalitäten« (§ 104 ff.), wie Möglichkeit, Problem, Frage, Bejahung und Verneinung, d. h. es gibt (als Noema gedachte) Möglichkeit, gibt Problem, gibt Frage, gibt (im noematischen Korrelat) ein Sein und Nichtsein, entsprechend der bejahenden und verneinenden Doxa; das alles besteht somit nicht nur auf der Aktseite (in der Noesis), sondern auch in deren Korrelat (dem Noema), und ist direkt in der Blickrichtung auf dieses zu erfassen (§ 108). So auch die »Neutralitätsmodifikation« in dem kein Annehmen, keine Setzung einschließenden, daher auch nicht als richtig oder falsch zu präzisierenden »Sichdenken« (§ 110 f.; die Neutralität ergibt sich dann weiterhin als Potentialität, § 115). — Alle diese Erwägungen liegen durchaus in der Richtung meiner Betrachtungsart und finden in meiner rekonstruktiven Psychologie genaue Analogien. Indessen, wie ist damit nun die obige Frage beantwortet: wie eigentlich Noema und Noesis sich radikal unterscheiden, wenn nicht durch bloße Vorzeichenänderung? Es bleibt doch kaum etwas Eigenes für die Charakterisierung der »Akte« übrig, wenn jede Verschiedenheit der Akte in einer solchen ihrer Korrelate sich ausdrückt,

Eigenes für die Charakterisierung der »Akte« übrig, wenn jede Verschiedenheit der Akte in einer solchen ihrer Korrelate sich ausdrückt, und zwar primär in dieser sich darstellt. — In der Tat bleibt nichts übrig als der Unterschied der Betrachtungsrichtung; die Richtung der Vereinheitlichung (Identifikation), zugleich Herauslösung aus der unendlichen Konkretion durchgängiger Wechselbeziehungen, die das Voll-erlebnis unterscheidet, auf der einen — der Vermannigfaltigung und zugleich Wiedereinfügung in die volle Konkretion des Erlebten auf der anderen Seite: einen anderen Unterschied habe ich nicht gefunden und hat auch Husserl, soviel ich erkennen kann, nicht aufgezeigt. Jedes Bewußtsein ist ihm (aktuell oder potentiell) »thetisches«, d. h. alle »Akte«, auch die Gemüts- und Willensakte, sind objektivierend, Gegenstände ursprünglich konstituierend; woraus die Universalität des Logischen, zuletzt des prädikativen Urteils, sich erklärt (§ 117). Die Konstitution des Gegenstandes aber beruht in jedem Fall auf Identifikation, auf »synthetischer Einheit«; diese ist streng so zu verstehen, daß nicht bloß eine Mehrzahl von Noesen sich aneinanderschließt, sondern eine Noese mit einem Noema konstituiert, welches in den Noemen der verbundenen Noesen fundiert ist (§ 118). Das gilt zuletzt auch für den ganzen Erlebnisstrom. Wie fremd Erlebnisse einander im Wesen auch sein können, sie konstituieren sich in einer Ursynthese insgesamt als ein Zeitstrom. Synthesis ist Thesis höherer Stufe; genau wie ihre Korrelate sich stufenweise übereinander bauen, so die Thesen selbst, als Akte angesehen. Kurz, Noese und Noema gehen durchweg zusammen. Die Wesensdeskription des Bewußtseins führt stets auf die des in ihm Bewußten zurück; Bewußtseinskorrelat ist von Bewußtsein unabtrennbar, obgleich nicht reell in ihm enthalten; jede niederste Differenz auf der noematischen Seite weist eidetisch (d. h. ihrem Begriff gemäß) zurück auf niederste Differenzen der noetischen, und das überträgt sich auf alle Gattungen und Arten beider (§ 128). In den »Logischen Untersuchungen« sei, »wie der natürliche Gang von der Psychologie zur Phänomenologie es mit sich bringt«, das immanente Studium der reinen Erlebnisse wie selbstverständlich als das ihrer reellen Komponenten verstanden worden, die als Indices für die parallelen Noesen angesehen wurden (S. 266 mit Anm.). Aber was man für Aktanalyse, für noetische gehalten habe, sei in Wahrheit Beschreibung noematischer Strukturen gewesen!

So soll auch im letzten (vierten) Abschnitt die Gegenstandsbeziehung vor allem nach der »noematischen« Seite, nur »andererseits«

auch nach der noetischen, behandelt werden. Daraus ist oben schon manches vorweg genommen worden, und es ist für unseren Zweck wohl nicht unerlässlich, darauf noch weiter einzugehen. Der Typus der ganzen weitverzweigten Untersuchung ist nach allem Gesagten wohl soweit klar: daß in ihr die »objektive Orientierung« bis zuletzt innegehalten und als die für die ganze reine Bewußtseinsforschung mindestens grundlegende angesehen und behandelt wird. Das aber ist der wesentliche Sinn meiner Methode der »Rekonstruktion«. In der Durchführung des Programms werden gewiß Unterschiede genug, auch tiefergreifende, sich herausstellen; die grundsätzliche Fassung der Aufgabe ist uns wesentlich gemein. Auch der anfangs so radikal scheinende Unterschied, daß Husserl eine »absolute« Erfassung des rein Bewußten behauptet, während ich eine solche grundsätzlich verneinen muß, hat sich bei näherer Betrachtung fast in nichts aufgelöst; die Aufgabe der »Subjektivierung« (um es in meiner Terminologie auszudrücken) ergibt sich der Sache nach, für Husserl wie für mich, nicht weniger als die der »Objektivierung«, als »unendliche Aufgabe«; das absolute (reine, d. i. vorgegenständliche) Bewußtsein ist, nicht minder als der absolute (reine, d. i. überbewußte) Gegenstand — »Idee« im Kantischen Sinne der »Grenzenlosigkeit im Fortgange« von Bestimmung zu Bestimmung. »Absolut« ist, dort wie hier, wenn man so will, die Methode, die Gesetzmäßigkeit der Bestimmung; absolut — wenn es gelänge, es mit voller Sicherheit aufzustellen — das kategoriale Grundgerüst, auf dem beide sich aufbauen, und welches für beide zuletzt dasselbe sein wird; nicht aber die Einzelaufstellung, sofern sie, dort den bestimmten Gegenstand, hier das bestimmte Erlebnis, völlig so, wie es in der unendlichen Kontinuität des Bewußtseinsstromes erlebt wird, darzustellen beanspruchen würde; absolut die »Möglichkeit« der doppelten, dort »transzendent«, hier »immanent« gerichteten, zuletzt doch einen, nur eben doppelt gerichteten »Erfahrung«, nicht aber die wirkliche Erfahrung. Nur so entspricht es dem Sinn und der unumstößlichen Begründung der »kritischen« Philosophie, in der doch auch Husserl ganz und gar wurzelt, und deren Forderung er, wenn noch so frei über ihren klassischen Begründer hinausgehend, wahr machen möchte. Was zurückbleibt, ist — ein gewisser Schein eines mit dem Geiste der »Kritik« unverträglichen Absolutismus, der aber bei genauerer Prüfung zergeht; sonst ist es echte und rechte, höchst gründliche und somit auch förderliche, »kritische« Untersuchung, an der kein ernsthafter Versuch, eine Lehre vom »reinen« Bewußtsein sicher zu begründen, ungestraft vorübergehen darf.

---