

## Anhang 1: Die Kritik an Husserls „Platonismus“ und „Empirismus“. Anhang zum Ersten Teil

---

Ich hatte mich in diesem ersten Teil mehrere Male kritisch von Husserl abgegrenzt. Eine solche Kritik darf nicht den eigentlichen Punkt verstellen: nämlich dass alles, was darin geschrieben ist, sich voll und ganz Husserl verdankt, inklusive der Kritik, die gegen ihn gewandt wird. Ich will daher in diesem kurzen Anhang noch einmal ein paar Aspekte einer solchen Kritik näher explizieren, mit der Absicht, den Sinn und die Tragweite, ebenso wie die Legitimität solcher Kritik näher zu fassen. Dass es sich dabei nicht um eine eigenständige und noch viel weniger um eine auch nur im Ansatz erschöpfende Arbeit handeln kann, sondern lediglich um grobe Andeutungen, ist von vornherein klar.<sup>1</sup>

Alle Kritikpunkte, die ich genannt habe, speisen sich aus der einen unhintergehbaren phänomenologischen Einsicht, die ganz eigentlich *die phänomenologische Einsicht heißen darf: dass alles, was ist, sein Sein und sein So-Sein aus der Gegebenheit erhält, in der es erscheint*. Husserl, der dieses Prinzip in immer neuen Weisen durchexerziert hat, ist in zweierlei Hinsicht in der Durchführung hinter ihm zurückgeblieben; diese beiden Hinsichten zeigen zugleich die verborgenen metaphysischen Lasten an, an denen Husserls Phänomenologie noch zu tragen hat.

### A) DER PLATONISMUS

Husserls Platonismus macht sich vor allen Dingen im Bereich des Logischen, mit dem für Husserl so wichtigen Doppelsinn, bemerkbar: der Theorie der Logik, geprägt in einer formalen Apophantik, und korrelativ der Theorie der „logischen“,

---

1 Auch werde ich mich der Übersichtlichkeit halber auf die *Logischen Untersuchungen* und die *Ideen I* konzentrieren.

„vernünftigen“ Struktur einer von einem transzentalen Bewusstsein konstituier-ten Welt, als formaler Ontologie. Unter Platonismus soll dabei ganz allgemein eine philosophische Theorie verstanden sein, die einer wie auch immer gearteten Ideali-tät eine Unabhängigkeit von dem erkennenden Subjekt zugesteht. Man wird sicher einwenden, dass Husserls Platonismus dann keiner sei, denn entweder handelt es sich um logische Wahrheiten; dann ist ihr transzentaler Sinn eben der dieser Unabhängigkeit, weshalb man zumindest dem späteren Husserl die berühmten Sätze wie diesen aus den *Prolegomena* nicht mehr vorwerfen kann: „Was wahr ist, ist absolut, ist ‚an sich‘ wahr; die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen.“ (Hua XVIII. 125) Oder es han-delt sich um die transzentalen Strukturen selbst, wobei man nicht mehr sinnvoll trennen dürfte in das „Ideale“, „Objektive“ einerseits und das „Subjektive“ anderer-seits: die Wesen stehen diesseits einer solchen Unterscheidung.

Das ist unzweifelhaft richtig; und der Platonismus, den ich meine, hat denn auch andere Behauptungen zum Gegenstand. Denn Husserl behauptet die zumindest im Grundsatz mögliche, wenn auch faktisch niemals vollziehbare Umdeutung aller subjektiven Ausdrücke, etwa solcher, die okkasionelle Ausdrücke beinhalten, in ob-jektive. Das heißt aber auch, dass *prinzipiell* jeder Ich-Satz in einen „objektiven“ Satz umgewandelt werden kann. Es kann kein Zweifel bestehen, dass genau das der Sinn der Logik selbst ist, sowie aller wissenschaftlichen Reflexion über Sprache. (Es ist vielleicht gerade diese Überzeugung, die eine Reflexion über Sprache aller-erst als eine wissenschaftliche qualifiziert.) Es kann aber ebenso wenig ein Zweifel darüber bestehen, dass die Phänomenologie diese Überzeugung in keiner Weise tei-ten kann: Diese kann für sie immer nur als eine *transzendentale Unterstellung* fun-gieren – eine Unterstellung, mit dem allerbesten Recht und einer augenfälligen Fruchtbarkeit, aber dennoch eine transzendentale Unterstellung. Genau diese Denkweise: etwas sei im Prinzip so oder so, nur könnten wir es nicht vollziehen, weil es unsere Fassungskraft oder unseren Verstand übersteige – genau diese Denkweise ist das Gegenteil einer phänomenologischen Reflexion. Für die Phäno-menologie kann es nur die Wahrheit geben, die sich *in* ihrer Beschränktheit gibt, und nicht eine, die sich gerade so und bloß *wider* alle Beschränkungen und Be-schränktheiten gibt.

Dagegen verstößt Husserl selbst gelegentlich; so etwa im § 28 der Ersten Logi-schen Untersuchung: Dort geben sich die Behauptung, jeder subjektive Ausdruck könne in einen objektiven umgedeutet werden, einerseits und die andere Unterstel-lung einer an sich bestimmten Welt andererseits die Hand. „In der Tat ist es klar, dass unsere Behauptung, es ließe sich jeder subjektive Ausdruck durch einen objek-tiven ersetzen, im Grunde nichts anderes besagt als die Schrankenlosigkeit der ob-jektiven Vernunft.“ (Hua XIX/1. 95) Daher ist das Schwanken der Bedeutungen, das allerorten diagnostiziert werden kann (mit der Ausnahme der exakten Bedeu-tungen), nichts als ein Schwanken des *Bedeutens*. Hier wie an vielen vergleichbaren

Stellen hält Husserl an einem „Ideal“ fest, das zwar (vielleicht) im transzendentalen Sinn gewisser Akte beschlossen ist, das aber keinesfalls selbst von der Phänomenologie übernommen werden darf. Denn was sich hier in Wirklichkeit vollzieht, ist die *Setzung* eines Ideals und die korrelative *Abwertung* des Fakts.

Besonders deutlich wird die unphänomenologische Behandlung dieses Problems einige Seiten später, wenn Husserl von der Idealität der Bedeutungen (als transzendentalem Sinn) zu der Absolutheit derselben geführt wird:

Es gibt also unzählige Bedeutungen, die im gewöhnlichen relativen Sinne des Wortes bloß mögliche Bedeutungen sind, während sie niemals zum Ausdruck kommen und *vermöge der Schranken menschlicher Erkenntniskräfte* niemals zum Ausdruck kommen können. (Ebd. 110, meine Hervorhebung)

Damit ist aber die Formel gewonnen, die ich bereits mehrfach in Anschlag gebracht habe und die sich in verschiedenster Weise bei Husserl als Spur seines „Platonismus“ nachweisen lässt: Immer wieder verschiebt Husserl *minimal*, aber umso folgenreicher die Auffassung von etwas, das für die Phänomenologie nur eine transzendentale Voraussetzung oder Unterstellung sein darf, hin zu einer Wirklichkeit und Wirksamkeit. Letzteres ist richtig: *Wirksam* sind diese Unterstellungen; sie sind aber nirgends erfüllt und auch nie und nimmer *erfüllbar*. Weil sie aber für jenes eine Bewusstsein, das uns bekannt ist, nicht erfüllbar sind, darf ihnen auch *en toute rigueur métaphysique* keine Wahrheit zugeschrieben werden. Sie dürfen nur und ausschließlich *problematisch* (im Kantischen Sinn) genommen werden. Das ist der entscheidende Punkt.

Hierher gehört alles, was für Husserl ein Aspekt des Logischen in der emphatischen Bedeutung ist, die er dem Begriff auch immer gibt: die Synthesis und Einheit des Bewusstseins und ihre Teleologie (besonders deutlich z.B. im § 86 der *Ideen I*), die „Vernünftigkeit“ der Welt (die immer nur haarscharf an der Wiederbelebung des *intellectus archetypus* vorbeischrammt),<sup>2</sup> die Möglichkeit gegenseitigen Verste-

2 Besonders eindrücklich findet sich das in den §§ 142 f. der *Ideen I*. Husserl entwickelt dort das Ideal des „wahrhaft segenden Gegenstands“, der zugleich ein in ursprünglicher vollkommener Vernunftthesis gesetzter sein soll. Damit meint er nun aber: ein Gegenstand, der in keiner Hinsicht noch etwas unbestimmt ließe, der sich nirgends nur einseitig gäbe. „Prinzipiell entspricht (im Apriori der unbedingten Wesensallgemeinheit) jedem ‚wahrhaft segenden‘ Gegenstand die Idee eines möglichen Bewusstseins, in welchem der Gegenstand selbst *originär und dabei vollkommen adäquat* erfassbar ist.“ (Hua III/1. 329) Doch damit tut Husserl nichts anderes als das Erbe des göttlichen Intellekts in den Terminen der Phänomenologie anzutreten, und das ist dasselbe wie: die Grundintention der Phänomenologie selbst verraten. Es ist, so meine ich, nicht einmal sicher, ob dieses Ideal tatsächlich fungierend aufzufinden ist, ob es vor allen Dingen ein notwendiges Ideal ist,

hens,<sup>3</sup> die absolute, d.h. von jeder Einzelsprache und jedem einzelnen Ausdrucksge- schehen unabhängige Idealität der Bedeutungen (die sich von den *Logischen Unter-*

---

wie Husserl meint; ganz sicher ist aber, dass es für die Phänomenologie nur eine transzendentale Illusion sein darf. Es ist bezeichnend, dass Husserl im folgenden § 143 diese adäquate Gegebenheit der Welt als „Idee im Kantischen Sinn“ bezeichnet; denn hierdurch führt er, ohne es wollen zu können, auch wieder die Kantische Vorstellung des Ding an sich ein, gewissermaßen als Korrelat adäquater Gegebenheit. Das wird deutlich, wenn er zum Beispiel schreibt: „Dieses Kontinuum bestimmt sich näher als allseitig unendliches, in allen seinen Phasen aus *Erscheinungen desselben bestimmbaren X* bestehend, derart zusammenhängend geordnet und dem Wesensgehalt nach bestimmt, dass jede beliebige *Linie* desselben in der stetigen Durchlaufung einen einstimmigen Erscheinungszusammenhang ergibt (der selbst als eine Einheit beweglicher Erscheinung zu bezeichnen ist), in welchem das eine und selbe immerfort gegebene *X* sich kontinuierlich-einstimmig, näher und niemals anders bestimmt.“ (331, meine Hervorhebungen, abgesehen von „Linie“) Dieses Ideal ist in direktem Widerspruch zur grundlegenden phänomenologischen Intuition. Dagegen hält Husserl in jedem explizit „theologischen“ Kontext richtigerweise fest, dass auch Gott ein Ding abgeschattet sehen müsste, z.B. ebd. 351.

Vielelleicht erweist sich einer kritischen Philosophie des Bewusstseins hier Kant als der verlässlichere Verbündete, widmet er doch die gesamte dritte *Kritik* der Frage, wie eine Welt als ganze aufgefasst werden muss – sich also einem Subjekt präsentiert –, die als verständliche gedacht werden können soll – und schon diese für Kant (und die Auseinandersetzungen mit ihm) so charakteristische Inflation sekundärer Verben wie in den letzten Worten deutet an, dass er hier mit besonderer (und gebotener) Vorsicht zu Werke gegangen ist.

- 3 Vgl. dazu die Sätze in der Beilage III zur Krisis (Hua VI. 365-386): „Menschheit ist vorweg als unmittelbare und mittelbare Sprachgemeinschaft bewusst. Offenbar kann nur durch die Sprache und deren weitreichende Dokumentierungen als mögliche Mitteilungen der Menschheitshorizont ein offen endloser sein, wie er es für Menschen immer ist. Bevorzugt ist als Horizont der Menschheit und als Sprachgemeinschaft bewusstseinmäßig die reife normale Menschheit (davon abgehoben die Anomalien und die Kinderwelt).“ (369) Aber was heißt denn „anomal“ hier anderes als: diejenigen, die *ich nicht* verstehé und die *mich nicht* verstehen? Also wird hier eine Einschränkung gemacht, deren Zweck die Rettung einer höchst problematischen These ist.

Andrea Staiti hat kürzlich versucht, Husserl in dieser Hinsicht zu stärken (Das Eigene, das Fremde und das Husserlsche Einstimmigkeitstheorem) – und ihm doch nur einen Bären Dienst erwiesen. So schreibt Staiti in Bezug auf die innerpersonale Einstimmigkeit, dass man nicht so handeln könne, dass man miteinander unverträgliche Werte gleichzeitig bejaht; tut man es doch, müsse sich dass Gefühl einstellen, „dass etwas nicht stimmt“. An die Stelle einer Argumentation für diese bereits zweifelhafte These tritt aber nur mehr der inhaltslose Satz: „Alle Versuche, diesen Sachverhalt zu dekonstruieren, zu verneinen

suchungen bis zur eben zitierten Beilage der *Krisis* zieht), und schließlich – all diese Aspekte zusammenfassend – die Theorie einer „Teleologie der Vernunft“.<sup>4</sup>

oder als soziales Konstrukt wegzuerklären, bestätigen nur, dass er in der Tat ein zentrales, unabdingbares Bestandstück menschlicher Erfahrung ist.“ (156) Vor allem aber konstruiert Staiti ein „Einstimmigkeitstheorem“, das er so ausdrückt: „Für jede Gruppe beliebig ausgewählter und vorher einander völlig fremder Subjekte ist ausgehend von jeder erdenklichen Situation eine volle Einstimmigkeit all ihrer aktuellen und potentiellen Meinungen *a priori* möglich und faktisch erstrebenswert.“ (154) Als sei das nicht schon zweifelhaft genug, lässt er sich sogar zu dem an der Grenze der Lächerlichkeit schrammenden Satz hinreißen: „Wenn eine Gruppe von Deutschen aus dem XXI. Jahrhundert und eine Gruppe von Mongolen aus der Zeit Dschingis Kahns aufeinandertreffen würden, könnten sie *idealiter* eine vollkommene Einstimmigkeit all ihrer Meinungen erreichen.“ (157) Es treffen hier mehrere Probleme aufeinander: Erstens die starre Alternative von völliger Einstimmigkeit (zumindest „idealiter“ – und wir wissen ja nun, dass dieses „idealiter“ eben der Irrtum ist: Rest einer spekulativen Transzendenz) und völliger Fremdheit (die in der Tat undenkbar ist: ein „*Unding*“, 157); die schlichte Übertragung der Einstimmigkeit als Funktion innerhalb des Bewusstseins auf ein Ideal zwischen Subjekten (wobei es gerade die Frage ist, ob nicht das erstere das zweite verhindert); die Unentschiedenheit, ob Einstimmigkeit nun eine natürliche Tendenz, eine transzendentale Funktion oder einen Wert bezeichnet und was genau sie betreffen soll; und schließlich auch hier der für solche Fragen zwischenmenschlichen „Verständnisses“ und seiner Grenzen unzulängliche Subjektbegriff Husserls („die von aller Fremdheit bereinigte Schicht der Eigenheitssphäre“, 160, vgl. dazu auch III, 3); die Konstruktion einer angeblich zugrundeliegenden Schicht von Erfahrung, die von allem „Höherstufigem“ unberührt bliebe (v.a. 163); die schöne Unterscheidung in die rein formal gleiche Funktionalität von Subjekten und ihren nur anderen inhaltlichen Füllungen (166). Mit einem Wort: Staitis Aufsatz ist ein Panoptikum aller Unschärfen und Probleme des Husserl’schen Denkens selbst. Und am Ende (167) sind dann die Triebe (die hier „nicht-setzendes Verhalten“ heißen) wieder Schuld daran, dass die Menschen nicht in Frieden miteinander leben. Schön, dass das endlich geklärt wurde.

4 Auch hierfür ist die Beilage III ein guter Beleg. Überhaupt ist es ein aufschlussreicher Text, da in ihm mit letzter Schärfe die historische Natur aller „Erkenntnistheorie“ erfasst wird, ohne dass es Husserl gelänge, einen schlüssigen Begriff von Geschichte zu entwickeln. Die Furcht vor dem Historismus und die grundsätzlich *linear* gedachte Geschichtlichkeit führen dazu, dass er in den Ansätzen schon stecken bleiben muss.

## B) DER EMPIRISMUS

Unter Empirismus soll hier eine Tendenz verstanden werden, die in Wirklichkeit nur einen Teilaspekt des klassischen Empirismus (etwa des Locke'schen) ausmacht, nämlich der „psychologische Atomismus“. Es geht also um die Neigung, im Bereich der Wahrnehmung das einzelne Erlebnis und vor allen Dingen das von allen Komplexionen freie Erlebnis zu privilegieren. Selbstverständlich hat Husserls Phänomenologie nichts von der Naivität und Ungenauigkeit etwa der Locke'schen Theorie der *simple Ideas*. Gleichwohl lässt sich an mehreren zentralen Orten eine Tendenz zur Atomisierung nachweisen.

Man könnte vielleicht bereits in der Theorie der letzten Substrate, wie sie in den *Ideen I* (§§ 11-17) entwickelt wird, eine solche Tendenz sehen. Allerdings muss man festhalten, dass diese Ausführungen erstens im Zusammenhang rein logischer Reflexionen auftreten und dass sie zweitens immer als *ein Element* in eine Apophantik eingebunden bleiben (was in der *Formalen und transzendentalen Logik* noch deutlicher wird). Gleichwohl führt diese Theorie auf den Weg.

Es sind nämlich immer die Konzeptionen des Gegenständlichen des Bewusstseins, die einerseits weit über klassische und im engen Sinn atomistische Theorien hinausführen, die aber andererseits davon immer noch Reste zurück behalten. Das wird bereits in den *Logischen Untersuchungen* deutlich, wo das Gegenständliche, das Gegebene im Wie seiner Gegebenheit, als „Materie“ auftritt, in Abgrenzung von der „Qualität“, d.h. dem Charakter des Aktes, der sich auf sie bezieht. In der Fünften Logischen Untersuchung klärt Husserl einen Irrtum klassischer „Vorstellungstheorien“ auf, indem er festhält, dass das „bloße Vorstellen“, also zum Beispiel die Wahrnehmung, nicht reell in den fundierten Akten enthalten ist; das Vorstellen ist ein Akt, der strukturell *neben* anderen Akttypen steht. Es setzt sich ganz wie das Zweifeln, Wünschen, Erfragen, Hoffen, Lieben durch Materie und Qualität zusammen. (Dass „zusammensetzen“ mit größter Vorsicht gebraucht ist, muss nicht erwähnt werden.) Gleichwohl gibt es eine Fundierung – und damit kommen wir auf die Problematisierung jenes Begriffs, der uns schon verdächtig geworden ist. So tritt etwa ein Urteil nicht im engen Sinn zu einer Vorstellung *hinz*u, wohl aber die *Freude* über etwas zu der Vorstellung dieses selben. In *diesem* Sinn ist das Urteil nicht in der Vorstellung fundiert, die Freude aber schon (Fünfte Logische Untersuchung, §§ 28 f.). Das für uns Wichtige ist nun aber, dass Husserl die Identität des einmal „bloß“ Vorgestellten mit dem andererseits Erfreulichen behauptet:

[...] etwa so, wie sich zu einem Wahrnehmungsakt die Aktqualität der Freude gesellt und so den konkreten Akt der Freude komplettiert. Kein Zweifel, dass in diesem Hervorgehen des neuen Aktes aus dem alten ein Identisches und darin beschlossen das, was wir die Materie nannten, erhalten bleibt. (Hua XIX/1. 463 f., zitiert nach B)

Wieder können wir sagen: Es ist richtig, dass genau das – die *Identität des Vermeinten* – der transzendentale Sinn ist, mit dem dieses auftritt; diese Identität ist aber ein Problem, das eine transzendentale Analyse aufzudecken hat.

Wenn Husserl dann im § 38 argumentiert, dass alle komplexeren Objektivationen auf schlichtere zurückweisen, deren letzte frei von „kategorialen Formen“ sind, „einfältig nach Form und Materie“ (z.B. Eigennamen oder „eingliedrige“ Wahrnehmungen) (ebd. 502 f.), dann scheint das, was Husserl später letzte Substrate nennt, doch schon in der Analyse des Bewusstseins aufzutreten.

Dieses Problem wird noch deutlicher in der Sechsten Logischen Untersuchung, wo der Wahrnehmungsakt ab § 47 ausdrücklich im Sinn eines nicht fundierten Aktes eingeführt wird. So hält Husserl dort (§ 48. Hua XIX/2. 683 f.) fest, dass das Sinnliche und seine direkte Auffassung als eine Gegebenheitsweise begriffen werden muss, die nur *äußerliche* Beziehungen kennt; damit ist klar, dass der Wahrnehmungsakt an dieser Stelle zumindest tendenziell als ein isolierter und ganz selbstgenügsamer verstanden wird.

Immer tritt also die Wahrnehmung mit der Funktion auf, ein nicht-fundierter und in sich bestehender Akt zu sein. So heißt es, im Übrigen ganz richtig, im § 61, dass die kategoriale Formung keine *reale* Veränderung des Gegenstands ist:

[...] nämlich dass die kategorialen Formen, indem sie den sinnlichen Gegenstand „formen“, ihn in seinem realen Wesen unberührt lassen. Der Gegenstand wird durch den Intellekt und speziell durch die Erkenntnis (die ja selbst eine kategoriale Funktion ist) intellektiv gefasst, aber nicht verfälscht. (ebd. 715)

Das ist der Punkt: Natürlich wird der Gegenstand nicht *verfälscht*, denn das würde ja voraussetzen, dass es eine andere Zugangsweise zu diesem gäbe, die ihn in seiner unveränderlichen Wahrheit geben könnte; genau dagegen wendet sich ja die Phänomenologie. Aber weil Sein und Realität nur in der Gegebenheit gefasst werden können, und weil diese sich eben je nach dem Zugriff ändert, muss auch der Gegenstand als ein immer anderer begriffen werden. Eine reale Veränderung ist das nicht (also eine wie z.B. das Schmelzen des Wachses im Feuer), aber es ist eine (an) seiner Realität. Denn Realität von etwas gibt es nur als bestimmte.

Zugleich meinen wir ja nicht in erster Linie die kategorialen Formen im engen Sinn. Wir hatten aber festgestellt, dass nirgends von den umfassenderen realen wie „virtuellen“ Zusammenhängen abgesehen werden kann, innerhalb deren eine Wahrnehmung auftritt; als Operatoren solcher Zusammenhänge war uns das „Afektive“ unter dem Namen des Begehrens und der Horizont begegnet, und es werden nicht die letzten gewesen sein.<sup>5</sup>

5 Ein gutes Beispiel, das der Abgrenzung dienen kann, ist das Beispiel, das Husserl im § 23 der Fünften Untersuchung nennt: Das Begehrn bedarf der Vorstellung des Begehrten. So

Es verbinden sich also überall die Tendenz zur Selbstgenügsamkeit, Isolierung und die zur Ansetzung eines unveränderlichen Kerns in den Analysen der Wahrnehmung. Das bestätigt sich auch in den *Ideen*.

So geht es (Hua III/1. 266 f.) um die „*fühlenden, begehrenden, wollenden Noesen*, die in ‚Vorstellungen‘, in Wahrnehmungen, Erinnerungen, Zeichenvorstellungen usw. fundiert sind und in ihrem Aufbau offensichtliche Unterschiede stufenweiser Fundierung zeigen“. Zum einen entstehen so neue noetische Charaktere,

andererseits verbinden sich mit den neuartigen Momenten auch *neuartige „Auffassungen“*, es konstituiert sich ein *neuer Sinn, der in dem der unterliegenden Noesen fundiert ist*, ihn zugleich umschließend. Der neue Sinn bringt eine total *neue Sinnesdimension* herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen „*Sachen*“, sondern *Werte der Sachen*, Wertigkeiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten: Schönheit und Hässlichkeit, Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat usw.

Husserl hat ganz recht: 1) Es kommen hier ganz neue, auf die „*bloße Wahrnehmung*“ in keiner Weise reduzierbare Dimensionen ins Spiel. 2) Diese neuen Sinndimensionen stützen sich so oder so auf die „*Vorstellungen*“; insofern kann man sagen, sie seien in ihnen „*fundiert*“. Aber 3) hat meine Analyse der Schönheit gezeigt, wie diese – unbeschadet der Tatsache, dass sie immer als konkrete auftreten muss (also als Schönheit von diesem oder jenem) – die Eröffnung eines absoluten Horizonts ist, der immer schon, so oder so, wirksam ist, nun aber erst *als solcher* erfahrbar ist. Von einem solchen Horizont lässt sich dann nicht mehr sagen, er sei eine neue Sinndimension, die zu einer Wahrnehmung hinzutritt; der Horizont qualifiziert das Wahrgenommene in grundsätzlichster Weise. 4) Husserls Liste der Prädikate, die etwas „*nachträglich*“ gewinnen kann, macht deutlich, dass er dabei an das gesamte Netz denkt, mit dem wir unsere Welt ordnen. Solches mag „*fundiert*“ sein, in dem Sinn, dass es *sich bezieht auf* Konkretes, Materielles; es ist aber ganz allgemein (und nicht nur im Beispiel der Schönheit) das, was jenes in seinem So-Sein immer erst bestimmt und *damit auch erst zur Erscheinung kommen lässt*. Der Begriff der Fundierung gerät hier deutlich an seine Grenze.

Auch in der Theorie des Noema finden sich die Probleme wieder, die uns beschäftigen.<sup>6</sup> In den §§ 129 ff. der *Ideen I* versucht Husserl eine systematische Ex-

---

einleuchtend das ist, so haben wir doch in unseren Analysen der Sehnsucht etwas ganz anderes kennen gelernt: Worauf sich die Sehnsucht richtet, ist gerade nichts, was sich vorstellen ließe, sondern letztlich eine absolute Möglichkeit jenseits aller Bestimmung.

6 Die Theorie des Noema ist Gegenstand vielfältiger und geradezu gegensätzlicher Interpretationen und Wertungen geworden. So fasst etwa Føllesdal (Husserl's Notion of Noema) das Noema vor allem logisch auf und nähert es Freges „*Sinn*“ an (wobei freilich die

plikation dessen, was „im“ Noema liegt. Es leitet ihn dabei, wie so oft, die Idee einer *Schichtung* an. Eine schematische Darstellung der Ergebnisse könnte etwa so aussehen (wobei man die Punkte von unten nach oben lesen muss):

- Weisen der Positionalität (des thetischen Charakters), insofern sie das seiend oder nicht-seiend (oder vielleicht seiend) des intentional Gegenständlichen festlegen: „noematischer Satz“ (eingliedrig oder mehrgliedrig).
- Weisen der Aktcharaktere, etwa die Unterscheidung der Wahrnehmung, der Phantasie, der Erinnerung, insofern diese als Bestimmungen des intentional Gegenständlichen fungieren.
- Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen, bezogen auf die Unterschiede der Klarheitsfülle: „noematischer Kern“. Voller noematischer Kern ist also der Sinn im Modus der Fülle (~ volle Konkretion).
- Der „Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten“: der „Sinn“.
- Der „Gegenstand schlechthin“, als unbestimmtes aber allzeit mit sich identisches X. Pures Gegenstandsetwas als Einheitspunkt.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Husserl hier unselbständige Momente einer hochkomplexen Struktur beschreibt und dass daher jede Herauslösung einzelner

---

massive metaphysische Differenz zwischen Husserl und Frege unter den Tisch fällt). Melle kritisiert (Das Wahrnehmungsproblem, Kap. 8: Wahrnehmung und Noema), dass in Husserls Ausführungen weiterhin eine bedeutungstheoretische Interpretation des Noema möglich bleibt, eine Interpretation, die die Wahrnehmung einer Prädikation annähert und damit intellektualistisch ist und deren Ausführung er bei Føllesdal verwirklicht findet. Bernes (Philosophie der Bedeutung) unterscheidet dementsprechend zwischen dem Noema, das als sprachliche Bedeutung auftritt, und dem ursprünglichen Noema, in dem Gegenstand und Sinn als „bedeutsame Gegenständlichkeit“ (126) in eine nicht weiter analysierbare Einheit treten. Dieses Noema ist dann „das ‚deskriptiv Letzte‘ [...] und über das zu sprechen die Sprache keine Mittel mehr bereitstellt“ (127). Sehr wertvoll ist vor allem die Arbeit von Bernet (Husserls Begriff des Noema), der die verschiedenen Gedankenlinien und Aspekte des Noemabegriffs auch in ihrer Genese nachzeichnet, die sich in der Darstellung in den *Ideen I* vermengen, was nicht unwesentlich zu den Diskussionen um den Status des Noema beigetragen haben. So zeigt Bernet auf, wie die Idee des identischen X als „Schicht“ im Noema aus Reflexionen über die Bedeutungs- und Urteilstheorie entstammt (76 f.); im Kontext einer Wahrnehmungstheorie wäre dieses identische X freilich ein Rückfall in eine Kantische Position.

Momente zu einem grundsätzlichen Missverständnis führen muss.<sup>7</sup> Es lässt sich aber nicht übersehen, dass diese Unterscheidungen, die Husserl einführt, überall den Zweck verfolgen, eine Abstufung in Hinsicht auf die Veränderlichkeit zu beschreiben, mit dem „Gegenstand schlechthin“ als bloß noch formaler Einheit, die als solche allen weiteren Aspekten „zugrunde liegt“. (Die beiden „obersten“ Aspekte allerdings lassen sich nicht mehr in eine klare Hierarchie bringen; hier ist wohl an sich verwebende Komplexe zu denken.) Wir haben das Schema eines *Aufbaus* der Gegenständlichkeit vor uns, auch wenn Husserl alle naiv atomistischen Irrwege vermeidet: Wirklich gegeben ist natürlich immer ein konkretes und volles Erlebnis, das all diese Aspekte in der einen oder anderen Weise realisiert. Dennoch: Daran, dass gerade die „untersten“ drei Aspekte eine Stufung oder Schichtung aufweisen, kann kein Zweifel bestehen. Und ein solches Schichtungsschema betont naturgemäß die Abhängigkeit des „Höheren“ vom „Niedrigeren“ – gegen diese mal mehr, mal weniger durchschaute Tendenz bei Husserl wendet sich die Konzeption der Altermination.

Konkreter zeigt sich das Problem in der Thematisierung des Verhältnisses von Erfahrung und Sprache: Im § 124 vollzieht Husserl eine Abtrennung und Parallelisierung von „Sinn“ und „Bedeutung“, wobei letztere als die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks verstanden werden soll, ersterer dagegen als der im Wahrnehmungserlebnis selbst liegende Sinn des Wahrgenommenen (entsprechend dem obigen Schema). Husserl legt Nachdruck darauf, dass es die einheitliche Struktur der „Vernunft“ ist, des Logischen, die sich in Sinn wie Bedeutung gleichermaßen realisiert; zugleich behält aber der Sinn seine Grundlegungsfunktion: Schon in der Wahrnehmung liegt eine Dimension des Sinnhaften, die der sprachliche Ausdruck dann nur mehr – wenn er denn gelingt – wiederholen kann.

Die Schicht des Ausdruckes ist – das macht ihre Eigentümlichkeit aus – abgesehen davon, dass sie allen anderen Intentionalien eben Ausdruck verleiht, nicht produktiv. Oder wenn man will: *Ihre Produktivität, ihre noematische Leistung, erschöpft sich im Ausdrücken* und der mit diesem neu hereinkommenden *Form des Begrifflichen*. (Hua III/1. 287)

Das ist die Idee der ontologischen und erst recht erkenntnistheoretischen Selbstgenügsamkeit der Anschauung, die sich uns schon als fraglich erwiesen hat. Husserl bezweifelt ja in keiner Weise, dass die fundierten Leistungen wirklich etwas Neues in das Leben des Bewusstseins hereinbringen; nur steht für ihn, gewissermaßen axiomatisch fest, dass dieses Neue das Grundlegende nicht zu modifizieren in der Lage ist.

Derrida hat bereits genau diese Paragraphen der *Ideen* einer Analyse unterworfen und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, dass Husserl hier diese eben genann-

---

7 Auch darauf weist Melle (a.a.O. 35 f.) hin.

te *Absicht* verrät, ihr aber keineswegs gerecht werden kann. Schon die Thematisierung des Noema unter Hinzuziehung des Begriffs des Sinns – der doch eigentlich dem sprachlichen Ausdruck die Grundlage geben sollte – erweist sich als von der Funktionsweise der Sprache bis ins Tiefste durchwirkt. Und Derrida resümiert ganz in unserem Sinn:

C'est qu'il en va du „principe des principes“ de la phénoménologie. Si la description ne fait pas apparaître un sol absolument et simplement fondateur de la signification en général, si un sol intuitif et perceptif, un socle de silence, ne fonde pas le discours dans la présence originai-rement donnée de la chose même, si la texture du texte est en un mot irréductible, non seulement la description phénoménologique aura échoué mais le „principe“ descriptif lui-même aura été remis en question. L'enjeu de ce désenchevêtrement, c'est donc le motif phénoméno-lique lui-même.<sup>8</sup>

(Bedürfte es also noch eines weiteren Grundes, dem Begriff des „Sinnes“ zu miss-trauen: Derrida liefert ihn.)

Tatsächlich kommt Husserl denn auch im § 125 zu dem (in Anbetracht der ganz richtigen Bemerkungen Derridas überraschenden) Eingeständnis, dass die „ausgedrückten Unterschichten“ erst durch den sprachlichen Ausdruck ihre deutliche Artikulation erfahren. Die Unterschicht ist zumeist ein „verworren Einheitliches“ (Ebd. 289). Man sieht nicht recht, wie das zusammengeht. (Es bleiben auch letzte Zweifel darüber, was genau Husserl an dieser Stelle mit den „ausgedrückten Unterschichten“ meint.) Das Problem ist aber klar bezeichnet, ein Problem, auf das die Konzeption der Altermination mit ihrer Herausstellung des Wirkens der Horizonte eine Antwort sucht. Diese Antwort, so wurde argumentiert, stellt in der Tat das „Prinzip aller Prinzipien“ in Frage, aber nur weil sie radikal der metaphysischen Grundinten-tion der Phänomenologie folgt.

Der „Platonismus“ ist demnach der Versuch, noch einmal zu einem Ideal zu springen, eine vollkommene Bestimmtheit, Strukturiertheit, Idealität zugrunde legen zu dürfen, dessen Funktion als Ideal und Sinn als Unterstellung dabei allzu leicht in Vergessenheit gerät. Die Kritik am Platonismus führt zu einer Beschränkung, die keine ist, denn sie führt auf jenes „endliche“ Subjekt, von dem und von dessen Wahrheitszugang wir alleine wissen können: Jedem Ideal, das die Abschattung zu überwinden verspricht, muss misstraut werden. Dagegen bezeichnete der „Empiri-asmus“ oder besser der „Atomismus“ die Tendenz zu Isolierung, Selbstgenügsam-keit und *Unveränderlichkeit* des „anschaulich Gegebenen“, vor allem (aber nicht nur) der Wahrnehmung, in Bezug auf alle „höherstufigen“, z.B. „affektiven“ oder

8 Jacques Derrida: *La forme et le vouloir-dire*. 192.

sprachlichen Leistungen des Bewusstseins.<sup>9</sup> Die Kritik daran führt dementsprechend (und in einer der ersten Kritik gewissermaßen gegenläufigen Bewegung) zu einer Ausweitung jenes „endlichen“ Subjekts und seiner Umfassungsstruktur: Es sind die Horizonte (und das, was sich uns als mit ihnen in Verbindung stehend noch präsentieren wird), die noch die „schlichteste“ Wahrnehmung in ihrem Sein und So-Sein bestimmen. Diese beiden Bewegungen – Einfaltung zum Subjekt und Entfaltung des Subjekts – bedingen sich gegenseitig.

Man wird einwenden, dass wir unsere Husserlzitate recht einseitig ausgewählt und interpretiert hätten; es bliebe doch alles bei Husserl erstens sehr viel komplizierter und zweitens durchweg ambivalent. Beides ist richtig. Es reicht aber, *dass* es häufig ambivalent bleibt (was ja auch angedeutet wurde). Diese Tatsache zeigt an, dass Husserl hier nicht zur letzten Konsequenz der metaphysischen Grundintuition vorgedrungen ist. So klärt sich auch, was wir mit einer „Kritik“ an Husserl meinen können: Sie ist nichts anderes als eine höhere Treue.

---

9 In seiner Dissertation kritisiert im Übrigen auch Adorno Reste eines psychologischen Atomismus bei Husserl (Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie. 32 f.). Über diese Bemerkung hinaus ist die Jugendarbeit Adornos allerdings bloß von historischem Interesse: Er versteht Husserl in fast allen wesentlichen Belangen falsch, was nicht zuletzt daran liegt, dass er die Texte Husserls mit den Terminen seines eigenen akademischen Lehrers Cornelius liest und beurteilt. Es hat daher eine ungewollte Ironie, wenn Adorno Husserl vorwirft, seinen „literarischen Gegnern Auffassungen zuzuschreiben, die jene gar nicht hegen“ (49).