

Husserls *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03. Zur Frühentwicklung der phänomenologischen Methode

von
Javier Y. Álvarez-Vázquez

Abstract

The first explicit account of the phenomenological method has a crucial historical significance not just for the development of the method itself, but also for the history of phenomenology in general. In his lecture General Theory of Knowledge (*Allgemeine Erkenntnistheorie*) of 1902/03, the early Husserl develops the two major operational concepts of the phenomenological method, namely the *Epoché* and the *phänomenologische Reduktion*, in a systematic relation in order to achieve an adequate investigation of the transcendental consciousness. This paper discusses in detail the theoretical and historical content of this underexplored early lecture in a developmental perspective for the history of philosophy.

1. Einleitung

Die phänomenologische Reduktion ist der methodische Schlüssel der Phänomenologie Edmund Husserls. Diese Methode hat Husserl jedoch in einem langwierigen Prozess über Jahrzehnte hinweg entwickelt.¹ Die Reduktion als Gesamtbegriff umfasst dabei mehrere Einzelschritte bzw. unterschiedliche Elemente der phänomenologischen Herangehensweise. Die entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion dieses Begriffs zeigt, dass Husserl, obwohl er später, vor allem in der Spätphase der 30er Jahre, die Begriffe „Epoché“ und „Reduktion“ (nahezu) synonym verwendet, in der Frühphase die beiden Begriffe und deren methodische Funktionen deutlich auseinanderhält.² Im Zuge eines Begriffstransfers verändern sich schließlich beide Begriffe im Jahr 1913 sowohl dem Inhalt wie auch der methodologischen Applikation nach dergestalt, dass „Epoché“ das methodische Ausschalten des Transzendenzglaubens bzw. das „An-sich-Halten“ des Urteils im Sinne der klassischen Skepsis der Antike meint, während „Reduktion“ die bewusste Rückführung (lat. *re-ducere*) auf die Sphäre der weltkonstituierenden transzendentalen Subjektivität besagt. Die verschiedenen Stationen der Entwicklungsgeschichte zwischen 1900 und 1907 zeigen jedoch die wichtigsten

¹ Für eine umfassendere Forschung der Entwicklung des Begriffs der phänomenologischen Reduktion siehe Álvarez-Vázquez (2010). Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um eine Erarbeitung und Aktualisierung eines wichtigen Kapitels meiner Doktorarbeit, die ich an der Universität Freiburg 2010 vorgelegt habe.

² Sebastian Luft weist darauf hin, wenn er die folgende Anmerkung bezüglich seiner eigenen Auseinandersetzung mit den Begriffen macht: „Epoché und Reduktion werden im folgenden als ein methodisches Verfahren behandelt und sollen nicht künstlich auseinandergehalten werden – eine Differenzierung, die vielleicht beim frühen Husserl Sinn ergibt, nicht aber beim späteren. Beim späten Husserl tritt der Gebrauch des Terminus Epoché ohnehin zurück zugunsten desjenigen der Reduktion, wohl auch deshalb, weil die Reduktion einen größeren Stellenwert als den der bloßen Methode angenommen hat und stellvertretend für das Charakteristische von Husserls Philosophie im Ganzen steht, während „Epoché“ noch eher mit erkenntnistheoretischem Beiklang behaftet ist“ (Luft 2003).

Modifikationen und Ansätze an. Als eine der frühesten Zwischenstationen – wenn nicht die erste – wird hier die kaum erforschte Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 in Betracht gezogen (vgl. Luft 2010; 2011 u. 2012).³

Die besondere Bedeutung der Göttinger Vorlesung von 1902/03 für die Entwicklungsgeschichte des Husserlschen Denkens und vor allem für die der phänomenologischen Methode besteht z. T. darin, dass in ihren Rahmen die erste öffentliche Anführung überhaupt des Begriffes der Epoché und der phänomenologischen Reduktion stattfindet,⁴ und dass ihre ausschlaggebende Auswirkung bezüglich der phänomenologischen Methode für seine darauffolgenden Arbeiten bis zu Husserls letzten Aufzeichnungen in ihrem Wesen konstant bleibt.⁵

Im Unterschied zu den bekannten, emblematischen Stellen in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* von 1900/01, in denen der herauszudestillierende Gedanke eines impliziten Epoché-Begriffes zu lesen ist, finden wir in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* – sowohl terminologisch, als auch begrifflich – explizit den methodologischen, d.h. verfahrensmäßigen, vollziehenden, Rechenschaft gebenden Begriff der Epoché. Als kooperativer Begriff wird neben der Epoché auch die phänomenologische Reduktion zum ersten Mal in der Geschichte des Husserlschen Denkens zumindest terminologisch vorgeschlagen und begrifflich skizziert. Husserl entwickelt und formuliert beide Begriffe im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie als Erkenntniskritik. Die Frage nach der Erkenntnisquelle oder nach dem Ursprung der Erkenntnis, nach dem logischen Denken und dessen Beziehung zur Wissenschaft bzw. zum Wissenschaftlichen sind einige der hier thematisierten erkenntnistheoretischen Probleme, in deren Zusammenhang die phänomenologische Methode entwickelt wird.

2. Der Weg zur Erkenntnistheorie

Husserl grenzt zunächst die Erkenntnistheorie von der Psychologie, der Metaphysik und der Logik ab (Mat. III, 3-9). Von den drei Wissenschaften erkennt Husserl die Logik als die der Erkenntnistheorie nächstliegende Disziplin an (Mat. III, 10). Aufgrund der engen Beziehung beider Disziplinen lässt er die Aufklärung der Logik die Funktion eines Weges zur Auseinandersetzung der Erkenntnistheorie haben. Husserl greift auf die übliche Einteilung der Wissenschaften in theoretische und praktische Wissenschaften zurück. Unter den theoretischen Wissenschaften sind die Real- von den Idealwissenschaften zu unterscheiden. Bei den theoretischen Disziplinen im realwissenschaftlichen Bereich handelt es sich überwiegend um vorausgesetzte „Notwendigkeiten der Koexistenz und Sukzession“, bzw. der Empirie, welche auf Gesetzen der Wahrscheinlichkeit und Induktion beruhen. Im Bereich der Idealwissenschaften handelt es sich um die Herausbildung von theoretischen Begriffen, deren apriorische Notwendigkeiten wie die der Verknüpfung oder der

³ In der Vorlesung *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 wird eine bedeutende Reifungsphase der phänomenologischen Methode mit Recht gesehen, durch welche „die wahrhaft philosophische Aufgabe“ durch den „Rückgang auf die intuitiven Wesen“ ermöglicht wird (Hua XXIV, S. XXXVIII). In der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 wird jedoch eine frühere Formulierung dieses „Rückganges auf die intuitiven Wesen“ in der Gestalt einer Rückführung bzw. „Reduktion auf die ideale Möglichkeit“ dargestellt.

⁴ Lavigne verbindet dieses erste Auftreten der Begriffe mit dem methodologischen Aufbruch in den phänomenologischen transzendentalen Idealismus Husserls. Lavigne 2005, 306-359.

⁵ Für die unumstößliche Resonanz dieser Vorlesung in späteren Schriften siehe Schumann 2001. Einleitung der Herausgeberin. In: Mat. III, S. VII-XVII.

Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit auf rein denkschlüssigen Gesetzen gründen. Im Allgemeinen sprechen die Gesetze der theoretischen Wissenschaften das Sein der Sache bzw. des Sachverhaltes aus.

Jede praktische Disziplin bezieht sich auf eine (oder mehrere) ihr entsprechende theoretische Disziplin, zum Zweck der Beantwortung der Frage nach ihrer reinbegrifflichen Grundlage. Über die Festlegung dieser Beziehung zwischen praktischen und ihren jeweils theoretischen Disziplinen hinaus, akzentuiert Husserl die wissenschaftliche Abhängigkeit der ersten von den zweiten. Die Wissenschaftlichkeit der praktischen Disziplinen beruht auf ihrem Verhältnis zu den theoretischen (Mat. III, 13). In der Diskussion des Logikbegriffes sind zwei Konzepte der Logik zu berücksichtigen: die Logik im weiten Sinne als praktische Wissenschaft und im engeren Sinne als theoretische. Unter der Einordnung der praktischen Disziplinen differenziert Husserl wiederum zwischen den normativen und praktischen und schlussfolgert, dass die Logik bezüglich ihrer weiten Auffassung sowohl als eine normative, wie auch als eine praktische Disziplin gesehen werden kann (Mat. III, 11f.). Während in den normativen Disziplinen ihre Gesetze Richtlinien bezüglich eines Idealgrundmaßes formulieren (z. B. der Idee der Wahrheit, der Schönheit), versuchen die praktischen Disziplinen Bestimmungen auszubilden, welche zur zweckmäßigen Verwirklichung jenes Grundmaßes fungieren. In diesem Sinne müssen die Ethik als normative Disziplin und das ethische Handeln als traditionelle oder verrechtlichte Moral nicht gleichgesetzt werden (Mat. III, 12). In diesem Zusammenhang führt Husserl das Beispiel von Schopenhauer als einem Denker an, der die Möglichkeit jeder sittlichen Verwirklichung abstreitet, verwirft jedoch nicht die Ethik als normative Disziplin der Sittlichkeit. Gerade dieses Verhältnis ist auch bei dem weiten Verständnis von Logik zu finden: Einerseits formuliert die Logik Denkkriterien als Maßstab für die Prüfung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit von apriorischen Denkakten, Argumentationsvorgängen, Theoriebildung und systematischem Erforschen. Auf der praktischen Ebene zielt eine so weit verstandene Logik darauf ab, dem Wissenschaftsgremium das richtige Verfahren zu zeigen, „um die Endziele des Denkens, die Ziele der Wissenschaft nicht zu verfehlen“ (Mat. III, 12).

Um auf den engeren Begriff der Logik kommen zu können, ist es nötig, nach den theoretischen Fundamenten der normativen bzw. praktischen Logik zu fragen: Welche ist die Wissenschaft, von der die praktische (bzw. normative) Logik ihre Gesetze entnimmt? Es ist die *reine* Logik als die Disziplin, die direkt mit der Bildung der logischen Theorien zu tun hat. Husserl übersieht aber nicht, dass die Logik, wie jede Wissenschaft, zwei Seiten hat: eine subjektive und eine objektive. Auf der subjektiven Seite steht die methodologische Logik, welcher er – trotz seiner strengen Psychologismuskritik – eine Reihe von psychologisch fundierten logischen Regeln bezüglich einer Methodologie des wissenschaftlichen Denkens zuschreibt. Die Anerkennung dieses psychologischen Charakters des wissenschaftlichen Denkens will der bedeutenden Rolle der Psychologie gerecht sein, bedeutet aber keineswegs einen Rückfall in den Psychologismus, denn dies gilt nur aspektweise für die subjektive Seite der Logik:

Subjektiv ist das wissenschaftliche Forschen und Denken, der Zusammenhang subjektiver Erlebnisse des Vorstellens, Urteilens, Schliessens, Beweisens, Theoretisierens usw. Aber Erlebnis des Vorstellens, oder kurzweg Vorstellung, ist nicht Begriff, Urteil, ist nicht Satz oder Wahrheit, Schließen ist nicht Schluss, Beweisen ist nicht Beweis, Theoretisieren ist nicht Theorie (Mat. III, 16f.).

Die Wissenschaft der Logik im objektiven Sinne, d. h. die reine Logik, hat also gar nichts mit der Psychologie zu tun. Ihre Aufgabe besteht vielmehr in der apriorischen einheitlichen Gesetzes- und Theoriebildung, welche die Wissenschaftlichkeit jeder Wissenschaft überhaupt bestimmt. Die Grundelemente ihrer Gesetzes- und Theoriebildung als gedankliche Einheiten sind unter anderem die des Begriffes, des Satzes, des Schlusses, des Seins, des Gegenstandes, der Relation (Mat. III, 17). Unmittelbar nach der ausgeführten Darstellung des Begriffes der reinen Logik erwähnt Husserl die Erkenntnistheorie als eine „Ergänzung“ sowohl zur reinen Logik, als auch zur (reinen) Mathematik. Husserls Akzentsetzung besteht jedoch hauptsächlich in der Anschließung der Erkenntnistheorie an die reine Logik.

Die Vagheit, die der Terminus „Ergänzung“ in diesem Zusammenhang in die Diskussion mitbringt, lässt sich zum großen Teil beseitigen, wenn man zunächst das Augenmerk auf den funktionellen Charakter lenkt. Die Gefahr eines Missverständnisses der *ergänzenden* Funktion liegt nahe. Sicherlich kann man die Aufgabe der Erkenntnistheorie bezüglich der reinen Logik (bzw. der Mathematik) als ein bloß *zusätzliches* oder *erweiterndes* Unternehmen verstehen. Husserls Einführung der Erkenntnistheorie in die Diskussion scheint auf ersten Blick auch für diese missverständliche Lesart zu tragen, indem er der Erkenntnistheorie die Nebenrolle zuschreibt, sich mit manchen Schwierigkeiten der Logik (und der Mathematik) zu beschäftigen, um diese zu beheben (Mat. III, 18). Sobald das Augenmerk auf den Inhalt dieser „gewissen“ Schwierigkeiten und auf deren Beziehung mit den logischen Begriffen gelegt wird, erkennt man, dass es bei der *ergänzenden* Funktion der Erkenntnistheorie keinesfalls um eine bloß *erweiternde* bzw. *zusätzliche* Arbeit geht, sondern vielmehr um ein Letztfundament gebendes Unterfangen. Die erkenntnistheoretische Aufgabe besteht also nicht in ihrem Komplementierungscharakter. Vielmehr handelt es sich um die Komplettierung von Grund auf, sowohl der Logik als auch der Mathematik, denn ihr Problemfeld macht die Grundlage des Denkens und der Erkenntnis überhaupt aus, und infolgedessen des Begriffes der Wissenschaft für sich, indem es mit dem erkenntnistheoretischen Zugang zum Sein grundsätzlich zu tun hat. Die zuallererst zu lösende Schwierigkeit ist die des Fundamentes der Erkenntnis schlechthin, deren Lösung in der Ausschaltung des Unterschiedes von Subjekt und Objekt besteht. Die Neutralisierung des Verhältnisses des Subjektiven und Objektiven bildet also die erste Notwendigkeit zur absoluten Fundierung des Wissenschaftsbegriffes. Denn

wie kommt die identische Wahrheit, die ja für alle dieselbe ist, und ist, ob jemand sie erkennt oder nicht, ins Subjekt, und wie hat dann das Subjekt die Erkenntnis des Objekts, das doch an sich ist und nicht im Subjekt ist? [...] Überhaupt eine Fülle von Problemen heften sich an die Möglichkeit des objektiv geltenden Denkens, an die Möglichkeit der Wissenschaft und der verschiedenen wesentlichen Arten der Wissenschaft, endlich an den Sinn der reinen Logik selbst, deren Denkgesetze subjektiv zu sein scheinen, sofern sie Gesetze des Denkens sind, und andererseits objektiv, sofern sie die Gesetze sind, unter denen alle Wissenschaft überhaupt steht (Mat. III, 18).

Gerade diese aufklärende Aufgabe wird der Erkenntnistheorie zugeschrieben, welche Husserl als eine Phänomenologie der Erkenntnis konzipiert.

3. Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis

Hier lasse ich Husserls Kurzausführungen bezüglich seiner Psychologismuskritik bewusst schweigen, denn er greift direkt auf die *Prolegomena* seiner *Logischen Untersuchungen* zurück.⁶ In diesem Sinne tragen sie nichts Erhebliches zur Diskussion dieser Vorlesung bezüglich der Epoché und der phänomenologischen Reduktion bei. Nur die expliziten Abgrenzungen vom Psychologismus werden hier thematisiert, denn in vielen Hinsichten werden Husserls begriffliche Bestimmungen und Definitionen nur im abgrenzenden Verhältnis formuliert (siehe beispielsweise Mat. III, 75).

Weder die Psychologie noch die Mathematik noch die reine Logik unternehmen die aufklärende Prüfung der Begriffe der Wahrheit, der Notwendigkeit, der Möglichkeit, der Unmöglichkeit oder der Begriffe Sein, Gegenstand, Sachverhalt, Beziehung oder Intention; und auch nicht die Aufklärung der Denkgesetze, die auf diesen Begriffen beruhen. Gerade diese ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie als

diejenige Disziplin, welche die in der reinen Logik festgestellten und zum idealen Wesen des Denkens gehörigen Begriffe und Gesetze einer ihren Sinn und ihre objektive Geltung aufklärenden Untersuchung unterzieht und aufgrund dieser Aufklärungen all die Probleme löst oder als Scheinprobleme nachweist, die mit der Geltung der Erkenntnis und Wissenschaft zusammenhängen (Mat. III, 19).

An dieser Stelle ist vielleicht angebracht Husserls Randbemerkung zu dieser allgemeinen Definition der Erkenntnistheorie zu erwähnen, nämlich die Einzelwortnotiz: „Phänomenologie“. Dieser Vermerk fungiert vorübergehend als Schlüsselwort für Husserls Verständnis der Erkenntnistheorie als Phänomenologie. Durch diese Bemerkung schickt er nur vorweg, was er später in derselben Vorlesung mit Nachdruck formuliert, nämlich, dass die Erkenntnistheorie ihre Aufgabe, d.h. das Wesen der Erkenntnis aufzuklären, primordial als Phänomenologie zu erfüllen hat. Die Erkenntnistheorie soll die Probleme lösen, „welche sich an die Möglichkeit der Erkenntnis anknüpfen [...]“. Zu diesem Zweck ist die Erkenntnistheorie zuallererst eine Phänomenologie der Erkenntnis“ (Mat. III, 76). Denn nur durch die phänomenologische Methode und Fragestellung, kann das Wie der Erkenntnis beweisführend und wissenschaftlich ergründet werden. Fragen wie: Wo findet der Vollzug der Erkenntnis statt bzw. in welchen Bewusstseinsgattungen? Oder: Welche Bewusstseinsakte kämen bezüglich des Erkenntnisbegriffes in Frage? Wie verhält sich das uneigentliche Denken zu dem „echten Erkennen“ (Mat. III, 76)? Im Allgemeinen erkennt Husserl das Verhältnis zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie an, er grenzt jedoch die erkenntnistheoretische Disziplin von der psychologischen Wissenschaft im Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Fragestellung nochmals ab:

So hängen also Psychologie und Erkenntnistheorie zusammen. Nicht ist die empirische Psychologie ein Fundament der Erkenntnistheorie – denn diese Letztere weiß nichts und braucht nichts zu wissen von irgendeiner Psyche und deren Naturgesetzen –, sondern die Phänomenologie der Erkenntnis, und so aller Erlebnisse überhaupt, und die zugehörige apriorische Gesetzeslehre, aufgefasst als eine Gesetzeslehre vom allgemeinen Wesen der betreffenden Inhaltsarten, ist ein Fundament der Psychologie (Mat. III, 193; siehe auch S. 194).

Husserl beschreibt immer wieder die Aufgabe der Erkenntnistheorie als eine *aufklärende*. Dabei möchte er die theoretische Erklärung von der wissenschaftlichen

⁶ Ausführlicher siehe ebd.

Aufklärung scharf differenzieren. Eine theoretische Erklärung begründet etwas, stellt etwas auf. Der Theorie schreibt Husserl diese Art Erklärung zu. Daher sagt er, dass die Erkenntnistheorie eigentlich weder als eine theoretische Wissenschaft verstanden, noch als Theorie bezeichnet werden soll (Mat. III, 59). Hingegen besteht die wissenschaftliche Aufklärung im Verstehen des apriorischen Wertes eines Sachverhaltes. Die wissenschaftliche Aufklärung als die eigentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie hat also das auf den Grund gehende Analysieren von Bewusstseinszusammenhängen zum Inhalt. Das verstehende Aufklären der Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis besteht, mit anderen Worten, im begrifflichen Erfassen der wesentlichen Bedingungen der Bestimmung des (eigentlichen bzw. echten) Erkennens überhaupt. Husserl fasst die erkenntnistheoretische Aufklärung in drei Hauptpunkte zusammen. Die Erkenntnistheorie will erstens „die Idee der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Formen und Gesetzen aufklären“, zweitens „den idealen Sinn der spezifischen Zusammenhänge, in welchen sich die Objektivität der Erkenntnis dokumentiert, verstehen“, und drittens „die Denkformen und die ihre Geltung umschreibenden Denkgesetze durch Rückgang auf die innere Anschauung mit vollster Klarheit durchleuchten“ (Mat. III, 60). Hier kann man bereits sehen, dass Husserl im dritten Punkt ein Erforschungsmittel zur Auswertung der Denkformen und ihrer entsprechenden Denkgesetze erwähnt. Um eine thematische Einheit und eine klare Einordnung zu behalten, möchte ich jetzt nicht auf diesen Punkt eingehen, sondern später in der Diskussion zurückgreifen.

Nach der Unterscheidung zwischen theoretischem Erklären und wissenschaftlichem Aufklären und nach der spezifischen Beschreibung des Aufklärens der Erkenntnistheorie schlussfolgert Husserl mit der Gleichsetzung von Erkenntnistheorie und Phänomenologie der Erkenntnis, oder besser formuliert, mit der Neudefinition der Erkenntnistheorie als Phänomenologie der Erkenntnis: „Die Frage der erkenntnistheoretischen Aufklärung ist die nach der phänomenologischen Aufklärung“ (Mat. III, 60).

Im Unterschied zum *Krisis*-Werk, in dem Husserl zwei Wege zur Phänomenologie anbietet, nämlich den über die Lebenswelt und den über die Psychologie, legt er hier den Weg zur Phänomenologie der Erkenntnis über die reine Logik an. Er macht dies, indem er der erkenntnistheoretischen Phänomenologie eine die reine Logik vervollständigende Rolle zuschreibt und die erkenntnistheoretische Aufklärung auf die Fundamentalbegriffe der Logik zum großen Teil lenkt (s. u.a. Mat. III, 59). In diesem Zusammenhang beschreibt Husserl die erkenntnistheoretischen Probleme als „Schwierigkeiten, die an der Erkenntnis, deutlicher gesprochen, an den für das logische Denken konstitutiven Begriffen hängen“ (Mat. III, 63). Indem er diesen Weg begeht, unterscheidet er zwischen tatsächlichem Denken und logischem Denken. Wie es gezeigt wird, verfügt das logische Denken über eine so zentrale erkenntnistheoretische Bedeutung, dass auf ihm der Begriff der Wissenschaft im Wesentlichen beruht.

4. Denken, Erkennen und Wissenschaft

Im Allgemeinen definiert Husserl das Denken in dieser Vorlesung als das Vollziehen von Akte<n>, die einerseits intellektive Akte sind, Gegenstände meinende, uns konstituierende, andererseits fundierte Akte, Akte, die ihre Gegenstände

nur dadurch zur Erscheinung bringen können, dass sie sich auf unterliegenden Akten aufbauen (Mat. III, 146).

Diese allgemeine Definition des Denkens birgt die Gefahr, psychologisch bzw. psychologistisch missverstanden zu werden. Denn wenn Husserl vom „Vollziehen von Akten“ spricht, meint er alles anderes als ein psychisches, mentales Tun oder einen Vollzug, der sich im bloßen Individualbewusstsein ereignet (Mat. III, 117). Das „Vollziehen von Akten“ bezieht sich vielmehr auf die phänomenologische Gebung von Bewusstseinserebnissen, die wiederum logisch-ideal zu verstehen ist. In diesem Sinne ist diese Definition des Denkens inhaltlich mit der des Bewusstseins sehr eng verbunden. Denn während das Denken die Gebung der Akte ist, fungiert der allgemeine Bewusstseinsbegriff als „Sammelname“ für (evident) „gegebene Erlebnisse“ (Mat. III, 172). Das Denken ist für Husserl vielmehr ein „Titel für gewisse phänomenologische Vorkommnisse wie Identitätsbewusstsein u.dgl.“; keine Bezeichnung „für eine psychische Tätigkeit, die hinwiese auf ein psychisches Wesen, auf eine Seele“ (Mat. III, 191).

Dieses phänomenologische Verständnis des Begriffes des Denkens ist eingehend zu betrachten, wenn man sich Husserls Differenzierung zwischen tatsächlichem Denken und logischem Denken vergegenwärtigt. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Begriffen des Denkens besteht zunächst und vor allem in der jeweiligen bezogenen Sphäre. In der empirischen, realexistierenden Sphäre eines individuellen Bewusstseins, kann natürlich vorkommen, dass eine Psyche zwei kontradiktorische Sätze bejaht. Auch könnte sie denken, dass 7 die Summe von 2 und 3 ist. Unabhängig von der Schlüssigkeit oder Unschlüssigkeit dieser beiden Beispiele, sind sie immer noch denkbar und als Realvorkommnisse einer individuellen Psyche möglich. Der arithmetische Satz $2+3=7$ schreibt ein unschlüssiges Denken um, aber trotzdem ist es als realer Vollzug einer persönlichen Psyche nach wie vor ein Denken. Wenn Husserl jedoch meint, dass sich „im Denken“ „kontradiktorische Urteile“ ausschließen, meint er keineswegs den eben angedeuteten möglichen Fall eines tatsächlichen Denkens (Mat. III, 33).⁷ In diesem Sinne kann kein logisches Gesetz zwingen, die psychophysische Sphäre eines realexistierenden, individuellen Bewusstseins logisch zu denken. Die Verletzung der logischen Normen, die Überschreitung der „Grenze des Logischen“, der „Grenze der Vernunft“ ist in der Tat ein alltägliches Geschehen. Aufgrund dieses tatsächlichen Geschehnisses unterscheidet Husserl zwischen *tatsächlichem* und *logischem* Denken. Das tatsächliche Denken ist als Vorstellen und (falsches bzw. unschlüssiges) Urteilen immer noch Denken. Das logische Denken besagt hingegen die gültige Schlüssigkeit der logischen Wahrheit bzw. der Vernunft (Mat. III, 34). Das logische Denken erweist sich also als die den logischen Gesetzen unterworfenen, ideal-logische Gebung von Bewusstseinsakten.

Des Weiteren unterscheidet Husserl zwischen *eigentlichem* und *uneigentlichem* Denken. Letzteres „vollzieht sich in einer symbolisch gebrauchten, also verstandenen und ernst gemeinten Aussage, die aber irgendeinen beziehenden Gedanken ausdrückt, der nicht zugleich in intuitiver Form entsprechend aktualisiert ist“ (Mat. III, 158). Das uneigentliche Denken ist also eine darstellende Repräsentation eines Bewusstseinsphänomens, das selbst nicht gegeben ist. In diesem Sinne ist es genau genommen eine unerfüllte Intention, welche als ein abzeichnender Gedanke für ein anderes Denken in Vertretung steht, das selbst nicht adäquat vorzufinden ist. Daher wird oft auch die Rede von bloß symbolischem Denken bzw.

⁷ Ausführlicher über die Rede der Unverträglichkeit eines Urteilens siehe auch S. 34.

symbolischer Vorstellung sein. Sobald die symbolische Intention Erfüllung erfährt, wird sie eigentliches Denken. Denn die Eigentlichkeit des Denkens besteht in seiner *intuitiven* Aktualität, d.h. in seiner *Intuitionsmodalität*, in seiner adäquaten Gebung. Im Unterschied zum uneigentlichen Denken, das aufgrund seiner symbolischen Funktionalität völlig flexibel ist, kann man den Sachverhalt bzw. die sachlichen Verhältnisse des eigentlichen Denkens nicht manipulieren, denn dieses ist von phänomenologischen Gesetzen bestimmt (Mat. III, 177). Mit phänomenologischen Gesetzen sind hier nicht nur die logischen Gesetze gemeint, sondern auch die phänomenologischen Grundprinzipien wie Adäquation, Evidenz und die Bedingung der Sinnlichkeit für das Denken. Adäquation und Evidenz will ich an dieser Stelle nicht zur Diskussion bringen. Man muss sich jedoch dessen bewusst sein, dass es sich hier bei der Evidenz um eine sehr frühe Auseinandersetzung mit dem Begriff handelt. Hier erörtert Husserl die Evidenz als die cartesische Begriffsformel der *clara et distincta perceptio*.⁸ In der parallelen Logik-Vorlesung von 1902/03 deutet er sie sogar als ein Gefühl (Mat. II, 305f.); eine These, die er vier Jahre später in seinen Vorlesungen *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 dezidiert revidieren wird (Hua XXIV, 156).⁹

Bezüglich des Grundprinzips der Bedingung der Sinnlichkeit, möchte ich auf einige Aspekte dieses Begriffes näher eingehen. Phänomenologisch verstanden, gebraucht Husserl den Sammelbegriff der Sinnlichkeit, um die Elementardaten zu bezeichnen, welche an sich weder intentional sind, noch für sich allein betrachtet eine bestimmte Form oder einen Modus besitzen.¹⁰ Der so verstandenen Sinnlichkeit schreibt Husserl in dieser Vorlesung eine grundlegende, phänomenologische Notwendigkeit im logischen Denken zu, infolgedessen Letzteres ohne die Erste nicht möglich ist: „Also ein denkendes Wesen hat zunächst Sinnlichkeit, denn Denken ohne Sinnlichkeit ist unmöglich“ (Mat. III, 188).¹¹ Dies wird vor allem eindeutig, wenn man sich – auf unsere eben angedeutete Diskussion zurückgreifend – die gesetzliche Gebundenheit des eigentlichen Denkens vergegenwärtigt:

Ist irgendwelche sinnliche Anschauung gegeben, da kann das Denken sie zwar verschieden gestalten, aber es ist andererseits, wenn es die Sachverhalte, die es meint, erschauen soll [...], durch die Sinnlichkeit gebunden (Mat. III, 177).

Diese spezifische Gebundenheit durch die Sinnlichkeit ist keine logische an sich, sondern vielmehr eine phänomenologische Gebundenheit, auf die sich kategoriale Synthesen erster Ordnung gründen (Mat. III, 187). In diesem Sinne besteht die Notwendigkeit der Sinnlichkeit für das logische, eigentliche Denken in ihrer phänomenologisch konstituierenden Funktion als der zu modifizierende bzw. zu formende Stoff.

Die Kategorie kolligiert, zählt, sie disjungiert, sie bezieht Prädikate auf Subjekte, Beziehungspunkte auf korrelate Beziehungspunkte, usw. Aber wo nichts da ist, was kollektiv zusammengefasst, gezählt, was in Beziehung gesetzt, was identifiziert oder

⁸ Später revidiert Husserl diese Darstellung der Evidenz *clara et distincta perceptio*, indem er ihr einen subjektiv-psychischen Charakter gegenüber der phänomenologischen Evidenz zuschreibt. Siehe Hua XVII, 286.

⁹ Des Weiteren vgl. auch Hua III/1, 46.

¹⁰ Eine andere Stelle, die sich dieser Interpretation annähert, nicht aber eins zu eins zu übersetzen ist, findet man in Hua III/1, 193f.

¹¹ Siehe auch S. 159: „Jeder Satz ist Satz vermöge der kategorialen Form. Und kategoriale Formen weisen in letztem Grunde auf sinnliche Stoffe hin. Insofern ist ein Satz, der nicht irgendeine Beziehung zur Sinnlichkeit hätte, undenkbar.“

unterschieden werden soll u.dgl., da ist auch kein Inbegriff, keine Zahl, kein Sachverhalt, keine Identität, kein Unterschied u.dgl. da (Mat. III, 174).

Die Sinnlichkeit ist also dieses Etwas (der Stoff), ohne welches es keine kategoriale Synthese gäbe und das Denken seinen Sinn verlieren würde (Mat. III, 174).¹² Im kritischen Unterschied zu Kant, besitzt die Sinnlichkeit für Husserl keine „modifizierende Kraft“ (Mat. III, 169f.). Husserl akzentuiert immer wieder, dass auch ein kategoriales Denken ohne Sinnlichkeit nicht möglich ist (Mat. III, 170f.). Vielmehr ist die Wechselwirkung beider Funktionalitäten, nämlich die Funktion der sinnlichen Anschauung und die des modifizierenden Denkens, das, was das Erkennen der Verhältnisse bzw. Sachverhalte überhaupt ermöglicht (Mat. III, 168f.). Husserl betrachtet als eine bestimmte Form des logischen, eigentlichen Denkens das Erkennen. Es spielt eine besondere Rolle im Zusammenhang mit dem Begriff der Wissenschaft.

Allgemeingültigkeit schafft Gemeinschaft, und im Bereich des logischen Denkens bereitet die allgemeingültige Erkenntnistheorie das Fundament der Phänomenologie als Wissenschaft. Der Gemeinschaftscharakter unter den Wissenschaftlern (Phänomenologen) besteht darin, dass sie ihre Gesetze „aus dem allgemeinen Erbgut des Verstandes“ holen, welches der Menschheit notwendig und universal ist. Auf diesem Argument basiert Husserls Aussage: „Im Denken, im echten wissenschaftlichen *Erkennen*, da stimmen alle Menschen notwendig überein“ (Mat. III, 74).¹³ Nun wendet sich die vorliegende Diskussion dem Begriff des Erkennens und dessen Zusammenhang mit dem Wissenschaftlichen zu, um ihn in Beziehung der Wissenschaft stiftenden Allgemeingültigkeit des Phänomenologischen eingehend zu erörtern. Das Erkennen ist eine spezifische Form der Bewusstseinsgattung der Identität.¹⁴ Dies besagt, dass das Erkennen die Konstitution eines Identitätsbewusstseins hat. Das Identitätsbewusstsein ist die aus zwei oder mehr phänomenal verschiedenen Wahrnehmungen erworbene Gebung eines und desselben Gegenstandes. Dabei muss beachtet werden, dass die verschiedenen Wahrnehmungen „nicht zu einander beziehungslos [sind], sie sind [...] <nicht> bloß zusammen da, vielmehr schließen sie sich zu einer Einheit zusammen, sie werden durch ein Bewusstsein, durch einen neuen Akt verknüpft, und dieser Akt ist es, in dem die „Identität“ erscheint und erschaut wird“ (Mat. III, 119). Der neue Akt des Identifizierens von zwei oder mehreren Wahrnehmungen wird durch die Übereinstimmung des Auffassungssinnes jeder Wahrnehmung motiviert. Die absolute Deckung der zeitlich verschiedenen, gegebenen Auffassungssinne als eine Einheit besagt *de facto* die identifizierende Synthese, aus der die Kategorie der „Dieselbigkeit“ entspringt (Mat. III, 118ff.). In diesem Zusammenhang ist das Erkennen ein Sonderfall der Bewusstseinsgattung der Identifikation.¹⁵ Im Fall des Erkennens handelt es sich nicht unbedingt um das Identitätsbewusstsein, das aus den Übergang von Wahrnehmung zu Wahrnehmung entspringt. Die Identifikation bzw.

¹² Zur Unterscheidung und Beziehung von Sinnlichkeit und Kategorie, sowie ihre derivativen Begriffe (kategorialer Gegenstand/ sinnlicher Gegenstand, kategoriale Akte/ sinnliche Akte bzw. sinnliche Anschauung) siehe auch Mat. III, 145f. und bezüglich des Unterschiedes zwischen sinnlichen und unsinnlichen, kategorialen Begriffen, als zwischen sinnlichen und unsinnlichen Sachverhalten siehe Mat. III, 160f. Des Weiteren setzt Husserl sozusagen die Sinnlichkeit der schlichten bzw. sinnlichen Anschauung gleich und wiederholt die Differenz („Gegensatz“) zwischen Sinnlichkeit und Kategorie (Mat. III, 173).

¹³ Hervorhebung vom Verf.

¹⁴ Siehe z.B. Mat. III, 120: „Ein Spezialfall der Identifikation ist das Erkenn...“

¹⁵ Obschon das Erkennen ein besonderer Fall des Identitätsbewusstseins ist, ist „nicht jedes Identifizieren [...] ohne weiteres gleichzusetzen mit Erkennen“ (vgl. Mat. III, 159).

das Identitätsbewusstsein des Erkennens resultiert aus der Bewusstseinsynthese von einem symbolisch meinenden Akt und einem entsprechenden Wahrnehmungsbewusstsein, die auf einen und denselben Gegenstand intendiert sind. Diese Bewusstseinsynthese als Identifikationsakt des Erkennens von einem Gegenstand als *etwas bestimmtes* ist im Wesentlichen ein *determinatives* Identitätsbewusstsein:

Der wahrgenommene Gegenstand wird als „Tintenfass“ erkannt und hierdurch genannt. Der Ausdruck ist nicht bloß das sinnliche Lautbild, sondern ist sprachlicher Ausdruck, er wird beseelt durch ein Bedeuten. Dieses Bedeuten ist ein symbolisch meinender Akt. Mit ihm verschmilzt in der Weise einer Identifikation das Wahrnehmungsbewusstsein; es verschmilzt mit ihm, weil sie denselben Auffassungssinn teilen (Mat. III, 121).

Der meinende Akt des Bedeuten und das Wahrnehmen kommen also zur Einheitsdeckung des determinierenden Begreifens. Im Identitätsbewusstsein, in dem „[d]er intuitiv erscheinende Gegenstand [...] als dies und jenes [erkannt wird]“, besteht das Erkenntnisbewusstsein (Mat. III, 121).¹⁶ Das Erkennen ist somit ein Identitätsbewusstsein der spezifischen Gestalt der Einheit von *etwas als etwas bestimmtes*, in dem *derselben* Gegenstand Wesensdeterminierung oder eigenschaftliche Attribuierung erfährt. Sowohl aus der konstitutiven Perspektive, als auch aus der strukturellen Hinsicht zeigt sich das Erkennen als ein *determinatives Identitätsbewusstsein*.

Durch diese phänomenologische Aufklärung des Begriffes des Erkennens zielt Husserl darauf ab, das Objektive im Denken auf der Basis der phänomenologischen Allgemeingültigkeit zu erörtern. Auf diese Weise gibt er Rechenschaft eines für alle Menschen gültigen Bewusstseinsphänomens, des Phänomens des Erkennens, mittels einer Methode, welche jedem zugänglich ist und durch welche jede Sachlage von jedem überprüft werden kann. Diese Methode, die phänomenologische Methode, besteht aus mehreren Schritten, Operationen und Haltung(en), von denen zwei Begriffe sich besonders auszeichnen: die erkenntnistheoretische Epoché und die phänomenologische Reduktion.

5. Die erkenntnistheoretische Epoché

Seit den *Logischen Untersuchungen* von 1900/01 herrscht das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit in Husserls Ideal der Wissenschaft (Hua XIX/1, 24-29). Seine wichtige Rolle wird 1910 im *Logos-Aufsatz* besonders hervorgehoben (Hua XXV). Acht Jahre früher, in der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03, bringt Husserl es in die philosophiegeschichtliche Gestaltung der *Skepsis als Methode* ein, welche er zeitgleich als den Anfang der Erkenntnistheorie konzipiert.

Eine besondere Bedeutung dieser Vorlesung bildet die Tatsache, dass Husserl erst in diesem Göttinger Kolleg zum ersten Mal auf Descartes als Skeptiker bezüglich einer erkenntnistheoretischen Methode zurückgreift. Gewiss nahm Husserl zeitlich vor der hier behandelten Vorlesung auf Descartes Bezug. Unter der Perspektive, eine erkenntnistheoretische Maßnahme zu entwickeln, tat er es jedoch nicht. In den *Logischen Untersuchungen* erwähnt Husserl Descartes' Exempel des Tausendecks als Illustration des Unterschiedes zwischen *imaginatio* und *intellectio* als ein

¹⁶ Ein anderer wichtiger Aspekt – aber nicht wesentlich für unsere Diskussion – ist der der Gradualität bzw. des Steigerungsbewusstseins, welcher sich durch die Erfüllungssynthese beim Erkennen erklären lässt. Siehe Mat. III, 124f.

philosophiegeschichtliches Beispiel für seine eigene Erörterung der partiellen Verbildlichung des Gedachten im Rahmen der charakterlichen Beschreibung der bedeutungstiftenden Akte (Hua XIX/1, 70). Im Zusammenhang der Lehre von Ganzen und Teilen, in einer langen Fußnote, weist Husserl nochmals auf Descartes hin, um den Begriff der Selbstständigkeit mittels der cartesischen Substanzdefinition zu erörtern (Hua XIX/1, 262). Auf einer anderen Fußnote desselben Werkes wird Descartes – neben Hobbes und Locke – als einer der Vorläufer erwähnt, bei denen der (noetisch-neomatische) Unterschied zwischen dem Bewusstseinsakt und dem Inhalt bzw. dem Gegenstand bereits zu finden ist (Hua XIX/1, 371). In einem sporadischen, ja oberflächlichen Kommentar bezüglich der Trennung zwischen *mens* und *corpus*, wird Descartes auch in die Diskussion mit einbezogen (Hua XIX/2, 752). Und letztlich wird auf ihn im Zusammenhang der Evidenz der inneren Wahrnehmung (Hua XIX/2, 754), sowie der Differenzierung zwischen dieser und der äußeren Wahrnehmung (Hua XIX/2, 770f.) – mittels der cartesischen Zweifelbetrachtung – rekurriert. Auf Descartes als Skeptiker, von dessen skeptischen Ansatz aus eine methodische Einstellung zu entwickeln wäre, und diese als den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt überhaupt zu etablieren, nimmt Husserl jedoch in dieser Vorlesung von 1902/03 zum ersten Mal Bezug.

Husserl gibt zunächst eine kurze Ausführung über den Skeptizismus, aus der er die theoretisch-pragmatische Bedeutsamkeit desselben bezüglich der Erkenntnistheorie zieht. Husserl tut dies, indem er die historische Skepsis als eine „negative Erkenntnistheorie“ auslegt (Mat. III, 85-88). Wichtig für die vorliegende Untersuchung ist der Übergang zur (positiven) Erkenntnistheorie, den Husserl trassiert, indem er sich nun die „Skepsis als Methode, wie sie zuerst Descartes gehandhabt hat, um die prinzipiellen Ausgangspunkte jeder Erkenntnisaufklärung zu gewinnen,“ aneignet (Mat. III, 88). Diese Aneignung entspricht *de facto* der wissenschaftlichen Grundforderung der Voraussetzungslosigkeit in Gestalt einer methodischen Ausgangseinstellung zur Erkenntnis aufklärenden Erforschung, denn „[d]ie Erkenntnistheorie muss voraussetzungslos verfahren“, „wenn wir nach gesicherten Ausgangspunkten suchen und wenn wir dann weiter von ihnen aus zu einer Lösung der Erkenntnisprobleme vordringen wollen“ (Mat. III, 88). Dies impliziert konkret, dass man eine anfängliche Einstellung übernehmen soll, durch die „keine Wissenschaft und keine außerwissenschaftliche Überzeugung als Prämisse“ vorausgesetzt wird.

Der methodische Charakter dieser Denkhaltung besteht eben in ihrer darstellenden Zielsetzung der wissenschaftlichen Wissensaufklärung durch das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit und in der strukturell-inhaltlichen Beschreibung des privativen Denkvollzuges, der ihr Wesen ausmacht. In diesem Sinne handelt es sich um einen schlichten, bescheidenen Methodencharakter, der erst unter dem Fokus der umfassenden phänomenologischen Methode als der allererste Schritt, nämlich als die initiale Forschungsattitüde des Phänomenologen zu verstehen ist.

Als anfängliche Einstellung des Forschers besteht ihr privativer Denkvollzug zunächst und prinzipiell in der Abwendung von unbewiesenem, unbegründetem Vorgefundenen wie z. B. der Welt, den Wissenschaften und allen Arten vorgefundener Erkenntnisse. In diesem Kontext fungiert diese Abwendung als Abhaltung zum Zweck der Verhinderung der Fehlbetrachtung und -schlussfolgerung in der phänomenologischen Wissenschaft. Das bildet zugleich einen wichtigen Beitrag zur Sicherung ihrer Wissenschaftlichkeit. Dies ist das, was den Sinn der Epoché ausmacht. Dies ist auch der Sinn Husserls Plädoyer gegen die Übernahme von

in der Welt gehafteten, vorgefundenen Begriffen, welche in der Tat voraussetzen, was erst durch die erkenntnistheoretische Phänomenologie untersucht werden soll:

Das menschliche Bewusstsein überhaupt ist ein Begriff derselben Art wie das menschliche Gehirn, der menschliche physische Organismus usw. Erkenntnistheoretisch sind das völlig nutzlose Begriffe. Sie setzen, um ihnen eine endgültige und mehr als erkenntnispraktische Bedeutung zu geben, die ganze Erkenntnistheorie voraus *im Sinne der erkenntnistheoretischen ἐποχή*. Wir wissen nichts von Psyche und Psychologie, von menschlicher Physis und Physiologie (Mat. III, 191).¹⁷

Wie der in der Husserlschen Schriften sehr bewanderte Leser sicherlich bemerken kann, handelt es sich bei dieser Textstelle mit großer Wahrscheinlichkeit¹⁸ – und in den veröffentlichten Literatur mit Sicherheit –, um das erste Auftreten des Terminus *technicus* der *Epoché* in der umfangreichen schriftlichen Produktion Husserls. Gerade nach der konkreten Aufforderung zur methodischen Abwendung von den eben aufgelisteten empirisch-wissenschaftlichen Begriffen, schließt Husserl seinen Satz mit der aussagenden Erklärung ab: dies ist der Sinn der erkenntnistheoretischen *Epoché*. Denn der Phänomenologie der Erkenntnis nach, setzen diese Begriffe eben jede Aufklärung der Erkenntnis voraus. Von jeglichen Voraussetzungen abzuhalten, welche die Wissenschaftlichkeit und – demzufolge – die phänomenologische Wissenschaft selbst verfehlen, ist Aufgabe und Sinn der *Epoché*. Um diesen Sinn in seinen einfachsten, schlichten und grundlegenden Gedanken auseinander bringend verstehen zu können, wird jedoch benötigt, auf Husserls Abhandlung der Skepsis als Methode zurückzugreifen.

Grund und Zweck der *Epoché* wurden bereits erwähnt. Man kann sie durch die folgenden Stichworte etwas plakativ zusammenfassen: Voraussetzungslosigkeit, Wissenschaftlichkeit. Die Antwort auf die Frage, wie man auf die Idee eines privativen Denkvollzuges kommt, besteht jedoch im methodischen Grundwert der Skepsis, nämlich im Zweifeln. Um nach dem Prinzip der Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnistheorie konsequent zu verfahren, wird der Zweifel methodisch und positiv, d. h. produktiv, angewendet:

Der Zweifel an den Sinn der Erkenntnis, an ihre Möglichkeit, an das, was sie leistet und zu leisten vermag, der Zweifel an den Sinn der Gegenständlichkeit, die im wissenschaftlichen Denken erfasst wird und fassbar ist, diese Zweifel [...] stellen tatsächlich den gesamten Inhalt der vorhandenen Erkenntnis in Frage; wir wissen nun eigentlich gar nicht, was wir in der Erkenntnis und an der Erkenntnis haben und ob wir sie nicht in einem Sinn in Anspruch nehmen würden, den sie gar nicht hat (Mat. III, 88f.).

Eben deswegen, weil die Gewissheit über die Welt, das weltliche Wissen und alle Wissenschaften auf dem gezweifelten Sinn der Erkenntnis und ihres Objekts beruht, darf man den *Universalzweifel* nicht als willkürlich von oben, sondern vielmehr von unten her, d. h. von Grund auf verstehen. Wenn der Phänomenologe den Gedanken methodisch ausübt, „es sei alles zweifelhaft“ (Mat. III, 88), wodurch alles ungewiss wird, macht er es auf der Basis des bereits bestehenden erkenntnistheoretischen Zweifels an Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt. Aus diesem

¹⁷ Hervorhebungen vom Verf.

¹⁸ Wenn man das stenographische Originalmanuskript liest, merkt man, dass es sich bei dem Satzteil „im Sinne der erkenntnistheoretischen ἐποχή“ um eine eindeutige Hinzufügung handelt. Nach den Kriterien der Herausgeberin (siehe Mat. III, S. XVI), sollte man schlussfolgern, dass diese Hinzufügung aus dem selben Entstehungsjahr des Manuskriptes, nämlich 1902 stammt, oder dass einfach jeder Hinweis fehlt, um eine andere abweichende Datierung mit Sicherheit zu vertreten.

grundlegenden Zweifel an der Erkenntnis überhaupt, dem *erkenntnistheoretischen Grundzweifel*, entwickelt sich dann stringent und unmittelbar der allgemeine Zweifel (*Universalzweifel*), der uns „die wirkliche Geltung von außen aus Leben und Wissenschaft entnommenen Tatsachen oder Gesetzen in einem festbestimmten Sinn [nicht] voraussetzen“ lässt (Mat. III, 89 u. 90). Mit dieser systematischen, entwicklungsgenealogischen Differenzierung zwischen dem erkenntnistheoretischen Zweifel und dem Universalzweifel verbindet sich der grundlegende Unterschied zwischen Descartes und Husserls erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Der Erste fragt nach dem Fundament des Wissens, der Zweite nach dem der Erkenntnisaufklärung (Mat. III, 89 u. 90). Es zeigt sich, dass erst durch das Eindringen in das schlicht Grundlegende die Reichhaltigkeit der Sache ins richtige Licht kommt. Die Nuancenintensität, die in den entlang der vorliegenden Untersuchungen erörterten Differenzierungen liegt, zeigt, dass die Schlichtheit des Grundlegenden nicht mit (leichter) Einfältigkeit verwechselt werden darf. So z. B. erweist sich, dass obschon Husserl wie bei Descartes auch mit dem Universalzweifel seine erkenntnistheoretisch-phänomenologische Betrachtung anfängt, sich bei ihm – im Unterschied zu Descartes – die Konstellation des erkenntnistheoretischen Zweifels als evolutives Präzedenzmoment zum Universalzweifel abzeichnet. Und dieser systematisch entwickelte Universalzweifel ist das, was Husserl zur erkenntnistheoretischen Epoché umgestaltet hat.

Mit der dem cartesischen Ansatz gegenüber unterschiedlichen Bezogenheit auf die Erkenntnisaufklärung eignet sich Husserl ein weiteres methodisches Einstellungsmoment Descartes' an. Dieses erkenntnistheoretische Moment ist das Moment der Reflexion als das des Forschungsaufbruchszuges. Auf eine bestimmte Art und Weise muss der Phänomenologe anfangen können: „Wie sollen wir nun anfangen?“, fragt Husserl. „Von außen übernommene, ungeprüfte Voraussetzungen dürfen wir nicht an die Spitze stellen. Aber mit irgendetwas müssen wir doch beginnen; nun, wir beginnen mit einer Reflexion, welche uns die wirklich zulässigen Anhaltspunkte und Ausgangspunkte an die Hand gibt.“ Diese Reflexion, welche in das *ego cogito* als Klimax mündet, hat ihre eigene systematische Entwicklung. Sie wird erst durch die Epoché ermöglicht. Oben wurde der privative Vollzug der Epoché als deren Kern diskutiert. Es hat sich gezeigt, dass durch diesen privaten Vollzug die Welt, ihre Wissenschaften und die zu ihr gehörigen praktischen Überzeugungen erkenntnistheoretisch gleichsam getilgt werden. Mit dieser erkenntnistheoretischen Tilgung der Welt, des Weltlichen, wird dementsprechend auch deren Beziehung, d. h. die Außenbezogenheit des erforschenden Bewusstseins auch eliminiert. Die Außentendenz verliert jede Intention. Dies besagt, dass die intentionale Struktur des weltlichen Bewusstseins durch die Tilgung des Intendierten zerstört wird. Demzufolge entsteht eine Wendungsbewegung. Die Bewusstseinstendenz wird von diesen erkenntnistheoretischen Umständen gelenkt, sie wird zurückgebogen. Sie intendiert also sich selbst. Die Bewusstseinstendenz nimmt folglich die Form der Reflexion an. Damit wird die andere Seite der Leistung der Epoché ausgesprochen: die Interessenlenkung des Bewusstseins in die Immanenz. Diese Bewegung der Reflexion aus der Epoché wird besonders klar im folgenden Zitat, in dem Husserl durch das Konjunktionswort „aber“, welches die Funktion der reflexiven Wendung hat, den Gegensatz Transzendenz/Immanenz schildert:

Wir wissen nichts von Psyche und Psychologie, von menschlicher Physis und Physiologie. *Aber* das wissen <wir>, was das, „Identität“ und „Unterschied“ ist bzw. Identifizieren und Unterscheiden, was das, „Prädizieren“, „Bejahen“, „Verneinen“ ist

usw. Das sind gegebene Akte, und in ihnen sind Objektivitäten gegeben (Mat. III, 191f.).¹⁹

Wichtig für die vorliegende Diskussion ist die eindeutige Entgegensetzung von Transzendenz- (Psyche, Psychologie, Physis, Physiologie u.a.) und Immanenzphänomenen (Identität, Identifizieren, Unterscheidung, Unterscheiden u.a.). Der erkenntnistheoretische Vorrang der letzten über die ersten interessiert uns nicht, denn er impliziert eine fortgeschrittene Ausübung der Reflexion, welche weit über die Epoché hinaus geht. Vielmehr möchte ich das Augenmerk auf die Bewusstseinsbewegung richten, die durch die Konjunktion signalisiert wird. In der oben zitierten Passage kann man die doppelte Funktion der Epoché mit besondere Klarheit taxieren. Einerseits fungiert die Epoché als *Abwendung* von der Transzendenz, andererseits als *Interessenlenkung* in die Immanenz. Die spezifischen Bewusstseinsinhalte seitens der Immanenz, die Husserl hier exemplarisch erwähnt, müsste man unter der Rubrik der Reflexion diskutieren. Dies würde aber den Rahmen unseres spezifischen Themas überschreiten. Husserl bietet unzählige konkrete Beispiele an, in denen die Leistung der Epoché in ihrer doppelten Funktion anschaulich wird. Man kann daher die erkenntnistheoretische Epoché in zwei Hauptmomente beschreiben: erstens der privative Denkvollzug der Abhaltung, der Abwendung von allen Transendenzen, und zweitens die Zuwendung auf die Immanenz. Aus dieser Interessenlenkung in die Immanenz entsteht zugleich und unmittelbar die Reflexion. Die Reflexion hat ihre eigene Dynamik und fungiert zugleich als gemeinsamer Topos, in dem Epoché und Reduktion sich treffen. Die Epoché mündet in die Reflexion, die phänomenologische Reduktion findet erst in der Reflexion statt.

Nach dieser Beschreibung möchte ich das folgende Zitat – aus dem Kontext des Identitätsbewusstseins – nach den zwei Momenten der Epoché exemplarisch zergliedern. Husserl erwähnt zunnächst den Themen- bzw. Phänomenbereich:

„Gehen wir aus von der Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen, in denen sich uns *derselbe Gegenstand* darstellt.“

Dann führt er den privativen Vollzug der Abhaltung bzw. Abwendung als erstes Moment der Epoché an:

„Wir *setzen* hierbei *nicht* etwa *voraus*, dass „draußen“ ein Gegenstand existiert, der verschiedene Wahrnehmungen in uns erzeuge. Wir *wissen ja nichts* von einer *äußeren Existenz* und vom „Erregen“ der Wahrnehmungen. Wir *wissen nicht*, was das „äußere Existenz“ besage und in welchem Sinn eine rechtmäßige Rede hier statthabe.“

Schließlich bringt Husserl die Interessenlenkung in die Immanenz als zweites Moment der Epoché vor:

„*Aber* das wissen wir, oder das weiß ich, der Denkende, dass sich mir soeben mannigfaltige Wahrnehmungen als Wahrnehmungen desselben Gegenstandes ankündigen [...]“ (Mat. III, 118).²⁰

Hier ist wiederum zu sehen, dass auf Grund der erkenntnistheoretischen Tilgung der Transzendenz die Bewegung in die immanente Reflexion entsteht. Gerade auf diese Bewegung, die Interessenlenkung auf die Immanenz, achtet Husserl, wenn er auf die Sinnesorgane mit illustrativer Absicht hinweist, um die Kontrastierung zwischen den psychophysischen (Transzendenz) und phänomenologischen Sphären (Immanenz) zu

¹⁹ Hervorhebung vom Verf.

²⁰ Hervorhebungen vom Verf.

deuten.²¹ Die große Errungenschaft der zwei Momente der Epoché besteht gerade in der Tilgung der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt und der Gegenüberstellung von Ich und „Nichtich“ (Mat. III, 197).

Durch die Tilgung der Transzendenz, und damit des Gegensatzes Subjekt/Objekt, wird die Funktion des Universalzweifels erfüllt. In der Immanenz der phänomenologischen Sphäre bleibt jedoch immer noch der erkenntnistheoretische Grundzweifel bestehen, indem zunächst alle Bewusstseinsgeltungen weiterhin vorläufig in Frage gestellt werden. Wenn man auf die skeptische Argumentation in der Reflexion auf das Denken näher eingeht, kommt man durch das Zweifeln selbst zur Erkenntnis, dass das Denken in der spezifischen Form des *ego cogito* nicht vom Zweifeln, d. h. vom erkenntnistheoretischen Grundzweifel, betroffen ist. Diesbezüglich übernimmt Husserl die cartesische Argumentation, um klar zu machen, dass, wenn man den Zweifel auch verabsolutieren mag, das Zweifeln an sich als Bewusstseinsakt von der Skepsis unbetroffen bleibt (Mat. III, 90f.). Dies ist nichts anderes als die Husserlsche Aneignung der kanonisch gewordenen Version des cartesischen *cogito*-Argumentes.²² Im Unterschied zu Descartes zielt Husserl hier nicht auf den Beweis der eigenen Existenz bzw. des Ich, sondern nur auf die Gewissheit des Denkens qua Bewusstsein (Mat. III, 91). Diese allererste absolute Gewissheit des Denkens, des Bewusstseins als *ego cogito* ist in der Tat der Anhaltspunkt, auf dem die ganze Phänomenologie der Erkenntnis aufbaut.²³

Die absolute Gewissheit des Denkens allein garantiert aber nicht das eigentliche Denken, das logische Denken. Aufgrund der intentionalen Struktur des Bewusstseins verkompliziert sich die phänomenologische Lage um die Frage, ob eine *cogitatio* eine wahre oder eine falsche im Sinne ihrer Geltung ist. Dabei sind die Vorstellungen, die Erfüllung erfahren, von denen, die Enttäuschung hervorbringen, zu unterscheiden. Dies bezüglich lässt sich fragen, was eine wirkliche *cogitatio* im rein immanenten Sinne ist. Nach welchem Kriterium soll man diese Frage beantworten? Husserl bringt diese Problematik auf die folgende Art und Weise zur Sprache: „Was ist es, das uns der Existenz des Behaupteten bzw. der Geltung unserer Aussage in diesen Fällen versichert?“ (Mat. III, 91) Husserl beantwortet diese Frage mit Descartes' *clara et distincta perceptio*²⁴ und meint damit den Begriff der Evidenz. Die Evidenz ist aber kein Begriff, der isoliert funktioniert. Die Evidenz ist in der Tat ein komplexer kooperativer Begriff. Sie ist die als Kriterium fungierende intentionale Bewusstseinsleistung der absoluten Gegebenheit eines Bewusstseinsphänomens (vgl. u.a. Hua XXIV, 155). In Wirklichkeit kooperiert der Begriff der Evidenz eng mit dem operativen Begriff der phänomenologischen Reduktion. Eine der Funktionen des Evidenzbegriffes besteht eben darin, adäquat gegebene von nicht adäquat gegebenen *cogitationes*, im Sinne von Annahmen und Suppositionen, zu unterscheiden. Letztere werden dann durch den Reduktionsbegriff von der phänomenologischen Betrachtung ausgeschlossen.

²¹ Siehe Mat. III, 144: „So sollte diese Rede nur für den Augenblick dienlich sein, um uns den Gegensatz vorläufig anzudeuten, um unseren Blick auf die phänomenologischen Sphären zu lenken, die auseinander zu halten sind.“ Hervorhebungen vom Verf.

²² Siehe Descartes 1996. Responiones V, in: AT VII 352; *Meditationes de prima Philosophia*, AT VII 25.

²³ Auch im Fallbeispiel der Wahrnehmung ebendort.

²⁴ Später distanziert sich Husserl von dieser pauschalen Erörterung der Evidenz als *clara et distincta perceptio*. Vgl. u.a. Hua XVII, 286f.

6. Die phänomenologische Reduktion

Erst im letzten Teil dieser Göttinger Vorlesung von 1902/03, den die Herausgeberin mit der Überschrift „Wahrscheinlichkeit“ versehen hat, begegnet dem Leser der Terminus „phänomenologische Reduktion“. Er taucht gerade im Kontext der Erläuterung der Leistung der methodischen Vorgehensweise auf, welche in späteren Werken Husserls den Titel „phänomenologische Reduktion“ mit Entschiedenheit tragen wird. Hier fungiert der Terminus jedoch nicht als die Bezeichnung einer Definition oder als eine begriffliche Formulierung des Dargestellten, vielmehr handelt es sich nur um eine erklärende, ja redundante Apposition, deren Funktion in der negativen Bestimmung einzelner Aspekte der Leistung des eigentlichen methodischen Vorganges besteht. Schauen wir uns die Stelle genau an:

„Nicht auf die Person, auf ihren momentanen Akt kommt es an – davon ist gar keine Rede, es ist durch die phänomenologische Reduktion ausgeschlossen –, sondern auf das allgemeine Wesen dieser Vorstellung, auf ihre allgemeine Spezies, und zu dieser gehört die Idee der Erfüllung als allgemeine, von allem Empirischen unabhängige Möglichkeit“ (Mat. III, 199).

Hier handelt es sich um eine redundante Erklärung – was gerade im Kontext einer Vorlesung geschickt ist –, in der wiederholt betont wird, dass die Leistung der Rückführung auf die ideale Möglichkeit der absoluten Gegebenheit eben in der durch die Epoché bereits erreichten Immanenz stattfindet. An dieser Stelle wird besonders hervorgehoben, dass die mittels der Epoché bereits errungene Ausschaltung der Empirie und damit des empirischen Ich durch die ausgeführte Reduktion nicht aufgehoben wird. Im Gegenteil: Durch die phänomenologische Reduktion wird die Epoché bestätigt und bewahrt.

Der methodische Vollzug der phänomenologischen Reduktion wird hier in der Form der Beweisführung der phänomenologischen Gegenstandsgegebenheit gestaltet. Indem Husserl uns die phänomenologische Gegebenheit eines Gegenstandes als eines Bewusstseinsphänomens Schritt für Schritt begründet, d. h. Rechenschaft gebend darstellt, rekurriert er auf die apodiktische Evidenz bringende Rückführung der rein phänomenologischen Gegebenheit auf die ideale Möglichkeit des Gegebenseins. Gewiss ist diese Fragestellung in die immanente Sphäre der phänomenologischen Betrachtungsweise einzuordnen, denn die erkenntnistheoretische Epoché wurde bereits vollzogen und ihre Leistungen bleiben bestehen. Die konkrete Frage, die die ganze Begründungsausführung der Gegenstandsgegebenheit leitet, ist: Worauf beruht die absolute Gegebenheit eines Bewusstseinsphänomens? Husserl formuliert dieselbe Frage auf eine schlichtere Art und Weise: Was heißt für uns Phänomenologen, „ein Gegenstand ist gegeben“? Im Grunde genommen, wird hier nach der phänomenologisch berechtigten Geltung jedes Bewusstseinsphänomens gefragt. Um die Beantwortung dieser Frage zu erzielen, führt Husserl seine Zuhörer über die Korrelation Gegenstand/Vorstellung, die Konstitution des Identitätsbewusstseins, den Begriff der adäquaten Wahrnehmung und ihre Bedingung der Erfüllung, bis auf die Apriorität des Erkennens zurück, welche zugleich in der Idealität überhaupt gründet. Dieser Weg durch die fundamentalen phänomenologischen Begriffe zur absoluten Idealität, „[d]iese Reduktion auf die ideale Möglichkeit ist“, sagt Husserl, „das Fundament für unsere Erkenntnistheorie“ (Mat. III, 199). Er weitet sich retrospektiv durch die Konstitutionsentstehung des untersuchten Bewusstseinsphänomens aus.

Natürlich charakterisiert sich dieser Weg vor allem durch seine wissenschaftsfördernde Voraussetzungslosigkeit und strenge Begriffsklärung, vor allem wenn dieser Weg auf der Basis der erkenntnistheoretische Epoché begangen wird (Mat. III, 198).

Wie gezeigt wird, ist die Rückführung letzten Endes auf die Evidenz der adäquaten Erfüllung, auf die Absolutheit der Gegebenheit auszuführen, nämlich auf die ideale Möglichkeit. Husserl versteht die Idealität hauptsächlich als eine Kategorie, und zwar als die grundlegendste, zu welcher alle Gesetze der Seinsgeltung gehören (Mat. III, 200). Wir befinden uns also im Bereich des logischen Denkens, denn dieses ist das, was die Idealität als Kategorie überhaupt bestimmt. Husserl erläutert die Idealität auch als Wahrnehmung im Sinne einer (noetischen) Funktion des Denkens. In diesem Zusammenhang sagt Husserl, dass sie wie ein Bewusstseinsinhalt „etwas“ ist, „das im Bewusstsein erfassbar ist, erschaubar, [...] also doch gleichsam wahrnehmbar“ (Mat. III, 140). Die Idealität als Wahrnehmen ist ein sehr spezifisches Wahrnehmen, nämlich eines von Allgemeinheiten und Allgemeinheitszusammenhängen. Dies ist ihr spezifisches Charakteristikum als Wahrnehmung (Mat. III, 140). Gerade das in der Idealität sich konstituierende Verhältnis von Allgemeinheiten macht ihre Wichtigkeit aus, denn darin besteht „das evidente Erfassen der Gegenständlichkeit“. Für unsere Diskussion ist es wichtig, das Erfassen der Notwendigkeit bzw. Möglichkeit zu akzentuieren, denn dieses deckt die Gesetzlichkeit des logischen Denkens auf.

Wie aber die ideale Möglichkeit zu verstehen ist, auf die sich die phänomenologische Reduktion bezieht, erörtert Husserl, indem er einerseits den Unterschied zwischen dem Meinen (Wahrnehmung) und dem Gemeinten (Gegenstand), und andererseits die Einheit von beiden Momenten darlegt. Die Darstellung dieses Sachverhaltes erinnert gewiss an die bekannte Begrifflichkeit späterer Werke Husserls, wie beispielsweise das Begriffspaar Noesis/Noema bzw. noetisch/noematisch. Auch wenn es sich um eine adäquate Wahrnehmung handeln würde, besteht ein Unterschied zwischen Meinen und Gemeintem. Dieser besteht darin, dass Ersteres der auf den Gegenstand sich beziehende, „ihn meinende Aktcharakter“ ist, während Letzteres die „gegenständlichen“ Eigenschaften als Inhalt besitzt. Das ist nichts anderes als die intentionale Grundstruktur des Bewusstseins. Diesen Unterschied erfasst man nur durch Vollzug einer Reflexion auf die jeweiligen Momente. Reflektiert man nicht auf jedes einzelne Moment, sondern auf das Verhältnis zwischen beiden Momenten, bekundet sich im Fall der Adäquation, d.i. der adäquaten Erfüllung, die ideale Einheit, „die allgemeine Einheit zwischen einem Gegenstand überhaupt und dem ihn meinenden Aktcharakter“ (Mat. III, 136). Unter der Unitätperspektive besagt die ideale Einheit Verträglichkeit, Möglichkeit. Etwas zugespitzt gesagt, kann man diese kategorialen Begriffe der Verträglichkeit und Möglichkeit als äquivalente immanente Umschreibungen der transzendenzkonnotierten Kategorien der Wahrheit oder Wirklichkeit verstehen, sie aber niemals gleichsetzen. Denn für Husserl ist seine Darstellung der idealen Möglichkeit eindeutig, und er warnt uns sehr bewusst vor der Gleichung „reales Sein = Wahrgenommen(sein)“ vor (Mat. III, 136). Demzufolge bezeichnet der Begriff der Existenz in phänomenologischer Hinsicht ein Seiendes nicht nur im Sinne eines in einer Intention Gemeinten, sondern auch und vor allem im Sinne eines die Intention Erfüllenden. Der gemeinte Gegenstand ist dementsprechend „keine leere, keine absurde oder falsche Vorstellung“, vielmehr gilt er als ein wahres, gegenständliches Bewusstseinsphänomen, welches, „nach idealer Möglichkeit gesprochen, in einer

Wahrnehmung adäquate Erfüllung finden könnte“ (Mat. III, 139). In diesem Zusammenhang hat die Rede vom Sein unter anderen die Bedeutung dessen, „was in der Adäquation die Fülle gibt für den gegebenen Gegenstand“ (Mat. III, 139).

Eine sehr wichtige Absicht dieser Diskussion ist es, möglichst klar darzustellen, dass das Sein des Gegenstandes als Bewusstseinsphänomen nicht in der Aktualität der adäquaten Anschauung besteht, sondern in der Adäquation, in der Erfüllung, d. i. in der idealen Möglichkeit. Diesbezüglich sind Husserls Worte besonders aufhellend:

In der adäquaten Anschauung wird der Gegenstand erschaut, ist er selbst da; aber nicht in dem aktuellen Erschautsein *hic et nunc* besteht das Sein des Gegenstandes, sondern in der idealen Möglichkeit, die allgemein zu erschauen ist (Mat. III, 139).²⁵

Wenn das Sein des Gegenstandes in der Aktualität der Anschauung bestünde, wäre es weder universell gültig, noch für Prüfung allgemein zugänglich. Mit anderen Worten, das gegenständliche Bewusstseinsphänomen wäre nicht wissenschaftsfähig. Die phänomenologische Reduktion möchte allerdings durch die Voraussetzungslosigkeit, die universale Gültigkeit und die allgemeine Zugänglichkeit eben das Gegenteil methodologisch begründen, nämlich: die Philosophie als strenge Wissenschaft. Demzufolge besteht die Rückführung auf die ideale Möglichkeit in nichts anderem als in der beweisenden Zurückführung auf die reflektierende Auffassung des noetisch-noematischen Verhältnisses, welches die allgemeine Einheit des Sachverhaltes mit Evidenz erkennend zeigt. Die Methode der phänomenologischen Reduktion, wie Husserl sie hier schildert, hat also die konkrete Aufgabe, die apriorische Geltung jedes Bewusstseinsphänomens der Gegebenheitsprüfung zu unterziehen. Sollte ein Bewusstseinsphänomen der Prüfung standhalten, muss es entlang der dargestellten Rückführung auf die ideale Möglichkeit durch adäquate Erfüllung zur absoluten Gegebenheit kommen. Andernfalls konfligiert das Bewusstseinsphänomen mit einem anderen Gegebenen beispielsweise durch Inadäquation: Es wird von einer anderen Evidenz aufgehoben oder löst sich durch Enttäuschung als Scheitern der Erfüllung auf. Denn „[f]ür jede Vorstellung besteht *a priori* die ideale Möglichkeit, dass ihr Gegenstand zur Gegebenheit kommt oder mit einem Gegebenen in Widerstreit tritt“ (Mat. III, 198). Im Bereich des logischen Denkens besagt dies konkret, dass durch diese methodische Rückführung entweder die Verträglichkeit oder die Unverträglichkeit *notwendig* erschlossen wird. Die Modalität der Notwendigkeit beruht – wie bereits erwähnt – auf den hinter der Rückführung operierenden logisch-phänomenologischen Gesetzen. Im Fall des Widerstreites hat das Sein des untersuchten Phänomens keine Geltung; es gilt nicht als *eigentliches* Bewusstseinsphänomen. Nach der umfassenderen phänomenologischen Methode muss es von der phänomenologischen Betrachtung ausgeschlossen werden. In diesem Zusammenhang scheint die spätere terminologische Entwicklung der phänomenologischen Reduktion als Ausschluss von Suppositionen bzw. von *ungültigen* Bewusstseinsphänomenen konsequent zu sein.

Zuletzt ist hier der Aspekt des funktionsontologischen Status der phänomenologischen Reduktion zu erwähnen. Die Berücksichtigung dieses Aspektes ist von erheblicher Bedeutung, insofern die Wissenschaftlichkeit der Methode auch auf der ontologischen Ebene in Frage gestellt werden kann. Denn es besteht beispielsweise der Einwand, dass die methodische Maßnahme nicht vom funktionsontologischen Status der Untersuchungseinheit partizipiert, und sie daher als sachlich extern, d.h. als unberechtigt erkannt werden kann. Die wissenschaftliche

²⁵ Siehe auch den Paralleltext auf S. 199.

Legitimierung des methodischen Mittels hängt also von seinem funktionsontologischen Status im Sinne der Sachimmanenz ab. Mit anderen Worten: Die das Bewusstsein untersuchende methodische Maßnahme muss der phänomenologischen Wissenschaftlichkeit nach auch eine bewusstseinsmäßiger Natur sein. In diesem Zusammenhang wäre angebracht einen Aspekt zu unterstreichen, der jedermann bekannt ist, aber nicht immer bewusst thematisiert wird, und zwar, dass die phänomenologische Reduktion an sich Bewusstsein ist. Als Bewusstseinsphänomen muss die phänomenologische Reduktion auch über Evidenz und Selbstgegebenheit verfügen, um überhaupt gültig zu sein. Doch erreicht sie als Rückführung auf die ideale Möglichkeit ihre Gültigkeit, indem sie in der Bewusstseinsform des Erkennens geschieht. Denn als solche ist sie auch die Möglichkeit im Vollzug, „den Gegenstand zu „erkennen““ (Mat. III, 198). Als Erkenntnisbewusstsein gehört sie also der Bewusstseinsgattung des Identitätsbewusstseins an, dessen Konstitution auf Evidenz und Adäquation gründet.

7. Zusammenfassung und Ergebnisse

Anhand der Vorlesung *Allgemeine Erkenntnistheorie* von 1902/03 habe ich hier versucht, Husserls Konzeption der Erkenntnistheorie und ihre Aufgabe, seine Differenzierungen bezüglich des Denkens, das phänomenologische Grundprinzip der Sinnlichkeitsbedingung und den Begriff des Erkennens als die wichtigsten Aspekte des gedanklichen und begrifflichen Rahmens darzulegen, in dem die Thematisierung der spezifischen Formen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion stattfindet.

Die Gestalt der Epoché und der Reduktion im Jahr 1902/03 findet im Rahmen einer grundlegenden Einführung der Erkenntnistheorie statt. Ich habe versucht, zu zeigen, dass Husserl die *Erkenntnistheorie* als *Phänomenologie der Erkenntnis* versteht, und dass er ihr die wissenschaftliche Aufgabe zuschreibt, den apriorischen Wert der Erkenntnis mittels der phänomenologischen Analyse von Bewusstseinszusammenhängen zu erschließen. Diese Aufgabe hat Husserl in drei Hauptpunkten zusammengefasst: erstens die phänomenologische Analyse der Idee der Erkenntnis nach Konstitution und Nomothetik, zweitens die Darstellung des idealen Sinnes der spezifischen Zusammenhänge der Erkenntnisobjektivität, und drittens die phänomenologische Prüfung und Erörterung von Denkformen und ihre Gesetze durch die Epoché und die phänomenologische Reduktion.

Husserls Auffassung vom *Denken* hat sich als die phänomenologische Gebung von logisch-idealen Bewusstseinserebnissen – im Sinne von intellektiven, fundierten Akten – gezeigt. Der Unterschied zwischen tatsächlichem und logischem Denken diente dafür, den phänomenologischen Begriffskontext zu präzisieren und den Gedankenzusammenhang zwischen den verschiedenen Bestimmungen des Denkens, der phänomenologischen Grundbegriffe wie Bewusstsein, Idealität, und des Erkenntnisbegriffes differenziert darzulegen. Das *tatsächliche Denken* hat sich als das Denken in dem empirischen, realexistierenden Denken eines individuellen Bewusstseins erwiesen, während sich das *logische Denken* als das Vollziehen von phänomenologischen Bewusstseinsgebungen in der logisch-idealen Sphäre zeigt. Darüber hinaus wurde die bedeutende, phänomenologische Unterscheidung von uneigentlichem (symbolischen) und eigentlichem Denken dargestellt. Es hat sich herausgestellt, dass, während das *uneigentliche Denken* eine darstellende Symbolisierung eines Bewusstseinsphänomens ist, und es als unerfüllte Intention gilt,

das *eigentliche Denken* sich als der die Intention erfüllende Akt zeigt, welcher durch die und in der Intuition als adäquate Gebung stattfindet. Im Unterschied zum uneigentlichen Denken, das über unbegrenzte Flexibilität verfügt, wird das *eigentliche Denken* von den phänomenologischen Gesetzen und Grundprinzipien bestimmt. Beispielsweise wird das logische Denken von der Sinnlichkeit grundsätzlich bestimmt, so dass es ohne die phänomenologische Sinnlichkeit überhaupt nicht möglich ist. Die Bedingung der Sinnlichkeit gilt demzufolge als eines der phänomenologischen Grundprinzipien.

Das *Erkennen* ist einer der wichtigsten Begriffe der Gedankenkonstellation, in der sich die spezifischen Formen der Epoché und phänomenologischer Reduktion ergeben. Das Erkennen hat sich als das determinative Identitätsbewusstsein erwiesen, welches aus der Bewusstseinsynthese eines symbolisch meinenden Aktes und eines entsprechenden Wahrnehmungsbewusstseins entsteht, die einen und denselben Gegenstand intendieren und dabei ihre Erfüllung erfahren.

Gerade in diesem systematischen Kontext formuliert Husserl den Begriff der erkenntnistheoretischen Epoché – auch den Terminus der phänomenologischen Reduktion – zum ersten Mal. Ihre jeweilige Gestalt 1902/03 und Bedeutung für die Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion habe ich hier versucht, im Einzelnen darzustellen. Wir haben gesehen, dass die erkenntnistheoretische Epoché als ein operativer Begriff eine umfangreichere, phänomenologisch angeeignete Methode der Skepsis ist, und dass sie als die wissenschaftliche Grundforderung der Voraussetzungslosigkeit in der Form einer methodischen Ausgangseinstellung zum Zwecke der Erkenntnis aufklärenden Erforschung fungiert. Der operative Begriff der erkenntnistheoretischen Epoché hat sich als die *initiale Forschungsattitüde des Phänomenologen* erwiesen.

Im Nexus der erkenntnistheoretischen Epoché, in der durch sie erreichten Immanenz als das Forschungsfeld der Phänomenologie der Erkenntnis, fordert Husserl eine weitere methodische Maßnahme: die phänomenologische Reduktion. Wir haben gesehen, dass die phänomenologische Reduktion die methodische Beweisführung der phänomenologischen Gegenstandsgegebenheit ist. Sie hat sich als die Zurückführung auf die reflektierende Auffassung des noetisch-noematischen Verhältnisses erwiesen, in dem die Einheit der Gegebenheit sich mit Evidenz bekundet. Der operative Begriff der phänomenologischen Reduktion hat also hier die Funktion der Rückführung auf die ideale Möglichkeit.

Die Idealität hat sich als der gemeinsame Ort erwiesen, in dem die Allgemeinheiten zur logisch-phänomenologischen Verbindung kommen. In diesem Sinne ist die ideale Möglichkeit nichts anderes als die phänomenologische Notwendigkeit innerhalb der Konstitution eines Bewusstseinsphänomens.

Literatur

- Hua XIX/1: Husserl, E. 1900. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. I. Teil. Panzer (ed.) 1984. In: ders. *Gesamelte Werke, Husserliana*, The Hague/ Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Hua XIX/2: Husserl, E. 1901. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. II. Teil. Panzer (ed.) 1984. In: ders. *Gesamelte Werke, Husserliana*, The Hague/ Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Hua XXIV: Husserl, E. 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Melle (ed.). In: ders. *Gesamelte Werke, Husserliana*, The Hague/ Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Hua XXV: Husserl, E. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911-21)*. Nenon / Sepp (eds.). In: ders. *Gesamelte Werke, Husserliana*, The Hague/ Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Mat. II: Husserl, E. 2001. *Logik. Vorlesung 1902/03*. In: ders., *Husserliana-Materialien*, Schumann (ed.). Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Mat. III: Husserl, E. 2001. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. In: ders., *Husserliana-Materialien*, Schumann (ed.). Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Álvarez-Vázquez, J. Y. 2010. *Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion. Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls*. (Dissertation) Freiburger Dokumentenserver. <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7442/>
- Descartes, R. 1641. *Meditationes de prima Philosophia*, AT VII. In: Adam, Ch. / Tannery, P. (eds.) *Oeuvres de Descartes* (zitiert als AT), Paris: Cerf, 1897-1913, 13 Bde.; Neuedition Paris: Vrin, 1996, 11 Bde.
- Lavigne, J.-Fr. 2005. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*. Paris : PU de France.
- Luft, S. 2003. Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion. In: Kühn, R. / Staudigl, M. (eds.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Luft, S. 2010. Reduktion. In: Gander, H.-H. (ed.) *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG.
- Luft, S. 2011. Husserl: The Outlines of the Transcendental-Phenomenological System. In: ders. *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern UP.
- Luft, S. 2012. Husserl's Method of Reduction. In: Luft / Overgaard (eds.). *The Routledge Companion to Phenomenology*. London / New York: Routledge.
- Schumann, E. 2001. Einleitung der Herausgeberin. In: Mat. III.