

PHÄNOMENOLOGIE UND ANGELSÄCHSISCHE PHILOSOPHIE¹

Von Barry Smith, Erlangen/Manchester

Im Mittelpunkt des folgenden Berichts steht die Begegnung der angelsächsischen Philosophie mit der Husserlschen Phänomenologie. Es handelt sich zunächst um Stilfragen. Durch ihre Klarheit und Schlichtheit besitzt die gegenwärtige angelsächsische Husserl-Literatur im Vergleich, sagen wir, mit der Durchschnittsproduktion der deutschen Phänomenologie einen gewissen Vorsprung. Die Vorteile der Simplizität sind aber freilich auch mit gewissen sachlich negativen Nebeneffekten belastet. Es herrscht in der angelsächsischen Philosophie eine Vorliebe für Probleme, eine Auffassung der Philosophie als Puzzlespiel – alles andere wäre ‚präventiös‘ –, was sehr oft mit dem Fehlen eines Sinnes für die Geschichte der Philosophie und einer gewissen Halbherzigkeit beim Lesen philosophischer Texte verbunden ist.

Unbestritten ist aber, daß der angelsächsische Schreib- und Denkstil eine insgesamt positive Wirkung auf die Phänomenologie ausgeübt hat und noch auszuüben vermag. Die Vorteile der stilistischen, begrifflichen und terminologischen Klarheit können hier unter glücklichen Umständen die Nachteile der philosophischen Naivität und Geschichtslosigkeit weitaus übertreffen. Dies geschieht auf beispielhafte Weise in:

DAVID WOODRUFF SMITH und RONALD McINTYRE: *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*. (Synthese Library, vol. 154.) XXIX, 423 S. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/London 1982.

Den Autoren dieses Buches ist es gelungen, sonst dunkle Gebiete der Husserlschen Phänomenologie – insbesondere die Begriffe *Noesis* und *Noema*, die Lehren von Horizont und Wahrnehmungsfeld und die von der Motivation – mit einer in dieser Breite bisher nicht erreichten Klarheit vorzustellen.

Hauptziel des Buches ist es, die von Dagfinn Follesdal stammende *semantische* Interpretation der Husserlschen Theorie der Intentionalität zu verteidigen und weiterzuentwickeln. Husserls *Noemata* werden daher als ‚abstract meaning entities‘ aufgefaßt. Sie stehen in demselben Verhältnis zu unseren *Akten* wie die Fregeschen „Sinne“ zu den sprachlichen Ausdrücken, und diese Akt-Sinne werden dann als die eigentlichen Träger der Intentionalität oder Gegenstandsbezogenheit aufgefaßt, die wir gewöhnlich dem Akte selbst zuschreiben. Nicht Akte, sondern Akt-Sinne sind unmittelbar auf Gegenstände gerichtet, und zwar in dem ganz geläufigen und – wie die Autoren meinen – wohlverstandenen Sinn von semantischer Gerichtetheit („Refe-

¹ Ich danke Herrn Professor Karl Schuhmann (Utrecht) für seine freundliche Hilfe sowie der Alexander von Humboldt-Stiftung für ihre Unterstützung bei einem Forschungsprojekt über Husserls Logik in Löwen und Erlangen, in dessen Rahmen dieser Bericht geschrieben wurde.

renz⁴⁾. Probleme mit der *Akt-Intentionalität*, die charakteristisch für das Denken Brentanos, Twardowskis, Meinongs und des frühen Husserl waren, werden dadurch in semantische Probleme aufgelöst.

Ob diese Auslegung der Philosophie der *Ideen I* richtig oder unrichtig ist, mag hier dahingestellt bleiben. Wie die positiven Ergebnisse des Buches zeigen, ist Husserls Philosophie sicherlich reich genug, um in dieser Weise auf Probleme in den Grundlagen der Semantik – sogar der sogenannten ‚möglichen-Welt-Semantik‘ – Licht zu werfen, auch dann, wenn spezifische Annahmen der semantischen Deutung den Kern seiner *Ideen* nicht trafen.

Viel wichtiger ist es, den wissenschaftlichen Wert der daraus gewonnenen Theorie selbst festzustellen, d.h. zu bestimmen, ob die durch Fregesche oder Follesdalsche Brillen gesehenen *Ideen* Husserls überhaupt eine kohärente Position ergeben können. Denn schon mit der Frage nach dem Status der Noemata innerhalb dieser Theorie stoßen wir auf gewisse Probleme. Noemata sollen ‚abstrakte Gegenstände‘ sein, nicht aber in dem Sinn von ‚abstrakt‘, den Husserl selbst in der dritten *Logischen Untersuchung* benutzte: sie sind ‚abstrakt‘ in einem aus der Fregeschen Ontologie entliehenen Sinn von ‚Nicht-Zeitlichkeit‘.

Husserl selbst akzeptiert natürlich in jeder Phase seiner Entwicklung nicht-zeitliche *Wesen* oder *Spezies*. In den *Logischen Untersuchungen* identifiziert er sogar die linguistischen „Sinne“ oder Bedeutungen mit den Spezies, die die Akte des Sprachgebrauchs selbst explifizieren, und mit dieser Identifikation haben wir zumindest eine klare und einfache Theorie des Status von ‚meaning entities‘. Husserl selbst aber meinte, diese Theorie irgendwann zwischen 1901 und 1913 überwunden zu haben, und mit fast allen angelsächsischen Philosophen, die sich mit seiner Phänomenologie beschäftigen, übernehmen Woodruff Smith und McIntyre diese von Husserl selbst erfundene Geschichte voll und ganz, ohne zu bemerken, daß – außer einigen zugegebenermaßen höchst interessanten *Analogien* zur Fregeschen Semantik – keine sachlichen Gründe für die neuere Theorie beizubringen sind. Für die ältere dagegen spricht erstens ihre Ökonomie. Nach der Deutung Woodruff Smiths und McIntyres soll Husserl mit seiner Noema-Theorie eine zusätzliche Kategorie von zeitlosen Gegenständen eingeführt haben, und zwar zusätzlich zu den Spezies und den sonstigen kategorialen Gegenständen, die schon in den *Logischen Untersuchungen* zugelassen wurden. Die ältere Theorie ist zweitens auch wegen ihrer ontologischen Klarheit zu bevorzugen: wir wissen, *was* Sinne oder Bedeutungen nach dieser Theorie sind, und in welchem Verhältnis sie zu Akten stehen. Von den neuen Abstrakta werden dagegen gar keine positiven Merkmale angegeben. Woodruff Smith und McIntyre bieten nur negative Erklärungen an, wie z.B.: ‚The relation between the noema and the object of an act is quite different from the relation of an essence to the object that has it‘ (S. 168; Hervorhebung von mir). Anderswo schlagen sie Metaphern vor oder sprechen von strukturellen Analogien zwischen dem Akt-Noema-Objekt-Verhältnis und „functions across possible worlds“.

Das Verhältnis zwischen Akt und Noema kann nun natürlich nicht selbst eine Gegenstandsbezogenheit sein: sonst hätten wir einen *regressus vitiosus*.

Dieses Verhältnis, sagen die Autoren, ist „what we call „entertaining““, und sie geben damit zu, daß dieser Begriff „remains unanalyzed by Husserl, except for his claim that for each phase in the noesis [d.h. im Akt selbst] there is a corresponding phase in the noema“ (S. 144; über diese „Phasen“ werden wir noch weiter unten zu sprechen haben). Daraus aber, daß Husserl selbst einen angeblich so zentralen Begriff seiner Noema-Theorie nie analysiert hat, hätten andere vermutlich den Schluß gezogen, daß die Deutung, die diesen Begriff zentral gemacht hat, selbst irgendwo fehlerhaft ist. Woodruff Smith und McIntyre hingegen sehen darin nur eine mögliche Kritik von Husserl selbst, gegen die sie *ihn* dann verteidigen (a.a.O.).

Der metaphorische Begriff von „entertaining“ ist aber in Wirklichkeit kein Husserlscher Begriff, sondern etwas, das nur im Fregeschen Gedankensystem zu Hause ist. Und daß dieses System gerade in diesem Punkt – mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen zeitlosen Fregeschen „Gedanken“ und dem in der Zeit verlaufenden menschlichen Denken – eine Lücke aufweist, ist schon seit langem bekannt.

Die Bedeutung der Arbeit und des Vorhabens von Woodruff Smith und McIntyre ist damit natürlich nicht in Frage gestellt. Ganz im Gegenteil: haben sie recht mit ihrer semantischen Deutung der Husserlschen Philosophie, dann hat diese Philosophie an dieser Stelle eine Unzulänglichkeit.

Ein echter und tiefliegender Mangel in ihrer Arbeit stellt sich aber heraus, wenn man die Frage stellt, warum die beiden Autoren das Problem des Status der Noemata oder des Verhältnisses zwischen Akten und Noemata überhaupt nicht gestellt haben. Und die naheliegendste Antwort dazu ist: weil es ein *ontologisches* Problem ist, das man mit den gewöhnlichen logisch-semantischen Mitteln nicht zu lösen vermag (weswegen es auch nicht innerhalb des Fregeschen Systems lösbar war). Warum haben dann Woodruff Smith und McIntyre nicht versucht, Husserls eigene Ontologie, die formale Ontologie von dem Teil-Ganzes- und dem Abhängigkeitsverhältnis der dritten *Logischen Untersuchung*, auf dieses Problem anzuwenden? Husserl selbst hat doch seine Gedanken über das Akt-Noema Verhältnis im Zusammenhang mit dem im Rahmen dieser formalen Ontologie definierten Begriff eines individuellen Moments entwickelt, wie im deutschen Text der *Ideen* klar zum Vorschein kommt: „kein noetisches Moment,“ lautet z.B. ein zentrales Wesensgesetz der *Ideen I*, „ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment“ (*Ideen I*, S. 193). In seiner englischen Übersetzung von 1931 aber hat Boyce Gibson „das Moment“ und „der Moment“ verwechselt: eine entscheidende Beziehung Husserls auf seine frühere Ontologie wird dadurch zum großen Teil verdeckt, und aus dem Problem des Akt-Noema-Verhältnisses wird ein Wirrwarr aus „correlations of temporal phases“, „real and non-real phases of the pure experience“ u.dgl.m. Trotz ihres Bemühens, die für ihre Theorie relevanten Stellen aus *Ideen I* selbst zu übersetzen, übernehmen Woodruff Smith und McIntyre diesen Fehler: mit seltsamen Ergebnissen, etwa wo die Beschreibung der Strukturen von Akten und Noemata unternommen wird, z.B. in der Passage:

unlike other acts, a perception also has a *sensory phase*, which gives

the act its *sensory* character. Both phases are. . . literally parts of the flow of consciousness (S. 137, vgl. auch z.B. S. 121 f., 125 f., 138).

Die Veröffentlichung von

- E. HUSSERL: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, translated by F. Kersten XXIV, 401 S. Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982 (als Taschenbuch 1983),

eine völlig neue Übersetzung der *Ideen I*, die diese Gibsonade mit vielen anderen Übersetzungsfehlern eliminiert hat, ist daher allein aus diesem Grund wärmstens zu begrüßen: es wird jetzt endlich auch den angelsächsischen Philosophen möglich, den Verbindungen zwischen Husserls früherer formaler Ontologie und seiner späteren Phänomenologie ernsthaft nachzugehen.

Sind aber mit dieser neuen Übersetzung Husserls *Ideen I* auch in der englischen Ausgabe von ihrem bisherigen Fluch befreit? Das ist natürlich eine komplexe Frage. Verglichen mit den Schriften z.B. von Frege, Wittgenstein, Brentano, Ingarden oder sogar dem frühen Husserl selbst, bieten die *Ideen* sehr große Schwierigkeiten für den Übersetzer. Kersten hat zur Lösung dieser letzten Endes wohl unlösbaren Schwierigkeit den Weg der Wörtlichkeit gewählt. Er hat jeden Husserlschen Terminus univok mit einem entsprechenden englischen – oder erfundenen – Wort übersetzt, ohne irgendwelche Paraphrasierung. Die erfundenen Wörter entnahm er dem sogenannten *Guide for Translating Husserl* von Dorion Cairns, einer Auflistung von Äquivalenzen, deren negativer Einfluß auf die modernen amerikanischen Husserl-Übersetzungen leider nicht zu übersehen ist.

Während Woodruff Smith und McIntyre mit ihrem Buch eine Einführung in die Philosophie der *Ideen I* gegeben haben, die jeder angelsächsische Philosoph wird lesen und verstehen können, hat Kersten aus den *Ideen I* etwas gemacht, das nur den Abschreckungseffekt der Husserlschen Schriften, wie sie seit Cairns ins Amerikanische übersetzt worden sind, noch verstärken wird.

Die Stärken des Husserlschen Philosophierens können höchstwahrscheinlich den angelsächsischen Philosophen am besten auf dem Weg über Husserls Frühschriften zur Logik und über die Grundlagen der Mathematik beigebracht werden. Als er sie schrieb, war ja Husserl gewiß noch kein „deutscher Metaphysiker“. Daß die angelsächsischen Philosophen selber diese Entdeckung zu machen beginnen, zeigt die Veröffentlichung von

- J. PHILIP MILLER: *Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics*. (Phaenomenologica 90) X, 147 S. Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982.

Thema dieses Buches ist Husserls Behandlung der mathematischen Analysis und, damit zusammenhängend, der negativen, rationalen und irrationalen Zahlen. In seiner *Philosophie der Arithmetik* (1891) versuchte Husserl, den von ihm als ursprünglich verstandenen Anzahlbegriff dadurch zu klären, daß er die Strukturen des Zählens und des symbolischen oder „uneigent-

lichen“ Operierens mit Anzahlen bestimmt, d.h. er versuchte, die Verhältnisse zwischen gewissen menschlichen Akten und Handlungen einerseits und Vielheiten, Vielheitsformen und Anzahlen andererseits darzulegen. Wichtig ist dabei, daß in unseren Bewußtseinsakten nur verhältnismäßig kleine Vielheiten und deren Anzahlen „eigentlich“ gegeben werden können. Zu größeren Anzahlen haben wir nur „symbolischen“ Zugang. „Im eigentlichen Sinne,“ schrieb Husserl 1887, „kann man kaum über drei hinaus zählen“ (PdA [= Husserliana XII], S. 339).

Wie aber verhalten sich die negativen, rationalen und irrationalen Zahlen zu den von Husserl als ursprünglich behandelten Anzahlen? Nach Miller entwickelte Husserl in bezug auf diese anderen, irgendwie abgeleiteten Zahlarten drei verschiedene Positionen:

I. Position (um 1887, aber auch noch in der *Philosophie der Arithmetik* vertreten): Auch negative, rationale, irrationale Zahlen usw. sind uns nur durch entsprechende Zeichen zugänglich, sind also theoretisch genau wie die größeren Anzahlen zu behandeln. Der Anzahlbegriff läßt sich *erweitern*, so daß die Hilfsbegriffe der Analysis „no more mysterious than the number 22“ wären (S. 10).

II. Position (von 1890–91: vgl. z.B. PdA, S. 7, 287 f., Hua XXI, S. 247 ff.): Anzahlenarithmetik und Analysis sind wegen ihrer wesentlich verschiedenen symbolischen Operationen streng auseinanderzuhalten. Die Analyse oder „allgemeine Arithmetik“ ist nicht wie die Anzahlenarithmetik eine theoretische Wissenschaft mit eigenem Gegenstandsbereich, sondern eine *Kunstlehre*. Sie ist Teil der formalen Logik im Brentanoschen Sinn, d.h. Teil einer *Kunst der Zeichen* oder *Kunstlehre der Erkenntnis*, die die Aufgabe hat, sich des Hilfsmittels der Urteilsbildung – d.h. hauptsächlich des Operierens mit Zeichen – zu bedienen und „durch wissenschaftliche Reflexionen über Berechtigung, Grenzen, Tragweite aus den natürlichen und logisch ungerechtfertigten ein künstliches und logisch gerechtfertigtes Verfahren zu machen“ (PdA, S. 373, vgl. Miller, S. 14).

III. Position (um 1900 und mit einigen Erweiterungen und Präzisierungen auch in Husserls späteren Phasen erhalten): Die Analysis ist eine formale Wissenschaft mit eigenem *rein formalen* Gegenstandsgebiet. Sie ist die Theorie einer formalen Mannigfaltigkeit, wobei diese Mannigfaltigkeit selbst „einzig und allein dadurch bestimmt ist, daß sie einer Theorie solcher Form untersteht“ (LU I, S. 249; vgl. Miller, S. 16).

Millers wichtiger Beitrag zur Husserlkenntnis besteht darin, den Weg der Entwicklung dieser drei Positionen und ihre Verbindungen zueinander klar und verständlich dargestellt zu haben. Denn die Tatsache, daß die Analysis, wie es nach Position III gesehen wird, eine formale Mannigfaltigkeit als Gegenstandsgebiet hat, also nicht mit Gegenständen selbst, sondern mit bloßen *Gegenstandsformen* zu tun hat, beantwortet natürlich nicht die Frage nach der algorithmischen Brauchbarkeit der Analysis, und es heißt natürlich auch nicht, daß diese Disziplin in gar keinem Zusammenhang mit der üblichen Anzahlenarithmetik steht.

Man kann den Charakter des Zusammenhangs zwischen Anzahlenarithmetik und Analyse nach Miller vielleicht folgendermaßen beschreiben: Es

sind zwei Schritte, die gemacht werden müssen, um von der einen zu der anderen zu gelangen: ein Formalisierungs- und ein Erweiterungsschritt. Der erste dieser beiden Schritte besteht darin, daß man von den eigentlichen Gegenständen der Anzahlenarithmetik absieht und die Sätze dieser Theorie selbst eine rein formale Mannigfaltigkeit, eine Mannigfaltigkeit von anzahlförmigen Denkobjekten determinieren läßt. Der zweite Schritt besteht darin, daß man zusätzlich zu den Gesetzen, die diese ursprüngliche Mannigfaltigkeit bestimmt haben, gewisse neue Definitionen und Operationen einführt und dadurch eine neue (reichere und dichtere) formale Mannigfaltigkeit gewinnt. Die Wissenschaft dieser erweiterten formalen Mannigfaltigkeit ist die Analysis. Der Formalisierungsschritt ist hier unentbehrlich:

ist einmal ein Wort, z.B. das Wort Anzahl, auf ein gegebenes und als möglich einleuchtendes Objektgebiet eingeschränkt, dann kann ich nicht dekretieren durch irgendeine willkürliche Festsetzung, daß das Gebiet eine Erweiterung durch neue Objekte zulassen soll. Es wäre so, wie wenn man in der Geometrie dekretieren wollte: runde Vierecke soll es geben, wenn nicht in der Ebene, so in einer höheren Dimension des Raumes. . .

Aber wohl können wir den Anzahlbegriff verlassen und durch das formale System der für Anzahlen geltenden Definitionen und Operationen einen neuen, rein formalen Begriff definieren, den der positiven ganzen Zahlen. Und dieser formale Begriff der positiven Zahl läßt sich, so wie er selbst durch Definition abgegrenzt ist, durch neue Definition, und zwar widerspruchsfrei, erweitern (PdA, S. 435; vgl. Miller, S. 121 f.)

Die Rechtfertigung der Analysis ist aber damit noch nicht gewährleistet. Denn es gilt nicht, wie man zunächst meinen könnte, daß jeder Erweiterungsschritt schon dadurch gerechtfertigt ist, daß das Axiomensystem für die erweiterte Mannigfaltigkeit als widerspruchsfrei erwiesen werden kann. Denn

woher wissen wir, daß, was widerspruchslos, auch wahr ist, oder, wie es hier anzusprechen ist, woher wissen wir, daß ein Satz, der ausschließlich die im engeren [System] vorkommenden und dort definierten Begriffe enthält und welcher den Axiomen des engeren Gebietes nicht widerstreitet, daß ein solcher für das engere Gebiet gilt? Was heißt das: ein Satz gilt für das engere Gebiet? Das heißt: er gilt aufgrund der Axiome dieses Gebietes, er ist eine rein logische Folge derselben. Woher wissen wir also, daß ein den engeren Axiomen nicht widerstreitender Satz eine Folge dieser Axiome ist? (PdA, S. 439; vgl. Miller, S. 127)

Husserls Antwort auf diese Fragen lautet: nur wenn ein System eine *definite Mannigfaltigkeit* bestimmt – d.h., in der heutzutage üblichen Terminologie *vollständig* ist – sind widerspruchsfreie Erweiterungen dieses Systems zulässig. Die ursprüngliche Mannigfaltigkeit hat dann sozusagen keine Unbestimmtheitsstellen, und mögliche Erweiterungen werden also keine Änderungen in ihr mit sich bringen können. Sie machen keine in der Sprache des ursprünglichen Systems formulierbaren Sätze wahr oder gültig, die nicht schon gültig waren.

Diese Darstellung des Gedankengangs des Millerschen Buchs ist natürlich vereinfacht. Sie berücksichtigt z.B. nicht Millers subtile Behandlung der für Husserl äußerst wichtigen Unterscheidungen zwischen *formaler Theorie* und *Theorieform*: zwischen *Sätzen*, die ein formales Gegenstandsgebiet wahr macht, und *Satzformen*, die überhaupt nicht wahr sein können, sowie zwischen einem *Gebiet formaler Gegenstände* und der *Form eines Gegenstandsgebiets*. Miller versäumt jedoch die Gelegenheit, die Entwicklung des Brentanoschen Gegensatzes zwischen „psychischen und physischen Phänomenen“, der in der *Philosophie der Arithmetik* eine so große Rolle spielt, zum Gegensatz zwischen formalen und materialen Begriffen in den *Logischen Untersuchungen* zu verfolgen. Er erläutert nicht den für Husserls Denken nicht minder wichtigen und sehr problematischen Zusammenhang zwischen „formal“ im Sinne von „unabhängig von der Besonderheit irgendwelcher Erkenntnismaterie“ (LU I, S. 244) und „formal“ im Sinne von „analytisch“, d.h. durch Sätze ausgedrückt, „die sich vollständig formalisieren lassen“ (3. LU, §11).

Im großen und ganzen kann man jedoch sagen, daß es Miller gelungen ist, die Entwicklung von Husserls Ideen zu den Grundlagen der Mathematik und deren Ort in der Gesamtentwicklung von Husserls Philosophie in einer brauchbaren Weise dargestellt zu haben. Wo es aber auf den weiteren mathematischen und historischen Hintergrund dieser Ideen ankommt, läßt das Buch viel zu wünschen übrig. Abgesehen von einigen kurzen und vom mathematischen Standpunkt aus nichtssagenden Bemerkungen über Riemann, Weierstraß, Dedekind, Frege und Hankel gibt Miller überhaupt keine Darstellung des Verhältnisses zwischen Husserls mathematisch-philosophischen Versuchen und den Arbeiten seiner Vorläufer und Zeitgenossen zu den Grundlagen der Analysis. Hierzu muß der Leser immer noch zum Scrimieris Buch, *La matematica nel pensiero giovanile di E. Husserl* (Bari, 1965), greifen.

Trotz der zentralen Rolle des Arithmetisierungsprogramms in Millers Darstellung werden nicht einmal die diesbezüglichen nahezu kanonischen Ideen von Husserls Lehrer Leopold Kronecker erwähnt. Er macht keinen Vergleich zwischen Husserls Ergebnissen und den heute geläufigen axiomatischen Entwicklungen der Analysis innerhalb der Mengentheorie oder der Topologie, obwohl diese zwei Disziplinen *expressis verbis* von Husserl selbst zusammen mit der Analysis als ebenbürtige Zweige der formalen Ontologie erwähnt wurden. Miller weiß nichts zu sagen über das Problem der *Anwendung* der Analysis, obwohl gerade hier eine wichtige Stärke der Husserlschen Gedanken liegt: wenn die Analysis eine formale Disziplin ist, deren Gegenstandsgebiet eine formale Mannigfaltigkeit ausmacht, dann ist diese Disziplin auch auf jede *Materialisierung* dieser formalen Mannigfaltigkeit ohne weiteres anwendbar.

Zum Begriff der Mannigfaltigkeit selbst bringt Miller die obligate Standarderwähnung von Husserls positiven Bemerkungen über Riemann (FTL, S. 97 f.; vgl. Miller, S. 116 f.). Er erwähnt aber nicht, daß Riemann selbst die Idee einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre zum großen Teil einer sehr intensiven Beschäftigung mit der Philosophie Herbarts verdankt. Herbart

selbst wird in Millers Buch kein einziges Mal erwähnt, obwohl er nach Frege vielleicht Husserls wichtigster Gesprächspartner in der *Philosophie der Arithmetik* war.

Zur nicht direkt Husserl betreffenden Literatur in der Philosophie der Mathematik selbst macht Miller nur ein paar Bemerkungen über die Implikationen des Gödelschen Satzes für Husserls Gedanken, und weniger noch über die Beziehungen zwischen diesen Ideen und Hilberts Programm. Hermann Weyls wichtiges und teilweise von Husserl inspiriertes Buch über *Das Kontinuum* (1918) scheint er übersehen zu haben, und dasselbe gilt auch für die Arbeit Fritz Londons „Über die Bedingungen der Möglichkeit einer deduktiven Theorie. Ein Beitrag zu einer Mannigfaltigkeitslehre deduktiver Systeme“, die Husserl im *Jahrbuch* 1923 veröffentlichte.² Er erwähnt nicht Husserls höchst interessante Vorwegnahme gewisser Ideen des *Tractatus* über den engen Zusammenhang zwischen Operationen, bzw. Operationsanwendungen, und formalen Begriffen und über den Begriff der Zahl als Exponent oder „Etalon“ einer Operation. Ferner wiederholt Miller Husserls eigene Darstellung des Unterschieds zwischen „Vielheit als Vielheit“ und „Vielheit als gezählter Einheit“, ohne irgendwelche Vergleiche mit den Ideen Cantors oder Russells über genau dieselbe Unterscheidung vorzunehmen.

Historisch besser unterbaut und überzeugender ist Millers Behandlung der Frage nach Husserls angeblichem „Psychologismus“. Er faßt zusammen:

Husserl's subsequent recognition that his early work on the philosophy of mathematics had been guilty of psychologism . . . should not be taken as a rejection of the descriptive-psychological method used in his early writings . . . it consisted in his having held, on the one hand, that analysis was a part of logic, while holding, on the other, that logic was an essentially practical discipline (S. 21).

Um so bedauerlicher ist es also, daß Miller nichts zu der geschichtlichen Entwicklung der gegebenen Auffassung der Logik beiträgt und nicht einmal das von Husserl selbst zitierte *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* Friedrich Benekes erwähnt.

Die *Philosophie der Arithmetik* macht bekanntlich eine Unterscheidung zwischen zwei Arten der Begriffsanalyse „nach *Ursprung*“ und „nach *Inhalt*“. Es war hauptsächlich das Übersehen dieser Unterscheidung, was Frege dazu veranlaßt hat, Husserls Philosophie der Arithmetik als naiven Psychologismus zu verleumden. Worin aber besteht eigentlich die „Analyse nach *Ursprung*“? Auch um diese Frage richtig zu beantworten, müßte man den weiteren geschichtlichen Hintergrund des frühen Husserl berücksichtigen. Denn Husserls Ursprungsanalyse gehört zu einer ganz bestimmten, wenn auch höchst verwickelten Literatur in der sich noch in Entwicklung befindenden Disziplin der theoretischen Psychologie; eine Literatur, zu der beispielsweise Stumpfs *Psychologischer Ursprung der Raumvorstellung* (1874),

2 London hat später eine wichtige Rolle in der Entwicklung der Quantenchemie gespielt: ob oder inwiefern sich seine philosophische Ausbildung auf seine chemischen Arbeiten gewirkt hat, ist bislang noch nicht erforscht worden.

Martys *Ursprung der Sprache* (1875), Brentanos *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889) und sogar Helmholtzens *Über den Ursprung der geometrischen Axiome* (1884) gehören. Es ist ein Zeichen der Geschichtslosigkeit von Millers Buch, daß dieser verwickelte Hintergrund gänzlich übersehen wird. Als mögliche Deutungen des Ursprungsbegriffs kommen für ihn nur der empiristische Begriff der Abstraktion und die „konstitutive Genese“ aus Husserls späterer Phänomenologie in Frage (S. 37).³

Eines der interessantesten Themen der *Philosophie der Arithmetik* ist das der „figuralen Momente“, dem Miller eine aufschlußreiche Behandlung gewidmet hat. Husserl selbst formulierte:

Wir treten in einen Saal von Menschen; ein Blick genügt, und wir urteilen: eine Menge Menschen. Wir schauen zum Sternenhimmel auf, und in einem Blicke urteilen wir: viele Sterne. Ebendasselbe gilt für Mengen gänzlich unbekannter Objekte. Wie sind derartige Urteile möglich? (PdA, S. 196)

Husserl beantwortet diese Frage bekanntlich mit einer Theorie von eigenartigen „quasi-qualitativen Momenten“ und kann somit beanspruchen, daß er unabhängig von Ehrenfels die sogenannten „Gestaltqualitäten“ erfunden hat. Auch hier beschränkt Miller sich auf diese längst schon bekannte Tatsache. Er untersucht z.B. nicht die genaueren systematischen Verbindungen zwischen den Husserlschen und den Ehrenfelschen Theorien „des psychologischen Ursprungs der . . . symbolischen Mengenauffassung“ (PdA, S. 202), die doch nicht in allen Einzelheiten identisch sind. Er untersucht auch nicht die Verbindungen zwischen diesen beiden Theorien und der von Husserls Lehrer Stumpf entwickelten Theorie der Verschmelzung, trotz der wichtigen Rolle des Verschmelzungsbegriffes in der Theorie der figuralen Momente (Stumpf wird in diesem Zusammenhang von Miller gar nicht erwähnt).

Miller unternimmt auch keinen Vergleich der Strukturen der jeweiligen Ausgangsbeispiele dieser Theorien – das Zählen von Vielheiten und das Hören von Melodien und von Akkorden. Ferner bemerkt er nicht, daß vieles von dem, was er selbst über das Erwarten und das sich Merken bei der Auffassung von Vielheiten sagt (S. 52 f.), ohne weiteres für das Hören von Melodien gilt. Ein zweiter angeblicher Vergleich (er ist in Millers Buch nur angedeutet) wäre der zwischen den verschiedenen Formen der Vielheit- und Melodieauffassung und der Auffassung von Sätzen und Sachverhalten, wie sie z.B. in unserem Urteilen, in der behauptenden Äußerung und in der nominalisierenden Auffassung von Sachverhalten stattfindet.

Sehr interessante Vergleiche dieser Art – deren Ergebnisse unwiderstehlich Wittgensteinsche Assoziationen erwecken – sind indessen schon vollzogen in verschiedenen Schriften eines anderen, fast vergessenen Phänomenologen. Ich meine *Adolf Reinach*, ein Mitglied der sogenannten Münchener

³ In FTL hatte Husserl selbst diesen Hintergrund übersehen und die *Philosophie der Arithmetik* als eine Analyse der konstitutiven Ursprünge von gewissen kategorialen Gegenständen beschrieben (FTL S. 90 f.). Th. de Boer bezeichnet in *The Development of Husserl's Thought* (The Hague, 1978) diese retrospektive Selbstdeutung mit Recht als „seriously misleading“.

Phänomenologenschule, auf den ich weiter unten noch zu sprechen komme. Dem Haupt dieser Schule, *Alexander Pfänder*, ist jetzt der Sammelband

HERBERT SPIEGELBERG, EBERHARD AVE-LALLEMANT (Hrsg.): *Pfänder-Studien*. (Phaenomenologica 84.) XIV, 385 S. Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London, 1982

gewidmet, was uns zunächst zum Anlaß dienen kann, etwas über die Münchener Phänomenologie und ihre Geschichte zu sagen.

Die Münchener Phänomenologenschule ist keine einheitliche. Sie besteht aus einer Anzahl von sich überschneidenden Tendenzen und Richtungen, wovon einige – insbesondere die, die mit den theologisch-ethischen Arbeiten Max Schelers und Dietrich von Hildebrands zusammenhängen – in gewissen Kreisen schon genügend erforscht sind. Die Verdienste der Münchener Phänomenologen auf anderen und vielleicht grundlegenden Gebieten der Philosophie und die Relevanz ihrer Beiträge gerade in Bezug auf die Probleme, die in der angelsächsischen Philosophie eine zentrale Rolle spielen, sind jedoch fast völlig unbekannt.

Von diesem Standpunkt aus gesehen, erscheint der Aufsatz von R. N. Smid zur Frühgeschichte des Begriffs der Münchener Phänomenologie als ein äußerst nützlicher Beitrag in dem jetzt zu rezensierenden Sammelband. Der erste und ausschlaggebende Teil von Smids Beitrag besteht darin, nachzuweisen, daß es zwei voneinander unabhängige Ausgangspunkte der Phänomenologie gab: Husserl selbst natürlich, aber dann auch gerade die Münchener Lipps-Schüler (S. 110 f.). Es läßt sich sogar konstatieren, daß eine gewisse Tradition des Gebrauchs des Terminus „Phänomenologie“ schon in den neunziger Jahren in München vorhanden war, allerdings zunächst unter den Mitgliedern eines „medizinisch-psychologischen Kreises“, in dem z.B. „das charakteristische Merkmal der heutigen Psychologie“ darin gesehen wurde,

daß sie ausschließlich induktive Phänomenologie ist, daß sie nicht von einer immateriellen, für sich bestehenden Seelensubstanz ausgeht, sondern daß sie eine „Psychologie ohne Seele“, eine Erscheinungslehre des Bewußtseins sein will (S. 113 f.: zitiert aus einem 1896 veröffentlichten Buch von Carl Güttler).

Schon 1900, also vor dem Erscheinen des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*, veröffentlichte Pfänder selbst bekanntlich seine *Phänomenologie des Wollens*. Diese war aber keine Einzelercheinung. Smid erwähnt auch z.B. eine 1899 bei Lipps erfaßte Dissertation über die Ästhetik des Rhythmus, deren Methode explizit „phänomenologisch“ ist, in dem Sinne, daß sie in der metaphysikfreien „Beschreibung von psychischen Phänomenen, d.h. Erscheinungen“ besteht, „die sich immanent im Bewußtsein vorfinden (S. 115). Smid belegt dann, daß auch Lipps selber schon vor der Jahrhundertwende ein eigenständiger Phänomenologe war (S. 116 ff.), und daß er auch von seinen Zeitgenossen als der mit Husserl ebenbürtige, manchmal auch als der eigentliche Begründer der Phänomenologie anerkannt wurde.

Der Hauptteil von Smids Aufsatz behandelt aber Lipps' Nachfolge, die

Arbeiten der Mitglieder der eigentlichen Münchener Phänomenologenschule, und zwar von der 1904 vorgelegten Dissertation Moritz Geigers über die Strukturen von Gefühlen und Verbindungen zwischen Gefühlen bis zu den gegenstandsphänomenologischen Arbeiten eines anderen Lipps-Schülers, Paul Linke, von 1929. Immer wiederkehrende Themen dieser Masse von bisher überwiegend unbekanntem Arbeiten sind:

- die Grundlagen der theoretischen Psychologie;
die Strukturen der ästhetischen Erfahrung;
- die Logik, Ontologie und Psychologie der Relationen und Gestaltsstrukturen;
- das sogenannte Problem des Ichs und die Philosophie des Willens und der Motivation.

Und ein gemeinsamer Zug vieler dieser Arbeiten ist außerdem ihre einfache und unpräzise Sprache, die terminologische und begriffliche Nüchternheit ihrer Formulierungen und – was damit vielleicht zusammenhängt – die Bezugnahme auf die Philosophie und Psychologie des britischen Empirismus.

Am interessantesten für uns sind in diesen Arbeiten vielleicht die sehr detaillierten und aufschlußreichen Behandlungen des Begriffs der Phänomenologie in den Nachlaßschriften Johannes Dauberts, die hier zum ersten Mal in Ausschnitten zugänglich gemacht worden sind. Daubert war bekanntlich derjenige, der Husserls *Logische Untersuchungen* nicht nur schon 1902 gelesen und – wie Husserl selbst konstatierte – als allererster „verstanden“ hat, sondern der sie den anderen Lipps-Schülern in München vorgelegt und somit den Zusammenfluß der Lipps'schen und Husserlschen phänomenologischen Bewegungen herbeigeführt hat.

Husserl hat mehrmals bedauert, daß die Bedeutung seiner 3. Logischen Untersuchung für das Verständnis seiner späteren Arbeit von seinen Studenten und Interpreten nie richtig gesehen worden ist. Das Verhältnis zwischen *phänomenologischer Beschreibung* und *formaler Ontologie* blieb insofern unklar. Daubert aber begriff gerade diese „Lehre von der Gegebenheitsstruktur im Sinne der Fundierungsbeziehung nach ihrer Nähe und Ferne und den hierin gründenden Abhängigkeits- und Fundierungsbeziehungen“ als wesentlich für das Grundwerk der Phänomenologie (S. 131 ff.), und dieser Lehre wird dann auch in seinen eigenen umfangreichen Manuskripten eine bedeutende Rolle zugestanden.⁴

Wenden wir uns jetzt den anderen, spezifisch Pfänder betreffenden Teilen der *Pfänder-Studien* zu. Hier ist zunächst zu bemerken, daß es sich um einen Mischband handelt, der aus heterogenen eigenständigen Aufsätzen, Kongreßbeiträgen und Fragmenten aus Pfänders Nachlaß besteht, worunter sich auch ein interessanter, Heidegger betreffender Briefwechsel zwischen Pfänder und Husserl aus den Jahren 1930–31 befindet. Die Aufsätze selbst handeln nicht nur über Pfänders Philosophie, sondern auch z.B. über seine Psychologie und

⁴ Die Schriften Dauberts, die sich alle in seinem Nachlaß in der Bayerischen Staatsbibliothek befinden, sind zu ungefähr einem Viertel von Smid im Rahmen eines von der Rijksuniversiteit Utrecht unterstützten Forschungsprojekts transkribiert, ein Projekt, aus dem auch Smids Aufsatz in diesem Band hervorgegangen ist.

Anthropologie. Ich konzentriere mich hier allein auf die philosophisch relevanten Beiträge.

Der Band beginnt mit einem Aufsatz des heute wohl berühmtesten Pfänder-Schülers Herbert Spiegelberg über Pfänders Kritik der Husserlschen Reduktion. Diese Kritik beruht darauf, daß die Husserlsche Reduktion, die die Phänomenologie bekanntlich von jeder Voraussetzung befreien soll, paradoxerweise selbst nicht voraussetzungslos ist, weil sie einfach annimmt, „daß mit Außenwelt etwas gemeint ist, das aus (ungeklärten) ‚Geltungen‘ für das Bewußtsein besteht“ (S. 10). Wie Spiegelberg konstatiert, betrifft diese Kritik nicht eigentlich die Husserlsche Reduktion selbst, sondern nur die mit ihr verbundene These, „daß die Welt für Subjekte gilt, auf die sie zugeschnitten ist“ (a.a.O.). Pfänder glaubt aber, daß der methodologisch wesentliche Kern der phänomenologischen Reduktion sich von dieser idealistischen These befreien läßt. Wie andere Münchener und wie dann nachher Roman Ingarden insistiert er darauf, daß die Phänomenologie nicht notwendig zum Idealismus führen muß.

Das heißt aber nicht, daß Pfänder irgendwie einem naiven Realismus verfällt. Auch er akzeptierte eine Art „Reduktion“. Für ihn war sie allerdings nur ein *Teil* der phänomenologischen Methode. Neben der Reduktion kennt er noch die Methode der Meinungsklä rung, die weiter unten für uns noch eine besondere Bedeutung haben wird.

Der Beitrag Harald Delius' über „Alexander Pfänders ethische Wert- und Sollenslehre“, der fast als einziger unter den hier gesammelten Aufsätzen Pfänders Ideen als Ausgangspunkt eigentlicher *philosophischer Argumentation* in Anspruch nimmt, versucht die in Pfänders *Ethik* sich befindenden Behauptungen zu widerlegen, wonach sich auf phänomenologischen Grundlagen eine ethische Wissenschaft aufbauen läßt.

Die Pfändersche Ethik beruht auf der doppelten Grundannahme, daß bestimmte Sachverhalte objektiv wertvoll sind, und daß bestimmte wertvolle Sachverhalte objektiv gesollt oder gefordert sind. Wertvollsein ist nun eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung einer entsprechenden Forderung: daß ein Sachverhalt wertvoll ist, sagt noch nichts darüber, ob er durch irgendeine Person verwirklicht werden soll. Wie also wird aus dem Wertvollsein eines bestimmten Sachverhalts eine Sollensforderung, diesen Sachverhalt zu realisieren? Wie Delius schreibt, verteidigte Pfänder diesbezüglich eine Art „aristotelisch-scholastischer Ethik der ‚vernünftigen Menschennatur‘.“ Ein „Wesen“ sei in jedem Menschen angelegt, das er im Laufe seines Lebens „auszeugen“ soll (S. 39). Eine bestimmte Handlung ist also genau dann von einem Menschen gefordert, wenn diese Handlung unter den gegebenen Umständen für das eigentümliche Wesen dieses Menschen „angemessen“ ist (vgl. Pfänders *Ethik*, S. 107, zitiert von Delius a.a.O.). Es gibt also keine allgemeingültige Regeln oder Formeln der Pfänderschen Ethik, denn die jeweilige individuelle Menschennatur ist in höchst differenzierter Weise mit den Eigentümlichkeiten der sie tragenden individuellen Menschen selbst innigst verbunden.

Wie steht es nun mit der *Erkenntnis* von den sittlichen Forderungen? Zu dieser Frage muß zunächst betont werden, daß die Pfändersche Ethik eine

objektivistische ist. Werte kommen den Gegenständen und dem menschlichen Verhalten zu, ganz unabhängig davon, ob diese Werte erkannt oder nicht erkannt werden, und dasselbe gilt also auch für die möglichen damit zusammenhängenden Sollensforderungen. Es gibt jedoch eine Art Annäherung an die Erkenntnis einer Forderung, die aber nicht intellektuell gewonnen werden kann. Pfänder selbst formulierte: „Durch bloßes Denken kann man aus der ethischen Werterkenntnis nicht eine einzige Sollenserkenntnis gewinnen“ (*Ethik*, S. 126 f., zitiert auf S. 41). Diese Sollenserkenntnis gewinnt man nur, indem das zu erkennende Sollen „selbst leibhaftig gegeben“, d.h., Phänomen des eigenen Bewußtseins wird (Vgl. *Ethik*, S. 136, zitiert a.a.O.). „Der fragliche Übergang von Werterkenntnis zu Sollenserkenntnis hat also,“ wie Delius schreibt, „nicht die Form einer theoretischen Argumentation“ (a.a.O.). Es besteht in einem Entdecken der sittlichen Forderungen in sich selbst.

Pfänder spricht hierbei von einem besonderen „nomologischen“ Wahrnehmungsvermögen. Betätigt man dieses Vermögen unter den entsprechenden Umständen, so erfährt man ein gewisses Verhalten – kraft seiner Deckung mit dem eigenen Auszeugungsziel – als mit einer bestimmten Verbindlichkeit ausgezeichnet. (Vgl. *Ethik*, S. 141, zitiert auf S. 41) Dieses eigene Auszeugungsziel ist dann die „eigentliche Forderungsinstanz im eigenen Innern“ (*Ethik*, S. 140), eine Instanz, in der man „den letzten Grund der Verbindlichkeit sittlicher Forderungen zu erkennen“ hat (S. 41).

Die Ideen, die hier ausgedrückt sind, wird vielleicht nur der akzeptieren, der die Pfänderschen Gedanken – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat. Sie konstituieren eine ethische Position, die nicht nur objektivistisch, sondern auch *individualistisch* ist. Denn ob ein Tun einem Menschen angemessen ist, wird vielleicht überhaupt nicht zur Kenntnis kommen, und wenn überhaupt, dann bestenfalls nur durch die Ermittlungen des fraglichen Menschen selbst, sozusagen im inneren Tribunal des Ichs.

Delius betont mit Recht, daß eine solche Ethik keinen „wissenschaftlichen“ Charakter im gemeingebräuchlichen Sinne beanspruchen könne. Daß heißt aber noch nicht, daß die Position selbst unhaltbar oder gar „naiv“ sei, wie Delius meint. Sittliche Forderungen müssen für ihn einen „überindividuellen Charakter“ haben, „durch den sie für jeden Beliebigen in einer bestimmten typischen Situation Geltung beanspruchen“. Es sei dieser überindividuelle Charakter,

der einerseits das Phänomen zwischen-menschlichen sittlichen Werts und Bewertens überhaupt erst möglich macht, andererseits zu der Frage philosophischer Ethik nach dem Grund einer (über-individuellen, „allgemeinen“) Verbindlichkeit dieser Forderungen führt. Beides geht verloren, wenn man das Kriterium der sittlichen Bewertung einer Handlung ausschließlich der handelnden Person selbst gegeben sein läßt (S. 43 f.).

Die *individualistische* Ethik stellt aber in allem Ernst gerade die prinzipielle Frage, ob es zwischen-menschliche Werte oder eine im Sozialen gegründete Ethik überhaupt gibt oder geben kann, oder ob nicht vielmehr das Sittliche

allein eine Angelegenheit des einzelnen Ich wäre. Wie es Wittgenstein in seiner Tagebucheintragung vom 2.8.1916 formulierte:

Kann es eine Ethik geben, wenn es außer mir kein Lebewesen gibt?

Wenn die Ethik etwas Grundlegendes sein soll: ja!

Oder wie es Pfänder selbst in seiner *Ethik* in Anlehnung an Nietzsche formulierte:

Es ist gemein, seine Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen. . . Es ist kleinlicher Sklavensinn, wenn man eine sittliche Forderung nur dann als für sich verbindlich erkennen will, wenn sie für alle Menschen verbindlich ist (S. 142, vgl. auch S. 100).

In dem Referat „Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire“ stellt Paul Ricoeur eine Reihe von interessanten Vorschlägen über das gegenseitige Verhältnis zwischen Phänomenologie und der sprachanalytischen Philosophie vor, und zwar mit besonderer Berücksichtigung des Denkens von Pfänder. Am wichtigsten ist für uns seine Behandlung der üblicherweise mit J. L. Austin und J. R. Searle assoziierten Lehre von den Sprechhandlungen („speech acts“), von der er allerdings eine ziemlich einseitige Beschreibung gibt: sie sollen Akte sein, in deren propositionaler Struktur „les concepts d'intention et d'action sont insérés“ (S. 83). Diese Einseitigkeit wird sich als für eine breitere Unzulänglichkeit des Ricoeurschen Ansatzes symptomatisch erweisen.

Ricoeur stellt fest, daß es gewisse Probleme der sprachanalytischen Methode gäbe. Diese Methode leide z.B. unter einer „impossibilité de classer, érigée en dogme par Wittgenstein pour qui . . . la „resemblance de famille“ d'un jeu de langage à l'autre exclut toute relation d'espèce à genre“ (S. 87 f.). Die Analytiker wissen eigentlich nicht, *was* sie „analysieren“, sind also letzten Endes nicht imstande festzustellen, in welchem Sprachspiel eine gegebene Äußerung oder Sprechhandlung ihren Ort hat, und insbesondere die Sprechhandlungstheoretiker können dann also nicht erkennen, wie man von der sprachlichen Ebene zur Ebene der rechtlich relevanten Phänomene gelangt. Ricoeur behauptet, daß diese Probleme alle darauf beruhen, daß die sprachanalytische Methode unfähig sei, auf sich selbst zu reflektieren. Die (Husserl-Ricoeursche) *Phänomenologie* dagegen wäre sozusagen ein perfektes Instrument einer solchen Selbstreflexion.

Dieser Vorschlag hat etwas für sich. Austin hat bekanntlich seine eigene Methode als „linguistic phenomenology“ bezeichnen wollen (wenn das nicht zu präventiv gewesen wäre), und es ist eine ernstzunehmende Frage, ob etwa die phänomenologische Beschreibung der den illokutionären Sprachgebrauchsformen unterliegenden Erlebnisformen irgendwie dazu beitragen könnte, daß man bessere oder vollständigere Analysen der Sprechhandlungen selbst gewinnen würde. Ricoeur stellt sich aber die im Interesse seiner eigenen Phänomenologie viel zu ehrgeizige Frage, „si le vécu de la phénoménologie n'est pas le référent implicite et non thématized de l'analyse du langage ordinaire“ (S. 88). Somit enthüllt er, daß er das Vorhaben der Sprachanalytiker, wenigstens insofern als es die Sprechhandlungen betrifft, eigentlich nicht recht verstanden hat. Denn die Sprechhandlungen sind *soziale Gebilde*. Ihre Strukturen mögen subjektive, phänomenologisch erfaß-

bare Momente enthalten, sind aber wesensgesetzlich nicht auf solche Momente reduzierbar. Diese Tatsache eingesehen und betont zu haben, war doch ein wichtiges Verdienst Austins und Searles um die englischsprachige Philosophie. Wie wir aber gleich sehen werden, ist das, was Ricoeur selbst innerhalb der Pfänderschen Philosophie zu entdecken vermag – z.B. in seiner Feststellung, wieweit die Sprache für ihn ein Leitfaden bei der Analyse der Willensvorgänge war (vgl. S. 103) –, wesentlich weniger, als daraus von dem Standpunkt einer Vor- oder Frühgeschichte der Sprachanalyse hätte gewonnen werden können. Zu dieser geschichtlichen Frage kommen wir gleich zurück. Zunächst aber zu einem anderen Problem.

Daß die Phänomenologie Pfänders ihren Ausgang in der Alltagssprache nahm, bedeutet, daß für ihn das Verhältnis dieser Phänomenologie zu den vortheoretischen Alltagsmeinungen zur Natur des Psychischen als Problem erscheint, ein Problem, das von Karl Schuhmann in seinem Ansatz über „Bewußtseinsforschung und Bewußtsein in Pfänders *Phänomenologie des Wollens*“ behandelt wird. Die Phänomenologie soll selbstverständlich keine „einfache Rechtfertigung des schon bestehenden Wissens vom Bewußtsein“ bedeuten (S. 165) im Unterschied etwa zur Spätphilosophie Wittgensteins, welche „alles läßt, wie es ist“ (PU, 124). Denn in unserem vortheoretischen Wissen sind uns zwar gewisse Eigenschaften des Bewußtseins immer schon enthüllt, das Bewußtsein selbst ist aber nicht als Thema einer Theorie begriffen. Es ist jedoch für Pfänder unmöglich, auf dieses „Bewußtsein selbst“ irgendwie „rein“ oder „voraussetzungslos“ zu reflektieren. Die alltägliche Rede und die damit verbundenen Voraussetzungen liegen vielmehr allen Äußerungen voraus, auch denen der Phänomenologen. Wie Schuhmann sagt, ist die Sprache nicht nur „Schatztruhe und Hort der Phänomenologie“, sondern auch „das Waffenarsenal ihrer eigenen Darlegungen“. Die phänomenologische Sprache muß also „von dem sprachgebräuchlichen Sinne des Wortes ausgehen“ (S. 165) und deswegen auch zeigen die Pfänderschen Schriften eine Klarheit und Einfachheit und ein Mißtrauen gegenüber terminologischen Neuerungen, die man sonst gerne als charakteristisch für die englische Philosophie begreift.

Das Wesen des Bewußtsein selbst wird aber nicht begriffen, indem man allein auf sprachliche Formen reflektiert. Die Phänomenologie muß weiter gehen, muß durch die „Methode der Meinungsklä rung“ auf das Funktionieren der Sprache und z.B. auf ihre Funktionsstörungen reflektieren, die sich im Verlauf der Erfahrung in Intentionserfüllungen und -täuschungen ergeben. Sie muß gewissermaßen auch die Ansprüche prüfen, die im Sprechen der Bewußtseinsphänomene mitgehalten sind, so daß diese Phänomene „als sie selber und unangesehen ihrer Verflechtung mit Anderweitigem zur Sprache gebracht werden“ (S. 166 f.). Der Phänomenologe untersucht dadurch

die Verzweigung des Geästs der Sprache auf seinen Zusammenhang mit dem Wurzelwerk des erscheinenden Bewußtseins hin . . . So funktiert als Maßstab der sprachlichen Intention ihre Erfüllung durch die Bewußtseinsgegebenheit, und als Maßstab der Phänomenologie die durchgängige Einheit von Intention („Sinn“) und Erfüllung („Bewußtseinstatsachen selbst“) (S. 166.)

Er erreicht somit eine Art Netz von Projektionen auf das Bewußtsein selbst und bewegt sich nicht mehr ausschließlich innerhalb der Pfade der Sprache, die schon durch die Alltagserfahrung vorgeformt sind.

Es gibt also, wie daraus ersichtlich wird, auffallende inhaltliche wie auch stilistische Ähnlichkeiten zwischen dem Werk Pfänders und gewissen Momenten der angelsächsischen Philosophie. Spiegelberg faßt sie in seinem Aufsatz „Linguistische Phänomenologie“: John L. Austin und Alexander Pfänder“ zusammen. Um mit Pfänder selbst zu sprechen: „es ist nicht willkürlich, was man mit Wörtern meint“ (S. 258).

Das oben Gesagte betrifft aber nur das, was man die rein immanente Klärung von Sprachäußerungen nennen könnte. Es beantwortet noch nicht die Frage, ob Pfänder die Möglichkeit einer Lehre von den Sprechhandlungen als *sozialer Gebilde* begriffen hat und ob er das Wesen der Sprechhandlungen als *Handlungen* erkannte.

Diese Fragen sind in diesem Band von den verschiedenen Interpreten nicht ausdrücklich gestellt worden. Daß heißt aber noch lange nicht, daß sie innerhalb der Phänomenologie Münchener Prägung überhaupt nicht beantwortbar wären. Beginnen wir mit Pfänders *Logik* (1921). Diese enthält eine höchst signifikante Aufzählung der Arten von „Gedankengebilden“ wie Fragen, Behauptungen, Erzählungen, Berichte, Würdigungen, Lobsprüche, Vorwürfe, Anklagen, Danksagungen, Empfehlungen, Bitten, Warnungen, Erlaubnisse, Versprechen, Einladungen, Aufrufe, Aufforderungen, Vorschriften, Verfügungen, Gebote, Verbote, Befehle, Gesetze, u.v.a.m.: eine Aufzählung, die zwar ein recht schöner Beweis für Pfänders sprachanalytisches Talent ist, aber keinen Aufschluß darüber bringt, ob er das Soziale an diesen Gebilden erkannt hat, da es in dem gegebenen Kontext nur auf die rein logischen Strukturen ihrer propositionellen Inhalte ankommt (vgl. *Logik*, S. 15 [149]). Mehr als eine Aufzählung finden wir aber dann in einer schon 1909 verfaßten „Skizze einer Imperativenlehre“, die sich in Pfänders Nachlaß gefunden hat und die hier zum erstenmal mit einer Einleitung Spiegelbergs veröffentlicht wird (S. 287–324).

Hier ist es nur möglich, drei Teilaspekte der in diesem Arbeitsmanuskript dargelegten Pfänderschen Imperativenlehre anzudeuten:

I. Die Anerkennung, daß die Imperative „besondere Gebilde“ sind, deren Untersuchung nicht in die Psychologie gehöre, sondern zu einer eigenen neuen Wissenschaft, einer Wissenschaft, die dann selbst als „Begründung der Ethik und Rechtswissenschaft“ begriffen werden könnte (vgl. z.B. S. 295).

II. Die Unterscheidung verschiedener Arten einfacher und zusammengesetzter Imperative (bis hin zu ganzen Gesetzes- oder Sanktionssystemen und damit verbundenen sozialen Gebilden höherer Ordnung) und der Gedanke, daß eine der Logik ähnliche Lehre der „allgemeinen Formen der Imperative“ und deren Zusammensetzung sich entwickeln ließe.

III. Die Feststellung, daß es charakteristisch für Imperative überhaupt sei, daß sie wenigstens vier Bestandteile enthalten: eine Beziehung auf einen

Imperativengeber und auf einen *Imperativenempfänger*, an den sie gerichtet ist; ein für die verschiedenen Arten der Imperative jeweils spezifisches *Sollen*; und eine Imperativenmaterie, das Befohlene oder Gebotene oder Verbotene selbst, jeweils ein gewisses Verhalten (vgl. z.B. S. 297).

Pfänders „Skizze der Imperativenlehre“ enthält jedoch nur fragmentarische Listen und Skizzen und keine Lehre, und ihre Terminologie zeigt auch, daß er zwar den sozialen Charakter der Sprechhandlungen erkannt hat, ihre Eigenschaft als *Handlungen* dagegen nicht: die Pfänderschen Imperative setzen sich zusammen nicht aus äußerlichem Tun (u. dgl.), sondern aus „Begriffen“. Die Frage liegt aber nahe, ob anderswo in der Literatur der Münchener Phänomenologie eine vollständigere und in dieser Hinsicht adäquatere Theorie zu finden wäre. Und einmal entsprechend eingestellt, brauchen wir in der Tat nicht weiter herumzusehen als in dem ersten Band des Husserlschen *Jahrbuchs*, wo wir auf die Abhandlung über „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts“ des schon oben erwähnten Adolf Reinach stoßen (vgl. *Jahrbuch*, I.2, 1913, S. 685–847; Reinach, *Gesammelte Schriften*, 1921, S. 166–350) (Neuausgabe im Philosophia Verlag, München, in Vorbereitung).

Schon die Terminologie dieser Abhandlung weist auf einen wesentlichen Fortschritt in Vergleich zu dem hin, was Pfänder 1909 erreicht hatte. Reinach spricht nicht von „Gedankengebilden“, deren Beziehung auf einen Empfänger irgendwie begrifflich impliziert wäre, sondern von „*sozialen Akten*“, denen es wesentlich sei, daß sie mehrere Subjekte involvieren:

Ein Befehl ist weder eine rein äußerliche Handlung, noch ist er ein rein innerliches Erlebnis, noch ist er die kundgebende Äußerung eines solchen Erlebnisses. . . [Denn] es ist leicht zu sehen, daß es beim Befehl gar kein Erlebnis gibt, das da geäußert wird, evtl. aber auch nicht geäußert werden könnte. . . Vielmehr ist das Befehlen ein Erlebnis eigener Art, ein Tun des Subjektes, den neben seiner *Spontaneität*, seiner *Intentionalität* und *Fremdpersonalität* die *Vernehmungsbedürftigkeit* wesentlich ist. Was hier für den Befehl ausgeführt wurde, gilt auch für das Bitten, Ermahnen, Fragen, Mitteilen, Antworten und noch vieles andere. Sie alle sind soziale Akte, welche von dem, der sie vollzieht, *im Vollzuge selbst* einem anderen zugeworfen werden, um sich in seine Seele einzuhaken. (Reinach, S. 707).

Soziale Akte bestehen also notwendig im *Tun* einer sprachlichen Äußerung – und somit hat Reinach die eigentlichen Handlungsaspekte der Sprechhandlungen voll und ganz begriffen.

Wenn man aber die einzelnen Themen dieser und anderer damit zusammenhängender Schriften Reinachs mit den Themen von Pfänders „Skizze“ vergleicht, wird alsbald klar, daß trotz der terminologischen und inhaltlichen Verbesserungen Reinachs seine Ergebnisse in gemeinsamer Arbeit wurzeln. Man findet nicht nur in Reinachs Schriften, sondern auch in Pfänders „Skizze“ z.B. die Behandlung von dem, was Pfänder die „*Betonungsgestalt der Imperative*“ nennt (S. 303). Man findet bei beiden Autoren eine ausführliche Behandlung der verschiedenen Modifikationen der sozialen Akte

te, die z.B. darin bestehen, daß ein solcher Akt einen *Kollektivempfänger* oder -geber haben kann, oder der Modifikationen der *Vertretung*:

Der Geber eines Imperativs braucht nicht notwendig die *Quelle* . . . des Imperativs zu sein. Er kann sich als Vertreter, als ausdrücklich Beauftragter, oder als an sich Berechtigter oder als usurpierender Vertreter des Imperativzentrums ausgeben (S. 307. Vgl. Reinach, S. 711 ff.).

Schon 1909 gab es also eine lebendige Forschungstradition in München, in der wesentliche Entdeckungen der Sprechhandlungstheorie vorweggenommen wurden.⁵ Reinachs wichtigster Fortschritt besteht aber zweifellos darin, daß es ihm gelungen war, eine entwickelte *Theorie* der Sprechhandlungen darzulegen, eine Theorie, die er ausführlich auf das auch für die späteren Entwicklungen nicht unwichtige Phänomen des *Versprechens* angewendet hat (Reinach, S. 692–742). Reinachs Theorie ist natürlich mit keiner der angelsächsischen Varianten identisch. Sie besteht nicht in einer Art Logik der notwendigen und hinreichenden Bedingungen der „felicity“ der jeweiligen Sprechhandlungstypen, sondern in einer Ontologie – die dann wieder in der formalen Ontologie der 3. Logischen Untersuchung Husserls gründet –, welche die verschiedenen Arten der Bestandteile sozialer Akte und die verschiedenen möglichen Verhältnisformen zwischen ihnen und anderen rechtlich relevanten Gebilden wie Verbindlichkeit, Anspruch, Vertrag, Eigentum usw. feststellt.

Reinachs Theorie ist nicht etwa trivial im Vergleich mit den späteren „logischen“ Theorien von Austin und Searle. Auch die „felicity conditions“ können in ihr behandelt werden, und zwar durch die Theorie der Modifikationen der sozialen Akte, welche dadurch zustandekommen, daß Bestandteile oder Fundamente einer gegebenen Sprechhandlung entweder fehlen oder umgewandelt werden. Diese Theorie der Sprechhandlungsmodifikation ergibt sogar einen breiteren und systematischeren Überblick über das ganze Reich der erfolgreichen und mißglückten Sprechhandlungen, auch auf dem

- 5 Einige Früchte dieser Tradition lassen sich auch in den schon zugänglichen Teilen des oben erwähnten Daubert-Nachlasses aufspüren, besonders im Zusammenhang mit einer für die Münchener Schule charakteristischen Kritik der Husserlschen Lehre von den objektivierenden Akten. Wie Ricoeur es formulierte:

Il est remarquable. . . que Husserl lui-même n'ait traité des phénomènes affectifs, axiologiques, volitifs que comme une « couche » de vécus édiflée sur la base des actes « objectivants ». . . Pfänder va directment à ce qu'il appelle *das Bewußtsein des Wollens im allgemeinen Sinne* et qui n'est autre que *das Bewußtsein des Strebens* et qui enveloppe *Wünschen, Hoffen, Sehnen, Verlangen, Fürchten, Verabscheuen*, etc. (S. 93).

Die interessantesten Teile der schon vorliegenden Smidschen Transkriptionen der Daubert-Manuskripten sind vielleicht die detaillierten Berichte Dauberts über Diskussionen zu dieser Frage, an denen z.T. auch Husserl selbst teilnahm. Nur die weitere Erforschung dieser Manuskripte, die schon gewissermaßen als ein Schlußstein der Untersuchungen auf diesem Gebiet gelten dürfen, könnte eine Entscheidung darüber ermöglichen, inwieweit Daubert und sogar Husserl selbst zur Frühentwicklung der Sprechhandlungstheorie beitrugen.

Gebiet der Rechtssetzung, als dies in der Austin-Searle-Tradition geboten wird.

Reinach kann daher berechtigterweise beanspruchen, als der eigentliche Erfinder der Sprechhandlungstheorie anerkannt zu werden. Seine „apriorische Rechtslehre“, deren „Apriorität“ zunächst stören mag, die aber „nichts Dunkles und Mystisches besagen soll,“ sondern an ganz „schlichten Tatsachen orientiert“ ist (Reinach, S. 689), ist nicht mehr und nicht weniger als eine Theorie der Sprechhandlungen und der damit zusammenhängenden rechtlichen Gebilde. Daß Reinachs Verdienst seitens der deutschen Philosophie so vollkommen vernachlässigt worden ist, – trotz des zunehmenden Interesses für die „speech act theory“ im deutschen Sprachraum, – läßt sich nur dadurch erklären, daß selbst bei deutschen Philosophen nicht genug Sinn für die neuere Geschichte ihrer eigenen Philosophie vorhanden ist.