

HUSSERLIANA

EDMUND HUSSERL

GESAMMELTE WERKE

BAND II

DIE IDEE DER PHÄNOMENOLOGIE

AUF GRUND DES NACHLASSES VERÖFFENTLICHT VOM
HUSSERL-ARCHIV (LOUVAIN) UNTER LEITUNG VON

H. L. VAN BREDA

EDMUND HUSSERL
DIE IDEE DER PHÄNOMENOLOGIE
FÜNF VORLESUNGEN

HERAUSGEGEBEN UND EINGELEITET
VON

WALTER BIEMEL



HAAG
MARTINUS NIJHOFF
1950

Copyright 1950 by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands
All rights reserved, including the right to translate or to
reproduce this book or parts thereof in any form

Edition établie avec le concours financier de la Fondation
Franqui (Bruxelles) et publiée sous les auspices de
l'International Phenomenological Society (Buffalo).

INHALT

	Seite
EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS	VII
GEDANKENGANG DER VORLESUNGEN	3
I. Vorlesung	15
Natürliche Denkhaltung und Wissenschaft ¹⁾	17
Philosophische (reflexive) Denkhaltung	18
Die Widersprüche der Erkenntnisreflexion in natürlicher Einstellung	20
Die doppelte Aufgabe der wahren Erkenntniskritik	22
Die wahre Erkenntniskritik als Phänomenologie der Er- kenntnis	23
Die neue Dimension der Philosophie; ihre eigene Methode gegenüber der Wissenschaft	24
II. Vorlesung	27
Der Anfang der Erkenntniskritik: das In-Frage-stellen jeglichen Wissens	29
Gewinnung des absolut gewissen Bodens im Anschluß an Descartes' Zweifelsbetrachtung	30
Die Sphäre der absoluten Gegebenheiten	31
Wiederholung und Ergänzung: Widerlegung des Argumentes gegen die Möglichkeit einer Erkenntniskritik	32
Das Rätsel der natürlichen Erkenntnis: die Transzendenz	34
Scheidung zweier Begriffe von Immanenz und Transzendenz	35
Das erste Problem der Erkenntniskritik: die Möglichkeit transzendenter Erkenntnis	36
Das Prinzip der erkenntnistheoretischen Reduktion	39
III. Vorlesung	41
Das Vollziehen der erkenntnistheoretischen Reduktion: Ausschaltung alles Transzendenten	43
Thema der Forschung: die reinen Phänomene	44
Die Frage der „objektiven Gültigkeit“ der absoluten Phäno- mene	47
Unmöglichkeit der Beschränkung auf singuläre Gegebenhei- ten; die phänomenologische Erkenntnis Wesenser- kenntnis	50
Die zwei Bedeutungen des Begriffes „Apriori“	51
IV. Vorlesung	53
Erweiterung der Forschungssphäre durch die Intentionalität	55
Die Selbstgegebenheit des Allgemeinen; die philosophische Methode der Wesensanalyse	56

¹⁾ Die Kapitelüberschriften sind zum größten Teil der Landgrebeschen Abschrift entnommen (s. Textkritischen Anhang).

Kritik der Gefühlstheorie der Evidenz; Evidenz als Selbst- gegebenheit	59
Keine Beschränkung auf die Sphäre der reellen Immanenz; Thema alle Selbstgegebenheit	60
V. Vorlesung	65
Die Konstitution des Zeitbewußtseins	67
Wesenserfassung als evidente Gegebenheit der Essenz; Konstitution der singulären Essenz und des Allgemein- heitsbewußtseins	68
Die kategorialen Gegebenheiten	71
Das symbolisch Gedachte als solches	73
Das Forschungsgebiet in seinem weitesten Umfang: die Konstitution der verschiedenen Modi der Gegenständlich- keit in der Erkenntnis; das Problem der Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständigkeit	73
BEILAGEN:	
Beilage I	79
Beilage II	81
Beilage III	83
TEXTKRITISCHER ANHANG:	
Zur Textgestaltung	87
Textkritische Anmerkungen	89
Nachweis der Originalseiten	94

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

Louvain, Sept. 1947.

WALTER BIEMEL

DIE IDEE DER PHÄNOMENOLOGIE
(FÜNF VORLESUNGEN)

GEDANKENGANG DER VORLESUNGEN

Natürliches, um die Schwierigkeiten der Erkenntnismöglichkeit unbekümmertes Denken in Leben und Wissenschaft — philosophisches Denken, bestimmt durch die Stellung zu den Problemen der Erkenntnismöglichkeit.

5 Die Verlegenheiten, in die sich die Reflexion über die Möglichkeit einer die Sachen selbst treffenden Erkenntnis verwickelt; wie kann Erkenntnis ihrer Übereinstimmung mit den an sich seienden Sachen gewiß werden, sie „treffen“? Was kümmern sich die Sachen an sich um unsere Denkbewegungen und um die
10 sie regelnden logischen Gesetze? Sie sind Gesetze unseres Denkens, psychologische Gesetze. — Biologismus, psychologische Gesetze als Anpassungsgesetze.

Widersinn: man gerät zunächst, natürlich über die Erkenntnis reflektierend und sie mit ihrer Leistung in das natürliche Denksystem der Wissenschaften einordnend, in ansprechende Theorien, die aber jederzeit in Widerspruch oder Widersinn enden. —
15 Neigung zum offenen Skeptizismus.

Schon diesen Versuch einer wissenschaftlichen Stellungnahme zu diesen Problemen kann man Erkenntnistheorie nennen. Jedennfalls erwächst die Idee einer Erkenntnistheorie als einer Wissenschaft, welche die hier vorliegenden Schwierigkeiten löst, uns letzte, klare, also in sich einstimmige Einsicht in das Wesen der Erkenntnis und die Möglichkeit ihrer Leistung gibt. — Erkenntniskritik in diesem Sinne ist die Bedingung der Möglichkeit
25 einer Metaphysik.

Die Methode der Erkenntniskritik die phänomenologische, die Phänomenologie die allgemeine Wesenslehre, in die sich die Wissenschaft vom Wesen der Erkenntnis einordnet.

Was ist das für eine Methode, wie kann, wenn Erkenntnis
30 überhaupt ihrem Sinn und ihrer Leistung nach in Frage gestellt ist, eine Wissenschaft von der Erkenntnis sich etablieren, welche Methode kann da zum Ziele führen?

A. Der phänomenologischen Betrachtung erste Stufe.

1) Im ersten Moment wird man bedenklich, ob solch eine Wissenschaft überhaupt möglich ist. Setzt sie alle Erkenntnis in Frage, wie kann sie da anfangen, da jede als Ausgang gewählte Erkenntnis mit in Frage gestellt ist?

- 5 Indessen das ist eine bloß scheinbare Schwierigkeit. Nicht geleugnet und nicht in jedem Sinn als etwas Zweifelhafte hingestellt ist die Erkenntnis dadurch, daß sie „in Frage gestellt wird“. Die Frage richtet sich auf gewisse Leistungen, die ihr zugemutet werden, wobei es sogar noch offen steht, ob die
10 Schwierigkeiten alle möglichen Erkenntnistypen betreffen. Jedenfalls wenn die Erkenntnistheorie sich auf die Möglichkeit der Erkenntnis richten will, muß sie Erkenntnisse haben über Erkenntnismöglichkeiten, die als solche zweifellos sind, und zwar Erkenntnisse im prägnantesten Sinn, denen Triftigkeit eignet,
15 und über <ihre> eigene Erkenntnismöglichkeit, deren Triftigkeit absolut zweifellos ist. Wenn unklar und zweifelhaft geworden ist, wie Triftigkeit der Erkenntnis möglich sei, und wenn wir geneigt werden zu zweifeln, ob dergleichen möglich sei, müssen wir zunächst zweifellose Fälle von Erkenntnissen oder möglichen
20 Erkenntnissen im Auge haben, die ihre Erkenntnisgegenstände wirklich treffen, bzw. treffen würden. Anfangend dürfen wir keine Erkenntnis als Erkenntnis hinnehmen, sonst hätten wir eben kein mögliches oder, was das selbe ist, sinnvolles Ziel.

Da bietet uns einen Anfang die Cartesianische
25 Zweifelsbetrachtung: das Sein der *cogitatio*, des Erlebnisses während des Erlebens und in schlichter Reflexion darauf, ist unzweifelhaft; das schauende direkte Erfassen und Haben der *cogitatio* ist schon ein Erkennen, die *cogitationes* sind die ersten absoluten Gegebenheiten.

- 30 2) Daran knüpft sich naturgemäß die erste erkenntnistheoretische Reflexion an:

Was macht in diesen Fällen die Unfraglichkeit aus und ihnen gegenüber bei anderen Fällen präntendierter Erkenntnis die Fraglichkeit? Warum bei gewissen Fällen die Neigung zum Skepti-
35 zismus und die Zweifelsfrage: wie kann ein Sein getroffen werden in der Erkenntnis, und warum bei den *cogitationes* dieser Zweifel und diese Schwierigkeit nicht?

Man antwortet zunächst — das ist eben die nächstliegende Antwort — mit dem Begriffspaar oder Wortpaar *Immanenz* und *Transzendenz*. Die schauende Erkenntnis der *cogitatio* ist immanent, die Erkenntnis der objektiven Wissenschaften, der Natur- und Geisteswissenschaften, aber näher besehen auch der mathematischen Wissenschaften, ist transzendent. Bei den objektiven Wissenschaften besteht die Bedenklichkeit der Transzendenz, die Frage: wie kann Erkenntnis über sich hinaus, wie kann sie ein Sein treffen, das im Rahmen des Bewußtseins nicht zu finden ist? Diese Schwierigkeit fällt bei der schauenden Erkenntnis der *cogitatio* weg.

3) Zunächst ist man geneigt und hält das für selbstverständlich, die Immanenz als reelle Immanenz zu interpretieren und wohl gar psychologisch als *reale Immanenz*: im Erkenntniserlebnis, wie es eine reale Wirklichkeit ist, oder im Ichbewußtsein, dem das Erlebnis angehört, findet sich auch das Erkenntnisobjekt. Daß im selben Bewußtsein und im selben realen Jetzt der Erkenntnisakt sein Objekt finden und treffen kann, das hält man für das Selbstverständliche. Das Immanente ist, wird hier der Anfänger sagen, in mir, das Transzendente außer mir.

Bei näherer Betrachtung scheidet sich aber *reelle Immanenz* und *Immanenz* im Sinne der in der Evidenz sich konstituierenden Selbstgegebenheit. Das reell Immanente gilt als das Zweifellose, eben weil es nichts anderes darstellt, nichts über sich „hinausmeint“, weil hiebei was gemeint auch voll und ganz adäquat selbstgegeben ist. Andere Selbstgegebenheit als die des reell Immanenten tritt zunächst noch nicht in den Gesichtskreis.

4) Also zunächst wird nicht geschieden. Die erste Stufe der Klarheit ist nun die: reell Immanentes oder, was hier dasselbe besagt, adäquat Selbstgegebenes ist fraglos, das darf ich benützen. Transzendentes (nicht reell Immanentes) darf ich nicht benützen, also ich muß *phänomenologische Reduktion*, *Ausschluß aller transzendenten Setzungen* vollziehen.

Warum? Ist mir unklar, wie Erkenntnis Transzendentes treffen kann, nicht Selbstgegebenes sondern „Hinausgemeintes“,

so kann mir zur Klarheit sicher keine der transzendenten Erkenntnisse und Wissenschaften etwas helfen. Was ich will ist Klarheit, verstehen will ich die Möglichkeit dieses Treffens, d.h. aber, wenn wir den Sinn davon erwägen: das Wesen der Möglichkeit dieses Treffens will ich zu Gesicht bekommen, es schauend zur Gegebenheit bringen. Ein Schauen läßt sich nicht demonstrieren; der Blinde, der sehend werden will, der wird es nicht durch wissenschaftliche Demonstrationen; physikalische und physiologische Farbentheorien ergeben keine schauende Klarheit des Sinnes von Farbe, wie ihn der Sehende hat. Ist also, wie aus dieser Erwägung zweifellos wird, die Erkenntniskritik eine Wissenschaft, die immerfort nur und für alle Erkenntnisarten und Erkenntnisformen aufklären will, so kann sie von keiner natürlichen Wissenschaft Gebrauch machen; an ihre Ergebnisse, ihre Seinsfeststellungen hat sie nicht anzuknüpfen, diese bleiben für sie in Frage. Alle Wissenschaften sind für sie nur Wissenschaftsphänomene. Jede solche Anknüpfung bedeutet eine fehlerhafte *μετάβασις*. Sie kommt auch nur zustande durch eine fehlerhafte aber freilich oft naheliegende Problemverschiebung: zwischen psychologisch naturwissenschaftlicher Erklärung der Erkenntnis als Naturtatsache und Aufklärung der Erkenntnis nach Wesensmöglichkeiten ihrer Leistung. Es bedarf also, um diese Verschiebung zu meiden und beständig des Sinnes der Frage nach dieser Möglichkeit eingedenk zu bleiben, der phänomenologischen Reduktion.

Sie besagt: alles Transzendente (mir nicht immanent Gegebene) ist mit dem Index der Nullität zu versehen, d.h. seine Existenz, seine Geltung ist nicht als solche anzusetzen, sondern höchstens als Geltungspheänomen. Über alle Wissenschaften darf ich nur verfügen als Phänomene, also nicht als Systeme geltender, als Prämisse, selbst als Hypothese für mich als Ansatz zu verwendender Wahrheiten, z.B. die ganze Psychologie, die ganze Naturwissenschaft. Indessen der eigentliche Sinn des Prinzips ist die beständige Aufforderung, bei den Sachen, die hier in der Erkenntniskritik in Frage sind, zu bleiben und die hier liegenden Probleme nicht mit ganz anderen zu vermengen. Aufklärung von Erkenntnismöglichkeiten liegt nicht auf den Wegen objektiver Wissenschaft. Die

Erkenntnis zur evidenten Selbstgegebenheit bringen und darin das Wesen ihrer Leistung schauen wollen, das heißt nicht deduzieren, induzieren, ausrechnen usw., es heißt nicht, aus schon gegebenen oder als gegeben geltenden Sachen neue Sachen mit 5 Grund herleiten.

B. Der phänomenologischen Betrachtung zweite Stufe.

Es bedarf nun einer neuen Schicht von Betrachtungen, um uns das Wesen der phänomenologischen Forschung und ihrer Probleme auf eine höhere Stufe der Klarheit zu bringen.

10 1) Zunächst schon die Cartesianische *cogitatio* bedarf der phänomenologischen Reduktion. Nicht das psychologische Phänomen in der psychologischen Apperzeption und Objektivation ist wirklich eine absolute Gegebenheit, sondern nur das reine Phänomen, das reduzierte. Das erlebende Ich, das Objekt, 15 der Mensch in der Weltzeit, das Ding unter Dingen etc. ist keine absolute Gegebenheit, also auch nicht das Erlebnis als sein Erlebnis. Wir verlassen endgiltig den Boden der Psychologie, selbst der deskriptiven. Damit reduziert sich auch die ursprünglich treibende 20 Frage: nicht wie kann ich, dieser Mensch, in meinen Erlebnissen ein Sein an sich, etwa draußen außer mir und dgl. treffen; an Stelle dieser von vornherein mehrdeutigen und vermöge ihrer transzendenten Belastung schillernden komplexen Frage tritt jetzt die reine Grundfrage: wie kann das reine Erkenntnisphänomen etwas treffen, was ihm nicht immanent ist, wie 25 kann die absolute Selbstgegebenheit der Erkenntnis eine Nicht-Selbstgegebenheit treffen und wie ist dieses Treffen zu verstehen?

Zugleich reduziert sich der Begriff der reellen Immanenz, sie bedeutet nicht mehr mit die reale Immanenz, 30 Immanenz im Bewußtsein des Menschen und im realen psychischen Phänomen.

2) Haben wir die erschauten Phänomene, so scheint es, daß wir auch schon eine Phänomenologie haben, eine Wissenschaft von diesen Phänomenen.

35 Aber sobald wir da anfangen, bemerken wir eine gewisse Enge,

das Feld der absoluten Phänomene — diese in ihrer Einzelheit genommen — scheint nicht ausreichend unsere Intentionen zu befriedigen. Was sollen uns die einzelnen Schauungen, mögen sie noch so sicher uns *cogitationes* zur Selbstgegebenheit bringen, 5 leisten? Daß man auf Grund dieser Schauungen logische Operationen vornehmen, vergleichen, unterscheiden, unter Begriffe bringen, präzisieren kann, scheint zunächst selbstverständlich, obschon dahinter, wie sich später herausstellt, neue Objektivitäten stehen. Aber diese Selbstverständlichkeit zugelassen und 10 nicht weiter erwogen, ist nicht zu sehen, wie sich hier allgemein gültige Feststellungen der Art machen lassen sollen, die wir hier brauchen.

Aber eines scheint uns weiter zu helfen: die *ideierende Abstraktion*. Sie ergibt uns einsichtige Allgemeinheiten, 15 Spezies, Wesen und damit scheint das erlösende Wort gesprochen: wir suchen ja schauende Klarheit über das Wesen der Erkenntnis. Erkenntnis gehört unter die Sphäre der *cogitationes*, also haben wir schauend ihre allgemeinen Gegenständlichkeiten in das Allgemeinheitsbewußtsein zu erheben und eine Wesenslehre 20 der Erkenntnis wird möglich.

Wir vollziehen diesen Schritt in Anschluß an eine Betrachtung von Descartes über die *klare und distinkte Perzeption*. Die „Existenz“ der *cogitatio* ist gewährleistet durch ihre absolute Selbstgegebenheit, durch ihre Gegebenheit in reiner Evidenz. Wo immer wir reine Evidenz 25 haben, reines Schauen und Fassen einer Objektivität, direkt und selbst, da haben wir dieselben Rechte, dieselben Unfraglichkeiten.

Dieser Schritt ergab uns eine neue Objektivität als absolute 30 Gegebenheit, die Wesensobjektivität, und da von vornherein die logischen Akte, die im Aussagen auf Grund des Erschauten sich ausprägen, unbemerkt bleiben, so ergibt sich hier zugleich das Feld der Wesensaussagen, bzw. der generellen, im reinen Schauen gegebenen Sachverhalte. Also 35 zunächst ungeschieden von den einzelnen allgemeinen Gegebenheiten.

3) Haben wir damit nun schon alles, haben wir damit die vollbegrenzte Phänomenologie und die klare Selbstverständlichkeit, im Besitz dessen zu sein, was wir erkenntniskritisch

brauchen? Und haben wir Klarheit über die Probleme, die zu lösen sind?

Nein, der Schritt, den wir getan, führt uns weiter. Zunächst macht er uns klar, daß reelle Immanenz (bzw. Transzendenz) nur ein Spezialfall des weiteren Begriffes der Immanenz überhaupt ist. Es ist nun nicht mehr selbstverständlich und unbesehen einerlei: absolut gegeben und reell immanent; denn das Allgemeine ist absolut gegeben und nicht reell immanent. Die Erkenntnis des Allgemeinen ist etwas Singuläres, ist jeweils ein Moment im Strome des Bewußtseins; das Allgemeine selbst, das darin gegeben ist in Evidenz, ist aber kein Singuläres sondern eben ein Allgemeines, somit im reellen Sinne transzendent.

Folglich gewinnt der Begriff der phänomenologischen Reduktion eine nähere, tiefere Bestimmung und einen klareren Sinn: nicht Ausschluß des reell Transzendenten (etwa gar im psychologisch-empirischen Sinn), sondern Ausschluß des Transzendenten überhaupt als einer hinzunehmenden Existenz, d.h. alles dessen, was nicht evidente Gegebenheit ist im echten Sinn, absolute Gegebenheit des reinen Schauens. Aber natürlich bleibt alles bestehen, was wir sagten: wissenschaftlich induzierte oder deduzierte, aus Hypothesen, Tatsachen, Axiomen abgeleitete Geltungen, Wirklichkeiten etc. bleiben ausgeschlossen und zulässig nur als „Phänomene“ und ebenso natürlich jeder Rekurs auf irgendein „Wissen“, auf irgendeine „Erkenntnis“: die Forschung hat sich eben im reinen Schauen zu halten, aber darum nicht an das reell Immanente; sie ist Forschung in der Sphäre reiner Evidenz und zwar Wesensforschung. Wir sagten auch, ihr Feld ist das Apriori innerhalb der absoluten Selbstgegebenheit.

So ist also das Feld jetzt charakterisiert; es ist ein Feld absoluter Erkenntnisse, für das Ich und Welt und Gott und die mathematischen Mannigfaltigkeiten und was immer für wissenschaftliche Objektivitäten dahingestellt bleiben, die also auch von ihnen nicht abhängig sind, die gelten was sie gelten, ob man in Bezug auf jene Skeptiker ist oder nicht. All das bleibt also bestehen. Das Fundament von allem aber ist das Erfassen des Sinnes der absoluten Gegebenheit, der absoluten Klarheit des Gegebenseins, das

jeden sinnvollen Zweifel ausschließt, mit einem Wort der absolut schauenden, selbst erfassenden Evidenz. Gewissermaßen in ihrer Entdeckung liegt die historische Bedeutung der Cartesianischen Zweifelbetrachtung. Aber entdecken und fallen lassen war bei Descartes eines. Wir tun nichts weiter als reinlich fassen und konsequent fortführen, was in dieser uralten Intention schon lag. — Mit der psychologistischen Gefühlsinterpretation der Evidenz haben wir uns in diesem Zusammenhang auseinandergesetzt.

C. Der phänomenologischen Betrachtung dritte Stufe.

10 Abermals bedarf es nun einer neuen Schicht von Überlegungen, um uns in der Klarheit über den Sinn der Phänomenologie und phänomenologischen Problematik höher zu führen.

Wie weit reicht Selbstgegebenheit? Ist sie beschlossen in der Gegebenheit der *cogitatio* und der sie generell fassenden Ideationen? Soweit sie reicht, soweit <reicht> unsere phänomenologische Sphäre, die Sphäre der absoluten Klarheit, der Immanenz im echten Sinn.

Wir wurden nun etwas mehr in die Tiefe geführt, und in den Tiefen liegen die Dunkelheiten und in den Dunkelheiten die 20 Probleme.

Zunächst schien alles schlicht und kaum sehr schwierige Arbeit von uns fordernd. Das Vorurteil der Immanenz als reeller Immanenz, als ob es auf sie gerade ankomme, mag man abwerfen, aber an der reellen Immanenz bleibt man doch zunächst 25 haften, wenigstens in gewissem Sinne. Es scheint zunächst, daß die Wesensbetrachtung nur das den *cogitationes* reell Immanente generell zu fassen und die in den Wesen gründenden Verhältnisse festzustellen habe; also scheinbar eine leichte Sache. Man übt Reflexion, blickt auf die eigenen Akte zurück, läßt ihre 30 reellen Inhalte, wie sie sind, gelten, nur unter phänomenologischer Reduktion; dies scheint die einzige Schwierigkeit. Und nun natürlich nichts weiter als das Geschaute in das Allgemeinsbewußtsein zu erheben.

Die Sache wird aber weniger gemütlich, wenn wir uns die 35 Gegebenheiten näher ansehen. Zunächst: die *cogitationes*, die

wir als schlichte Gegebenheiten für so gar nichts Mysteriöses halten, bergen allerlei Transzendenz.

Wenn wir näher zusehen und nun achten, wie im Erlebnis etwa eines Tones, auch nach phänomenologischer Reduktion, 5 sich Erscheinung und Erscheinendes gegenüber setzen und sich gegenüber setzen inmitten der reinen Gegebenheit, also der echten Immanenz, so werden wir stutzig. Der Ton dauert etwa; da haben wir die evident gegebene Einheit des Tones und seiner Zeitstrecke mit 10 ihren Zeitphasen, der Jetztphase und den Vergangenheitsphasen; andererseits, wenn wir reflektieren, das Phänomen der Tondauer, das selbst ein zeitliches ist, seine jeweilige Jetztphase hat und seine Gewesenheitsphasen. Und in einer herausgegriffenen Jetztphase des Phänomens ist nicht nur gegenständlich das Jetzt des 15 Tones selbst, sondern das Tonjetzt ist nur ein Punkt in einer Tondauer.

Diese Andeutung genügt schon — ausführliche Analysen werden zu unseren speziellen Aufgaben in der Folgezeit gehören —, um uns auf das Neue aufmerksam zu machen: das 20 Phänomen der Tonwahrnehmung, und zwar der evidenten und reduzierten, fordert innerhalb der Immanenz eine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Erscheinendem. Also zwei absolute Gegebenheiten haben wir, die Gegebenheit des Erscheinens und die Gegebenheit des Gegenstandes, und der 25 Gegenstand ist innerhalb dieser Immanenz nicht in dem reellen Sinne immanent ¹⁾, er ist nicht Stück der Erscheinung: nämlich die vergangenen Phasen der Tondauer sind jetzt noch gegenständlich und doch nicht reell im Jetztpunkt der Erscheinung enthalten. Also dasselbe, was wir auch beim Allgemeinheits- 30 bewußtsein fanden, daß es ein Bewußtsein ist, das eine Selbstgegebenheit konstituiert, die nicht im Reellen enthalten ist und überhaupt nicht als *cogitatio* zu finden ist, das finden wir auch beim Phänomen der Wahrnehmung.

Auf der untersten Stufe der Betrachtung, im Stande der Naivität, 35 scheint es zunächst so, als wäre Evidenz ein bloßes Schauen, ein wesenloser Blick des Geistes, überall ein und dasselbe und in sich unterschiedslos: das Schauen schaut eben die Sachen,

1) Im *Ms transzendent*.

die Sachen sind einfach da und im wahrhaft evidenten Schauen im Bewußtsein da, und das Schauen schaut eben einfach auf sie hin. Oder mit dem Bilde aus dem anderen Sinn: ein direktes Fassen oder Nehmen oder Hinzeigen auf etwas, das einfach ist und da ist. Aller Unterschied <ist> also in den Sachen, die für sich sind und durch sich ihre Unterschiede haben.

Und nun wie anders erweist sich das Schauen der Sachen bei näherer Analyse. Mag man unter dem Titel Aufmerksamkeit das an sich unbeschreibliche und unterschiedslose Schauen noch festhalten, so zeigt es sich doch, daß es eigentlich gar keinen Sinn hat von Sachen zu sprechen, die einfach da sind und eben nur geschaut werden brauchen, sondern dieses „einfach dasein“ das sind gewisse Erlebnisse von spezifischer und wechselnder Struktur, als da ist Wahrnehmung, Phantasie, Erinnerung, Prädikation u.s.w., und in ihnen sind nicht die Sachen etwa wie in einer Hülse oder einem Gefäß, sondern in ihnen konstituieren sich die Sachen, die reell in ihnen gar nicht zu finden sind. „Gegebensein der Sachen“, das ist sich so und so in solchen Phänomenen darstellen (vorgestellt sein). Und dabei sind nicht etwa die Sachen dann noch einmal für sich selbst da und „schicken in das Bewußtsein ihre Repräsentanten hinein“. Dergleichen kann uns nicht einfallen innerhalb der Sphäre der phänomenologischen Reduktion, sondern die Sachen sind und sind in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung selbst gegeben; sie sind oder gelten von der Erscheinung zwar als individuell abtrennbar, sofern es nicht auf diese einzelne Erscheinung (Gegebenheitsbewußtsein) ankommt, aber essentiell, dem Wesen nach, unabtrennbar.

Also das zeigt sich überall, diese wunderbare Korrelation zwischen Erkenntnisphänomen und Erkenntnisobjekt. Nun merken wir, daß die Aufgabe der Phänomenologie, oder vielmehr das Feld ihrer Aufgaben und Untersuchungen keine so triviale Sache ist, als ob man bloß zu schauen, bloß die Augen aufzumachen hätte. Schon bei den ersten und einfachsten Fällen, bei den niedersten Formen der Erkenntnis, stellen sich der reinen Analyse und Wesensbetrachtung die größten Schwierigkeiten entgegen; es ist leicht, allgemein von der Korrelation zu sprechen, aber sehr schwer, die Art, wie ein Erkenntnisobjekt sich in der Erkenntnis konstituiert,

zur Klarheit zu bringen. Und die Aufgabe ist nun doch die, innerhalb des Rahmens reiner Evidenz oder Selbstgegebenheit allen Gegebenheitsformen und allen Korrelationen nachzugehen und an allen die auf-
5 klärende Analyse zu betreiben. Und natürlich kommen da nicht nur die einzelnen Akte in Betracht, sondern auch ihre Komplexionen, ihre Zusammenhänge der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit und die daran zutage tretenden Teleologien. Diese Zusammenhänge sind nicht Konglomerationen sondern eigen-
10 tümlich verbundene, sich gleichsam deckende Einheiten und Einheiten der Erkenntnis, die als Erkenntniseinheiten auch ihre einheitlichen gegenständlichen Korrelate haben. Also sie gehören selbst mit zu den Erkenntnisakten, ihre Typen sind Erkenntnistypen, die ihnen einwohnenden Formen die Denk-
15 formen und Anschauungsformen (das Wort hier nicht im kantischen Sinne verstanden).

Es gilt nun, schrittweise den Gegebenheiten in allen Modifikationen nachzugehen, den eigentlichen und uneigentlichen, den schlichten und synthetischen, den sozusagen mit einem
20 Schlage sich konstituierenden und den sich ihrem Wesen nach nur schrittweise aufbauenden, den absolut geltenden und den eine Gegebenheit und Geltungsfülle sich im Erkenntnisprozeß in unbegrenzter Steigerung zueignenden.

Auf diesem Wege gelangen wir schließlich auch zum Verständnis, wie das transzendente reale Objekt im Erkenntnisakt getroffen (die Natur erkannt) werden kann, als was es zunächst gemeint ist, und wie der Sinn dieser Meinung sich im fortlaufenden Erkenntniszusammenhänge (wofern er nur die gehörigen
30 Formen hat, die eben zur Konstitution des Erfahrungsobjektes gehören) schrittweise erfüllt. Wir verstehen dann, wie das Erfahrungsobjekt kontinuierlich sich konstituiert und wie diese Art der Konstitution ihm eben vorgeschrieben ist, daß es seinem Wesen nach eben solche schrittweise Konstitution fordert.

Offenbar liegen auf diesem Wege die methodischen Formen, die
35 für alle Wissenschaften bestimmend und für alle wissenschaftlichen Gegebenheiten konstitutiv sind, also die Aufklärung der Wissenschaftstheorie und dadurch implizite die Aufklärung aller Wissenschaften: aber freilich nur implizite, d.h. Erkenntnis-
kritik wird, wenn diese ungeheure aufklärende Arbeit geleistet

ist, Kritik an den Einzelwissenschaften zu üben befähigt sein und damit befähigt zu ihrer metaphysischen Auswertung.

Das sind also die Probleme der Gegebenheit, die Probleme der Konstitution von Gegenständlichkeiten jeder Art in der Erkenntnis.† Die Phänomenologie der Erkenntnis ist Wissenschaft von den Erkenntnisphänomenen in dem doppelten Sinn, von den Erkenntnissen als Erscheinungen, Darstellungen, Bewußtseinsakten, in denen sich diese und jene Gegenständlichkeiten darstellen, bewußt werden, passiv oder
10 aktiv, und andererseits von diesen Gegenständlichkeiten selbst als sich so darstellenden. Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen *Erscheinen* und *Erscheinendem*. * $\Phi α ι ν ό μ ε ν ο ν$ heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das
15 Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist).

In der Reflexion wird die *cogitatio*, das Erscheinen selbst zum Gegenstande, und das begünstigt die Ausbildung der Äquivokation. Endlich braucht nicht abermals betont zu werden,
20 daß, wenn von Erforschung der Erkenntnisgegenstände und der Erkenntnismodi die Rede ist, diese immer als Wesensforschung gemeint ist, die generell in der Sphäre absoluter Gegebenheit den letzten Sinn, die Möglichkeit, das Wesen von Gegenständigkeit der Erkenntnis und von Erkenntnis der Gegenständigkeit herausstellt.
25

Natürlich hat die allgemeine Phänomenologie der Vernunft auch die parallelen Probleme für die Korrelation von Wertung und Wert etc. zu lösen. Gebraucht man das Wort Phänomenologie so weit, daß <die> Analyse aller
30 Selbstgegebenheit umspannt würde, so würden damit doch wohl zusammenhanglose Data zusammenkommen: Analyse der sinnlichen Gegebenheiten nach ihren verschiedenen Gattungen usw. — das Gemeinsame ist dann im Methodischen der Wesensanalyse in der Sphäre der unmittelbaren Evidenz.

I. VORLESUNG

Natürliche Denkhaltung und Wissenschaft S. 17. — Philosophische (reflexive) Denkhaltung S. 18. — Die Widersprüche der Erkenntnisreflexion in natürlicher Einstellung S. 20. — Die doppelte Aufgabe der wahren Erkenntniskritik S. 22. — Die wahre Erkenntniskritik als Phänomenologie der Erkenntnis S. 23. — Die neue Dimension der Philosophie; ihre eigene Methode gegenüber der Wissenschaft S. 24.

Ich habe in früheren Vorlesungen unterschieden zwischen natürlicher und philosophischer Wissenschaft; die erstere entspringt aus der natürlichen, die letztere aus der philosophischen Geisteshaltung.

5 Natürliche Geisteshaltung ist um Erkenntnis-
kritik noch unbekümmert. In der natürlichen Geisteshaltung
sind wir anschauend und denkend den Sachen zugewandt,
die uns jeweils gegeben sind und selbstverständlich gegeben
sind, wenn auch in verschiedener Weise und in verschiedener
10 Seinsart, je nach Erkenntnisquelle und Erkenntnisstufe. In der
Wahrnehmung z.B. steht uns selbstverständlich ein Ding vor
Augen; es ist da inmitten der anderen Dinge, lebendigen und
leblosen, beseelten und unbeseelten, also inmitten einer Welt,
die partiell wie die einzelnen Dinge in die Wahrnehmung fällt,
15 partiell auch im Zusammenhange der Erinnerung gegeben ist und
sich von da aus ins Unbestimmte und Unbekannte ausbreitet.

Auf diese Welt beziehen sich unsere Urteile. Über die Dinge,
ihre Relationen, ihre Veränderungen, ihre funktionellen Ände-
rungsabhängigkeiten und Änderungsgesetze machen wir teils
20 singuläre, teils allgemeine Aussagen. Wir drücken aus, was uns
direkte Erfahrung bietet. Den Erfahrungsmotiven folgend,
schließen wir vom direkt Erfahrenen (Wahrgenommenen und
Erinnerten) auf nicht Erfahrenes; wir generalisieren, wir über-
tragen dann wieder allgemeine Erkenntnis auf einzelne Fälle,
25 oder deduzieren im analytischen Denken aus allgemeinen Er-
kenntnissen neue Allgemeinheiten. Erkenntnisse folgen nicht
bloß auf Erkenntnisse in der Weise der bloßen Aneinanderrei-
hung, sie treten zueinander in logische Beziehungen, sie folgen
auseinander, sie „stimmen“ zueinander, sie bestätigen sich, ihre
30 logische Kraft gleichsam verstärkend.

Andererseits treten sie zueinander auch in Verhältnisse des
Widerspruchs und Widerstreits, sie stimmen zueinander nicht,
sie werden durch gesicherte Erkenntnis aufgehoben, zu

bloßen Erkenntnisprätentionen herabgesetzt. Die Widersprüche entspringen vielleicht der Sphäre der Gesetzmäßigkeit der rein prädikativen Form: wir sind Äquivokationen unterlegen, haben Trugschlüsse begangen, haben uns verzählt oder verrechnet.
 5 Steht es so, dann stellen wir die formale Einstimmigkeit her, wir lösen die Äquivokationen auf und dgl.

Oder die Widersprüche stören den Motivationszusammenhang, der die Erfahrung stiftet: Erfahrungsgründe streiten mit Erfahrungsgründen. Wie helfen wir uns da? Nun wir wägen
 10 die Gründe für die verschiedenen Bestimmungs- oder Erklärungsmöglichkeiten ab, die schwächeren müssen den stärkeren weichen, die nun ihrerseits solange gelten, als sie eben Stand halten, d.h. solange sie nicht einen ähnlichen logischen Kampf gegen neue Erkenntnismotive, die eine erweiterte Erkenntnissphäre her-
 15 einbringt, auskämpfen müssen.

So schreitet die natürliche Erkenntnis fort. Sie bemächtigt sich in immer weiterem Umfang der von vornherein selbstverständlich existierenden und gegebenen und nur nach Umfang und Inhalt, nach Elementen, Verhältnissen, Gesetzen näher zu er-
 20 forschenden Wirklichkeit. So werden und wachsen die verschiedenen natürlichen Wissenschaften, die Naturwissenschaften als Wissenschaften von der physischen und psychischen Natur, die Geisteswissenschaften, andererseits die mathematischen Wis-
 25 senschaften, die Wissenschaften von den Zahlen, den Mannigfaltigkeiten, den Verhältnissen usw. In den letzteren Wissenschaften handelt es sich nicht um reale Wirklichkeiten, sondern um ideale, an sich gültige, im übrigen aber auch von vornherein fraglose Möglichkeiten.

In jedem Schritt der natürlichen wissenschaftlichen Erkenntnis
 30 ergeben und lösen sich Schwierigkeiten, und sie tun es rein logisch oder sachlich, auf Grund der Antriebe oder Denkmotive, die eben in den Sachen liegen, gleichsam von ihnen auszugehen scheinen als *Forderungen*, die sie, diese Gegebenheiten, an die Erkenntnis stellen.

35 Wir kontrastieren nun mit der natürlichen Denkhaltung, bzw. den natürlichen Denkmotiven die philosophischen.

Mit dem Erwachen der Reflexion über das Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand tun sich abgrundtiefe Schwierig-

keiten auf. Die Erkenntnis, im natürlichen Denken die aller-
 selbstverständlichste Sache, steht mit einem Mal als Mysterium
 da. Doch ich muß genauer sein. Selbstverständlich
 ist dem natürlichen Denken die Möglichkeit der Erkenntnis.
 5 Sich unendlich fruchtbar betätigend, in immer neuen Wissen-
 schaften von Entdeckung zu Entdeckung fortschreitend hat das
 natürliche Denken keinen Anlaß, die Frage nach der Möglich-
 keit der Erkenntnis überhaupt aufzuwerfen. Zwar wird ihm wie
 alles, was in der Welt vorkommt, so auch die Erkenntnis
 10 in gewisser Weise zum Problem, sie wird zum Objekt
 natürlicher Forschung. Die Erkenntnis ist eine Tatsache der
 Natur, sie ist Erlebnis irgendwelcher erkennender organischer
 Wesen, sie ist ein psychologisches Faktum. Nach ihren Arten
 und Zusammenhangsformen kann sie beschrieben, in ihren gene-
 15 tischen Verhältnissen erforscht werden wie jedes psychologische
 Faktum. Andererseits ist Erkenntnis ihrem Wesen nach Er-
 kenntnis von Gegenständlichkeit, und sie ist
 es durch den ihr immanenten Sinn, mit dem sie sich auf
 Gegenständlichkeit bezieht. Auch in diesen Beziehungen
 20 betätigt sich schon natürliches Denken. Es macht die aprio-
 rischen Zusammenhänge der Bedeutungen und Bedeutungs-
 geltungen, die apriorischen Gesetzmäßigkeiten, die zur Gegen-
 ständlichkeit als solcher gehören, in formaler All-
 gemeinheit zum Gegenstande der Forschung; es erwächst eine
 25 reine Grammatik und in höherer Stufe eine reine
 Logik (vermöge ihrer verschiedenen möglichen Begrenzungen
 ein ganzer Komplex von Disziplinen) und wieder erwächst eine
 normative und praktische Logik als eine Kunstlehre des Den-
 kens und zumal des wissenschaftlichen Denkens.
 30 Soweit stehen wir noch immer auf dem Boden des natü-
 rlichen Denkens ¹⁾.

Aber gerade die soeben zu Zwecken einer Gegenüberstellung
 von Psychologie der Erkenntnis und reiner Logik und den Onto-
 logien berührte Korrelation zwischen Erkenntniserlebnis, Bedeu-
 35 tung und Gegenstand ist die Quelle der tiefsten und schwierig-
 sten Probleme, in eins gefaßt des Problems von der Möglichkeit
 der Erkenntnis.

¹⁾ Vgl. Beilage I.

In allen ihren Ausgestaltungen ist die Erkenntnis ein psychisches Erlebnis: Erkenntnis des erkennenden Subjekts. Ihr stehen die erkannten Objekte gegenüber. Wie kann nun aber die Erkenntnis ihrer Übereinstimmung mit den erkannten Objekten gewiß werden, wie kann sie über sich hinaus und ihre Objekte zuverlässig treffen? Die dem natürlichen Denken selbstverständliche Gegebenheit der Erkenntnisobjekte in der Erkenntnis wird zum Rätsel. In der Wahrnehmung soll das wahrgenommene Ding unmittelbar gegeben sein. Da steht das Ding vor
 10 meinem es wahrnehmenden Auge, ich sehe und greife es. Aber die Wahrnehmung ist bloß Erlebnis meines, des wahrnehmenden, Subjektes. Ebenso sind Erinnerung und Erwartung, sind alle darauf gebauten Denkakte, durch die es zur mittelbaren Setzung eines realen Seins und zur Festsetzung jederlei Wahrheit
 15 über das Sein kommt, subjektive Erlebnisse. Woher weiß ich, der Erkennende, und kann ich je zuverlässig wissen, daß nicht nur meine Erlebnisse, diese Erkenntnisakte, sind, sondern auch daß ist, was sie erkennen, ja daß überhaupt irgend etwas ist, das als Objekt der Erkenntnis gegenüber zu setzen wäre?

20 Soll ich sagen: nur die Phänomene sind dem Erkennenden wahrhaft gegeben, über den Zusammenhang seiner Erlebnisse kommt er nie und nimmer hinaus, also kann er mit wahrhaftem Rechte nur sagen: Ich bin, alles Nicht-Ich ist bloß Phänomen, löst sich in phänomenale Zusammenhänge auf? Soll ich mich
 25 also auf den Standpunkt des Solipsismus stellen? Eine harte Zumutung. Soll ich mit *Hume* alle transzendente Objektivität auf Fiktionen reduzieren, die sich mittels der Psychologie erklären, aber nicht vernunftmäßig rechtfertigen lassen? Aber auch das ist eine harte Zumutung. Transzendiert nicht wie
 30 jede, so auch die Hume'sche Psychologie die Sphäre der Immanenz? Operiert sie unter den Titeln: Gewohnheit, menschliche Natur (*human nature*), Sinnesorgan, Reiz und dgl. nicht mit transzendenten (und nach ihrem eigenen Eingeständnis transzendenten) Existenzen, während ihr Ziel darauf gerichtet ist,
 35 alles Transzendieren der aktuellen „Impressionen“ und „Ideen“ zur Fiktion zu degradieren? ¹⁾.

Aber was nützt die Berufung auf Widersprüche, wenn die

¹⁾ Vgl. Beilage II.

Logik selbst in Frage ist und problematisch wird. In der Tat, die reale Bedeutung der logischen Gesetzmäßigkeit, die für das natürliche Denken außer aller Frage steht, wird nun fraglich und selbst zweifelhaft. Biologische Gedankenreihen drängen sich auf. Wir werden an die moderne Entwicklungstheorie erinnert, wonach sich der Mensch etwa im Kampf ums Dasein und durch natürliche Zuchtwahl entwickelt hat, und mit ihm natürlich auch sein Intellekt und mit dem Intellekt auch alle die ihm eigentümlichen Formen, näher die logischen Formen. Drücken danach die logischen Formen und logischen Gesetze nicht die zufällige Eigenart der menschlichen Species aus, die auch anders sein könnte und im Verlauf der künftigen Entwicklung auch anders sein wird? Erkenntnis ist also wohl nur menschliche Erkenntnis, gebunden an die menschlichen intellektuellen Formen, unfähig die Natur der Dinge selbst, die Dinge an sich zu treffen.

Aber alsbald springt wieder ein Unsinn hervor: die Erkenntnisse, mit denen eine solche Ansicht operiert und selbst die Möglichkeiten, die sie erwägt, haben sie noch Sinn, wenn die logischen Gesetze in solchem Relativismus dahingegeben werden? Setzt die Wahrheit, es bestehe die und die Möglichkeit, nicht die absolute Geltung des Satzes vom Widerspruch implizite voraus, wonach mit einer Wahrheit die Kontradiktion ausgeschlossen ist?

Diese Beispiele mögen genügen. Die Möglichkeit der Erkenntnis wird überall zum Rätsel. Leben wir uns in die natürlichen Wissenschaften ein, so finden wir, soweit sie exakt entwickelt sind, alles klar und verständlich. Wir sind sicher, im Besitz objektiver Wahrheit zu sein, begründet durch zuverlässige, die Objektivität wirklich treffende Methoden. So wie wir aber reflektieren, geraten wir in Irrungen und Verwirrungen. Wir verwickeln uns in offenbare Unzuträglichkeiten und selbst Widersprüche. Wir sind in ständiger Gefahr, in den Skeptizismus zu verfallen, oder besser: in irgend eine der verschiedenen Formen des Skeptizismus, deren gemeinsames Merkmal leider ein und dasselbe ist: der Widersinn.

Der Tummelplatz dieser unklaren und widerspruchsvollen Theorien, sowie der damit zusammenhängenden endlosen Strei-

- tigkeiten, ist die Erkenntnistheorie und die mit ihr historisch wie sachlich innig verwobene Metaphysik. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie oder Kritik der theoretischen Vernunft ist zunächst eine kritische. Sie hat die Verkehrtheiten, 5 in welche die natürliche Reflexion über das Verhältnis von Erkenntnis, Erkenntnisinn und Erkenntnisobjekt fast unvermeidlich gerät, zu brandmarken, also die offenen oder versteckten skeptischen Theorien über das Wesen der Erkenntnis durch Nachweisung ihres Widersinns zu widerlegen.
- 10 Andererseits ist es ihre positive Aufgabe, durch Erforschung des Wesens der Erkenntnis die zur Korrelation von Erkenntnis, Erkenntnisinn und Erkenntnisobjekt gehörigen Probleme zur Lösung zu bringen. Zu diesen Problemen gehört auch die Herausstellung des Wesens-Sinnes von erkennbarer Gegenständ- 15 lichkeit oder, was dasselbe ist, von Gegenständlichkeit überhaupt: des Sinnes, der ihr vermöge der Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit apriori (das ist dem Wesen nach) vorgeschrieben ist. Und dies betrifft natürlich auch alle durch das Wesen der Erkenntnis vorgezeichneten Grundgestaltungen 20 von Gegenständlichkeiten überhaupt. (Die ontologischen Formen, die apophantischen wie metaphysischen.)

Eben durch die Lösung dieser Aufgaben wird die Erkenntnistheorie zur Erkenntniskritik befähigt, deutlicher zur Kritik der natürlichen Erkenntnis in allen natürlichen 25 Wissenschaften. Sie setzt uns dann nämlich in Stand, die Ergebnisse der natürlichen Wissenschaften hinsichtlich des Seienden in der richtigen und endgiltigen Weise zu interpretieren. Denn die erkenntnistheoretische Verworrenheit, in die uns die natürliche (vorerkenntnistheoretische) Reflexion über Erkenntnis- 30 möglichkeit (über eine mögliche Triftigkeit der Erkenntnis) versetzte, bedingt nicht nur falsche Ansichten über das Wesen der Erkenntnis, sondern auch grundverkehrte, weil in sich selbst widersprechende Interpretationen des in den natürlichen Wissenschaften erkannten Seins. Je nach der in Folge 35 jener Reflexionen für nötig erachteten Interpretation wird ein und dieselbe Naturwissenschaft in materialistischem, spiritua- listischem, dualistischem, psychomonistischem, positivistischem und mancherlei anderm Sinn interpretiert. Erst die erkenntnis- theoretische Reflexion erzeugt also die Scheidung zwischen

natürlicher Wissenschaft und Philosophie. Erst durch sie kommt zutage, daß die natürlichen Seinswissenschaften nicht endgiltige Seinswissenschaften sind. Es bedarf einer Wissenschaft vom Seienden in absolutem Sinn.“ Diese Wissenschaft, die wir 5 Metaphysik nennen, erwächst aus einer „Kritik“ der natürlichen Erkenntnis in den einzelnen Wissenschaften auf Grund der in der allgemeinen Erkenntniskritik gewonnenen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis und der Erkenntnisgegenständlichkeit nach ihren verschiedenen Grundgestaltungen, in den Sinn 10 der verschiedenen fundamentalen Korrelationen zwischen Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit.

Sehen wir von den metaphysischen Abzweckungen der Erkenntniskritik ab, halten wir uns rein an ihre Aufgabe, das Wesen der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit aufzuklären, so ist sie Phä- 15 nomenologie der Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit und bildet das erste und Grundstück der Phänomenologie überhaupt.

Phänomenologie: das bezeichnet eine Wissenschaft, einen 20 Zusammenhang von wissenschaftlichen Disziplinen; Phänomenologie bezeichnet aber zugleich und vor allem eine Methode und Denkhaltung: die spezifisch philosophische Denkhaltung, die spezifisch philosophische Methode.

25 In der zeitgenössischen Philosophie, soweit sie Anspruch erhebt, ernste Wissenschaft zu sein, ist es fast zum Gemeinplatz geworden, daß es nur eine allen Wissenschaften und somit auch der Philosophie gemeinsame Erkenntnismethode geben könne. Diese Überzeugung entspricht vollkommen den großen Traditionen der Philosophie des 17. Jahrhunderts, die ja auch meinte, 30 alles Heil der Philosophie hänge davon ab, daß sie die exakten Wissenschaften zum methodischen Vorbild nehme, vor allem also die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft. Mit der methodischen hängt auch die sachliche Gleichstellung 35 der Philosophie mit den anderen Wissenschaften zusammen, und man muß gegenwärtig noch als die vorherrschende Meinung bezeichnen, daß die Philosophie, und näher die oberste Seins- und Wissenschaftslehre, nicht nur auf alle sonstigen Wissenschaften bezogen, sondern auch auf deren Ergebnisse gegründet

sein könne: in derselben Art wie Wissenschaften sonst aufeinander gegründet sind, die Ergebnisse der einen als Prämissen für die anderen fungieren können. Ich erinnere an die beliebten Begründungen der Erkenntnistheorie durch Erkenntnispsychologie und
 5 Biologie. In unseren Tagen häufen sich die Reaktionen gegen diese verhängnisvollen Vorurteile. In der Tat, es sind Vorurteile.

In der natürlichen Forschungssphäre kann eine Wissenschaft auf eine andere sich ohne weiteres bauen und kann die eine für
 10 die andere als methodisches Vorbild dienen, wenn auch nur in gewissen durch die Natur der jeweiligen Forschungsgebiete bestimmten und begrenzten Ausmaßen. Die Philosophie aber liegt in einer völlig neuen Dimension. Sie bedarf völlig neuer Ausgangspunkte und
 15 einer völlig neuen Methode, die sie von jeder „natürlichen“ Wissenschaft prinzipiell unterscheidet. Darin liegt, daß die logischen Verfahrensweisen, die den natürlichen Wissenschaften Einheit geben, mit allen von Wissenschaft zu Wissenschaft wechselnden speziellen Methoden, einen einheitlichen prinzi-
 20 piellen Charakter haben, dem sich die methodischen Verfahrensweisen der Philosophie gegenübersetzen als eine im Prinzip neue Einheit. Und wieder liegt darin, daß die reine Philosophie innerhalb der gesamten Erkenntniskritik und der „kritischen“ Disziplinen überhaupt von der ganzen in den natürlichen
 25 Wissenschaften und in der wissenschaftlich nicht organisierten natürlichen Weisheit und Kunde geleisteten Denkarbeit absehen muß und von ihr keinerlei Gebrauch machen darf.

Vorweg wird uns diese Lehre, deren nähere Begründung die weiteren Ausführungen geben werden, durch folgende Überlegung
 30 nahe gebracht.

Im skeptischen Medium, das die erkenntniskritische Reflexion (ich meine die erste, vor der wissenschaftlichen Erkenntniskritik liegende und in der natürlichen Denkweise sich vollziehende) notwendig erzeugt, hört jede natürliche Wissenschaft und jede
 35 natürliche wissenschaftliche Methode auf, als ein verfügbarer Besitz zu gelten. Denn objektive Triftigkeit der Erkenntnis überhaupt ist nach Sinn und Möglichkeit rätselhaft und dann auch zweifelhaft geworden, und exakte Erkenntnis wird dabei nicht minder rätselhaft als nicht exakte, wissenschaftliche nicht

minder als vorwissenschaftliche. Fraglich wird die Möglichkeit der Erkenntnis, genauer die Möglichkeit, wie sie eine Objektivität, die doch in sich ist, was sie ist, treffen kann. Dahinter aber liegt: daß die Leistung der Erkenntnis, der Sinn ihres Geltungs- oder
 5 Rechtsanspruches, der Sinn der Unterscheidung zwischen gültiger und bloß präntendierter Erkenntnis in Frage ist; ebenso andererseits der Sinn einer Gegenständlichkeit, die ist und ist, was sie ist, ob sie erkannt wird oder nicht und die doch als Gegenständlichkeit Gegenständlichkeit möglicher Erkenntnis ist, prinzipiell
 10 erkennbar, auch wenn sie faktisch nie erkannt worden ist und erkennbar sein wird, prinzipiell wahrnehmbar, vorstellbar, durch Prädikate in einem möglichen urteilenden Denken bestimmbar usw.

Es ist aber nicht abzusehen, wie ein Operieren mit Voraus-
 15 setzungen, die der natürlichen Erkenntnis entnommen und in ihr noch so „exakt begründet“ sind, uns dazu verhelfen könne, die erkenntniskritischen Bedenken zu lösen, die erkenntniskritischen Probleme zu beantworten. Ist Sinn und Wert der natürlichen Erkenntnis überhaupt mit allen ihren
 20 methodischen Veranstaltungen, mit allen ihren exakten Begründungen problematisch geworden, so trifft dies auch jeden als Ausgangspunkt vorzugebenden Satz aus der natürlichen Erkenntnisphäre und jede vorgeblich exakte Methode der Begründung. Strengste Mathematik und mathematische Naturwissenschaft
 25 hat hier nicht den mindesten Vorzug vor irgend einer wirklichen oder vorgeblichen Erkenntnis der gemeinen Erfahrung. Es ist also klar, daß gar keine Rede davon sein kann, es habe die Philosophie (die doch mit der Erkenntniskritik anhebt und die mit allem, was sie sonst ist, in der Erkenntniskritik wurzelt) sich nach
 30 den exakten Wissenschaften methodisch (oder gar sachlich!) zu orientieren, sie habe sich deren Methodik zum Vorbild zu nehmen, es komme ihr zu, nach einer prinzipiell in allen Wissenschaften identischen Methodik die in den exakten Wissenschaften geleistete Arbeit nur fortzuführen und zu vollenden. Die Philosophie liegt, ich wiederhole es, in einer gegenüber aller natürlichen Erkenntnis neuen Dimension, und der neuen Dimension, möge sie auch, wie das schon in der bildlichen Rede liegt, ihre wesentlichen Zusammenhänge mit den alten Dimensionen haben, entspricht eine neue, von Grund auf neue Methode, die

der „natürlichen“ entgegengesetzt ist. Wer das leugnet, der hat die ganze der Erkenntniskritik eigentümliche Problemschicht nicht verstanden und hat somit auch nicht verstanden, was Philosophie eigentlich will und soll, und was ihr, aller natürlichen
5 Erkenntnis und Wissenschaft gegenüber, Eigenart und Eigenberechtigung verleiht. ¹⁾)

1) Ursprüngliche Fortsetzung s. Anhang.

II. VORLESUNG

Der Anfang der Erkenntniskritik: das In-Frage-stellen jeglichen Wissens S. 29. — Gewinnung des absolut gewissen Bodens im Anschluß an Descartes' Zweifelsbetrachtung S. 30. — Die Sphäre der absoluten Gegebenheiten S. 31. — Wiederholung und Ergänzung; Widerlegung des Argumentes gegen die Möglichkeit einer Erkenntniskritik S. 32. — Das Rätsel der natürlichen Erkenntnis: die Transzendenz S. 34. — Scheidung zweier Begriffe von Immanenz und Transzendenz S. 35. — Das erste Problem der Erkenntniskritik: die Möglichkeit transzendenter Erkenntnis S. 36. — Das Prinzip der erkenntnistheoretischen Reduktion S. 39.

Im Anfang der Erkenntniskritik ist also die ganze Welt, die physische und psychische Natur, schließlich auch das eigene menschliche Ich mitsamt allen Wissenschaften, die sich auf diese Gegenständlichkeiten beziehen, mit dem Index der F r a g l i c h k e i t zu versehen. Ihr Sein, ihre Geltung bleibt dahingestellt.

Wie kann sich, das ist nun die Frage, E r k e n n t n i s k r i t i k etablieren? Als wissenschaftliche Selbstverständigung der Erkenntnis will sie wissenschaftlich erkennend und damit objektivierend feststellen, was Erkenntnis ihrem Wesen nach ist, was im Sinne der Beziehung auf eine Gegenständlichkeit liegt, die ihr zugeschrieben wird, und der gegenständlichen Giltigkeit oder Triftigkeit, wenn sie Erkenntnis im echten Verstande sein soll. Die ἐποχή, die die Erkenntniskritik üben muß, kann nicht den Sinn haben, daß sie damit nicht nur anfängt, sondern auch dabei bleibt, jede Erkenntnis in Frage zu stellen, also auch ihre eigene, und keine Gegebenheit gelten zu lassen, also auch diejenige nicht, die sie selbst feststellt. Darf sie nichts als v o r g e g e b e n voraussetzen, so muß sie mit irgendeiner Erkenntnis anheben, die sie nicht anderwärts unbesehen her-
nimmt, die sie sich selbst vielmehr gibt, die sie selbst als erste setzt.

Diese erste Erkenntnis darf schlechthin nichts von der Unklarheit und Zweifelhaftigkeit enthalten, die Erkenntnissen sonst den Charakter des Rätselhaften, Problematischen verleihen, welcher uns schließlich so in Verlegenheit setzte, daß wir veranlaßt wurden zu sagen, Erkenntnis überhaupt sei ein Problem, eine unverständliche, klärungsbedürftige, ihrem Anspruch nach zweifelhafte Sache. Korrelativ ausgedrückt: wenn wir kein Sein als vorgegeben hinnehmen dürfen, weil die erkenntniskritische Unklarheit es mit sich bringt, daß wir nicht verstehen, welchen Sinn ein Sein haben kann, das a n s i c h und doch i n d e r E r k e n n t n i s e r k a n n t sei, so muß sich doch ein Sein aufweisen lassen, das wir als absolut gegeben und zweifellos

anerkennen müssen, sofern es eben in einer Weise gegeben ist, daß bei ihm völlige Klarheit besteht, aus der jede Frage ihre unmittelbare Antwort findet und finden muß.

Und nun erinnern wir uns an die Cartesianische Zweifelsbe-
 5 trachtung. Die vielfältigen Möglichkeiten des Irrtums und der
 Täuschung bedenkend, mag ich in solch eine skeptische Ver-
 zweiflung geraten, daß ich damit ende zu sagen: nichts steht mir
 sicher, alles ist mir zweifelhaft. Aber alsbald ist evident, daß
 mir doch nicht alles zweifelhaft sein kann, denn indem ich so
 10 urteile, alles ist mir zweifelhaft, ist das unzweifelhaft, daß ich
 so urteile, und so wäre es widersinnig einen universellen Zweifel
 festhalten zu wollen. Und in jedem Falle eines bestimmten
 Zweifels ist es zweifellos gewiß, daß ich so zweifle. Und ebenso
 bei jeder *cogitatio*. Wie immer ich wahrnehme, vorstelle, urteile,
 15 schließe, wie immer es dabei mit der Sicherheit oder Unsicher-
 heit, der Gegenständlichkeit oder Gegenstandslosigkeit dieser
 Akte sich verhalten mag, im Hinblick auf das Wahrnehmen ist
 es absolut klar und gewiß, daß ich das und das wahrnehme,
 im Hinblick auf das Urteil, daß ich das und das urteile usw.
 20 Descartes hat diese Erwägung zu anderen Zwecken angestellt;
 passend modifiziert können wir sie hier aber gebrauchen.

Fragen wir nach dem Wesen der Erkenntnis, so ist, wie immer
 es mit dem Zweifel an ihrer Triftigkeit und mit dieser selbst be-
 schaffen sein mag, zunächst doch die Erkenntnis selbst ein
 25 Titel für eine vielgestaltige Seinssphäre, die uns absolut gegeben
 sein kann und in Einzelheiten jeweils absolut zu geben ist.
 Nämlich die Denkgestaltungen, die ich wirklich vollziehe, sind
 mir gegeben, wofern ich auf sie reflektiere, sie rein
 s c h a u e n d aufnehme und setze. Ich kann in vager Weise
 30 von Erkenntnis, von Wahrnehmung, Vorstellung, Erfahrung,
 Urteil, Schluß und dgl. reden, dann ist, wenn ich reflektiere,
 freilich nur gegeben, aber auch absolut gegeben, dieses Phänomen
 des vagen „von Erkenntnis, Erfahrung, Urteil usw. Redens und
 Meinens“. Schon dieses Phänomen der Vagheit ist eins derjenigen,
 35 die unter den Titel der Erkenntnis im weitesten Sinn fallen. Ich
 kann aber auch eine Wahrnehmung aktuell vollziehen und auf
 sie hinblicken, ich kann ferner eine Wahrnehmung mir in Phan-
 tasie oder Erinnerung vergegenwärtigen und auf sie in dieser
 Phantasiegegebenheit hinblicken. Dann habe ich nicht mehr

eine leere Rede oder eine vage Meinung, Vorstellung von Wahrnehmung, sondern Wahrnehmung steht mir gleichsam vor Augen als eine aktuelle oder Phantasiegegebenheit. Und so für jedes intellektive Erlebnis, für jede Denk- und Erkenntnisgestaltung.

- 5 Ich habe hier gleich schauende reflektive Wahrnehmung und Phantasie zusammengestellt. Der Cartesianischen Betrachtung folgend wäre zunächst die Wahrnehmung herauszustellen: der sogenannten inneren Wahrnehmung der traditionellen Erkenntnistheorie einigermaßen entsprechend, die freilich ein schillern-
10 der Begriff ist.

Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem
15 Schauen ist es absolute Gegebenheit. Es ist gegeben als ein Seiendes, als ein Dies-da, dessen Sein zu bezweifeln gar keinen Sinn gibt. Ich kann zwar überlegen, was das für ein Sein ist und wie diese Seinsweise sich zu anderen verhält, ich kann ferner überlegen, was hier Gegebenheit besagt,
20 und kann, weiter Reflexion ühend, mir das Schauen selbst zum Schauen bringen, in dem sich diese Gegebenheit, bzw. diese Seinsweise konstituiert. Aber ich bewege mich dabei fortgesetzt auf absolutem Grund, nämlich: diese Wahrnehmung ist und bleibt solange sie dauert ein Absolutes, ein Dies-da, etwas, das
25 in sich ist, was es ist, etwas, an dem ich messen kann als an einem letzten Maß, was Sein und Gegebensein besagen kann und hier besagen muß, mindestens natürlich für die Seins- und Gegebenheitsartung, die durch „Dies-da“ exemplifiziert wird. Und das gilt für alle spezifischen Denkgestaltungen, wo immer sie ge-
30 geben sind. Sie alle können aber auch in der Phantasie Gegebenheiten sein, sie können „gleichsam“ vor Augen stehen und doch nicht dastehen als aktuelle Gegenwärtigkeiten, als aktuell vollzogene Wahrnehmungen, Urteile usw. Auch dann sind sie in einem gewissen Sinn Gegebenheiten, sie stehen a n s c h a u-
35 l i c h da, wir reden über sie nicht bloß in vager Andeutung, in leerer Meinung, wir schauen sie und sie schauend können wir ihr Wesen, ihre Konstitution, ihren immanenten Charakter heraus- schauen und unsere Rede in reiner Anmessung an die geschaute Fülle der Klarheit anschmiegen. Doch dies wird sogleich Er-

gänzung fordern durch Erörterung von Wesensbegriff und Wesenserkenntnis.

Vorläufig halten wir fest, daß eine Sphäre von absoluter Gegebenheit sich von vornherein bezeichnen läßt; und es ist
 5 die Sphäre, die wir gerade brauchen, wenn das Absehen auf eine Erkenntnistheorie möglich sein soll. In der Tat, die Unklarheit über die Erkenntnis hinsichtlich ihres Sinnes oder Wesens fordert eine Wissenschaft von der Erkenntnis, eine Wissenschaft, die nichts anderes will als Erkenntnis zu wesens-
 10 hafter Klarheit bringen. Nicht Erkenntnis als psychologisches Faktum will sie erklären, die Naturbedingungen erforschen, unter denen Erkenntnisse kommen und gehen, und die Naturgesetze, an die sie in ihrem Werden und Wandeln gebunden sind: das zu erforschen ist die Aufgabe, die sich eine natürliche Wis-
 15 senschaft stellt, die Naturwissenschaft von den psychischen Tatsachen, von den Erlebnissen erlebender psychischer Individuen. Vielmehr will die Erkenntniskritik das Wesen der Erkenntnis und den zu ihrem Wesen gehörigen Rechtsanspruch der Geltung aufklären, klar machen, ans Licht bringen; was heißt
 20 das aber anderes als zur direkten Selbstgegebenheit bringen.

Wiederholung und Ergänzung. Natürliche Erkenntnis in ihrem stetigen erfolgreichen Fortgang in den verschiedenen Wissenschaften ist ihrer Triftigkeit ganz sicher und hat keinen Anlaß, an der Möglichkeit der Erkenntnis und an dem
 25 Sinn der erkannten Gegenständlichkeit Anstoß zu finden. Sowie aber die Reflexion sich auf die Korrelation von Erkenntnis und Gegenständlichkeit richtet (und eventuell auch auf den idealen Bedeutungsgehalt auf der einen und der Erkenntnisgegenständlichkeit auf der anderen Seite), stellen sich Schwierigkeiten ein,
 30 Unzuträglichkeiten, widersprechende und doch vermeintlich begründete Theorien, die zu dem Zugeständnis forttreiben, die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt hinsichtlich ihrer Triftigkeit sei ein Rätsel.

Eine neue Wissenschaft will hier entspringen, die Erkenntnis-
 35 kritik, welche diese Verwirrungen schlichten und uns über das Wesen der Erkenntnis aufklären will. Von dem Glücken dieser Wissenschaft hängt offenbar die Möglichkeit einer Metaphysik ab, einer Seinswissenschaft im absoluten und letzten Sinn. Wie

kann sich aber eine solche Wissenschaft von der Erkenntnis überhaupt etablieren? Was eine Wissenschaft in Frage stellt, das kann sie nicht als vorgegebenes Fundament benützen. In Frage gestellt ist aber, da die Erkenntniskritik die Möglichkeit
 5 von Erkenntnis überhaupt, und zwar hinsichtlich ihrer Trifftigkeit als Problem setzt, alle Erkenntnis. Fängt sie an, so kann ihr keine Erkenntnis als gegeben gelten. Sie darf also aus keiner vorwissenschaftlichen Erkenntnisphäre irgend etwas übernehmen, jede Erkenntnis trägt den Index der Fraglichkeit.

10 Ohne gegebene Erkenntnis als Anfang ist auch keine Erkenntnis als Fortgang. Also kann Erkenntniskritik gar nicht anfangen. Eine solche Wissenschaft kann es überhaupt nicht geben.

Ich meinte nun, daran ist so viel richtig, daß zu Anfang keine Erkenntnis als *unbesehen* vorgegeben gelten kann. Darf
 15 aber Erkenntniskritik keine Erkenntnis von vornherein übernehmen, so kann sie selbst damit anfangen sich Erkenntnis zu geben und natürlich Erkenntnis, die sie nicht begründet, logisch herleitet, was unmittelbare Erkenntnisse, die vorher gegeben sein müßten, erfordern würde, sondern Erkenntnis, die
 20 sie unmittelbar aufweist und die von einer Art ist, daß sie, absolut klar und zweifellos, jeden Zweifel an ihrer Möglichkeit ausschließt und schlechthin nichts von dem Rätsel enthält, das den Anlaß zu allen skeptischen Verwirrungen gegeben hatte. Und nun wies ich auf die *Cartesianische Zweifelsbetrach-*
 25 *tung* hin und auf die Sphäre absoluter Gegebenheiten, bzw. auf den Kreis absoluter Erkenntnis, die unter dem Titel Evidenz der *cogitatio* erfaßt ist. Es sollte nun näher gezeigt werden, daß die *Immanenz* dieser Erkenntnis sie geeignet macht, als erster Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie zu dienen, daß
 30 sie ferner durch diese *Immanenz* frei von derjenigen Rätselhaftigkeit ist, die die Quelle aller skeptischen Verlegenheiten ist und endlich weiter, daß die *Immanenz* überhaupt der notwendige Charakter aller erkenntnistheoretischen Erkenntnis ist und
 35 daß nicht nur am Anfang sondern überhaupt jede Anleihe aus der Sphäre der Transzendenz, m.a.W. jede Gründung der Erkenntnistheorie auf Psychologie und welche natürliche Wissenschaft immer, ein *nonsens* ist.

Ergänzend füge ich noch bei: die so scheinbare Argumentation:

wie kann Erkenntnistheorie, da sie Erkenntnis überhaupt in Frage stellt, überhaupt anfangen, da jede anfangende Erkenntnis als Erkenntnis mit in Frage gestellt ist; und ist der Erkenntnistheorie alle Erkenntnis ein Rätsel, so auch die erste, mit der
 5 sie selbst beginnt; ich sage, diese so scheinbare Argumentation ist natürlich eine Trugargumentation. Der Trug entspringt aus der vagen Allgemeinheit der Rede. „In Frage gestellt“ ist Erkenntnis überhaupt, d.h. doch nicht, es ist geleugnet, daß es Erkenntnis überhaupt gibt (was auf Widersinn führte), sondern
 10 Erkenntnis enthält ein gewisses Problem, nämlich wie eine gewisse ihr zugeschriebene Leistung der Triftigkeit möglich sei, und vielleicht zweifle ich sogar, ob sie möglich sei. Aber mag ich selbst zweifeln, so kann doch ein erster Schritt darin bestehen, diesen Zweifel alsbald aufzuheben dadurch, daß gewisse Erkennt-
 15 nisse aufweisbar sind, die einen solchen Zweifel gegenstandslos machen. Ferner wenn ich damit anfangen, ich verstehe Erkenntnis überhaupt nicht, so umschließt dieses Unverständnis in seiner unbestimmten Allgemeinheit freilich jede Erkenntnis. Es ist aber nicht gesagt, daß mir jede Erkenntnis, auf die ich
 20 künftig stoßen werde, für alle Zeiten unverständlich bleiben muß. Es kann sein, daß ein großes Rätsel bei einer überall sich zunächst aufdrängenden Erkenntnisklasse statt hat und ich nun, in allgemeine Verlegenheit kommend, sage: Erkenntnis überhaupt ist ein Rätsel, während sich bald zeigt, daß das Rätsel gewissen
 25 anderen Erkenntnissen nicht einwohnt. Und so verhält es sich, wie wir hören werden, in der Tat.

Ich sagte, die Erkenntnisse, mit denen die Erkenntniskritik anheben muß, dürfen nichts von Fraglichkeit und Zweifelhaf-
 tigkeit enthalten, nichts von alledem, was uns in erkenntnis-
 30 theoretische Verwirrung versetzte und was die ganze Erkenntniskritik hervortreibt. Wir müssen zeigen, daß dies für die Sphäre der *cogitatio* zutrifft. Dazu bedarf es aber einer tiefer gehenden Reflexion, die uns wesentliche Förderungen bringen wird.

35 Sehen wir näher zu, was so rätselhaft ist und was uns in den nächstliegenden Reflexionen über die Möglichkeit der Erkenntnis in Verlegenheit bringt, so ist es ihre Transzendenz. Alle natürliche Erkenntnis, die vorwissenschaftliche und erst recht die wissenschaftliche, ist transzendent objektivierende Erkennt-

nis; sie setzt Objekte als seiend, erhebt den Anspruch, Sachverhalte erkennend zu treffen, die in ihr nicht „im wahren Sinne gegeben“ sind, ihr nicht „immanent“ sind.

Näher besehen ist diese Transzendenz freilich doppelsinnig. Es kann entweder gemeint sein das im Erkenntnisakt Nicht-reell-enthaltensein des Erkenntnisgegenstandes, so daß unter dem im „wahren Sinne gegeben“ oder „immanent gegeben“ das reelle Enthaltensein verstanden wäre; der Erkenntnisakt, die *cogitatio* hat reelle Momente, sie reell konstituierende, das Ding aber, das sie meint und das sie angeblich wahrnimmt, dessen sie sich erinnert usw., ist in der *cogitatio* selbst, als Erlebnis, nicht reell als Stück, als wirklich darin Seiendes zu finden. Die Frage ist also: wie kann das Erlebnis sozusagen über sich hinaus? Immanent heißt hier also im Erkenntniserlebnis reell immanent.

Es gibt aber noch eine andere Transzendenz, deren Gegenteil eine ganz andere Immanenz ist, nämlich absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn. Dieses Gegebensein, das jeden sinnvollen Zweifel ausschließt, ein schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen der gemeinten Gegenständlichkeit selbst und so wie sie ist, macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus, und zwar verstanden als unmittelbare Evidenz. Alle nicht evidente, das Gegenständliche zwar meinende oder setzende, aber nicht selbstschauende Erkenntnis ist im zweiten Sinn transzendent. In ihr gehen wir über das jeweils im wahren Sinne Gegebene, über das direkt zu Schauende und zu Fassende hinaus. Hier lautet die Frage: wie kann Erkenntnis etwas als seiend setzen, das in ihr nicht direkt und wahrhaft gegeben ist?

Diese beiden Immanenzen und Transendenzen laufen zunächst, bevor die erkenntniskritische Überlegung tiefer eingesetzt hat, verworren ineinander. Es ist ja klar, daß, wer die erste Frage nach der Möglichkeit der reellen Transendenzen, aufwirft, eigentlich auch die zweite mit hineinspielen läßt, die nach der Möglichkeit der Transzendenz über die Sphäre evidenter Gegebenheit. Nämlich stillschweigend supponiert er: die einzig wirklich verständliche, fraglose, absolut evidente Gegebenheit sei die des im Erkenntnisakte reell enthaltenen Mo-

ment es, und darum gilt ihm jedes darin nicht reell Enthaltene an einer erkannten Gegenständlichkeit als rätselhaft, problematisch. Wir werden bald hören, daß das ein verhängnisvoller Irrtum ist.

- 5 Man mag nun die Transzendenz im einen oder anderen oder zunächst im vieldeutigen Sinne verstehen, sie ist das Ausgangs- und Leitproblem der Erkenntniskritik, sie ist das Rätsel, das der natürlichen Erkenntnis in den Weg tritt und den Antrieb für die neuen Forschungen bildet. Man könnte zu Anfang die
10 Lösung dieses Problems als die Aufgabe der Erkenntniskritik bezeichnen, der neuen Disziplin also dadurch ihre erste vorläufige Begrenzung geben, statt allgemeiner das Problem des Wesens der Erkenntnis überhaupt als ihr Thema zu bezeichnen.

Ist nun jedenfalls bei der ersten Etablierung der Disziplin
15 hier das Rätsel, so bestimmt sich jetzt genauer, was nicht als vorgegeben in Anspruch genommen werden darf. Nämlich es darf danach Transzendentes nicht als vorgegeben benützt werden. Begreife ich nicht, wie es möglich ist, daß Erkenntnis etwas ihr Transzendentes treffen soll, so weiß ich auch nicht, ob
20 es möglich ist. Die wissenschaftliche Begründung einer transzendenten Existenz hilft mir nun nichts mehr. Denn alle mittelbare Begründung geht auf unmittelbare zurück und das Unmittelbare enthält schon das Rätsel.

Doch vielleicht sagt jemand: daß wie mittelbare so unmittel-
25 bare Erkenntnis das Rätsel enthält, ist sicher. Aber das Wie ist rätselhaft, während das Daß absolut sicher ist; kein Vernünftiger wird an der Existenz der Welt zweifeln, und der Skeptiker straft sich durch seine Praxis Lügen. Nun gut, dann antworten wir ihm mit einem stärkeren und weiter tragenden Argu-
30 ment. Denn es beweist nicht nur, daß man bei Beginn der Erkenntnistheorie auf den Inhalt der natürlichen und transzendent objektivierenden Wissenschaften überhaupt nicht rekurrieren darf, sondern auch nicht in ihrem ganzen Fortgang. Es beweist also die fundamentale These, daß Er-
35 kenntnistheorie nie und nimmer auf natürliche Wissenschaft irgend welcher Art gebaut sein kann. Wir fragen also: was will unser Gegner mit seinem transzendenten Wissen anfangen; wir geben ihm den gesamten Vorrat an transzendenten Wahrheiten der objek-

tiven Wissenschaften zu freier Verfügung und denken sie durch das emporgestiegene Rätsel, wie transzendente Wissenschaft möglich sei, in ihrem Wahrheitswert nicht alteriert. Was will er nun mit seinem allumfassenden Wissen anfangen, wie gedenkt er vom Daß auf das Wie zu kommen? Sein Wissen als Tatsache, daß transzendente Erkenntnis wirklich sei, verbürgt ihm als logisch selbstverständlich, daß transzendente Erkenntnis möglich sei. Aber das Rätsel ist, wie sie möglich sei. Kann er es auf Grund der Setzung selbst aller Wissenschaften, unter Voraussetzung aller oder welcher transzendenten Erkenntnisse immer, lösen? Überlegen wir: was fehlt ihm denn eigentlich noch? Ihm ist ja die Möglichkeit transzendenten Erkenntnis selbstverständlich, ja eben nur analytisch selbstverständlich da, daß er sich sagt, es besteht bei mir Wissen von Transzendente[m]. Was ihm fehlt, ist offenbar ¹⁾. Unklar ist ihm die Beziehung auf Transzendenz, unklar ist ihm das „ein Transzendentes Treffen“, das der Erkenntnis, dem Wissen zugeschrieben wird. Wo und wie wäre ihm Klarheit? Nun, wenn ihm das Wesen dieser Beziehung irgendwo gegeben wäre, daß er es schauen könnte, daß er die Einheit von Erkenntnis und Erkenntnisobjekt, die das Wort Triftigkeit andeutet, eben selbst vor Augen hätte und damit nicht nur ein Wissen von ihrer Möglichkeit, sondern diese Möglichkeit in ihrer klaren Gegebenheit hätte. Die Möglichkeit selbst gilt ihm eben als ein Transzendentes, als eine gewußte aber nicht selbst gegebene, geschaute Möglichkeit. Sein Gedanke ist offenbar der: Erkenntnis ist ein anderes als Erkenntnisobjekt; Erkenntnis ist gegeben, das Erkenntnisobjekt aber ist nicht gegeben; und doch soll Erkenntnis sich auf das Objekt beziehen, es erkennen. Wie kann ich diese Möglichkeit verstehen? Natürlich lautet die Antwort: nur dann könnte ich sie verstehen, wenn die Beziehung eben selbst zu geben wäre, als etwas zu Schauendes. Ist und bleibt das Objekt ein transzendentes und fällt Erkenntnis und Objekt wirklich auseinander, dann freilich kann er hier nichts sehen und seine Hoffnung auf einen Weg, doch irgendwie klar zu werden, nun gar durch Rückschluß aus transzendenten Präsuppositionen, ist eben eine offenbare Torheit.

¹⁾ Vgl. Beilage III.

Konsequenterweise müßte er bei diesen Gedanken freilich auch seinen Ausgangspunkt aufgeben: er müßte anerkennen, daß bei dieser Sachlage die Erkenntnis von Transzendente unmöglich, sein angebliches Wissen davon ein Vorurteil sei. Das Problem wäre dann nicht mehr, wie transzendente Erkenntnis möglich sei, sondern wie das Vorurteil sich erklären läßt, das der Erkenntnis eine transzendente Leistung zuschreibt: genau der *Hume'sche* Weg.

Doch sehen wir davon ab und fügen wir zur Illustration des fundamentalen Gedankens, daß das Problem des Wie (wie transzendente Erkenntnis möglich sei und selbst allgemeiner: wie Erkenntnis überhaupt möglich sei) niemals auf dem Grunde von vorgegebenem Wissen über Transzendentes, von vorgegebenen Sätzen darüber, entnommen woher immer und sei es aus exakten Wissenschaften, gelöst werden kann, folgendes bei: ein Taubgeborener weiß, daß es Töne gibt, daß Töne Harmonien begründen und daß in diesen eine herrliche Kunst gründe; aber verstehen, wie Töne das anstellen, wie Tonkunstwerke möglich sind, kann er nicht. Dergleichen kann er sich eben nicht vorstellen, d.h. er kann es nicht schauen und im Schauen das Wie fassen. Sein Wissen um die Existenz hilft ihm nichts, und es wäre absurd, wenn er darauf ausgehen wollte, auf Grund seines Wissens das Wie der Tonkunst zu deduzieren, sich ihre Möglichkeiten durch Schlüsse aus seinen Kenntnissen klar zu machen. Aus bloß gewußten und nicht geschauten Existenzen deduzieren, das geht nicht. Das Schauen läßt sich nicht demonstrieren oder deduzieren. Es ist offenbar ein *nonsens*, Möglichkeiten aufklären zu wollen (und zwar schon unmittelbare Möglichkeiten) durch logische Herleitung aus einem nicht intuitiven Wissen. Mag ich also völlig sicher sein, daß es transzendente Welten gibt, mag ich alle natürlichen Wissenschaften vollinhaltlich gelten lassen: bei ihnen kann ich keine Anleihen machen. Ich darf mir nie einbilden, durch transzendente Suppositionen und wissenschaftliche Schlußfolgerungen je dahin zu gelangen, wohin ich in der Erkenntniskritik will: nämlich die Möglichkeit der transzenten Objektivität der Erkenntnis abzusehen. Und das gilt offenbar nicht nur für den Anfang, sondern auch für allen Fortgang der Erkenntniskritik, solange sie eben bei dem Problem bleibt aufzuklären: wie Erkenntnis mög-

lich sei. Und es gilt offenbar nicht bloß für das Problem der transzendenten Objektivität, sondern für die Aufklärung jeder Möglichkeit.

Bringen wir damit in Verbindung die außerordentlich starke
5 Neigung, in allen Fällen, wo ein transzendierender Denkakt vollzogen und ein Urteil auf Grund desselben zu etablieren ist, in transzendierendem Sinn zu urteilen und somit in eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zu verfallen, so ergibt sich die zureichende und volle Deduktion des erkenntnistheore-
10 tischen Prinzips: bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung, sei es dieses oder jenes Erkenntnistypus, ist die erkenntnistheoretische Reduktion zu vollziehen, d.h. alle dabei mitspielende Transzendenz mit dem Index der Ausschaltung zu behaften, oder mit dem Index der Gleichgiltigkeit, der
15 erkenntnistheoretischen Nullität, mit einem Index, der da sagt: die Existenz aller dieser Transzendenzen, ob ich sie glauben mag oder nicht, geht mich hier nichts an, hier ist nicht der Ort, darüber zu urteilen, das bleibt ganz außer Spiel.

Mit der genannten *μετάβασις* hängen alle Grundirrtümer der
20 Erkenntnistheorie zusammen, auf der einen Seite der Grundirrtum des Psychologismus, auf der anderen der des Anthropologismus und Biologismus. Sie wirkt so überaus gefährlich, weil der eigentliche Sinn des Problems niemals zur Klarheit gebracht worden ist und in der *μετάβασις* völlig verloren geht, teils auch
25 darum, weil selbst derjenige, der es sich zur Klarheit gebracht hat, diese Klarheit nur schwer immerfort wirksam erhalten kann und gar leicht im schweifenden Nachdenken wieder in die Versuchungen der natürlichen Denk- und Urteilsweise verfällt, sowie in alle die falschen und verführerischen Problemstellungen,
30 die auf ihrem Boden erwachsen.

III. VORLESUNG

Das Vollziehen der erkenntnistheoretischen Reduktion: Ausschaltung alles Transzendenten S. 43. — Thema der Forschung: die reinen Phänomene S. 44. — Die Frage der „objektiven Giltigkeit“ der absoluten Phänomene S. 47. — Unmöglichkeit der Beschränkung auf singuläre Gegebenheiten; die phänomenologische Erkenntnis als Wesenserkenntnis S. 50. — Die zwei Bedeutungen des Begriffes „Apriori“ S. 51.

Nach diesen Ausführungen ist genau und zuverlässig begründet, was die Erkenntniskritik benützen darf und was nicht. Ihr Rätsel ist die Transzendenz zwar nur ihrer Möglichkeit nach, aber die Wirklichkeit von Transzendente[m] darf gleichwohl nie
5 und nimmer in Rechnung gezogen werden. Offenbar schränkt sich die Sphäre der benützbaren Gegenständlichkeiten, bzw. der benützbaren Erkenntnisse, derjenigen die als geltend auftreten und vom Vorzeichen der erkenntnistheoretischen Nullität befreit bleiben können, nicht auf Null ein. Die gesamte Sphäre der
10 *cogitationes* haben wir ja gesichert. Das Sein der *cogitatio*, näher das Erkenntnisphänomen selbst, ist außer Frage, und es ist vom Rätsel der Transzendenz frei. Diese Existenzen sind schon im Ansatz des Erkenntnisproblems vorausgesetzt, die Frage, wie Transzendentes in die Erkenntnis hineinkomme, verlöre ja ihren
15 Sinn, wenn nicht bloß Transzendentes, sondern auch Erkenntnis selbst dahingegeben würde. Es ist auch klar, daß die *cogitationes* eine Sphäre absoluter immanenter Gegebenheiten darstellen, in welchem Sinn wir Immanenz auch deuten. Im Schauen des reinen Phänomens
20 ist der Gegenstand nicht außer der Erkenntnis, außer dem „Bewußtsein“ und zugleich gegeben im Sinne der absoluten Selbstgegebenheit eines rein Geschauten.

Doch hier bedarf es der Sicherung durch die erkenntnistheoretische Reduktion, deren methodisches Wesen
25 wir hier zum ersten Male *in concreto* studieren wollen. Wir bedürfen hier der Reduktion, damit ja nicht die Evidenz des Seins der *cogitatio* verwechselt werde mit der Evidenz, daß meine *cogitatio* ist, des *sum cogitans* und dgl. Vor der fundamentalen Verwechslung zwischen dem reinen Phänomen
30 men im Sinne der Phänomenologie und dem psychologischen Phänomen, dem Objekt der naturwissenschaftlichen Psychologie, muß man sich hüten. Blicke ich als natürlich denkender Mensch auf die Wahrnehmung hin, die ich gerade erlebe,

so apperzipiere ich sie alsbald und fast unausbleiblich (das ist Faktum) in Beziehung auf mein Ich, sie steht da als Erlebnis dieser erlebenden Person, als ihr Zustand, als ihr Akt, der Empfindungsinhalt als das ihr inhaltlich Gegebene, Empfundene, 5 Bewußte und ordnet sich mit dieser der objektiven Zeit ein. Die Wahrnehmung, überhaupt die *cogitatio*, so apperzipiert, ist das psychologische Faktum. Apperzipiert also als Datum in der objektiven Zeit, zugehörig zum erlebenden Ich, dem Ich, das in der Welt ist und seine Zeit dauert (eine 10 Zeit, die durch die empirischen chronometrischen Hilfsmittel zu messen ist). Das also ist das Phänomen im Sinne der Naturwissenschaft, die wir Psychologie nennen.

Das Phänomen in diesem Sinne verfällt dem Gesetz, dem wir uns in der Erkenntniskritik unterwerfen müssen, dem der ἐποχή 15 in Betreff alles Transzendenten. Das Ich als Person, als Ding der Welt, und das Erlebnis als Erlebnis dieser Person, eingeordnet — sei es auch ganz unbestimmt — in die objektive Zeit: das alles sind Transzendenzen und sind als das erkenntnistheoretisch Null. Erst durch eine Reduktion, die wir auch schon 20 phänomenologische Reduktion nennen wollen, gewinne ich eine absolute Gegebenheit, die nichts von Transzendenz mehr bietet. Stelle ich Ich und Welt und Icherlebnis als solches in Frage, so ergibt die einfach schauende Reflexion auf das Gegebene in der Apperzeption des betreffenden Erlebnisses, auf mein Ich, das Phänomen dieser Apperzeption: 25 das Phänomen etwa „Wahrnehmung aufgefaßt als meine Wahrnehmung“. Natürlich kann ich auch dieses Phänomen in natürlicher Betrachtungsweise wieder auf mein Ich beziehen, dies Ich im empirischen Sinne setzend, indem ich wieder sage: ich 30 habe dieses Phänomen, es ist das meine. Dann hätte ich, um das reine Phänomen zu gewinnen, wiederum das Ich, ebenso Zeit, Welt in Frage zu stellen und so ein reines Phänomen, die reine *cogitatio*, herauszustellen. Ich kann aber auch, indem ich wahrnehme, rein schauend auf die Wahrnehmung hinblicken, auf 35 sie selbst, wie sie da ist, und die Beziehung auf das Ich unterlassen, oder von ihr abstrahieren: dann ist die schauend so gefaßte und begrenzte Wahrnehmung eine absolute, jeder Transzendenz entbehrende, gegeben als reines Phänomen im Sinne der Phänomenologie.

Jedem psychischen Erlebnis entspricht also auf dem Wege phänomenologischer Reduktion ein reines Phänomen, das sein immanentes Wesen (vereinzelte genommen) als absolute Gegebenheit herausstellt. Alle Setzung einer „nicht immanenten Wirklichkeit“, einer im Phänomen nicht enthaltenen, obschon in ihm gemeinten, und zugleich einer nicht gegebenen im zweiten Sinne ist ausgeschaltet, d.h. suspendiert.

- 10 Gibt es Möglichkeiten, solch reine Phänomene zu Forschungsobjekten zu machen, so ist evident, daß wir nun nicht mehr in der Psychologie, dieser natürlichen, transzendent objektivierenden Wissenschaft stehen. Wir erforschen dann nichts und sprechen dann nicht von psychologischen Phänomenen, von gewissen
- 15 Vorkommnissen der sogenannten realen Wirklichkeit (deren Existenz ja durchaus in Frage bleibt), sondern von dem, was ist und gilt, ob es so etwas wie objektive Wirklichkeit gibt oder nicht, ob die Setzung solcher Transzendenzen berechtigt ist oder nicht. Wir sprechen eben dann von solchen absoluten
- 20 Gegebenheiten; mögen diese auch intentional sich auf objektive Wirklichkeit beziehen, so ist das Sich-beziehen irgendein Charakter in ihnen, während für das Sein und Nichtsein der Wirklichkeit doch nichts präjudiziert ist. Und so werfen wir schon Anker an der Küste der Phänomenologie,
- 25 deren Gegenstände als seiend gesetzt sind, wie Wissenschaft ihre Forschungsobjekte setzt, aber als keine Existenzen in einem Ich, in einer zeitlichen Welt gesetzt sind, sondern im rein immanenten Schauen erfaßte absolute Gegebenheiten: das rein Immanente ist hier zunächst durch die phänomenologische
- 30 Reduktion zu charakterisieren: ich meine eben dies da, nicht was es transzendierend meint, sondern was es in sich selbst ist und als was es gegeben ist. Dergleichen Reden sind natürlich nur Umwege und Behelfe um anzuleiten, das erste zu sehen, was hier zu sehen ist, den Unterschied zwischen den
- 35 Quasi-gegebenheiten des transzendenten Objektes und der absoluten Gegebenheit des Phänomens selbst.

Nun sind aber neue Schritte notwendig, neue Überlegungen, damit wir in dem neuen Lande festen Fuß fassen können und nicht am Ende an seiner Küste scheitern. Denn diese Küste

hat ihre Klippen, über ihr liegt das Gewölk der Unklarheit, das uns mit skeptischen Sturmwinden bedroht. Was wir bisher sagten, betrifft alle Phänomene, uns interessieren zu Zwecken der Vernunftkritik natürlich nur die Erkenntnisphänomene.
 5 Doch kann, was wir jetzt ausführen werden, gleich für alle beachtet werden, wie es denn *mutatis mutandis* für alle gilt.

Unser Absehen auf eine Erkenntniskritik führt uns zu einem Anfang, zu einem Festlande von Gegebenheiten, über die wir verfügen dürfen und die wir vor allem zu brauchen scheinen:
 10 das Wesen der Erkenntnis zu ergründen muß ich natürlich Erkenntnis in allen ihren fraglichen Gestaltungen als Gegebenheit besitzen und in einer Weise, daß diese Gegebenheit nichts von dem Problematischen an sich hat, das sonstige Erkenntnis, wie sehr sie Gegebenheiten zu bieten scheint, mit sich
 15 bringt.

Des Feldes der reinen Erkenntnis haben wir uns versichert, wir können sie nun studieren und eine Wissenschaft von den reinen Phänomenen etablieren, eine *Phänomenologie*. Wird diese nicht selbstverständlich die Grundlage für die Lösung der uns
 20 bewegenden Probleme sein müssen? Es ist doch klar, das Wesen der Erkenntnis kann ich nur zur Klarheit bringen, wenn ich sie mir selbst ansehe, und wenn sie mir im Schauen, so wie sie ist, selbst gegeben ist. Ich muß sie immanent und rein schauend im reinen Phänomen, im „reinen Bewußtsein“ studieren: ihre
 25 Transzendenz ist ja fraglich; das Sein der Gegenständlichkeit, auf die sie sich, wofern sie transzendent ist, bezieht, ist mir nicht gegeben und in Frage ist gerade, wie sie trotzdem gesetzt werden kann und welchen Sinn sie, wenn solche Setzung möglich sein soll, hat und haben darf. Andererseits hat diese Beziehung auf
 30 Transzendentes, wenn ich dessen Sein auch ihrer Triftigkeit nach in Frage stelle, doch etwas im reinen Phänomen Faßbares. Das Sich-auf-Transzendentes-beziehen, es in dieser oder jener Weise meinen, ist doch ein innerer Charakter des Phänomens. Fast scheint es, als käme es nur auf eine Wissenschaft von den
 35 absoluten *cogitationes* an. Wo sonst könnte ich, da ich die Vorgegebenheit des gemeinten Transzendenten streichen muß, nicht nur den Sinn dieses über sich hinaus Meinens, sondern mit dem Sinn auch seine mögliche Geltung, oder den Sinn von Geltung studieren, als eben da, wo dieser Sinn absolut gege-

ben ist und wo im reinen Phänomen der Beziehung, Bestätigung, Rechtfertigung der Sinn der Geltung seinerseits zur absoluten Gegebenheit kommt?

Freilich beschleicht uns hier gleich der Zweifel, ob nicht doch
5 noch ein Mehr in Aktion treten muß, ob denn Gegebenheit der Geltung nicht auch Gegebenheit des Objektes mit sich führt, die andererseits nicht Gegebenheit der *cogitatio* sein könnte, wofern es überhaupt so etwas wie geltende Transzendenz gibt. Aber wie immer, eine Wissenschaft von den absoluten Phänome-
10 nen, verstanden als *cogitationes*, ist das erste, was nottut und mindestens ein Hauptstück der Lösung hätte sie zu leisten.

Also auf Phänomenologie, hier auf Phänomenologie der Erkenntnis als Wesenslehre der reinen Erkenntnisphänomene, ist es wohl abgesehen. Die Aussichten sind schön. Aber wie soll
15 Phänomenologie angehen; wie ist sie möglich? Urteilen soll ich und doch wohl objektiv gültig urteilen, reine Phänomene wissenschaftlich erkennen. Führt aber nicht alle Wissenschaft auf Feststellung an sich seiender Objektivität und damit auf Trans-
20 zedentes? Das wissenschaftlich Festgestellte ist, ist an sich, es gilt schlechthin als seiend, ob ich es erkennend als seiend setze oder nicht. Gehört nicht zum Wesen der Wissenschaft als Korrelat die Objektivität des in ihr nur Erkannten, wissenschaftlich Begründeten? Und ist wissenschaftlich Begründetes nicht
25 allgemein gültig? Wie steht es aber hier? Wir bewegen uns in dem Feld der reinen Phänomene. Doch warum sage ich Feld; es ist vielmehr ein ewiger Heraklitischer Fluß von Phänomenen. Welche Aussagen kann ich hier machen? Nun, schauend kann ich sagen: dies da! Es ist, zweifellos. Ich kann
30 vielleicht sogar sagen, dieses Phänomen schließt als Teil jenes ein, oder ist mit jenem verknüpft, dieses fließt in jenes über usw.

Offenbar ist es aber nichts mit der „objektiven“ Gültigkeit dieser Urteile, sie haben keinen „objektiven Sinn“, sie haben bloß „subjektive“ Wahrheit.
35 Nun wollen wir uns hier nicht in eine Untersuchung einlassen, ob denn nicht in gewissem Sinn diese Urteile, sofern sie „subjektiv“ wahr zu sein beanspruchen, auch ihre Objektivität haben. Aber klar ist schon bei flüchtigem Blick, jene höhere Dignität der Objektivität, die die vorwissenschaftlichen natür-

lichen Urteile sozusagen inszenieren und die die giltigen Urteile der exakten Wissenschaften zu ungleich höherer Vollendung bringen, fehlt hier ganz und gar. Besonderen Wert werden wir solchen Urteilen, dies da ist und dgl., die wir rein schauend 5 fällen, nicht beimessen.

Sie werden sich übrigens hier der berühmten kantischen Unterscheidung zwischen *Wahrnehmungs-* und *Erfahrungsurteilen* erinnern. Die Verwandtschaft ist offenbar. Andererseits hat Kant, wie ihm der Begriff der Phäno- 10 menologie und phänomenologischen Reduktion fehlte, und wie er vom Psychologismus und Anthropologismus sich nicht ganz loszuringen vermochte, die letzte Intention der hier notwendigen Unterscheidung nicht erreicht. Natürlich handelt es sich bei uns nicht um bloß subjektiv giltige Urteile, die auf das empirische 15 Subjekt beschränkt sind in ihrer Giltigkeit, und um objektiv giltige, nämlich giltig für jedes Subjekt überhaupt: das empirische Subjekt haben wir ja ausgeschaltet, und die transzendente Apperzeption, das Bewußtsein überhaupt, wird für uns bald einen ganz anderen und gar nicht mysteriösen Sinn bekommen. 20 Doch gehen wir zum Hauptzug unserer Betrachtung wieder zurück. Phänomenologische Urteile als singuläre Urteile haben uns nicht viel zu lehren. Wie aber sind Urteile, und zwar wissenschaftliche giltige zu gewinnen? Und das Wort *wissenschaftlich* setzt uns alsbald in Verlegenheit. Kommt nicht 25 mit der Objektivität, fragen wir, die *Transzendenz* und mit dieser eben der Zweifel, was sie zu bedeuten habe, ob und wie sie möglich sei? Durch *erkenntnistheoretische Reduktion* schließen wir transzendente Präsuppositionen aus, weil Transzendenz in Frage ist, ihrer möglichen Giltigkeit 30 und ihrem Sinn nach. Sind dann aber noch die wissenschaftlichen Feststellungen, transzendente Feststellungen der Erkenntnistheorie selbst möglich? Ist es nicht selbstverständlich, daß vor der Begründung der Möglichkeit der Transzendenz keine transzendente Feststellung der Erkenntnistheorie selbst statthaft ist? 35 Verlangt aber die erkenntnistheoretische *ἐποχή* — wie es scheinen möchte —, daß wir keine Transzendenz gelten lassen, ehe wir ihre Möglichkeit begründet haben, und verlangt die Begründung der Möglichkeit der Transzendenz selbst, in Form objektiver Begründung, transzendente Setzungen, so scheint

hier ein Zirkel vorzuliegen, der Phänomenologie und Erkenntnistheorie unmöglich macht; und die bisherige Liebesmühe wäre umsonst.

Wir werden an der Möglichkeit einer Phänomenologie und, 5 was hierin offenbar mitbeschlossen ist, einer Erkenntniskritik nicht sofort verzweifeln können. Wir brauchen jetzt einen Fortschritt, der uns diesen trüglichen Zirkel aufrollt. Wir haben ihn im Grunde genommen schon vollzogen, da wir die doppelte Transzendenz und Immanenz unterschieden. Descartes fragte, 10 wie Sie sich erinnern, nachdem er die Evidenz der *cogitatio* festgestellt hatte (oder vielmehr, was wir nicht übernommen haben, das *cogito ergo sum*): was ist es, was mich dieser Grundgegebenheiten versichert? Nun, die *clara et distincta perceptio*. Daran können wir anknüpfen. 15 Ich brauche nicht zu sagen, daß wir hier die Sache schon reiner und tiefer gefaßt haben als Descartes, und daß somit auch die Evidenz, die *clara et distincta perceptio*, von uns in reinerem Sinne gefaßt und verstanden ist. Mit Descartes können wir nun den weiteren Schritt (*mutatis mutandis*) machen: was immer, so 20 wie die singuläre *cogitatio*, durch *clara et distincta perceptio* gegeben ist, das dürfen wir ebenso gut in Anspruch nehmen. Das läßt freilich, wenn wir uns der 3. und 4. Meditation erinnern, der Gottesbeweise, des Rekurses auf die *veracitas dei* etc., Böses erwarten. Immerhin, seien Sie nur sehr skeptisch oder vielmehr 25 kritisch.

Die Gegebenheit der reinen *cogitatio* haben wir als absolut zugestanden, die Gegebenheit des Außendinges in der äußeren Wahrnehmung, obschon diese den Anspruch erhebt, das Sein des Dinges selbst zu geben, nicht. Die Transzendenz des Dinges 30 fordert, daß wir es in Frage stellen. Wir verstehen nicht, wie Wahrnehmung Transzendentes treffen kann; aber wir verstehen, wie Wahrnehmung Immanentes treffen kann, in Form der reflektiven und rein immanenten Wahrnehmung, der reduzierten.

Ja warum verstehen wir das? Nun, wir schauen direkt und fassen 35 direkt das, was wir schauend und fassend meinen. Eine Erscheinung vor Augen haben, die etwas meint, was nicht selbst in ihr gegeben ist, und zweifeln, ob das sei und wie es zu verstehen sei, daß es sei, das hat einen Sinn. Aber Schauen und gar nichts anderes meinen als das, was schauend gefaßt ist, und da noch

zu fragen und zu zweifeln, das hat keinen Sinn. Im Grunde also sagt das nichts anderes: 'Schauen, Selbstgegebenes Fassen, wofern eben wirkliches Schauen, wirkliche Selbstgegebenheit im strengsten Sinn vorliegt und nicht eine andere Gegebenheit, die
 5 ein Nichtgegebenes meint, das ist ein Letztes. Das ist die absolute Selbstverständlichkeit; das nicht Selbstverständliche, das Problematische, vielleicht gar Mysteriöse liegt bei dem transzendierenden Meinen, d.h. im Meinen, Glauben, ev. sogar umständlichen Begründen eines nicht Gegebenen; es
 10 hilft uns nichts, daß dabei gleichwohl eine absolute Gegebenheit zu konstatieren ist, das Gegebensein des Meinens, Glaubens selbst: wir brauchen nur zu reflektieren und finden es vor. Aber dieses Gegebene ist ja nicht das Gemeinte.

Aber wie, ist die absolute Selbstverständlichkeit, die schauende
 15 Selbstgegebenheit nur beim singulären Erlebnis und seinen singulären Momenten und Teilen vorhanden, d.i. nur schauende Setzung des Dies-da? Sollte es nicht eine schauende Setzung von anderen Gegebenheiten als absoluten Gegebenheiten geben, z.B. von Allgemeinheiten, derart, daß schauend ein Allgemeines
 20 zur selbstverständlichen Gegebenheit käme, deren Bezweiflung abermals widersinnig wäre?

Wie sonderlich eine Beschränkung auf die phänomenologisch-singulären Gegebenheiten der *cogitatio* wäre, geht schon daraus hervor, dasz die ganze Evidenzbetrachtung, die wir in Anlehnung
 25 an Descartes angestellt haben und die sicherlich von absoluter Klarheit und Selbstverständlichkeit durchleuchtet war, ihre Geltung verlöre. Nämlich für den singulär vorliegenden Fall einer *cogitatio*, etwa eines Gefühls, das wir gerade erleben, dürften wir vielleicht sagen: das ist gegeben, aber beileibe dürften wir
 30 nicht den allgemeinsten Satz wagen: 'die Gegebenheit eines reduzierten Phänomens überhaupt ist eine absolute und zweifellose.'

Doch das nur, um Sie auf den Weg zu leiten. Jedenfalls ist es einleuchtend, daß die Möglichkeit einer Erkenntniskritik
 35 von der Aufweisung noch anderer absoluter Gegebenheiten abhängt als den reduzierten *cogitationes*. Genauer besehen überschreiten wir sie schon mit den prädicierenden Urteilen, die wir über sie fällen. Schon wenn wir sagen: diesem Urteilsphänomen liegt das und das Vorstellungsphänomen zu Grunde, dieses

Wahrnehmungsphänomen enthält die und die Momente, Far-
beninhalte und dgl. Und selbst wenn wir vorausgesetztmaßen
diese Aussagen in reinsten Anmessung an die Gegebenheiten
der *cogitatio* machen, gehen wir wohl mit den logischen Formen,
5 die sich im sprachlichen Ausdruck auch spiegeln, über die bloßen
cogitationes hinaus. Es ist da ein Superplus, das nicht etwa in einer
bloßen Agglomerierung neuer *cogitationes* besteht. Und mögen
auch zu den *cogitationes*, über die wir Aussagen machen, mit
dem prädikativen Denken neue hinzutreten, so sind diese es
10 doch nicht, die den prädikativen Sachverhalt, die Gegenständ-
lichkeit der Aussage, ausmachen.

Leichter faßbar ist, mindestens für den, der sich in die Stellung
des reinen Schauens zu versetzen und sich alle natürliche Vor-
meinungen vom Leibe zu halten vermag, die Erkenntnis,¹ daß
15 nicht nur Einzelheiten, sondern auch Allgemeinheiten,
allgemeine Gegenstände und allgemeine
Sachverhalte zu absoluter Selbstgegeben-
heit gelangen können. Diese Erkenntnis ist von
entscheidender Bedeutung für die Möglichkeit einer Phänome-
20 nologie. Denn das ist ihr eigentümlicher Charakter, daß sie
Wesensanalyse und Wesensforschung im Rahmen rein schau-
ender Betrachtung ist, im Rahmen absoluter Selbstgegeben-
heit. Das ist notwendig ihr Charakter; sie will ja Wissen-
schaft und Methode sein, um Möglichkeiten, Möglichkeiten
25 der Erkenntnis, Möglichkeiten der Wertung aufzuklären, auf-
zuklären aus ihrem Wesensgrunde; es sind allgemein frag-
liche Möglichkeiten und ihre Forschungen somit allgemeine
Wesensforschungen. Wesensanalyse ist *eo ipso* generelle Ana-
lyse, Wesenserkenntnis auf Wesen, auf Essenzen, auf allgemeine
30 Gegenständlichkeiten gerichtete Erkenntnis. Und hier hat auch
die Rede vom Apriori ihre legitime Stelle. Denn was bedeutet
apriorische Erkenntnis anderes, mindestens wofern wir die
empiristisch verfälschten Begriffe von Apriori ausschließen, als
auf generelle Essenzen gerichtete, rein aus dem Wesen eine rein
35 ihre Geltung schöpfende Erkenntnis?

Jedenfalls ist das der eine berechtigte Begriff von Apriori, ein
anderer ergibt sich, wenn wir darunter alle Begriffe verstehen,
die als Kategorien eine in bestimmtem Sinn prinzipielle Bedeutung
haben, und dann weiter die Wesensgesetze, die in diesen Begriffen
gründen.

Halten wir den ersten Begriff von Apriori hier fest, so hat es die Phänomenologie mit dem Apriori in der Sphäre der Ursprünge, der absoluten Gegebenheiten zu tun, mit den in generellem Schauen zu fassenden Spezies und mit den apriorischen Sachverhalten, die unmittelbar schaubar sich auf Grund derselben konstituieren. In den Richtungen auf die Kritik der Vernunft, der theoretischen nicht nur, sondern auch der praktischen und jedweder Vernunft ist das Hauptziel freilich das Apriori im zweiten Sinn, die Feststellung der selbst zu gebenden prinzipiellen Formen und Sachverhalte und mittels dieser Selbstgegebenheiten die Realisierung, die Auswertung und Bewertung der mit dem Anspruch auf prinzipielle Bedeutung auftretenden Begriffe und Gesetze der Logik, der Ethik, der Wertlehre.

IV. VORLESUNG

Erweiterung der Forschungssphäre durch die Intentionalität S. 55. — Die Selbstgegebenheit des Allgemeinen; die philosophische Methode der Wesensanalyse S. 56. — Kritik der Gefühlstheorie der Evidenz; Evidenz als Selbstgegebenheit S. 59. — Keine Beschränkung auf die Sphäre der reellen Immanenz; Thema alle Selbstgegebenheit S. 60.

Halten wir uns an die bloße Phänomenologie der Erkenntnis, so handelt es sich in ihr um das direkt anschaulich aufweisbare Wesen der Erkenntnis, d.h. um eine schauende, im Rahmen der phänomenologischen Reduktion und Selbstgegebenheit sich haltende Aufweisung und analytische Scheidung der mannigfachen Artungen von Phänomenen, die der weitfältige Titel „Erkenntnis“ umfaßt. Die Frage ist dann, was in ihnen wesentlich liegt und gründet, aus welchen Faktoren sie sich aufbauen, welche Komplexionsmöglichkeiten sie, immer wesentlich und rein immanent, fundieren und welche generellen Verhältnisse überhaupt hier entquellen.

Und nicht bloß um das reell Immanente handelt es sich, sondern auch um das im intentionalen Sinn Immanente. Die Erkenntniserlebnisse, das gehört zu ihrem Wesen, haben eine *intentio*, sie meinen etwas, sie beziehen sich in der oder jener Art auf eine Gegenständlichkeit. Das sich auf eine Gegenständlichkeit Beziehen gehört ihnen zu, wenn auch die Gegenständlichkeit ihnen nicht zugehört. Und das Gegenständliche kann erscheinen, kann im Erscheinen eine gewisse Gegebenheit haben, während es gleichwohl weder reell im Erkenntnisphänomen ist, noch auch sonst als *cogitatio* ist. Das Wesen der Erkenntnis klären und die Wesenszusammenhänge, die zu ihr gehören, zur Selbstgegebenheit bringen, das heißt also nach diesen beiden Seiten forschen, dieser zum Wesen der Erkenntnis gehörigen Beziehung nachgehen. Und hier liegen ja die Rätsel, die Mysterien, die Probleme um den letzten Sinn der Gegenständlichkeit der Erkenntnis, darunter ihrer Triftigkeit, bzw. Untriftigkeit, wenn sie urteilende Erkenntnis, ihrer Adäquation, wenn sie evidente Erkenntnis ist usw.

Jedenfalls ist diese ganze Wesensforschung offenbar in der Tat generelle Forschung. Das singuläre Erkenntnisphänomen, im Bewußtseinsfluß kommend und schwindend, ist nicht das Objekt der phänomenologischen Feststellung. Auf die „Erkenntnis-

quellen" ist es abgesehen, auf die generell zu erschauenden Ursprünge, auf die generellen absoluten Gegebenheiten, die die allgemeinen Grundmaße darstellen, an denen aller Sinn und dann auch das Recht des verworrenen Denkens zu messen und
 5 alle Rätsel, die es in seiner Gegenständlichkeit stellt, zu lösen sind.

Doch kann wirklich Allgemeinheit, können allgemeine Wesen und zu ihnen gehörige allgemeine Sachverhalte in gleichem Sinne zur Selbstgegebenheit kommen wie eine
 10 *cogitatio*? Transzendiert nicht das Allgemeine als solches die Erkenntnis? Die allgemeine Erkenntnis als absolutes Phänomen ist freilich gegeben; aber in ihr suchen wir vergeblich das Allgemeine, das ja in unzähligen möglichen Erkenntnissen gleichen immanenten Gehalts das im
 15 strengsten Sinn Identische sein soll.

Wir antworten natürlich, wie wir schon geantwortet haben: diese Transzendenz hat das Allgemeine natürlich. Jeder reelle Teil des Erkenntnisphänomens, dieser phänomenologischen Einzelheit, ist wieder eine Einzelheit, und so kann das Allgemeine,
 20 das ja keine Einzelheit ist, nicht reell im Allgemeinheitsbewußtsein enthalten sein. Aber an dieser Transzendenz Anstoß zu nehmen, das ist nichts weiter als Vorurteil, es stammt aus einer unpassenden und nicht aus der Quelle selbst geschöpften Betrachtung der Erkenntnis. Eben das muß man sich ja zur
 25 Klarheit bringen, daß das absolute Phänomen, die reduzierte *cogitatio* uns nicht darum als absolute Selbstgegebenheit gilt, weil sie Einzelheit ist, sondern weil sie sich im reinen Schauen nach der phänomenologischen Reduktion eben als absolute Selbstgegebenheit herausstellt. Rein schauend
 30 vorfinden können wir als eben solche absolute Gegebenheit aber nicht minder die Allgemeinheit.

Ist dem wirklich so? Nun, sehen wir uns doch Fälle der Gegebenheit des Allgemeinen an, d.i. Fälle wo auf Grund erschauter und selbstgegebener Einzelheit ein rein immanentes Allgemein-
 35 heitsbewußtsein sich konstituiert. Ich habe eine Einzelanschauung, oder mehrere Einzelanschauungen von Rot, ich halte die reine Immanenz fest, ich Sorge für phänomenologische Reduktion. Ich schneide ab, was das Rot sonst bedeutet, als was es da transzendent apperzipiert sein mag, etwa als Rot eines Löschblattes

auf meinem Tisch und dgl., und nun vollziehe ich rein schauend den Sinn des Gedankens Rot überhaupt, Rot *in specie*, etwa das aus dem und jenem herausgeschauten identische Allgemeine; die Einzelheit als solche ist nun nicht mehr gemeint, 5 nicht dies und jenes, sondern Rot überhaupt. Tun wir das in der Tat rein schauend, könnten wir da verständlicherweise noch zweifeln, was Rot überhaupt sei, was mit dergleichen gemeint sei, was es seinem Wesen nach sein mag? Wir schauen es ja, da ist es, das da meinen wir, diese Rotartung. Könnte eine Gott- 10 heit, ein unendlicher Intellekt vom Wesen des Rot mehr haben, als daß er es eben generell schaut?

Und wenn wir nun etwa zwei Rotspecies gegeben haben, zwei Rotnuancen, können wir nicht urteilen, diese und jene sind einander ähnlich, nicht diese individuell einzelnen Rotphänomene, 15 sondern die Artungen, die Nuancen als solche; ist das Ähnlichkeitsverhältnis hier nicht eine generelle absolute Gegebenheit?

Also auch diese Gegebenheit ist eine rein immanente, nicht immanent im falschen Sinn, nämlich sich in der Sphäre des individuellen Bewußtseins haltend. Von den Akten der Abstraktion 20 im psychologischen Subjekt und den psychologischen Bedingungen, unter denen sie sich vollzieht, ist gar keine Rede. Die Rede ist vom generellen Wesen oder Sinn Rot und seiner Gegebenheit im generellen Schauen.

25 So wie es nun sinnlos ist, noch zu fragen und zu zweifeln, was denn das Wesen von Rot sei, oder was der Sinn von Rot sei, wenn man Rot schauend und es in spezifischer Artung fassend mit dem Wort Rot eben genau das meint, was da gefaßt und geschaut ist, so hat es keinen Sinn, noch in Betreff des Wesens der Erkenntnis und der kardinalen Gestaltung der Erkenntnis zu zweifeln, 30 was ihr Sinn sei, wenn man in rein schauender und ideierender Betrachtung innerhalb der Sphäre der phänomenologischen Reduktion die betreffenden exemplarischen Phänomene vor Augen und die betreffende Artung gegeben hat. Nur ist freilich Erkenntnis keine so einfache Sache wie Rot, gar mannigfaltige Formen und Arten derselben sind zu unterscheiden und nicht nur das, sie sind in ihren Wesensbeziehungen zu einander zu erforschen. Denn Erkenntnis verstehen das heißt, die teleologischen 35 Zusammenhänge der Erkenntnis zu genereller Klärung

- bringen, die auf gewisse Wesensbeziehungen verschiedener Wesentypen intellektueller Formen hinauslaufen. Und dahin gehört auch die letzte Aufklärung der Prinzipien, die als ideale Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Objektivität
- 5 alles empirische wissenschaftliche Verfahren als Normen regeln. Die ganze Forschung der Aufklärung der Prinzipien bewegt sich durchaus in der Wesenssphäre, die wiederum auf dem Untergrunde singulärer Phänomene der phänomenologischen Reduktion sich konstituiert.
- 10 Die Analyse ist in jedem Schritt Wesensanalyse und Erforschung der in unmittelbarer Intuition zu konstituierenden generellen Sachverhalte. Die ganze Untersuchung ist also eine apriorische; natürlich ist sie nicht eine apriorische im Sinne mathematischer Deduktionen. Was sie von den objektivierenden apriorischen Wissenschaften unterscheidet, ist ihre Methode und ihr
- 15 Ziel. Die Phänomenologie verfährt schauend aufklärend, Sinn bestimmend und Sinn unterscheidend. Sie vergleicht, sie unterscheidet, sie verknüpft, setzt in Beziehung, trennt in Teile, oder scheidet ab Momente. Aber alles in reinem Schauen. Sie theoretisiert und mathematisiert nicht; sie vollzieht nämlich keine Erklärungen im Sinne der deduktiven Theorie. Indem sie die Grundbegriffe und Grundsätze, die als Prinzipien die Möglichkeit objektivierender Wissenschaft beherrschen, aufklärt (aber schließlich auch
- 25 ihre eigenen Grundbegriffe und Prinzipien zum Gegenstand reflektiver Aufklärung macht), ist sie zu Ende, wo objektivierende Wissenschaft anhebt. Sie ist also Wissenschaft in einem ganz anderen Sinn und mit ganz anderen Aufgaben und ganz anderen Methoden. Das schauende und ideierende
- 30 de Verfahren innerhalb der strengsten phänomenologischen Reduktion ist ihr ausschließliches Eigentum, es ist die spezifisch philosophische Methode, insofern als diese Methode wesentlich zum Sinn der
- 35 Erkenntniskritik und so überhaupt zu jederlei Kritik der Vernunft gehört (also auch der wertenden und praktischen Vernunft). Was aber neben der Kritik der Vernunft im echten Sinne noch Philosophie heißt, ist durchaus auf diese zu beziehen: also Metaphysik der

Natur und Metaphysik des gesamten Geisteslebens und so Metaphysik überhaupt im weitesten Verstande.

Man spricht in solchen Fällen des Schauens von Evidenz, und in der Tat haben diejenigen, welche den prägnanten Evidenzbegriff kennen und ihn seinem Wesen nach festhalten, ausschließlich derartige Vorkommnisse im Auge. Das Fundamentale ist, daß man nicht übersieht, daß Evidenz dann dieses in der Tat schauende, direkt und adäquat selbst fassende Bewußtsein ist, daß es nichts anderes als adäquate Selbstgegebenheit besagt. Die empiristischen Erkenntnistheoretiker, die vom Werte der Ursprungsforschung so viel reden und dabei den wahren Ursprüngen ebenso fern bleiben wie die extremsten Rationalisten, wollen uns glauben machen, der ganze Unterschied zwischen evidenten und nicht evidenten Urteilen bestehe in einem gewissen Gefühle, durch das sich die ersteren auszeichnen. Aber was kann hier ein Gefühl verständlich machen? Was soll es leisten? Soll es uns etwa zurufen: halt! hier ist die Wahrheit? Aber warum müssen wir ihm dann glauben, muß dieser Glaube wieder einen Gefühlsindex haben? Und warum hat ein Urteil des Sinnes $2 \text{ mal } 2 \text{ ist } 5$ niemals diesen Gefühlsindex, und warum kann es ihn nicht haben? Wie kommt man eigentlich zu dieser gefühlvollen Indiceslehre? Nun, man sagt sich: dasselbe Urteil, logisch gesprochen, etwa das Urteil $2 \text{ mal } 2 \text{ ist } 4$, kann mir einmal evident sein und einmal nicht, derselbe Begriff der 4 kann mir einmal intuitiv in Evidenz gegeben sein und das andere Mal in bloß symbolischer Vorstellung. Also inhaltlich beiderseits dasselbe Phänomen, aber auf der einen Seite ein Wert-Vorzug, ein Charakter der Wert verleiht, ein auszeichnendes Gefühl. Habe ich in der Tat beiderseits dasselbe, nur einmal ein Gefühl bei- gegeben, das andere Mal nicht? Sieht man sich aber die Phänomene an, so merkt man sofort, daß in Wirklichkeit nicht beide Male dasselbe Phänomen vorliegt, sondern zwei wesentlich verschiedene Phänomene, die nur ein Gemeinsames haben.* Sehe ich, daß $2 \text{ mal } 2 \text{ gleich } 4 \text{ ist}$, und sage ich es in vag symbolischem Urteilen, so meine ich ein Gleiches, aber ein Gleiches meinen, heißt nicht dasselbe Phänomen haben. Der Gehalt ist beiderseits verschieden, einmal schaue ich, und im Schauen ist der Sachverhalt selbst gegeben, das andere Mal habe ich die symbolische Meinung. Einmal habe ich Intuition, das andere Mal Leerintention.

Also besteht der Unterschied darin, daß ein beiderseits Gemeinsames vorhanden ist, der gleiche „Sinn“, einmal mit einem Gefühlsindex und das andere Mal nicht? Man sehe sich doch die Phänomene selbst an, statt von oben her über sie zu reden und zu konstruieren. Nehmen wir noch ein einfacheres Beispiel: wenn ich einmal Rot in lebendiger Anschauung habe und das andere Mal in symbolischer Leerintention an Rot denke, ist dann etwa beide Male dasselbe Rotphänomen reell gegenwärtig, nur das eine Mal mit einem Gefühl und das andere Mal ohne Gefühl?

Man braucht sich die Phänomene also nur anzusehen und erkennt, daß sie durch und durch andere sind, geeint nur durch ein beiderseits zu Identifizierendes, das wir Sinn nennen. Besteht aber die Verschiedenheit in den Phänomenen selbst, bedarf es dann etwa noch eines Gefühls zur Unterscheidung? Und besteht der Unterschied eben nicht darin, daß im einen Falle Selbstgegebenheit des Rot vorliegt, Selbstgegebenheit der Zahlen und der generellen Zahlengleichheit, oder in subjektivem Ausdruck adäquat schauendes Erfassen und Selbsthaben dieser Sachen, und das andere Mal eben bloßes Meinen der Sachen? Mit dieser gefühlvollen Evidenz können wir uns also nicht befreunden. Sie könnte selbst nur Recht haben, wenn sie sich im reinen Schauen auswies und wenn reines Schauen eben das bedeutete, was wir ihm zumuten und was ihr widerspricht.

Wir können mit Verwendung des Evidenzbegriffes nun auch sagen: vom Sein der *cogitatio* haben wir Evidenz, und weil wir Evidenz haben, impliziert sie kein Rätsel, also auch nicht das Rätsel der Transzendenz, sie gilt uns als ein Fragloses, über das wir verfügen dürfen. Nicht minder haben wir vom Allgemeinen Evidenz, allgemeine Gegenständlichkeit. Und Sachverhalte kommen uns zur Selbstgegebenheit, und sie sind im selben Sinne also fraglos gegeben, eben im strengsten Sinn adäquat selbstgegeben.

Demnach bedeutet die phänomenologische Reduktion nicht etwa die Einschränkung der Untersuchung auf die Sphäre der reellen Immanenz, auf die Sphäre des im absoluten Dies der *cogitatio* reell Beschlossenen, sie bedeutet überhaupt nicht Einschränkung auf die Sphäre der *cogitatio*, sondern die Beschränkung auf die Sphäre der reinen Selbstgegebenheiten, auf die Sphäre dessen, über das nicht nur geredet und das

nicht nur gemeint wird, auch nicht auf die Sphäre dessen, was wahrgenommen wird, sondern dessen, was genau in dem Sinn, in dem es gemeint ist, auch gegeben ist und selbstgegeben im strengsten Sinn, derart daß nichts von dem Gemeinten nicht
5 gegeben ist. Mit einem Wort, Beschränkung auf die Sphäre der reinen Evidenz, das Wort aber in einem gewissen strengen Sinn verstanden, der schon die „mittelbare Evidenz“ und vor allem alle Evidenz im laxen Sinne ausschließt.

Absolute Gegebenheit ist ein Letztes. Natürlich kann man
10 leicht sagen und behaupten, man hätte etwas absolut gegeben, und es ist in Wahrheit nicht so. Auch absolute Gegebenheit kann vage beredet und kann in absoluter Gegebenheit gegeben sein. Wie ich ein Phänomen Rot schauen kann und bloß, ohne Schauen, darüber sprechen kann, so kann ich auch über das
15 Schauen des Rot sprechen und auf das Schauen des Rot hin schauen und so das Schauen des Rot selbst schauend fassen. Andererseits die Selbstgegebenheit überhaupt leugnen, das heißt alle letzte Norm, alles der Erkenntnis Sinn gebende Grundmaß leugnen. Dann müßte man aber auch alles für Schein erklären
20 und in widersinniger Weise auch den Schein als solchen für Schein erklären und so überhaupt in die Widersinnigkeit des Skeptizismus sich einlassen. Doch selbstverständlich, in dieser Weise kann gegen den Skeptiker nur derjenige argumentieren, der Gründe sieht, der dem Sehen, dem Schauen, der Evidenz
25 eben Sinn beläßt. Wer nicht sieht oder nicht sehen mag, wer redet und selbst argumentiert, aber immerfort dabei bleibt, alle Widersprüche auf sich zu nehmen und zugleich alle Widersprüche zu leugnen, mit dem können wir nichts anfangen. Wir können nicht antworten: „offenbar“ ist es so, er leugnet, daß
30 es so etwas wie „offenbar“ gibt; etwa so, wie wenn ein nicht Sehender das Sehen leugnen wollte; oder noch besser, wenn ein Sehender, daß er selbst sehe und daß es Sehen gibt, leugnen wollte. Wie könnten wir ihn überzeugen, unter der Voraussetzung, daß er keinen anderen Sinn hätte?

35 Halten wir also die absolute Selbstgegebenheit fest, von der wir nun schon wissen, daß sie nicht Selbstgegebenheit reeller Einzelheiten, etwa der absoluten Einzelheiten der *cogitatio* besagt, dann fragt es sich, wie weit sie reicht und inwiefern sie sich oder in welchem Sinne sie sich an die Sphäre der *cogitationes*

und der sie generalisierenden Allgemeinheiten bindet. Hat man das erste und naheliegende Vorurteil abgeworfen, das in der singulären *cogitatio* und in der Sphäre der reellen Immanenz das einzige absolut Gegebene sieht, so muß man nun auch das
5 weitere und nicht minder naheliegende Vorurteil abtun, als ob nur in den aus dieser Sphäre entnommenen generellen Intuitionen neue selbstgegebene Gegenständlichkeiten erwachsen.

„Wir haben in reflektiver Wahrnehmung absolut gegeben die *cogitationes*, indem wir sie bewußt erleben“, so möchte man
10 anfangen; und dann können wir auf das in ihnen und in ihren reellen Momenten sich vereinzeln-
de Allgemeine hinschauen, in schauender Abstraktion Allgemeinheiten fassen und die Wesenszusammenhänge, die rein in diesen gründen, als selbst-
gegebene Sachverhalte im schauend-beziehenden Denken kon-
15stituieren. Das ist alles.

Indessen, keine Neigung ist für die schauende Erkenntnis der Ursprünge, der absoluten Gegebenheiten gefährlicher als die, sich zu viel Gedanken zu machen und aus diesen denkenden Reflexionen vermeintliche Selbstverständlichkeiten zu schöpfen.
20 Selbstverständlichkeiten, die zumeist gar nicht ausdrücklich formuliert zu werden pflegen und schon darum keiner schauenden Kritik unterworfen werden, die vielmehr unausgesprochen die Richtung der Forschung bestimmen und unzulässig begrenzen. Schauende Erkenntnis ist die Vernunft,
25 die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen. Der Verstand darf nicht dazwischenreden und seine uneingelösten Bankoscheine zwischen die eingelösten schmuggeln; und seine Methode des Umwechsels und Umrechnens, die sich auf die bloßen Schatzanweisungen
30 gründet, ist hier durchaus nicht in Frage gestellt.

Also möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition; (*intuitio sine comprehensione*); wir werden in der Tat an die Rede der Mystiker erinnert, wenn sie das intellektuelle Schauen, das kein Verstandeswissen sei, beschreiben. Und die ganze Kunst
35 besteht darin, rein dem schauenden Auge das Wort zu lassen und das mit dem Schauen verflochtene transzendendierende Meinen, das vermeintliche Mitgegebenhaben, das Mitgedachte und ev. das durch hinzukommende Reflexion Hineingedeutete auszuschalten. Die beständige Frage lautet: ist dies Vermeinte im

echten Sinn gegeben, im strengsten Sinn geschaut und gefaßt, oder geht das Vermeinen darüber hinaus?

Dies vorausgesetzt, erkennen wir bald, daß es eine F i k t i o n wäre zu glauben, die schauende Forschung bewege sich in der
5 Sphäre einer sogenannten i n n e r e n W a h r n e h m u n g und einer darauf gebauten rein immanenten, ihre Phänomene und Phänomen-Momente ideierenden Abstraktion. Es gibt vielfältige Modi der Gegenständlichkeit und mit ihnen der sogenannten Gegebenheit, und vielleicht ist die Gegebenheit des Seienden im Sinne
10 der sogenannten „inneren Wahrnehmung“ und wieder die des Seienden der natürlichen und objektivierenden Wissenschaft je nur eine dieser Gegebenheiten, während die anderen, obschon als nicht Seiende bezeichnet, doch auch Gegebenheiten sind und nur dadurch, daß sie es sind, jenen anderen gegenübergesetzt und in
15 der Evidenz von ihnen unterschieden werden können.

V. VORLESUNG

Die Konstitution des Zeitbewußtseins S. 67. — Wesenserfassung als evidente Gegebenheit der Essenz; Konstitution der singulären Essenz und des Allgemeinheitsbewußtseins S. 68. — Die kategorialen Gegebenheiten S. 71. — Das symbolisch Gedachte als solches S. 73. — Das Forschungsgebiet in seinem weitesten Umfang: die Konstitution der verschiedenen Modi der Gegenständlichkeit in der Erkenntnis; das Problem der Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit S. 73.

Haben wir die Evidenz der *cogitatio* festgestellt und dann den weiteren Schritt der evidenten Gegebenheit des Allgemeinen zugestanden, so führt dieser Schritt sofort zu weiteren.

Farbe wahrnehmend und dabei Reduktion üübend, gewinne ich das reine Phänomen Farbe. Und vollziehe ich nun reine Abstraktion, so gewinne ich das Wesen phänomenologische Farbe überhaupt. Aber bin ich nicht auch im vollen Besitz dieses Wesens, wenn ich eine klare Phantasie habe?

Was dann die Erinnerung anlangt, so ist sie keine so einfache Sache und bietet schon verschiedene Gegenständlichkeitsformen und Gegebenheitsformen ineinander verflochten. So könnte man hinweisen auf die sogenannte primäre Erinnerung, auf die mit jeder Wahrnehmung notwendig verflochtene Retention. Das Erlebnis, das wir jetzt erleben, wird uns in der unmittelbaren Reflexion gegenständlich, und es stellt sich in ihm immerfort dasselbe Gegenständliche dar: derselbe Ton, soeben noch als wirkliches Jetzt gewesen, immerfort derselbe, aber in die Vergangenheit zurückrückend und dabei denselben objektiven Zeitpunkt konstituierend. Und wenn der Ton nicht aufhört, sondern dauert und während seiner Dauer sich inhaltlich als derselbe oder inhaltlich als sich verändernd darstellt, ist da nicht, daß er dauert oder sich verändert, mit Evidenz (innerhalb gewisser Grenzen) zu fassen? Und liegt darin nicht wiederum, daß das Schauen über den reinen Jetztpunkt hinausreicht, also das nicht mehr jetzt Seiende im jeweiligen neuen Jetzt intentional festzuhalten und einer Vergangenheitsstrecke in der Weise evidenter Gegebenheit gewiß zu werden vermag? Und wieder scheidet sich hier einerseits das jeweilige Gegenständliche, das ist und war, das dauert und sich verändert, und andererseits das jeweilige Gegenwarts- und Vergangenheitsphänomen, Dauer- und Veränderungsphänomen, das jeweils ein Jetzt ist und in seiner Abschattung, die es enthält, und in seiner ste-

tigen Veränderung, die es selbst erfährt, das zeitliche Sein zur Erscheinung, zur Darstellung bringt. Das Gegenständliche ist kein reelles Stück des Phänomens, in seiner Zeitlichkeit hat es etwas, was sich im Phänomen gar nicht finden und darin auflösen 5 läßt, und doch konstituiert es sich im Phänomen. Es stellt sich darin dar und ist darin als „seiend“ evident gegeben.

Weiter, was die Wesensgegebenheit anlangt, so konstituiert sie sich nicht bloß auf Grund der Wahrnehmung und der in ihr verflochtenen Retention so, daß sie dem Phänomen selbst ein All- 10 gemeines sozusagen entnimmt, sondern auch so, daß sie den erscheinenden Gegenstand verallgemeinert, im Hinblick auf ihn Allgemeinheit setzt: z.B. zeitlichen Inhalt überhaupt, Dauer überhaupt, Veränderung überhaupt. Ferner auch die Phantasie und Wiedererinnerung kann ihr als Unterlage dienen, 15 sie gibt selbst die rein zu fassenden Möglichkeiten; in gleichem Sinn entnimmt sie auch aus diesen Akten Allgemeinheiten, die andererseits doch nicht in diesen reell enthalten sind.

Es ist offenbar, daß eine voll evidente Wesenserfassung zwar auf singuläre Anschauung zurückweist, auf Grund deren 20 sie sich konstituieren muß, aber darum nicht auf singuläre Wahrnehmung, die das exemplarisch Einzelne als ein reell jetzt Gegenwärtiges gegeben hat. Das Wesen von phänomenologischer Tonqualität, Tonintensität, von Farbenton, von Helligkeit und dgl. ist selbst gegeben, ebensowohl dann, wenn die 25 ideierende Abstraktion sich auf Grund einer Wahrnehmung vollzieht oder auf Grund einer Phantasievergegenwärtigung, und die wirkliche und modifizierte Existenzsetzung ist beiderseits irrelevant. Dasselbe gilt von der Wesenserfassung, die sich auf die Species im eigentlichen Sinn psychischer Data bezieht, wie Urteil, Bejahung, Verneinung, Wahrnehmung, Schluß und dgl. Und natürlich gilt es weiter von generellen Sachverhalten, die zu solchen Allgemeinheiten gehören. Die Einsicht, daß von zwei Tonarten eine die 30 niedere, die andere die höhere ist, und daß dieses Verhältnis ein nicht umkehrbares ist, konstituiert sich im Schauen. Exempel müssen vor Augen stehen, aber sie müssen es nicht in der Weise von Sachverhalten der Wahrnehmung. Für die Wesensbetrachtung rangiert Wahrnehmung und Phantasievorstellung ganz gleich, aus beiden ist dasselbe Wesen gleich gut herauszuschauen,

heraus zu abstrahieren und, die eingewobenen Existenzsetzungen sind irrelevant; daß der wahrgenommene Ton mitsamt seiner Intensität, Qualität usw. in gewissem Sinn existiert, der Phantasieton, sagen wir geradezu der fingierte, nicht existiert, daß der eine evidentermaßen reell gegenwärtig ist, der andere nicht, daß er im Falle der Wiedererinnerung statt als jetzt vielmehr als gewesen gesetzt und im Jetzt nur vergegenwärtigt ist, das gehört in eine andere Betrachtung, für die Wesensbetrachtung kommt es nicht in Frage, außer sie richtet sich darauf, gerade diese Unterschiede, die auch ihre Gegebenheit haben, zu präsentieren und generelle Einsichten über sie festzustellen.

Es ist ja übrigens klar, daß selbst wenn die unterliegenden Exempel in Wahrnehmungen gegeben sind, gerade das nicht in Betracht kommt, was der Wahrnehmungsgegebenheit die Auszeichnung gibt: die Existenz. Phantasie fungiert aber nicht nur für die Wesensbetrachtung gleich der Wahrnehmung, sie scheint auch in sich selbst singuläre Gegebenheiten zu enthalten, und zwar als wirklich evidente Gegebenheiten.

Nehmen wir die bloße Phantasie, also ohne Erinnerungssetzung. Eine phantasierte Farbe ist keine Gegebenheit im Sinne einer Empfindungsfarbe. Wir unterscheiden die phantasierte Farbe von einem Erlebnis des Phantasierens dieser Farbe. Das Mir-vorschweben der Farbe (um es roh auszudrücken) ist ein Jetzt, ist eine jetzt seiende *cogitatio*, die Farbe aber selbst ist keine jetzt seiende Farbe, sie ist nicht empfunden. Andererseits in gewisser Weise gegeben ist sie doch, sie steht mir ja vor Augen. So gut wie die Empfindungsfarbe kann auch sie reduziert werden, durch Ausschluß aller transzendenten Bedeutungen, sie bedeutet mir also nicht Farbe des Papiers, Farbe des Hauses und dgl. Alle empirische Existenzsetzung kann suspendiert werden; dann nehme ich sie genau so, wie ich sie „schaue“, quasi „erlebe“. Ein reeller Teil des Phantasieerlebnisses ist sie aber trotzdem nicht, sie ist nicht gegenwärtige sondern vergegenwärtigte Farbe, sie steht gleichsam vor Augen aber nicht als reelle Gegenwart. Aber bei alledem ist sie erschaut und als erschaute ist sie in gewissem Sinne gegeben. Ich setze sie damit nicht als physische oder psychische Existenz, ich setze sie auch nicht als Existenz im Sinne einer echten *cogitatio*; denn diese ist ein reelles Jetzt, eine Gegebenheit, die mit Evidenz als Jetztgegebenheit

charakterisiert ist. Daß die Phantasiefarbe in dem einen und anderen Sinn nicht gegeben ist, besagt doch nicht, daß sie es in keinem Sinne ist. Sie erscheint und erscheint selbst, sie stellt sich selbst dar, sie selbst in ihrer Vergegenwärtigung schauend kann
 5 ich über sie urteilen, über die sie konstituierenden Momente und deren Zusammenhänge. Natürlich sind auch diese im selben Sinn gegeben und im selben nicht „wirklich“ existierend im gesamten Phantasieerlebnis, nicht reell gegenwärtig, nur „vorgestellt“. Das reine Phantasieurteil, das bloß ausdrückt den Inhalt,
 10 das singuläre Wesen des Erscheinenden kann sagen: dies ist so geartet, enthält diese Momente, verändert sich so und so, ohne im geringsten über Existenz als wirkliches Sein in der wirklichen Zeit, über wirkliches Jetztsein, Vergangensein, Künftigsein zu urteilen. Wir könnten also sagen, über die individuelle
 15 E s s e n z wird geurteilt und nicht über die Existenz. Eben darum ist das generelle Wesensurteil, das wir gewöhnlich schlechtweg als Wesensurteil bezeichnen, von dem Unterschied zwischen Wahrnehmung und Phantasie unabhängig. Wahrnehmung setzt E x i s t e n z, hat aber auch eine E s s e n z, der als
 20 existierend gesetzte I n h a l t kann derselbe sein in der Vergegenwärtigung.

Die Gegenüberstellung aber von E x i s t e n z und E s s e n z, was besagt sie anders, als daß hier zwei Seinsweisen in zwei Modis der Selbstgegebenheit sich bekunden und zu unter-
 25 scheiden sind. Im bloßen Phantasieren einer Farbe ist die Existenz, die die Farbe als Wirklichkeit in der Zeit ansetzt, außer Frage; darüber ist nichts geurteilt und davon ist auch im I n h a l t der Phantasie nichts gegeben. Aber diese Farbe erscheint, sie steht da, sie ist ein Dies, das Subjekt eines Urteils werden
 30 kann: und eines evidenten. Also ein Modus der Gegebenheit bekundet sich in den Phantasieanschauungen und den evidenten Urteilen, die in ihnen gründen. Freilich halten wir uns in der individuell einzelnen Sphäre, so ist mit derartigen Urteilen nicht viel anzufangen. Nur wenn wir generelle Wesensurteile konsti-
 35 tuieren, gewinnen wir feste Objektivität, wie sie Wissenschaft fordert. Aber darauf kommt es hier nicht an. Damit scheinen wir aber in einen schönen Malstrom hineinzugeraten.

Der Anfang war die E v i d e n z der *cogitatio*. Da schien es zunächst, als hätten wir einen festen Boden, lauter

5 pures Sein. Man hätte hier nur einfach zuzugreifen und zu schauen. Daß man im Hinblick auf diese Gegebenheiten vergleichen und unterscheiden, daß man da spezifische Allgemeinheiten herausstellen und so Wesensurteile gewinnen könne, das möchte
10 man leicht zugestehen. Aber nun zeigt es sich, daß das pure Sein der *cogitatio* in genauer Betrachtung sich gar nicht als so einfache Sache darstellt, es zeigte sich, daß sich schon in der cartesianischen Sphäre verschiedene Gegenständlichkeiten
15 „konstituieren“ und das Konstituieren sagt, daß immanente Gegebenheiten nicht, wie es zuerst scheint, im Bewußtsein so wie in einer Schachtel einfach sind, sondern daß sie sich jeweils in so etwas wie „Erscheinungen“ darstellen, in Erscheinungen, die nicht selbst die Gegenstände sind und die Gegenstände reell enthalten, Erscheinungen, die in ihrem wechselnden und sehr merk-
20 würdigen Bau die Gegenstände für das Ich gewissermaßen schaffen, sofern gerade Erscheinungen solcher Artung und Bildung dazu gehören, damit das vorliegt, was da „Gegebenheit“ heißt.

In der Wahrnehmung mit ihrer Retention konstituiert sich das ursprüngliche Zeitobjekt, nur in einem solchen
20 Bewußtsein kann Zeit gegeben sein. So konstituiert sich in dem auf Wahrnehmung oder Phantasie gebauten Allgemeinsbewußtsein das Allgemeine, in der Phantasie aber auch in der Wahrnehmung konstituiert sich bei Absehen von der Existenzsetzung der Anschauungsinhalt im Sinne der singulären
25 Essenz. Und dazu kommen, um gleich wieder daran zu erinnern, die kategorialen Akte, die Voraussetzung der evidenten Aussagen hier überall sind. Die kategorialen Formen, die da auftreten, die in Wörtern wie ist und nicht, dasselbe und anderes, eines und mehrere, und und oder in der
30 Form der Prädikation und Attribution usw. zum Ausdruck kommen, weisen auf Formen des Denkens hin, mittels welcher Denkformen aber, wenn sie sich passend aufbauen, auf dem Untergrunde synthetisch zu verknüpfender Elementarakte Gegebenheiten zum Bewußtsein kommen: Sachverhalte dieser oder
35 jener ontologischen Form. Auch hier <geschieht> das sich „Konstituieren“ der jeweiligen Gegenständlichkeit in so und so geformten Denkakten; und das Bewußtsein, in dem sich das Gegebensein, gleichsam das pure Schauen der Sachen vollzieht, ist abermals nicht so etwas wie eine bloße Schachtel, in der diese

Gegebenheiten einfach sind, sondern das schauende Bewußtsein, das sind — abgesehen von der Aufmerksamkeit — so und so geformte Denkakte, und die Sachen, die nicht die Denkakte sind, sind doch in ihnen konstituiert, kommen in ihnen zur Gegebenheit; und wesentlich nur so konstituiert zeigen sie sich als das, was sie sind.

Aber sind das nicht lauter Wunder? Und wo fängt dieses Gegenständlichkeit-konstituieren an und wo hört es auf? Gibt es da wirkliche Grenzen? Ist nicht in jedem Vorstellen und Urteilen in
 10 gewissem Sinne eine Gegebenheit vollzogen; ist nicht jede Gegenständlichkeit, sofern sie so oder so angeschaut, vorgestellt, gedacht ist, eine Gegebenheit und eine evidente Gegebenheit? In der Wahrnehmung eines äußeren Dinges heißt eben das Ding, sagen wir ein vor Augen stehendes Haus, wahrgenommen. Dieses Haus
 15 ist eine Transzendenz und verfällt der Existenz nach der phänomenologischen Reduktion. Wirklich evident gegeben ist das Hauserscheinen, diese *cogitatio*, im Flusse des Bewußtseins auftauchend und verfließend. In diesem Hausphänomen finden wir ein Rotphänomen, ein Ausdehnungsphänomen usw. Das sind
 20 evidente Gegebenheiten. Ist es aber nicht auch evident, daß in dem Hausphänomen eben ein Haus erscheint, um dessentwillen es eben eine Haus-wahrnehmung heißt; und ein Haus nicht nur überhaupt, sondern gerade dieses Haus, so und so bestimmt und in solcher Bestimmtheit erscheinend. Kann ich nicht evident ur-
 25 teilend sagen: erscheinungsmäßig oder im Sinn dieser Wahrnehmung ist das Haus so und so, ein Ziegelbau, mit Schieferdach usw.?

Und wenn ich eine Fiktion in der Phantasie vollziehe, derart daß mir etwa ein Ritter St. Georg vorschwebt ein Drachenge-
 30 tier tötend, ist es nicht evident, daß das Phantasiephänomen eben St. Georg und zwar diesen da, so und so zu beschreiben, vorstellt; und zwar jetzt diese „Transzendenz“. Kann ich nicht mit Evidenz hier urteilen, nicht über den reellen Inhalt der Phantasieerscheinung, sondern über den erscheinenden Dingge-
 35 stand? Freilich nur eine Seite des Gegenstandes und bald diese und jene Seite, fällt in den Rahmen der eigentlichen Vergegenwärtigung, aber wie immer, evident ist es doch, daß dieser Gegenstand Ritter St. Georg usw. im Sinne der Erscheinung liegt und sich in ihr erscheinungsmäßig „als Gegebenheit“ bekundet.

Und schließlich das sogenannte symbolische Denken. Ich denke etwa 2 mal 2 ist 4 ohne jede Intuition. Kann ich zweifeln, daß ich diesen Zahlensatz denke und daß das Gedachte nicht etwa das heutige Wetter betrifft? Auch da habe ich Evidenz, also so etwas wie Gegebenheit? Und wenn wir so weit sind, hilft alles nichts, wir müssen auch anerkennen, daß in gewisser Weise auch das Widersinnige, das völlig Absurde „gegeben“ ist. Ein rundes Viereck erscheint nicht in der Phantasie, wie mir der Drachentöter erscheint, und nicht in der Wahrnehmung wie ein beliebiges Außending, aber ein intentionales Objekt ist doch evidentermaßen da. Ich kann das Phänomen „Denken eines runden Vierecks“ beschreiben, seinem reellen Gehalte nach, aber das runde Viereck ist doch nicht darin, und doch ist es evident, daß es in diesem Denken gedacht ist und daß dem so Gedachten als solchen Rundheit und Viereckigkeit eben zugehört ist, oder daß das Objekt dieses Denkens ein rundes und zugleich viereckiges ist.

Es soll nun keineswegs gesagt werden, daß diese in der letzten Reihe aufgeführten Gegebenheiten wirkliche Gegebenheiten im echten Sinne sind: wonach ja schließlich jedes Wahrgenommene, Vorgestellte, Fingierte, symbolisch Vorgestellte, jedes Fiktum und Absurdum „evident gegeben“ wäre, sondern nur darauf hingewiesen werden, daß hier große Schwierigkeiten liegen. Prinzipiell können sie uns vor ihrer Klärung nicht hindern zu sagen, soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit. Aber natürlich wird überall die große Frage sein, im Vollzug der Evidenz reinlich festzustellen, was in ihr wirklich gegeben ist und was nicht, was ein uneigentliches Denken hierbei erst hineinschafft und ohne Gegebenheitsgrund hineininterpretiert.

Und überall handelt es sich nicht darum, beliebige Erscheinungen als gegeben festzustellen, sondern das Wesen der Gegebenheit und das Sich-konstituieren der verschiedenen Gegenständlichkeitsmodi zur Einsicht zu bringen. Gewiß, jedes Denkphänomen hat seine gegenständliche Beziehung und jedes, das ist eine erste Wesenseinsicht, hat seinen reellen Inhalt, als *belief* der Momente, die es im reellen Sinn komponieren; und andererseits seinen intentionalen Gegenstand, einen Gegenstand, den es je nach seiner Wesensartung als so oder so konstituierten meint.

Ist diese Sachlage wirklich zur Evidenz zu bringen, so muß diese Evidenz uns alles nötige lehren; in ihr muß sich klarstellen, was diese „intentionale Inexistenz“ eigentlich bedeutet und wie sie zum reellen Gehalt des Denkphänomens selbst steht. Wir müssen sehen, in welchem Zusammenhang sie als wirkliche und eigentliche Evidenz auftritt, und was in diesem Zusammenhang die wirkliche und eigentliche Gegebenheit ist. Es wird dann darauf ankommen, die verschiedenen Modi der eigentlichen Gegebenheit, bzw. die Konstitution der verschiedenen Modi der Gegenständlichkeit und ihre Verhältnisse zueinander herauszustellen: Gegebenheit der *cogitatio*, Gegebenheit der in frischer Erinnerung nachlebenden *cogitatio*, die Gegebenheit der im phänomenalen Fluß dauernden Erscheinungseinheit, die Gegebenheit der Veränderung derselben, die Gegebenheit des Dinges in der „äußeren“ Wahrnehmung, die der verschiedenen Formen der Phantasie und Wiedererinnerung, sowie in entsprechenden Zusammenhängen mannigfaltiger synthetisch sich einigender Wahrnehmungen und sonstiger Vorstellungen. Natürlich auch die logischen Gegebenheiten, die Gegebenheit der Allgemeinheit, des Prädikats, des Sachverhalts usw., auch die Gegebenheit eines Widersinns, eines Widerspruchs, eines Nichtseins usw. Überall ist die Gegebenheit, mag sich in ihr bloß Vorgestelltes oder wahrhaft Seiendes, Reales oder Ideales, Mögliches oder Unmögliches bekunden, eine Gegebenheit im Erkenntnisphänomen, im Phänomen eines Denkens im weitesten Wortsinn, und überall ist in der Wesensbetrachtung dieser zunächst so wunderbaren Korrelation nachzugehen.

Nur in der Erkenntnis kann das Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt nach allen ihren Grundgestaltungen studiert werden, nur in ihr ist es ja gegeben, ist es evident zu schauen. Dieses evidente Schauen ist ja selbst die Erkenntnis im prägnantesten Sinn; und die Gegenständlichkeit ist nicht ein Ding, das in der Erkenntnis darin steckt wie in einem Sack, als ob die Erkenntnis eine überall gleich leere Form wäre, ein und derselbe leere Sack, in den einmal dies, einmal

jenes hineingesteckt ist. Sondern in der Gegebenheit sehen wir, daß der Gegenstand sich in der Erkenntnis konstituiert, daß so viele Grundgestaltungen der Gegenständlichkeit zu scheiden sind, so viele Grundgestaltungen auch 5 der gebenden Erkenntnisakte und Gruppen, Zusammenhänge von Erkenntnisakten. Und die Erkenntnisakte, weiter gefaßt die Denkakte überhaupt sind nicht zusammenhanglose Einzelheiten, zusammenhanglos im Fluß des Bewußtseins kommend und gehend. Sie zeigen, wesentlich aufeinander bezogen, teleologische 10 Zusammengehörigkeiten und entsprechende Zusammenhänge der Erfüllung, Bekräftigung, Bewährung und ihre Gegenstücke. Und auf diese Zusammenhänge, die die verstandesmäßige Einheit darstellen, kommt es an. Sie sind selbst Gegenständlichkeit konstituierende; sie verknüpfen logisch die 15 uneigentlich gebenden Akte und die eigentlich gebenden, Akte bloßen Vorstellens oder vielmehr bloßen Glaubens und Akte des Einsehens, und wieder die Mannigfaltigkeiten auf dasselbe Gegenständliche bezüglich der Akte, sei es anschaulichen, sei es unanschaulichen Denkens.

20 Und erst in diesen Zusammenhängen konstituiert sich, nicht in einem Schlage, sondern in einem aufsteigenden Prozess die Gegenständlichkeit der objektiven Wissenschaft, vor allem die Gegenständlichkeit der realen räumlich-zeitlichen Wirklichkeit.

All das ist zu studieren und in der Sphäre reiner Evidenz zu 25 studieren, um die großen Probleme des Wesens der Erkenntnis und des Sinnes der Korrelation von Erkenntnis und Erkenntnisgegenständlichkeit aufzuklären. Das ursprüngliche Problem war das Verhältnis zwischen subjektiv psychologischem Erlebnis und der in ihm erfaßten Wirklichkeit an sich, zunächst der realen Wirklichkeit und weiter auch der mathematischen und sonstiger idealer Wirklichkeiten. Der Einsicht bedarf es zuerst, daß das radikale Problem vielmehr gehen muß auf das Verhältnis zwischen Er- 30 kenntnis und Gegenstand, aber in reduziertem Sinn, wonach nicht von menschlicher Erkenntnis sondern von Erkenntnis überhaupt, ohne jede existenziale Mitsetzungsbeziehung, sei es auf das empirische Ich oder auf eine reale Welt, die Rede ist. Der Einsicht bedarf es, daß das wahrhaft bedeut-

same Problem das der letzten Sinngebung der Erkenntnis ist und damit zugleich der Gegenständlichkeit überhaupt, die nur ist, was sie ist, in ihrer Korrelation zur möglichen Erkenntnis. Es bedarf weiter der Einsicht, daß dieses
5 Problem nur in der Sphäre reiner Evidenz, in der Sphäre der letztnormierenden, weil absoluten Gegebenheit zu lösen ist, und daß wir demnach einzelnweise allen Grundgestaltungen der Erkenntnis und allen Grundgestaltungen der in ihr voll oder partiell zur Gegebenheit kommenden Gegenständlichkeiten im schauenden
10 Verfahren nachgehen müssen, um den Sinn aller aufzuhellenden Korrelationen zu bestimmen.

BEILAGEN

BEILAGE I. ¹⁾

In der Erkenntnis ist die Natur gegeben, aber auch die Menschheit in ihren Verbänden und in ihren Kulturwerken. All das wird erkannt. Aber zur Erkenntnis der Kultur gehört, als den Sinn der Gegenständlichkeit konstituierender Akt, auch Werten und
5 Wollen.

Erkenntnis bezieht sich auf den Gegenstand mit einem wechselnden Sinn in wechselnden Erlebnissen, in wechselnden Affektionen und Aktionen des Ich.

Neben der formalen logischen Sinneslehre und Lehre
10 von den wahren Sätzen als giltigen Sinnen haben wir in natürlicher Einstellung noch andere natürliche wissenschaftliche Untersuchungen: wir scheiden Grundgattungen (Regionen) von Gegenständen und erwägen z.B. für die Region bloße physische Natur in prinzipieller
15 Allgemeinheit, was unaufhebbar zu ihr, zu jedem Gegenstand der Natur in sich und relativ als Naturobjekt gehört. Wir treiben Ontologie der Natur. Wir legen dabei den Sinn, und das heißt hier den giltigen Sinn eines Naturobjektes als Gegenstandes der Naturerkenntnis, als <des> in ihr vermeinten Objektes auseinander:
20 das, ohne was ein mögliches Naturobjekt, das ist ein Objekt möglicher äußerer Naturerfahrung, nicht gedacht werden kann, wenn es soll wahrhaft seiend sein können. Also wir erwägen den Sinn der äußeren Erfahrung (das Gegenstand-Gemeinte), und zwar den Sinn in seiner Wahrheit, seinem wahrhaft oder giltig
25 Bestehen nach den unaufheblichen Konstituanten.

Ebenso erwägen wir den wahren Sinn eines Kunstwerkes überhaupt und den besonderen Sinn eines bestimmten Kunstwerkes. Im ersten Fall studieren wir das „Wesen“ eines Kunstwerkes in reiner Allgemeinheit, im zweiten Fall
30 den wirklichen Gehalt des wirklich gegebenen Kunstwerkes, was hier dem Erkennen des bestimmten Gegenstandes (als wahrhaft

¹⁾ Dies ist eine spätere Beilage (1916?); zu S. 19.

seienden, nach seinen wahren Bestimmtheiten), etwa einer Symphonie Beethovens, gleichkommt. Ebenso studieren wir generell das Wesen eines Staates überhaupt, oder empirisch das Wesen des deutschen Staates in einer Epoche, nach allgemeinen Zügen oder ganz individuellen Bestimmungen, also dieses individuelle gegenständliche Sein „deutscher Staat“. Das Parallele ist dann etwa die Naturbestimmung des individuellen Gegenstandes Erde. Wir haben also neben den empirischen Erforschungen, empirischen Gesetzmäßigkeiten und individuellen, die ontologischen Forschungen, die Forschungen wahrhaft geltender Sinne nicht nur in formaler Allgemeinheit, sondern in sachhaltiger regionaler Bestimmtheit sind.

Freilich reine Wesensforschungen sind nirgends oder nur ausnahmsweise in vollkommener Reinheit gepflogen worden. Immerhin weisen manche Gruppen wissenschaftlicher Untersuchungen in diese Richtung; und zwar halten sie sich auf natürlichem Boden. Dazu dann psychologische Forschung, gerichtet auf die Erkenntniserlebnisse und Ich-Tätigkeiten im allgemeinen oder in Beziehung auf die betreffenden Gegenstandsregionen. Auf die subjektiven Weisen, wie solche Gegenstände sich uns geben, wie das Subjekt sich zu ihnen verhält, wie es dazu kommt, sich von ihnen solche „Vorstellungen“ zu bilden, welche besonderen Akten und Erlebnisarten (ev. wertende und volitive) dabei ihre Rolle spielen.

25 Zum Weiteren:

Empfindlich ist das Problem der Möglichkeit, an das Sein der Objekte selbst heran zu kommen, zunächst nur hinsichtlich der Natur. Sie ist, sagt man sich, an sich, ob wir erkennend mit da sind oder nicht, sie geht an sich ihren Lauf. Menschen erkennen wir durch Ausdruck in ihrer Leiblichkeit, also an physischen Objekten, ebenso Kunstwerke und sonstige Kulturobjekte, wie andererseits Sozialitäten. Es scheint zunächst, daß, wenn wir nur die Möglichkeit der Naturerkenntnis verstünden, die Möglichkeit aller anderen Erkenntnis mittels Psychologie verständlich werden könnte. Die Psychologie aber scheint weiter keine besonderen Schwierigkeiten zu bieten, da der Erkennende sein eigenes Seelenleben direkt erfährt und andere nach Analogie mit sich in der „Einfühlung“. Beschränken wir uns, wie die Erkenntnistheorie bis vor nicht langer Zeit, auf die Theorie der Naturerkenntnis.

BEILAGE II ¹⁾).

Versuch einer Änderung und Ergänzung: Angenommen ich wäre, wie ich bin, wäre gewesen, wie ich war und würde sein, wie ich sein werde; angenommen es fehlte dabei keine meiner Gesicht- und Tastwahrnehmungen und sonstigen Wahrnehmungen überhaupt; es fehlte keiner meiner apperzeptiven Verläufe, keiner meiner begrifflichen Gedanken, keine meiner Vorstellungen und Denkerlebnisse und meiner Erlebnisse überhaupt, sie alle genommen in ihrer konkreten Fülle, in ihrer bestimmten Anordnung und Verknüpfung; was hinderte, daß daneben außerdem nichts, 10 schlechthin nichts wäre? Könnte nicht ein allmächtiger Gott oder ein Lügengeist meine Seele so geschaffen und so mit Bewußtseinsinhalten versorgt haben, daß von all den in ihr vermeinten Gegenständlichkeiten, soweit sie irgend ein Außerseelisches sind, nichts existierte? Vielleicht sind Dinge außer mir, aber kein ein- 15 zig es von denen, die ich für wirklich halte. Und vielleicht sind überhaupt gar keine Dinge außer mir.

Ich nehme aber wirkliche Dinge an, Dinge außer mir, auf welchen Kredit hin? Auf den Kredit der äußeren Wahrnehmung? Ein schlichter Blick erfaßt meine dingliche Umgebung bis empor 20 zur fernsten Fixsternwelt. Aber vielleicht ist all das Traum, Sinnestrug. Die und die visuellen Inhalte, die und die Apperzeptionen, die und die Urteile, das ist das Gegebene, das einzig Gegebene im echten Sinn. Haftet der Wahrnehmung eine E v i d e n z an für diese Leistung der Transzendenz? Aber eine 25 Evidenz, was ist sie anderes als ein gewisser psychischer Charakter. Wahrnehmung und Evidenzcharakter, das also ist das Gegebene, und warum nun diesem Komplex etwas entsprechen muß ist rätselhaft. Ich sage dann vielleicht: wir s c h l i e ß e n auf die Transzendenz, durch Schlüsse überschreiten wir das un- 30 mittelbar Gegebene, es ist überhaupt eine Leistung von Schlüssen,

¹⁾ Zu S. 20.

durch Gegebenes Nicht-gegebenes zu begründen. Aber lassen wir die Frage, wie Begründung dergleichen leisten kann, beiseite, so werden wir uns doch antworten: analytische Schlüsse würden nichts helfen, Transzendentes ist nicht in Immanentem impli-
5 ziert. Synthetische Schlüsse aber, wie könnten sie anderes sein als Erfahrungsschlüsse. Erfahrenes bietet Erfahrungsgründe, das ist: vernünftige Wahrscheinlichkeitsgründe für nicht Erfahrenes, aber dann wohl nur für Erfahrbares. Das Transzendente ist aber prinzipiell nicht erfahrbar.

BEILAGE III ¹⁾).

Unklar ist die Beziehung der Erkenntnis auf Transzendentes. Wann hätten wir Klarheit und wo hätten wir sie? Nun, wenn und wo uns das Wesen dieser Beziehung gegeben wäre, daß wir sie *s c h a u e n* könnten, dann würden wir die Möglichkeit der Erkenntnis (für die betreffende Erkenntnisartung, wo das geleistet wäre) verstehen. Freilich erscheint diese Forderung eben von vornherein für alle transzendente Erkenntnis *u n e r f ü l l b a r* und damit auch transzendente Erkenntnis *u n m ö g l i c h* zu sein.

10 Nämlich der *S k e p t i k e r* sagt: Erkenntnis ist anderes wie erkanntes Objekt. Erkenntnis ist gegeben, erkanntes Objekt nicht gegeben, und zwar prinzipiell nicht in der Sphäre der Objekte, die transzendente heißen. Und doch soll Erkenntnis sich auf das Objekt beziehen und es erkennen, wie ist das möglich?

15 Wie ein Bild mit einer Sache stimmt, das glauben wir zu verstehen. Aber daß es Bild ist, können wir nur daher wissen, daß uns Fälle gegeben waren, in denen wir die Sache eben so hatten wie das Bild, eines mit dem anderen vergleichend.

Aber wie kann Erkenntnis über sich hinaus an das Objekt und
20 dieser Beziehung doch in Zweifellosigkeit auch gewiß sein? Wie ist es zu verstehen, daß die Erkenntnis, ohne ihre Immanenz zu verlieren, nicht nur triftig sein kann, sondern diese Triftigkeit auch ausweisen kann? Dieses Sein, diese Möglichkeit des Ausweisens setzt voraus, daß ich bei einer Erkenntnis der betreffenden
25 Gruppe sehen kann, daß sie das leistet, was hier gefordert ist. Und nur wenn das der Fall ist, können wir die Möglichkeit der Erkenntnis verstehen. Ist aber Transzendenz ein wesentlicher Charakter gewisser Erkenntnisobjekte, wie geht die Sache da?

Also die Betrachtung setzt eben dies voraus, daß die Transzen-

¹⁾ Zu S. 37.

denz ein wesentlicher Charakter gewisser Objekte sei und daß Erkenntnisobjekte derselben Art niemals immanent gegeben sind und sein können. Und die ganze Auffassung setzt schon voraus, daß Immanenz selbst nicht in Frage ist. Wie Immanenz er-
5 kannt werden kann, ist verständlich, wie Transzendenz, unverständlich.

TEXTKRITISCHER ANHANG

ZUR TEXTGESTALTUNG

Das *Original-Manuskript*, das der vorliegenden Veröffentlichung zu Grunde liegt, befindet sich im Husserl-Archiv zu Löwen. Es trägt die Signatur F I 43, umfaßt 42 Blätter vom Format 21,5 × 17 cm. und ist wie die meisten Manuskripte in Gabelsberger Stenographie niedergeschrieben. Der durchlaufende Text ist mit schwarzer Tinte geschrieben. Er weist verschiedene Ergänzungen und Abänderungen auf, die größtenteils mit dem Bleistift ausgeführt wurden. Im Haupttext befinden sich mehrere Beilagen, die wir als solche wiedergeben. Die erste stammt wahrscheinlich aus einer späteren Periode, (1916?), während die zweite und dritte zeitlich sicher in keinem größeren Abstand vom ursprünglichen Text abgefaßt sind.

Der Haupttext, d.h. sowohl der *Gedankengang* als auch der eigentliche Vorlesungstext, stammt aus Husserls Göttinger Zeit, und zwar aus dem Frühjahr 1907. Nach den Angaben Husserls auf dem Ms. wurde die erste Vorlesung am 26.IV. gehalten, die letzte am 2.V. Wie ebenfalls aus einer Anmerkung Husserls hervorgeht, schrieb er am Abend der letzten Vorlesung den *Gedankengang*. Da er die fünfte Vorlesung anders gehalten hat als der Text lautet, und da andererseits im *Gedankengang* über den Text der fünften Vorlesung hinausgegangen wird, ist anzunehmen, daß diese Abweichung der mündlichen Mitteilung der fünften Vorlesung entspricht.

Außer dem Original-Manuskript befindet sich im Husserl-Archiv auch die Transkription, die *Prof. Dr. Landgrebe* als damaliger Assistent Husserls gemacht hat, wahrscheinlich zwischen 1923 und 1926. Sie trägt die Archiv-Signatur M III 9 I und umfaßt 81 Maschinenschrift-Seiten mit vereinzelt Anmerkungen Husserls.

Die leitende Absicht bei der Herausgabe war, einen so vollständigen Text wie nur möglich zu geben, d.h. alle Einfügungen, Ergänzungen, Abänderungen zu berücksichtigen, zugleich aber, gerade wegen der Bedeutung der 5 *Vorlesungen* für die Entwicklung von Husserls Denken, die Möglichkeit zu geben, die ursprüngliche Form des Textes ohne Schwierigkeiten wiederzuerkennen. Aus diesem Grund wurden alle Änderungen, die Husserl im Original-Manuskript oder der Landgrebeschen Abschrift vorgenommen hat, im Anhang (s. Anmerkungen) verzeichnet. Steht bei einer Anmerkung keine besondere Zeitbestimmung, so besagt das, die Ergänzung bzw. Abänderung stammt wahrscheinlich aus der Zeit der Abfassung des Manuskriptes. Die Bemerkung *spätere*

Einfügung soll andeuten, daß es sich um eine Änderung zwischen 1910-22 handelt; die Bemerkung „nach 1922“ weist darauf hin, daß es sich um eine Anmerkung Husserls im Landgrebeschen Text handelt.

Für die endgültige Textgestaltung war natürlich das Originalmanuskript maßgebend. Aus dem Landgrebeschen Text wurden vor allem die Anmerkungen Husserls herangezogen und der größte Teil der Kapitelüberschriften, die vermutlich von Landgrebe selbst stammen.

Die Interpunktion und Unterstreichung wurde in Anlehnung an das Original durchgeführt, jedoch ohne feste Bindung daran.

TEXTKRITISCHE ANMERKUNGEN

4,12f. über Erkenntnismöglichkeiten — *Bleistiftzusatz* || 4,15 über eigene Erkenntnismöglichkeit — *Bleistiftzusatz* || 4,18ff. müssen wir zunächst zweifellose Fälle haben von Erkenntnissen oder Erkenntnismöglichkeiten, die Erkenntnis wirklich treffen, und daher nicht unbesehen Erkenntnis als Erkenntnis hinnehmen; — *der Satz in seiner ursprünglichen Form* || 4,22f. von sonst hätten wir bis volles Ziel *Bleistiftzusatz* || 5,5 und Geisteswissenschaften — *Bleistiftzusatz nach 1922* || 5,20f. *Dieser Satz ist eine Bleistiftergänzung* || 5,28 voll und ganz adäquat — *Bleistiftergänzung* || 5,33 adäquat — *Bleistiftzusatz* || 6,2–16 *Der Text von: Was ich will bis sie nicht anzuknüpfen steht in eckiger Bleistiftklammer; am Rande von Husserl vermerkt: Das ist unklar oder nicht gut passend. Beilage.* || 6,5 der Möglichkeit — *Bleistiftzusatz* || 6,23 ihrer Leistung *Hinzufügung nach 1922* || 6,32 *Zusatz nach 1922: als Prämisse, selbst als Hypothese* || 7,2 ihrer Leistung — *Bleistiftverbesserung für: irgend einer Idee wie es ursprünglich hieß* || 7,3ff. *Der letzte Teil dieses Satzes, von es heisst an, bis herleiten steht in eckiger Bleistiftklammer* || 7,15 *Hinzugefügt: der Mensch* || 7,20 *Hinzugefügt: dieser Mensch* || 7,30 Bewußtsein des Menschen — *Verbesserung von: Ichbewußtsein wie es ursprünglich hieß* || 7,32ff. *Spätere Randbemerkung zum Text: Das Immanente bezweifelt man nicht, aber die Erkenntnis des Immanenten ist genau so problematisch und auch ein schwieriges Problem.* || 9,18f. als einer hinzunehmenden Existenz — *Bleistifteinfügung* || 9,24 und zulässig nur als Phänomene — *Bleistiftzusatz* || 11,33 *Hier folgte ein Text, den Husserl im Original durchgestrichen hat. Dazu wurde von ihm vermerkt: Statt dieser Ausführung die Essenz, individuelle und allgemeine Essenz — In der Landgrebeschen Abschrift bemerkte er zum ersten Absatz: inkorrekt.*

Und wieder finden wir das beim Phänomen der Phantasie. Auch in ihm ist so etwas wie eine Gegebenheit; es erscheint darin etwas; es ist evident, daß z.B. im Phantasieren eines Tones eben ein Ton erscheint. Er ist nicht reell da und ist nicht als Existenz gesetzt und doch, obschon in der Weise der Vergegenwärtigung, kommt er zu einer Art Gegebenheit und das mit Evidenz. Und auf dem Grunde dieser Gegebenheit kann sich evidentes Allgemeinheitsbewußtsein ebensogut gründen wie auf dem Grunde der Wahrnehmungsgegebenheit.

Nun gingen wir weiter: wir blickten auf alle sonstigen Modi der Erkenntnis hin, auf alle die Phänomene, die unter den weitesten Begriff

der Erkenntnis fallen; ich sage den weitesten, denn es gibt verschiedene unter jenen fallende und darunter den prägnantesten Begriff von Erkenntnis als Evidenz. Bei allem Vorstellen, ja selbst beim symbolischen Vorstellen, beim Vorstellen von Absurdem, und gleichgiltig ob es auch ein urteilendes Setzen ist oder nicht, finden wir so etwas wie Gegebenheit, mag man sie auch uneigentliche Gegebenheit oder Nichtgegebenheit von dem und jenem nennen: immer haben wir den wunderbaren Gegensatz von Erscheinung und Erscheinendem, oder leerer Meinung und Gemeintem, und überall ist Erscheinung ein Name für ein eigenartig bewußtes und der jeweiligen Artung der Gegebenheit genau entsprechendes Phänomen, und überall ist Erscheinung etwas, das Erscheinendes zur Gegebenheit bringt und doch nicht reell in sich hat. || 12,14 Struktur — *Bleistiftverbesserung von Konstitution* || 13,7f. der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit — *Einfügung nach 1922* || 13,9f. eigentümlich verbundene, sich gleichsam deckende — *Einfügung nach 1922* || 13,26 die Natur erkannt — *Bleistiftergänzung* || 14,9f. passiv oder aktiv — *Zusatz nach 1922* || 18,23 die Geisteswissenschaften — *Zusatz nach 1922* || 19,33f. und den Ontologien — *Bleistiftzusatz* || 22,14 Wesens — *Bleistiftzusatz* || 24,22 reine — *Bleistiftzusatz* || 25,4 Leistung — *Bleistiftänderung für Sinn* || 26,6 *Der folgende Text wurde von Husserl mit eckigen Bleistiftklammern versehen und sollte zum Vorwort kommen. Da Husserl dann kein eigentliches Vorwort geschrieben hat, ließ Landgrebe ihn bei seiner Abschrift aus:*

Es mag wohl als Anmaßung klingen, daß ich gegen die zeitgenössische Philosophie, ja gegen die ganze bisherige Philosophie, auch soweit sie eigene philosophische Methoden annahm, solch schweren Vorwurf, den schwersten, der gegen sie erhoben werden kann, zu erheben wage. Doch hier hilft kein Verschweigen, und wo es sich um eine große Sache handelt, muß ich den Schein der Anmaßung auf mich nehmen. Es liegt mir ob zu sagen, was mich reinste Forschung gelehrt und mit erwogenen Gründen zu widerlegen, was sich der erschanten Wahrheit entgegensetzt.

Im übrigen weiß ich sehr wohl, wie geringen Kredit heutzutage Ansprüche auf große Entdeckungen, auf logische Umwälzungen in der Philosophie finden können. Jeder Meßkatalog kündigt ihrer neue an, in Hülle und Fülle. Nicht nur aus dem naiven Dilletantismus stammen diese totgeborenen „Entdeckungen“, auch aus der familiär-wissenschaftlichen Katheder-Philosophie, die mit den entseelten, nur immer neu abgewandelten Phraseologien der historischen Philosophien immer neue Schattenspiele aufführt und sich und aller Welt einreden möchte, das sei eine lebendige Philosophie.

Ich meine nun, daß durchaus selbstgedachte Gedanken, in langjähriger Arbeit erworben, immer wieder durchlebt, nachgeprüft, berichtigt, mindestens den Anspruch erheben können, ernst nachgedacht und nacherwogen zu werden. Einer bedenkliehen, ja überbedenkliehen und fast skeptischen Geistesart abgerungen, dürften die vorliegenden Ausführungen bleibende Wahrheiten enthalten. Daß es sich dabei

um letzte Abklärungen von Einsichten handelt, die schon meine „Logische Untersuchungen“ durchherrschen, wird jeder tiefer schauend Leser dieses unvollendeten und unvollkommenen Werkes bestätigen. || 29,3 menschliche — *Bleistiftzusatz* || 29,16 also auch ihre eigene — *Bleistiftzusatz* || 29,17 also auch diejenige nicht, die selbst feststellt — *Bleistiftzusatz* || 31,9f. die freilich ein schillernder Begriff ist — *Bleistiftzusatz* || 31,30ff. Von sie alle können bis Wesenserkenntnis eckige *Bleistiftklammer* || 32,19f. Von was heißt an — *Bleistiftzusatz* || 32,21 Husserl gibt diese Wiederholung, da eine an ihn gerichtete Frage eines Hörers ihm gezeigt hat, daß der Gang der Vorlesung nicht klar geworden ist || 32,27ff. Der eingeklammerte Satzteil wurde von Husserl in eckige *Bleistiftklammern* gesetzt || 32,32f. hinsichtlich ihrer Triftigkeit — *Bleistiftzusatz* || 33,5f. und zwar hinsichtlich ihrer Triftigkeit — *Bleistiftzusatz* || 35,7f. von oder „immanent gegeben“ bis verstanden wäre — *Bleistiftzusatz* || 35,18f Selbstgegebenheit im absoluten Sinn — *Bleistiftzusatz* || 35,30 spätere *Bleistiftanmerkung*: Scheinbar ist eins und das andere dasselbe. Und in der Tat, das ist noch nicht alles: Gegebensein durch E r s c h e i n u n g, die immer nur darstellen kann wie beim Ding, und Gegebensein der cogitatio braucht nicht vollkommen klar zu sein, es kann auch ein bloßes Nochgegebensein sein wie in der Retention: es ist aber immer absolutes Gegebensein, als absolutes Selbstgeschaut-sein; das Absolute selbst kann als solches auch vergegenwärtigt, wiedererinnert sein, es ist immer noch nicht Gegebensein durch Erscheinungen. || 36,3ff. Dieser Satz ist eine *Bleistifteinfügung* || 36,18ff. Dieser Satz steht in eckiger *Bleistiftklammer* || 36,23 *Bleistiftzusatz*: Setzt mittelbare Transzendenzsetzung unmittelbare Transzendenzsetzung voraus? Das müßte erst begründet werden, richtig ist es schon. || 37,9 der Setzung — *Bleistiftzusatz* || 38,11f. von und selbst allgemeiner ... bis überhaupt möglich sei — *Bleistiftzusatz* || 38,13–15 von vorgegebenem Wissen bis exakten Wissenschaften — *Bleistiftzusatz* || 38,13ff. Dazu folgende *Randbemerkung Husserls*: Vorgegebenes Wissen, was besagt das? Das meint Urteil statt Anschauung. Aber wenn Anschauung, so muß es adäquate Anschauung sein. Jedenfalls Sonderung zwischen Wissen und Anschauen. || 39,20–22 auf der einen Seite auf der anderen Seite der des Anthropologismus und Biologismus — *Bleistiftzusatz* || 44,3ff. *Bleistiftzusatz* von als ihr Zustand bis Bewußte || 46,2–6 Die beiden Sätze stehen in eckiger *Tintenklammer* || 46,19 Grundlage für die Lösung der — *Bleistiftzusatz* || 46,30f. ihrer Triftigkeit nach — *Bleistiftzusatz* || 46,34f. Dieser Satz ist eine nachträgliche *Bleistifteinschiebung* || 47,4–11 Dieser Absatz ist eine *Bleistiftergänzung* || 47,34 sie haben bloß subjektive Wahrheit — *Bleistifteinfügung* || 47,36f. subjektiv — *Bleistiftverbesserung* für absolut || 47,39 die vorwissenschaftlichen — *Bleistiftverbesserung* von alle wohlbegründeten || 48,27–34 Von durch erkenntnistheoretische Reduktion bis selbst statthaft ist — *Bleistiftzusatz* || 50,3f. im strengsten Sinn — *Bleistiftzusatz* || 50,9–11 von es hilft uns nichts bis zu konstatieren ist — *Bleistiftergänzung* || 50,12f. von wir brauchen nur bis das

Gemeinte — *Bleistiftergänzung* || 50,18f. von von anderen Gegebenheiten . . . bis geben, z.B.-*Bleistiftzusatz* || 51, 7–11 *Dieser Satz ist eine Bleistifteinfügung* || 51, 23–28 von Das ist notwendig . . . bis Wesensforschungen-*Bleistifteinfügung* || 55,2 direkt anschaulich aufweisbare — *Bleistiftzusatz* || 56,11 allgemeine — *Bleistiftzusatz nach 1922* || 57,9–11 *Dieser Satz ist eine Bleistifteinfügung* || 57–59, Von Seite 57, 18 bis S. 59,2 wurde der Text bei der Vorlesung nicht vorgetragen || 58,3 der Aufklärung der Prinzipien — *Bleistiftzusatz* || 60, 1–9 Der Absatz wurde in den Abschrift Landgrebes in eckige Klammer gesetzt || 60,18 adäquat — *Bleistiftzusatz* || 60,26 kein Rätsel, also auch nicht — *Bleistiftzusatz* || 60,32 adäquat — *Bleistiftzusatz* || 63,8 der Gegenständlichkeit und mit ihnen — *Bleistiftzusatz* || 67,6 phänomenologischer — *Bleistiftzusatz* || 67,9 Im Ms. hat Husserl Erinnerung in cogitatio abändert. Die Stelle lautete: Was zunächst selbst die cogitatio anlangt . . . In der Landgrebeschen Abschrift hat Husserl für cogitatio wieder Erinnerung eingesetzt und dann hinzugefügt || 67,9–11 Von so ist . . . bis verflochten *Bleistiftzusatz* || 68, 7–17 *Dieser Absatz Bleistiftergänzung* || 68,22f. phänomenologischer — *Bleistiftzusatz* || 68,27 wirkliche und modifizierte (Existenzsetzung) — *Bleistiftverbesserung für eventuelle (Existenzsetzung)* || 69,31 Am Rande die Anmerkung: Die Reduktion besagt aber hier ein Doppeltes a) Ausschaltung der Existenz, falls es sich um eine Setzung von ähnlicher Art wie die Erinnerung handelt, b) Ausschaltung der nicht angeschauten, sich nicht phantasiemäßig wirklich darstellenden Seiten des phantasierten Gegenstandes? Doch nein, es handelt sich nicht um Intuition sondern um Immanenz: also die Erscheinung, wie sie Phantasieerscheinung ist, also die Farbenabschattung etc. || 69,35f. in gewissem Sinne — *Bleistiftzusatz* || 70,36 Aber darauf kommt es hier nicht an. *Bleistifteinfügung* || 71,15 für das Ich — *Bleistiftzusatz* || 72,15 der Existenz nach — *Bleistiftzusatz* || 72,32 Und zwar jetzt diese „Transzendenz“ — *späterer Zusatz* || 73,1 Am Rand die *Bleistiftanmerkung*: das symbolisch Vorgestellte und begrifflich Gedachte als solches || 73, 18–24 Von Es soll nun keineswegs bis Schwierigkeiten liegen — *späterer Zusatz* || 73,33f. und das Sich-konstituieren der verschiedenen Gegenständlichkeitsmodi — *Zusatz* || 74,7–12 von Es wird dann darauf ankommen . . . bis herauszustellen *späterer Zusatz* || 74,16f. des Dinges — *Bleistiftzusatz* || 74,21f. die logischen Gegebenheiten — *Bleistiftzusatz* || 75,5f. und Gruppen, Zusammenhänge von Erkenntnisakten — *Bleistiftzusatz* || 75,10–14 von und entsprechende Zusammenhänge der Erfüllung . . . bis verknüpfen logisch *Bleistiftzusatz* || 75,20–23 *Dieser Absatz ist eine Bleistiftergänzung* || 75,37 existenziale Mitsetzungen — *Bleistiftzusatz* || 76,7 einzelnweise — *Zusatz nach 1922* || 76,11 Am Ende des Ms. folgende *Bleistiftanmerkung Husserls*: Es muß noch einmal das Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie durchdacht werden. Vermöge der Konstitution jeder Gegenständlichkeit in der Erkenntnis gehört zu jedem Axiom eine konstituierende Erkenntnis in prägnantem Sinn und damit ein Wesenszusammenhang der Phänomene, also eine Regel psychologischer Zusammenhänge.

Inwiefern weist dann jede erwiesene Wahrheit auf solch einen Wesens-
zusammenhang zurück etc. || 80,25–39 *Der Schluß der Beilage von Zum*
Weiteren an ist mit Bleistift geschrieben ||

NACHWEIS DER ORIGINALSEITEN

In der linken Kolonne befinden sich die Blattangaben von Husserls Stenogramm (*a* = Vorderseite; *b* = Rückseite), in der rechten Kolonne die entsprechenden Angaben der Seitenzahlen des gedruckten Textes.

Ms. 3	Text	3-5	Ms. 25	Text	83-84 (Beilage)
4		5-6	26		38-44
5		6-9	27		44-46
6		9-11	28		46-49
7		11-12	29		49-50
8		12-14	30		50-52
9		17-18	31		55-56
10		18-19	32 <i>a</i>		56-57
11		19-20	33		57-59
12-14		79-82 (Beilagen)	32 <i>b</i>		59
15		20-21	34		60-61
16		21-23	35		61-67
17		23-24	36		67-68
18		24-26	37		68-70
19		s.Anhang	38 <i>a</i>		70
20		29-30	39		70-72
21		30-32	38 <i>a</i>		72
22		32-34	38 <i>b</i>		72-73
23		34-36	40		73-76
24		36-38	41		76

