

Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“.

Von

Edmund Husserl (Freiburg i. Br.).

Vorbemerkung.

Im Ganzen bieten die nachstehenden Blätter den Text der erläuternden Ausführungen, die ich als Vorwort der (nahe bevorstehenden) englischen Ausgabe meiner „Ideen“ beigegeben habe. Sie dürften auch für den deutschen Leser dieser (nur als Bruchstück eines größeren Ganzen veröffentlichten) Schrift nicht ohne Nutzen sein, da ich mich über die allgemeinen Mißverständnisse ausspreche, die den wahren Sinn meiner transzendentalen Phänomenologie verhüllt haben. Von den Denkgewohnheiten der philosophischen Tradition befangen, sieht man über das nach Methode und Arbeitsfeld radikal Neuartige dieser Phänomenologie hinweg. So versteht man auch nicht ihren keineswegs überschwänglichen Anspruch, allererst den Weg eröffnet und in seinem Anfangsstück beschritten zu haben, auf dem in einer nüchternen, im Geiste radikalster Wissenschaftlichkeit fortzuführenden Arbeit alle erdenklichen Probleme der Philosophie stufenweise zur ursprungsrechten Formulierung und Lösung kommen müssen.

Nicht Rücksicht genommen ist allerdings auf die (von der englischen sehr verschiedene) Situation der deutschen Philosophie, mit der in ihr um Vorherrschaft ringenden Lebensphilosophie, mit ihrer neuen Anthropologie, ihrer Philosophie der „Existenz“. Nicht Rücksicht genommen also auf die Vorwürfe des „Intellektualismus“ oder „Rationalismus“, die von diesen Seiten meiner Phänomenologie gemacht worden sind, und die sehr nahe zusammenhängen mit meiner Fassung des Begriffs der Philosophie. In ihm restituieren ich die ursprünglichste Idee der Philosophie, die, seit ihrer ersten festen

Formulierung durch Platon, unserer europäischen Philosophie und Wissenschaft zugrunde liegt und für sie eine unverlierbare Aufgabe bezeichnet. Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne „strenge“ Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert. Es ist, wie ich betone, eine Idee, die, wie die weitere besinnliche Auslegung zeigt, nur in einem Stil relativer, zeitweiliger Gültigkeiten und in einem unendlichen historischen Prozeß zu verwirklichen ist — aber so auch in der Tat zu verwirklichen ist. In unseren positiven Wissenschaften lebt diese Idee, ihrem historischen Ursprung gemäß, fort, wie wenig dieselben ihr vermöge der Art ihrer Grundlegung wirklich genügen. Daraus sind ihnen, wie bekannt, in der neuesten Entwicklung Schwierigkeiten erwachsen, und zugleich macht sich eine Skepsis breit, die das große Vorhaben einer strengen Wissenschaft und, universal gefaßt, einer Philosophie als strenger Wissenschaft allgemein zu diskreditieren droht. Anstatt dieser Skepsis voreilig nachzugeben, erscheint es mir als richtiger und als die große Aufgabe unserer Zeit, eine radikale Besinnung durchzuführen, um den echten Sinn dieser Idee Philosophie intentional auszulegen und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung nachzuweisen. Das geschieht in entscheidender und fruchtbringender Weise nur durch die systematische Ausgestaltung der Methode der Rückfrage nach den letzten erdenklichen Erkenntnisvoraussetzungen. Die Rückfrage führt zunächst auf das universale subjektive Sein und Leben, das als vorwissenschaftliches in aller Theoretisierung schon vorausgesetzt ist, und von da aus — und das ist der entscheidendste Schritt — auf die (mit dem alten Wort, aber mit einem neuen Sinn so genannte) „transzendente Subjektivität“ als die Urstätte aller Sinngebung und Seinsbewährung. „Philosophie als strenge Wissenschaft“, und zwar als universale und absolut begründende, darf nicht aufgegeben werden, ehe nicht von neuem und in radikalstem Ernste ein Versuch ihrer wirklichen Begründung gemacht, bzw. die in solcher Gesinnung entsprungene phänomenologische Wissenschaft, die eines neuen Anfanges, in gleichem Ernste durchdacht worden ist. Auf eine nähere Auseinandersetzung mit den Gegenströmungen der Gegenwart, die im äußersten Kontrast zu meiner phänomenologischen Philosophie zwischen strenger Wissenschaft und Philosophie scheiden wollen, kann ich hier nicht eingehen. Ich möchte nur ausdrücklich sagen, daß ich allen von diesen Seiten her erhobenen Einwänden — des In-

tellectualismus, des Steckenbleibens meines methodischen Vorgehens in abstrakten Einseitigkeiten, des überhaupt und prinzipiellen Nichtherankommens an die ursprünglich-konkrete, die praktisch-tätige Subjektivität und an die Probleme der sogenannten „Existenz“, desgleichen an die metaphysischen Probleme — keinerlei Berechtigung zuerkennen kann. Sie beruhen alle auf Mißverständnissen und letztlich darauf, daß man meine Phänomenologie auf das Niveau zurück deutet, das zu überwinden ihren ganzen Sinn ausmacht; oder m. a. W. darauf, daß man das prinzipiell Neuartige der „phänomenologischen Reduktion“ und somit den Aufstieg von der mundanen Subjektivität (dem Menschen) zur „transzendentalen Subjektivität“ nicht verstanden hat; daß man also in einer, sei es empirischen oder apriorischen, Anthropologie stecken bleibt, die nach meiner Lehre noch gar nicht den spezifisch philosophischen Boden erreicht, und die für Philosophie anzusehen ein Verfallen in den „transzendentalen Anthropologismus“ bzw. „Psychologismus“ bedeutet. Es würde eine eigene große Abhandlung erfordern, dies im Einzelnen nachzuweisen. Im übrigen halte ich an meiner alten Überzeugung fest, daß es in Sachen der Wissenschaft weniger auf Kritik denn auf getane Arbeit ankommt, die schließlich standhält, wie viel sie mißverstanden und wie oft an ihr vorbei argumentiert werden mag. Was die „Ideen“ berichten, ist — wie ich noch immer überzeugt bin — ein Anfangstück getaner Arbeit, die stetig weiterzuführen ich inzwischen bemüht war. Ein in Werk stehendes und voraussichtlich zu Anfang des nächsten Jahres erscheinendes Buch wird, hoffe ich, allen, die in dieser hastigen Zeit für so mühselige und so nüchtern sachlich aufgestufte Theorien Zeit haben, erweisen, daß eine transzendente Phänomenologie meines Sinnes in der Tat den universalen Problemhorizont der Philosophie umspannt und dafür die Methodik bereit hält; daß sie also wirklich alle vom konkreten Menschen aus zu stellenden Fragen, darunter auch alle sogenannten metaphysischen, in ihrem Felde hat, soweit sie überhaupt einen möglichen Sinn haben — den allerdings erst diese Phänomenologie ursprünglich zu gestalten und kritisch zu begrenzen berufen ist.

1.

Meine „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, von denen nur ein erster Band erschienen ist, versuchen unter dem Titel *reine* oder auch *transzendente Phänomenologie* die Begründung einer neuen, obschon durch den ganzen Gang der philosophischen Entwicklung seit Descartes

vorbereiteten Wissenschaft, bezogen auf ein neues, ihr ausschließlich eigenes Erfahrungsfeld, das der „transzendentalen Subjektivität“. Transzendente Subjektivität bedeutet hier also nicht ein Produkt spekulativer Konstruktionen, sie ist mit ihren transzendentalen Erlebnissen, Vermögen, Leistungen ein absolut eigenständiges Reich direkter Erfahrung, wenn auch einer bisher aus wesentlichen Gründen unzugänglich gebliebenen. Transzendente Erfahrung in theoretischer und zunächst deskriptiver Absicht wird erst möglich in einer radikalen Änderung derjenigen Einstellung, in der die natürliche, weltliche Erfahrung verläuft, eine Einstellungsänderung, die als Zugangsmethode zur transzendental-phänomenologischen Sphäre „phänomenologische Reduktion“ heißt.

Die transzendente Phänomenologie wird in diesem Bande nicht begründet als empirische Wissenschaft von den Erfahrungstatsachen dieses Erfahrungsfeldes. Die jeweils sich bietenden Tatsachen dienen nur als Exempel — dem Allgemeinen nach ähnlich, wie empirische Exempel dem Mathematiker dienen. Also zum Beispiel so, wie anschauliche faktische Zahlgruppen des Rechenbrettes als bloße Exempel dienen, um in reiner Allgemeinheit etwa 2 3, 4... überhaupt, reine Zahlen überhaupt und, auf sie bezüglich, reine mathematische Sätze, mathematische Wesensallgemeinheiten einsichtig zu erfassen. Es handelt sich in diesem Bande also um eine „apriorische“ (eine eidetisch auf das ursprünglich-anschaulich Allgemeine gerichtete) Wissenschaft, welche das faktische Erfahrungsfeld der transzendentalen Subjektivität mit seinen faktischen Erlebnissen bloß als reine Möglichkeit in Anspruch nimmt, sie den ganz beliebig abgewandelten reinen anschaulichen Möglichkeiten gleichstellt und nun die durch alle freie Abwandlung hindurchgehende unzerbrechliche Wesensstruktur der transzendentalen Subjektivität herausstellt als ihr „Apriori“. Da die Reduktion auf das Transzendente und zugleich diese weitere Reduktion auf das Eidos die Zugangsmethode zum Arbeitsfeld der neuen Wissenschaft ist, so ergibt sich (und das sei vorweg scharf betont), daß der eigentliche Anfang der systematischen Eröffnung dieser Wissenschaft in den Kapiteln liegt, die von den bezeichneten Reduktionen handeln. Erst von da an, den schrittweisen Aufweisungen folgend, kann der innerlich mitgehende Leser urteilen, ob hier wirklich eigentümlich Neues erarbeitet ist — erarbeitet und nicht konstruiert, aus wirklicher allgemeiner Wesensintuition geschöpft und beschrieben.

Die eidetische Phänomenologie wird in diesem Buche auf das Reich bloß eidetischer „Deskription“ eingeschränkt, d. i. auf das

Reich unmittelbar einsichtiger Wesensstrukturen der transzendentalen Subjektivität. Denn dieses Reich bildet schon in sich eine systematisch geschlossene Unendlichkeit von Wesenseigenheiten. Es wird also auf die systematische Durchführung der eventuell durch logische Deduktion zu gewinnenden transzendentalen Erkenntnisse verzichtet. Doch auch die deskriptive Sphäre wird auf ein leichter zugängliches Niveau beschränkt; ausgeschlossen bleibt die Problematik der Zeitigung der immanenten Zeitsphäre. (Vgl. dazu meine im Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung Bd. IX veröffentlichten Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein aus dem Jahre 1905.) Für den zweiten Band aufgespart waren die Ichprobleme, die Probleme der Personalität, das transzendente Problem der „Einfühlung“. Eidetische Deskription ist ein (aber nicht der einzige) Unterschied des gesamten Stiles dieser neuen apriorischen Wissenschaft gegenüber den mathematischen Wissenschaften. Diese sind „deduktive“ Wissenschaften, und das sagt, in ihrem wissenschaftstheoretischen Stil prävaliert die mittelbare deduktive Erkenntnis unvergleichlich gegenüber der alle Deduktionen begründenden unmittelbaren axiomatischen. Eine Unendlichkeit von Deduktionen ruht dort auf einigen wenigen Axiomen. Für die transzendente Sphäre aber haben wir eine Unendlichkeit von Erkenntnissen, die vor aller Deduktion liegt, und deren Mittelbarkeiten (Mittelbarkeiten intentionaler Implikation) nichts mit Deduktion zu tun haben, und die sich, als durchaus intuitive, jedweder methodisch-konstruktiven Symbolik entziehen.

2.

Vor einem öfters vorgekommenen Mißverständnis sei hier noch gewarnt. Wenn gleich anfangs vordeutend gesagt wird, daß nach den (in den angekündigten weiteren Teilen des Werkes zu begründenden) Anschauungen des Verfassers alle radikal-wissenschaftliche Philosophie auf dem Fundament der Phänomenologie ruhe, daß sie in einem weiteren Sinne durchaus „phänomenologische Philosophie“ sei, so sagt das nicht, daß Philosophie überhaupt und nur eine apriorische Wissenschaft wäre. Die Aufgabenstellung dieses Bandes, die einer Wissenschaft vom eidetischen Wesen einer transzendentalen Subjektivität, beschließt nichts weniger in sich als die Meinung, daß damit schon eine Wissenschaft von der faktischen transzendentalen Subjektivität geleistet sei. Schon der Hinblick auf die mathematischen Wissenschaften, die großen logischen Instrumente für ihnen entsprechende Tatsachenwissenschaften, müßte das Gegenteil voraus-

sehen lassen. Tatsachenwissenschaft im strengsten Sinne, wahrhaft rationale Naturwissenschaft ist erst möglich geworden auf Grund der selbständigen Ausbildung einer reinen Mathematik der Natur. Überall muß ebenso die Wissenschaft von den reinen Möglichkeiten der Wissenschaft von den tatsächlichen Wirklichkeiten vorangehen und dieser als ihre konkrete Logik die Leitung geben. So wird es auch für die Transzendentalphilosophie sein, wenn auch die Dignität der Leistung des Systems des transzendentalen Apriori eine viel höhere ist.

3.

Große, in der Natur der Sachen gründende Schwierigkeiten bereitet allgemein das Verständnis oder mindestens die sichere Beherrschung des Unterschiedes zwischen der transzendentalen Phänomenologie und der „deskriptiven“, oder wie man neuerdings oft sagt, „phänomenologischen“ Psychologie. Das führte zu Mißverständnissen, denen auch Forscher unterlegen sind, die sich zur phänomenologischen Richtung rechnen. Hier dürften einige klärende Erläuterungen nützlich sein. Die Einstellungsänderung, die in dieser Schrift phänomenologische Reduktion heißt (wir sagen jetzt deutlicher: transzendentalphänomenologische Reduktion) vollziehe ich, der jeweils Philosophie-rende von der natürlichen Einstellung aus, in der ich mich zunächst als Ich im gewöhnlichen Sinne erfahre, als diese menschliche Person, lebend unter anderen in der Welt. Als Psychologe mache ich allgemein dieses Sein und Leben in der Weise eines „Ich“, mache ich den Menschen in „seelischer“ Hinsicht zum Thema. In reiner Innenwendung, ausschließlich der sogenannten „inneren Erfahrung“ (genauer der Selbsterfahrung und „Einfühlung“) folgend und alle die menschliche Körperlichkeit einbeziehenden psychophysischen Fragen zurückstellend, gewinne ich eine ursprüngliche und rein deskriptive Erkenntnis des seelischen Lebens, wie es in sich selbst ist; die ursprünglichste, weil hier allein wahrnehmungsmäßige an mir selbst. Nennt man, wie es oft geschieht, Beschreibungen, die sich rein und getreu an die Gegebenheiten der Anschauung binden, phänomenologische, dann erwächst so eine „phänomenologische Psychologie“ rein auf dem Boden der inneren Anschauung als Anschauung des dem Seelischen Eigenwesentlichen. In der Tat ergeben sich hier in der rechten Methode (wovon nachher noch zu sprechen sein wird) nicht nur dürftige typisierende und klassifikatorische Beschreibungen, sondern eine große eigenständige Wissenschaft; obschon eigentlich erst dann, wenn man — wie es auch hier möglich ist — zunächst nicht das Ziel

einer Wissenschaft von den faktischen Tatsachen dieser inneren Anschauungssphäre stellt, sondern einer Wesenswissenschaft, also nach den invarianten eigenwesentlichen Strukturen einer Seele, einer Gemeinschaft seelischen Lebens fragt: d. h. nach ihrem Apriori.

Vollzieht man nun jene transzendental-phänomenologische Reduktion, jene Umwandlung der natürlichen und innenpsychologischen Einstellung, durch die sie zur transzendentalen wird, so verliert die psychologische Subjektivität eben das, was ihr die Geltung als Reales in der naiv erfahrungsmäßig vorgegebenen Welt gibt, sie verliert den Seinssinn Seele eines in der vorgegebenen raum-zeitlichen Natur daseienden Leibes. Denn Natur mit Leib und Seele, Welt überhaupt als All des naiv schlechthin für mich Seienden, verliert durch die phänomenologische Epochē ihre Seinsgeltung.

Hier ist es von entscheidender Bedeutung, daß man sich schon völlig klar gemacht habe, was diese Epochē, was das Außer-Vollzug-Setzen des Seinsglaubens hinsichtlich der Erfahrungswelt bedeutet, und was für ein theoretisches Absehen auf eine „reine Subjektivität“ dadurch erst ermöglicht ist. Einerseits sind alle auf natürlicher Erfahrung beruhenden Urteile über diese Welt, die uns beständig und ganz fraglos als seiend vorgegebene, ausgeschlossen und somit auch alle positiven Wissenschaften, welche ja auf der natürlich-weltlichen Erfahrung als Bewährungsquelle beruhen. Unter ihnen selbstverständlich auch die Psychologie. Andererseits wird durch diese Epochē der Blick frei für das universale Phänomen: „Bewußtseinswelt rein als solche“, rein als in dem mannigfaltig dahinströmenden Bewußtseinsleben bewußte, in Sonderheit als in mannigfaltigen „zusammenstimmenden“ Erfahrungen „originaliter“ erscheinende, in solchen Zusammenstimmungen bewußtseinsmäßig charakterisiert als „wirklich seiende“; wobei es aber im einzelnen und nur im einzelnen vorkommen kann, daß dieser Charakter des „Wirklichseins“ umschlägt in den Charakter „nichtiger Schein“. Dieses universale Phänomen „für mich seiende Welt“ (und dann auch „für uns seiende“) macht der Phänomenologe zum Feld seines neuen theoretischen Interesses, zu dem einer neuartigen theoretischen Erfahrung und Erfahrungsforschung. Er läßt sich von den „reinen Phänomenen“, als den in der konsequent betätigten phänomenologischen Einstellung sich anbietenden, fortleiten und sieht ein unendliches, in sich abgeschlossenes, absolut eigenständiges Reich des Seienden sich eröffnen: das der reinen oder transzendentalen Subjektivität. Darin sind alle ihm vordem in natürlicher Einstellung zugänglichen weltlichen Vorkommnisse vertreten durch entsprechende reine oder transzendente Phänomene, eben diejenigen, in denen für

ihn Weltliches schlechthin „ist“, d. h. als seiend und eventuell bewährt gilt.

Ist diese Reduktion einmal klar geworden, dann versteht man auch, wie sie ganz radikal das psychologische Subjekt der inneren Erfahrung und diese selbst betrifft, also mein eigenes Ich, das des jeweiligen Phänomenologen. Innerhalb meines Feldes transzendentaler Phänomene bin ich nicht mehr als Menschen-Ich in theoretischer Geltung, nicht mehr reales Objekt innerhalb der mir als seiend geltenden Welt, sondern ich bin ausschließlich in Setzung als Subjekt für diese Welt, und sie selbst ist in Setzung als mir so und so bewußte, als mir so und so erscheinende, geglaubte, prädikativ beurteilte, bewertete usw., also derart, daß ihre Seinsgewißheit selbst mit zum „Phänomen“ gehört, nicht anders als andere Modi meines Bewußthabens und seiner „Inhalte“.

Judiziert so der Phänomenologe mit seinen gesamten transzendentalen Deskriptionen nicht das mindeste über die Welt und sein Menschen-Ich als weltlich Seiendes, so ist es doch sein Ich, worüber er beständig als seiendes urteilt; aber nun ist es das transzendente Ich, d. i. das Ich als absolut in sich und für sich seiendes „vor“ allem weltlichen Sein, das in ihm allererst zur Seinsgeltung kommt. Zugleich ist evident, daß unerachtet der Sinnumwandlung, die den gesamten phänomenologisch-psychologischen Gehalt der Seele betrifft, doch eben dieser Gehalt zum transzendental-phänomenologischen wird, wie umgekehrt der letztere in der Rückkehr zur natürlich-psychologischen Einstellung wieder zum psychologischen wird. Diese Korrespondenz muß auch bestehen bleiben, wenn schon vor allem Interesse an der Ausbildung psychologischer Wissenschaft und im besonderen einer „deskriptiven“ oder phänomenologischen“ Psychologie, von einer philosophischen Motivation her eine transzendente Phänomenologie ins Werk gesetzt wird, also wenn unmittelbar durch phänomenologische Reduktion das transzendente Ich in den Blick gestellt und zum Thema einer transzendentalen Deskription gemacht wird. So haben wir eine merkwürdige durchgängige Parallele zwischen einer recht ausgeführten phänomenologischen Psychologie und einer transzendentalen Phänomenologie. Jeder eidetischen wie auch empirischen Feststellung auf der einen Seite muß eine Parallele auf der Gegenseite entsprechen. Und doch ist dieser ganze theoretische Gehalt, wenn er in natürlicher Einstellung als Psychologie, als eine positive, auf die vorgegebene Welt bezogene Wissenschaft genommen wird, ganz und gar eine unphilosophische, anderseits „derselbe“ Gehalt in transzendentaler Einstellung,

somit als transzendente Phänomenologie verstanden, eine philosophische Wissenschaft. Ja er gewinnt sogar den Rang der philosophisch fundamentalen Wissenschaft, als welche deskriptiv den transzendentalen Boden bearbeitet, der hinfort der ausschließliche Boden aller philosophischen Erkenntnis bleibt.

Hier liegen in der Tat die Hauptschwierigkeiten des Verständnisses, da man es als eine arge Zumutung empfinden muß, daß solch eine „Nuance“, die durch eine bloße Einstellungsänderung erwächst, eine große, ja für alle echte Philosophie entscheidende Bedeutung haben soll. Die ganz einzige Bedeutung dieser „Nuance“ kann nur evident werden durch eine radikale Selbstverständigung des Philosophierenden hinsichtlich dessen, worauf er unter dem Titel Philosophie eigentlich hinaus will, und inwiefern er ein prinzipiell Anderes wollen muß als „positive“ Wissenschaft, also ein Anderes, als die durch Erfahrung vorgegebene Welt theoretisch beherrschen. In dieser Selbstverständigung entspringt, wenn sie wirklich radikal und konsequent durchgeführt ist, eine notwendige Motivation, die das philosophierende Ich zwingt, sich auf diejenige eigene Subjektivität zurückzubesinnen, die in all seiner wirklichen und möglichen natürlich-weltlichen Erfahrung letztlich das erfahrende und in weiterer Folge das irgendwie tätige und darunter das wissenschaftlich erkennende Ich ist, also schon vorausliegt jeder natürlichen Selbstkenntnis des „Ich - dieser - Mensch - in - der - Welt - erfahre, - denke, - handle. M. a. W.: Von daher erwächst die phänomenologische Umstellung als ein absolutes Erfordernis, damit Philosophie überhaupt ihr eigentümliches Vorhaben auf den an sich ersten Erfahrungsboden stellen und somit überhaupt anfangen kann. Sie kann nur anfangen und kann überhaupt in allem weiteren philosophischen Tun sich nur auswirken als Wissenschaft in der transzendental-phänomenologischen Einstellung. Eben darum ist die deskriptive apriorische Phänomenologie (die in diesen „Ideen“ in wirkliche Arbeit genommen ist) als die den transzendentalen Boden direkt bearbeitende, die an sich „erste Philosophie“, die des Anfanges. Nur wenn diese Motivation, die einer sehr genauen und tiefgreifenden Auslegung bedarf, zu einer lebendigen und zwingenden Einsicht geworden ist, wird es klar, daß die zunächst absonderlich erscheinende „Nuancierung“, die von einer reinen Innenpsychologie zur transzendentalen Phänomenologie überleitet, über Sein und Nichtsein einer Philosophie entscheidet — einer Philosophie, die in radikaler Wissenschaftlichkeit weiß, was ihr eigentümlicher Sinn, aus letzter Selbstverantwortung begründet zu sein, fordert, welchen Boden, welche Methode. Erst aus solcher

Selbstverständigung versteht sich der tiefste, der eigentlich radikale Sinn des Psychologismus — nämlich als des transzendentalen Psychologismus, als der den reinen Sinn der Philosophie verderbenden Verirrung, welche Philosophie auf Anthropologie bzw. auf Psychologie, auf die positive Wissenschaft vom Menschen bzw. vom menschlichen Seelenleben gründen will. Es ändert an dieser Verirrung nichts, wenn nach unserem Vorgehen auch die reine Innenpsychologie als apriorische Wissenschaft ausgebildet wird. Auch dann bleibt sie positive Wissenschaft und kann nur „positive“ oder „dogmatische“ Wissenschaft, nie aber Philosophie fundieren.

4.

Ich habe in vieljährigem Nachdenken verschiedene gleich-möglichen Wege eingeschlagen, um eine solche Motivation absolut durchsichtig und zwingend herauszustellen, die über die natürliche Positivität des Lebens und der Wissenschaft hinaustreibt und die transzendente Umstellung, die phänomenologische Reduktion notwendig macht. Es sind dies also die Wege zum Anfang einer ernstlichen Philosophie, die in reflektiver Bewußtheit durchgedacht sein müssen, und die somit eigentlich selbst mit zum Anfang gehören, sofern ein Anfang eben nur werden kann in dem sich selbst besinnenden Anfänger. Selbstverständlich ist der notwendige Ausgang für jeden dieser Wege der von der natürlich-naiven Einstellung, welche als „selbstverständlich“ vorgegebenen Seinsboden (als nie nach diesem Sein befragten) die Welt der Erfahrung hat. Ich wählte in der vorliegenden Schrift (2. Abschnitt, 2. Kap.) den, wie mir damals schien, eindrucksvollsten. Er verläuft zunächst egologisch als eine im Bereich der rein innenpsychologischen Anschauung sich haltende Selbstbesinnung, oder wie wir auch sagen können, als eine „phänomenologische“ im gewöhnlichen psychologischen Sinne. Sie führt schließlich so weit, daß ich, der mich hierbei Besinnende, dessen innerwerde, daß ich bei konsequent ausschließlicher Erfahrungsrichtung auf das rein innerlich Erfahrbare, auf das mir phänomenologisch „Zugängliche“, ein in sich abgeschlossenes, in sich selbst zusammenhängendes Eigenwesen habe. Zu diesem gehört alle wirkliche und mögliche Erfahrung, durch welche die objektive Welt für mich da ist, mit allen Erfahrungsbewährungen, in denen sie für mich bewährte, wenn auch wissenschaftlich nie überlegte Seinsgeltung hat. Das beschließt auch die besonderen Apperzeptionen in sich, durch die ich selbst mir als Mensch mit Leib und Seele gelte, welcher in der mir umweltlich bewußten

Welt unter anderen Menschen lebt und mit ihnen in diese Welt hineinlebt, von ihr angezogen oder abgestoßen wird, sie werktätig oder theoretisch behandelt usw. So mich fortbesinnend werde ich nun auch dessen inne, daß mein in sich phänomenologisch abgeschlossenes Eigenwesen absolut setzbar ist, als Ich, der ich es bin, der dem Sein der Welt, von der ich je rede, Seinsgeltung verleiht. Sie ist für mich und ist, was sie für mich ist, nur sofern sie Sinn und sich bewährende Geltung gewinnt aus meinem eigenen reinen Leben und dem, in meinem sich erschließenden Leben der Anderen. Ich, als dieses absolut gesetzte Eigenwesen, als das offen endlose Feld der reinen phänomenologischen Gegebenheiten und ihrer untrennbaren Einheit, bin „transzendentes Ich“; die absolute Setzung besagt, ich habe nicht mehr im voraus „gegeben“ oder in Geltung als schlecht-hin seiend die Welt, sondern nunmehr ausschließlich gegeben (aus meiner neuen Einstellung her gegeben) mein Ich rein als das in sich seiende und in sich weiterfahrende, bewährende usw.

5.

In dieser Betrachtung erwächst bei furchtloser Konsequenz, (die nicht jedermanns Sache ist) der transzendental-phänomenologische Idealismus, der im schärfsten Gegensatz steht zu allem psychologischen Idealismus. Die Darstellung im bezeichneten Kapitel leidet, wie ich zugestehende, an Unvollkommenheiten. Obschon sie in allem wirklich Wesentlichen unangreifbar ist, fehlt ihr, was die Begründung dieses Idealismus anbelangt, die explizite Stellungnahme zu dem Problem des transzendentalen Solipsismus bzw. zu der transzendentalen Intersubjektivität, zu der Wesensbezogenheit der mir geltenden objektiven Welt auf die mir geltenden Anderen. Die Ergänzungen sollte der zweite gleichzeitig mit dem ersten entworfene Band bringen, den ich damals sehr bald nachliefern zu können hoffte¹⁾. Der Anstoß, den man an diesem Idealismus und seinem vermeintlichen Solipsismus nahm, hat die Aufnahme des Werkes sehr erschwert, als ob in dieser philosophischen Vorzeichnung irgend-

1) Im ersten Entwurf hatte ich meine transzendente Theorie der Einführung bzw. der Reduktion des menschlichen Daseins im weltlichen Miteinander auf die transzendente Intersubjektivität schon in Göttinger Vorlesungen im WS. 1910/11 gegeben. Vgl. die ausführlichen Deskriptionen im V. Abschnitt der demnächst erscheinenden „Méditations Cartésiennes“. Eine kurze Präzision ihres Ganges gibt meine „Formale und transz. Logik“ 1929, § 96 (dieses Jahrbuch Bd. X und separat).

wie das einzig Wesentliche desselben läge: während es sich doch nur um einen Motivationsweg handelte, vom Problem der Möglichkeit objektiver Erkenntnis her die notwendige Einsicht zu gewinnen, daß der eigene Sinn dieses Problems zurückleitet auf das rein in sich und für sich seiende Ich; daß dieses als Voraussetzung der Welterkenntnis nicht als weltlich seiendes vorausgesetzt bleiben und sein kann, daß es also durch phänomenologische Reduktion, durch ἐποχή hinsichtlich des Fürmichseins der Welt zur transzendentalen Reinheit gebracht werden muß. Vielleicht hätte ich besser getan, ohne Änderung des wesentlichen Zusammenhanges der Darstellung, die endgültige Entscheidung für den transzendentalen Idealismus offenzulassen und nur evident zu machen, daß hier Gedankengänge von entscheidender philosophischer Bedeutung (nämlich zu einem „Idealismus“ hindrängende) notwendig sich ergeben und unbedingt durchgedacht werden müssen; daß man dazu jedenfalls sich des Bodens der transzendentalen Subjektivität versichern muß. Ich darf hier aber nicht versäumen, ausdrücklich zu erklären, daß ich hinsichtlich des transzendental-phänomenologischen Idealismus durchaus nichts zurückzunehmen habe, daß ich nach wie vor jede Gestalt des üblichen philosophischen Realismus für prinzipiell widersinnig halte, nicht minder jeden Idealismus, zu welchem er sich in seinen Argumentationen in Gegensatz stellt, den er „widerlegt“. Der Einwand des Solipsismus hätte bei einem tieferen Verständnis meiner Darstellung nie als Einwand gegen den phänomenologischen Idealismus erhoben werden dürfen, sondern nur als Einwand gegen die Unvollständigkeit meiner Darstellung. Man darf doch nicht das Grundwesentliche des Philosophierens übersehen, dem in diesem Buche eine Bahn eröffnet sein soll: Gegenüber dem voraussetzungsreichen Denken, das Welt und Wissenschaft und mancherlei methodische, aus der ganzen wissenschaftlichen Tradition stammende Denkgewohnheiten als seine Prämissen hat, wird hier ein Radikalismus der Erkenntnisautonomie betätigt, in dem alles und jedes als selbstverständlich seiend Vorgegebene außer Geltung gestellt und auf das zurückgegangen wird, das allem Voraussetzen, allem Fragen und Antworten schon implizite vorausgesetzt ist und hierbei notwendig immerfort und unmittelbar als An-sich-Erstes schon ist. Dieses kommt als Erstes zu einer freien und ausdrücklichen Setzung, und zwar in einer Evidenz, die allen erdenklichen Evidenzen voranliegt und sie implizite trägt. Obschon erst mit der phänomenologischen Reduktion, die diesen Radikalismus in bewußte Arbeit umsetzen will, das eigentliche, eben das Arbeit leistende Philosophieren anhebt, ist doch schon die ganze vorberei-

tende Besinnung genau in diesem Geiste durchgeführt. Sie ist eine — obwohl noch unbewußt — phänomenologische. Darin liegt also, sie ist ein Stück reiner Selbstbesinnung, die ursprünglichste evidente Tatsachen aufweist; und auch, wenn sie an ihnen die Umrisse des Idealismus (obschon unvollständig) in Sicht bringt, ist sie nichts weniger, als eine der üblichen Verhandlungen zwischen Idealismus und Realismus und kann durch keine argumentierenden Einwände derselben betroffen werden. Was dabei an phänomenologischen Wesenszusammenhängen aufgewiesen ist und an Motivationen in Richtung auf einen „Idealismus“, bleibt bestehen bei allen eventuell notwendigen Besserungen und Ergänzungen, ebenso wie die Wirklichkeit der Bergketten und Flüsse bestehen bleibt, die der erste Forschungsreisende wirklich gesehen und beschrieben hat, trotz der Besserungen und Ergänzungen, die spätere Forschungsreisende an seinen Beschreibungen vollziehen werden. Der erste vorläufige Anhauf einer Neufassung des transzendentalen Problems (die jenem bloßen Motivationszweck dienen sollte) muß also nach seinem jedenfalls grundwichtigen phänomenologischen Gehalt aufgenommen werden und nach dem, was von da aus in sachlicher Notwendigkeit auch für den wahren Sinn eines nur subjektiv erkennbaren objektiven Seins vorgezeichnet ist.

Im übrigen ist die transzendente Phänomenologie keine Theorie, bloß dazu da, das historische Problem des Idealismus zu beantworten, sie ist eine in sich gegründete und absolut eigenständige, ja die einzige absolut eigenständige Wissenschaft. Nur ist es so, daß sie, konsequent fortgeführt (wie schon in dem für das Verständnis so wichtigen Schlußteil des Buches sichtlich wird), zu den „konstitutiven Problemen“ und Theorien hinleitet, welche alle erdenklichen Gegenstände, die uns je begegnen können — also die gesamte vorgegebene reale Welt mit allen ihren Gegenstandskategorien, und ebenso alle „idealen“ Welten — umspannen und sie als transzendente Korrelate verständlich machen. Darin liegt aber: der transzendental-phänomenologische Idealismus ist nicht eine philosophische Sonderthese und Theorie unter anderen, sondern die transzendente Phänomenologie als konkrete Wissenschaft ist, auch wenn kein Wort über Idealismus gesagt wird, in sich selbst universaler Idealismus, als Wissenschaft durchgeführt. Sie erweist ihn durch ihren eigenen Sinn als transzendente Wissenschaft in jedem ihrer konstitutiven Gebiete in Sonderheit.

Es ist nun aber auch nötig, ausdrücklich den grundwesentlichen Unterschied des transzendental-phänomenologischen Idealismus gegen-

über demjenigen klarzumachen, der vom Realismus als sein ausschließender Gegensatz bekämpft wird. Vor allem: der phänomenologische Idealismus leugnet nicht die wirkliche Existenz der realen Welt (und zunächst der Natur), als ob er meinte, daß sie ein Schein wäre, dem das natürliche und das positiv-wissenschaftliche Denken, obschon unvermerkt, unterläge. Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären. Daß die Welt existiert, daß sie in der kontinuierlichen immerfort zu universaler Einstimmigkeit zusammengehenden Erfahrung als seiendes Universum gegeben ist, ist vollkommen zweifellos. Ein ganz Anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären. In dieser Hinsicht ist es nach den Ausführungen im Texte der „Ideen“ ein philosophisch Fundamentales, daß der kontinuierliche Fortgang der Erfahrung in dieser Form universaler Einstimmigkeit eine bloße Präsumption ist, wenn auch eine rechtmäßig gültige, und daß danach die Nichtexistenz der Welt, während sie bisher und jetzt wirklich einstimmig erfahrene ist, immerfort denkbar bleibt. Das Ergebnis der phänomenologischen Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt und einer erdenklichen realen Welt überhaupt ist, daß nur die transzendente Subjektivität den Seinssinn des absoluten Seins hat, daß nur sie „irrelativ“ ist (d.i. nur auf sich selbst relativ), während die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendente Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität. Bloß darin ist das natürliche Leben und seine natürliche Welthabe beschränkt, aber darum nicht etwa einer Täuschung unterlegen, daß es, in seiner „Natürlichkeit“ fortlebend, keine Motive hat, in die transzendente Einstellung überzugehen, also mittels der phänomenologischen Reduktion transzendente Selbstbesinnung zu vollziehen. Das alles gewinnt aber seinen vollen Sinn erst, wenn die phänomenologische Enthüllung des transzendentalen Ego soweit geführt ist, daß die in ihm beschlossene Erfahrung von Mitsubjekten ihre Reduktion auf transzendente Erfahrung gewonnen hat; wenn es sich also zeigt, daß „transzendente Subjektivität“ als Gegebenheit transzendentaler Erfahrung für den jeweils sich Besinnenden nicht nur besagt: Ich als transzendentales Ich-selbst, konkret in meinem eigenen transzendentalen Bewußtseinsleben, sondern zudem auch besagt: die in meinem transzendentalen Leben sich als transzendental ausweisenden Mitsubjekte in der sich mitausweisenden transenden-

talen Wir-Gemeinschaft. Die transzendente Intersubjektivität ist also diejenige, in der sich reale Welt, als objektive, als für „jedermann“ seiende konstituiert. Diesen Sinn hat die reale Welt, ob wir davon ein ausgelegtes Wissen haben oder nicht. Aber wie könnten wir dieses Wissen haben vor der phänomenologischen Reduktion, welche die transzendente Subjektivität als universales absolutes Sein allererst in den erfahrenden Blick bringt? Solange man nur die psychologische Subjektivität kennt und sie absolut setzt und doch die Welt als ihr bloßes Korrelat erklären will, ist der Idealismus widersinnig, ist er psychologischer Idealismus — derjenige, den der ebenso widersinnige Realismus bekämpft. Nun ist freilich für den, der schon Zugang zur echten transzendentalen Subjektivität gewonnen hat, leicht zu sehen, daß die ersten großen Idealisten des 18. Jahrhunderts Berkeley, Hume auf der einen, Leibniz auf der anderen Seite eigentlich schon die in natürlich-realem Sinn psychologische Sphäre überschritten hatten. Aber da der Kontrast zwischen psychologischer und transzendentaler Subjektivität ungeklärt blieb und der vorherrschende englische Sensualismus oder Naturalismus Konstitution von Realem nicht als eine intentionale, Sinn und wahres Sein für die transzendente Subjektivität ergebende Leistung verständlich machen konnte, so blieb für die Folgezeit der unfruchtbare und unphilosophische, auf dem natürlichen Boden sich bewegende Streit zwischen Idealismus und Realismus im Gang, und es blieb herrschend die unzulängliche Interpretation des Sinnes, den die großen Idealisten eigentlich intendierten, freilich, wie gesagt, ohne für sich und für andere den radikalen Unterschied dieses Sinnes als eines transzendentalen im Gegensatz zum psychologischen zur Abhebung bringen zu können.

Die neuen Publikationen, die ich im letzten Jahre begonnen habe (die ersten seit diesen „Ideen“), werden weitreichende Fortführungen, Klärungen, Ergänzungen des übrigens schon in den „Logischen Untersuchungen“ (1900/01) und dann in diesen „Ideen“ Begonnenen beibringen, so daß der Anspruch, den notwendigen Anfang einer Philosophie ins Werk gesetzt zu haben, „die als Wissenschaft wird auftreten können“, sich nicht wohl als Selbsttäuschung wird ansehen lassen. Jedenfalls wer jahrzehntelang nicht über ein neues Atlantis spekuliert, sondern in den bahnlosen Wildnissen eines neuen Kontinents wirklich gewandert ist und Stücke erster Kultivierung unternommen hat, wird sich durch keine Ablehnung der Geographen, die die Berichte nach ihren Erfahrungs- und Denkgewohnheiten beurteilen — aber daraufhin auch der Mühen sich überheben, eine Reise in das neue Land zu unternehmen — irgendwie beirren lassen.

6.

Noch ein Punkt bedarf hier einiger Bemerkungen. Unter denjenigen, welche die phänomenologische Reduktion wie eine philosophisch irrelevante Sonderlichkeit beiseite schieben — wodurch sie freilich den ganzen Sinn des Werkes und meiner Phänomenologie aufheben, also von ihr nur eine apriorische Psychologie übriglassen — kommt es öfters vor, daß eben diese restierende Psychologie ihrem Sinne nach identifiziert wird mit Franz Brentanos Psychologie der Intentionalität. Indessen mit so großer Verehrung und Dankbarkeit ich meines genialen Lehrers gedenke, und so sehr ich in der Umwandlung des scholastischen Begriffs der Intentionalität in einen deskriptiven Grundbegriff der Psychologie eine große Entdeckung sehe, durch welche die Phänomenologie allein möglich geworden ist, so ist doch schon zwischen der in der transzendentalen Phänomenologie implizite enthaltenen reinen Psychologie in meinem Sinne und der Psychologie Brentano's wesentlich zu unterscheiden. Das gilt auch von seiner auf reine Deskription im Bereich der inneren Erfahrung sich einschränkende „Psychognosie“. Sie ist freilich „phänomenologische“ Psychologie, wenn man, wie es in der Gegenwart öfters geschehen ist, jede rein im Rahmen „innerer Erfahrung“ sich haltende psychologische Untersuchung „phänomenologisch“ nennt, und, alle solchen Untersuchungen zusammenfassend, von einer phänomenologischen Psychologie spricht. Dann führt uns diese, vom Namen abgesehen, natürlich auf John Locke zurück und seine Schule bis zu John Stuart Mill. Man kann dann sagen, daß in D. Humes „Treatise“ der erste systematische Entwurf zu einer reinen, obschon nicht eidetischen Phänomenologie sei, und insbesondere dessen erster Band der erste Entwurf einer geschlossenen Phänomenologie der Erkenntnis. Freilich verdeckte die Humesche Bezeichnung als Psychologie die nie bemerkte Tatsache, daß Hume keineswegs im gewöhnlichen Sinne Psychologe war, daß vielmehr sein Treatise eine wirklich „transzendente“ Phänomenologie, obschon eine sensualistisch verkehrte, ist. Wie sein großer Vorgänger Berkeley ist er doch nur als Psychologe angesehen und wirksam geworden. So, unter Ausschluß aller transzendentalen Fragen, kommt diese ganze „phänomenologische“ Schule für uns hier allein in Betracht. Für sie, für ihre Psychologie ist charakteristisch die sich im Lockeschen „white-paper“-Gleichnis ankündigende Auffassung der reinen Seele als eines Komplexes oder Haufens zeitlich koexistierender und sukzedierender Daten, die teils unter eigenen, teils unter psychophysischen Regeln

verlaufen. Die *deskriptive* Psychologie hätte also klassifikatorisch die Grundarten dieser „Sinnesdaten“, Daten der „inneren Erfahrung“ zu unterscheiden und ebenso die elementaren Grundformen ihrer Komplexion. Die *erklärende* Psychologie hätte dann die Regeln der kausalen Bildung und Umbildung aufzusuchen, — ähnlich wie die Naturwissenschaft, und zwar in einer ähnlichen Methode. Ganz natürlich scheint es für den in den Denkgewohnheiten der Naturwissenschaft Lebenden, daß das rein seelische Sein bzw. Seelenleben als naturähnlicher Ereignisverlauf in einem Quasi-Raum des Bewußtseins anzusehen sei. Es macht hier offenbar, prinzipiell gesprochen, keinen Unterschied, ob man die psychischen Daten „atomistisch“ zusammengeweht sein läßt wie Sandhaufen, obschon nach empirischen Gesetzen, oder ob man sie als Teile von Ganzen ansieht, die, sei es in empirischer oder apriorischer Notwendigkeit, nur allein als solche Teile auftreten können; zu oberst etwa in dem Ganzen des gesamten Bewußtseins, das an eine feste Ganzheitsform gebunden ist. M. a. W., atomistische wie Gestaltpsychologie verbleiben in demselben prinzipiellen Sinn des (mit dem oben Gesagten sich definierenden) psychologischen „Naturalismus“, der mit Rücksicht auf die Rede vom „inneren Sinn“ auch „Sensualismus“ heißen kann. Offenbar verharret nun auch die Brentanosche Psychologie der Intentionalität in diesem ererbten Naturalismus, obwohl darin reformatorisch, daß sie in die Psychologie als universalen deskriptiven Grundbegriff den der Intentionalität eingeführt hat.

Das wesentlich Neue, das in der transzendental gerichteten Phänomenologie zugleich für die deskriptive Psychologie zum Durchbruch kommt, und das nun das ganze Gesicht dieser Psychologie, ihre ganze Methode, ihre konkreten Zielstellungen völlig verändert, ist die Einsicht, daß eine konkrete Beschreibung der Bewußtseinssphäre als einer geschlossenen Sphäre der Intentionalität (nur so ist sie konkret gegeben) einen ganz anderen Sinn hat als Naturbeschreibungen, also als solche der ausdrücklich vorbildlichen deskriptiven Naturwissenschaften. Eine konkrete Beschreibung von Bewußtseinserlebnissen, solchen des Wahrnehmens, des Sicherinnerns, des prädikativen Urteilens, des Liebens, des Handelns, usw. erfordert notwendig auch die Beschreibung der in den jeweiligen Erlebnissen bewußten („intentionalen“) Gegenstände „als solcher“, d. i. sowie sie untrennbar zum jeweiligen Erlebnis selbst gehören als dessen gegenständlich Vermeintes (gegenständlicher Sinn). In weiterer Folge kommt auch deskriptiv die intentionale Synthesis in Betracht, wonach also ein und derselbe intentionale Gegenstand als solcher in rein innenpsycho-

logischer Hinsicht ein idealer Index für eine Mannigfaltigkeit ihm fest zugeordneter Bewußtseinsweisen ist, deren Typik wesensmäßig mit der typischen Artung des intentionalen Gegenstandes zusammengehört. Es genügt nicht zu sagen, jedes Bewußtsein ist Bewußtsein-von und dann typisch verschiedene Bewußtseinsweisen, etwa wie Brentanos Klassifikation (der ich nicht beistimmen kann) die Klassen der „Vorstellungen“, der „Urteile“, der „Phänomene der Liebe und des Hasses“ zu unterscheiden; sondern man muß die verschiedenen Kategorien von „Gegenständen“, aber rein als solchen möglichen Bewußtseins, befragen und auf die synthetisch zu verknüpfenden Wesensgestalten möglicher „Mannigfaltigkeiten“ zurückfragen, durch deren selbst zu beschreibende Synthesis das Bewußtsein der Identität eines jeweiligen Gegenstandes der betreffenden Kategorie zustandekommt. Ein und derselbe „Gegenstand schlecht-hin“ geht als vermeinter durch diese Mannigfaltigkeiten hindurch. Er ist in der Synthesis bewußt als derselbe, der in deskriptiv sehr verschiedenen Erscheinungsweisen, Gegebenheitsweisen, Modis der Zeitigung, Modis der ichlichen Stellungnahme usw. und so in deskriptiv immer wieder verschiedenen Erlebnissen bewußt wird und werden kann; aber all das in einer deskriptiven Typik, die eine ihm wesensmäßig (a priori) zugehörige ist. Nur ein Erstes und wenig Besagendes ist der Hinweis darauf, daß jeder Gegenstand bald vorgestellt, bald beurteilt oder geliebt ist usw. Es ergibt sich von hier aus die universale — am Schlusse des Buches in der transzendentalen Einstellung besprochene — Aufgabe der Enthüllung der phänomenologischen „Konstitution“ der Gegenstände, nur hier auf die natürlich-psychologische Einstellung zurückprojiziert gedacht.

Leider hat die notwendige Betonung des Unterschiedes der transzendentalen Subjektivität gegenüber der psychologischen, also die wiederholte Erklärung, daß transzendente Phänomenologie ganz und gar nicht Psychologie, auch nicht phänomenologische Psychologie sei, auf die meisten Psychologen vom Fach, die Wirkung gehabt, daß sie die radikale psychologische Reform, die in der transzendentalen Phänomenologie mitbeschlossen war, überhaupt nicht bemerkten. Sie deuteten meine Äußerungen dahin, daß sie, als Psychologen, diese ganze transzendente Phänomenologie der „Ideen“ nichts anzugehen habe. Aber auch die wenigen, die hier psychologisch sehr Relevantes bemerkten und zugänglich zu machen suchten, haben nicht den ganzen Sinn und die ganze Tragweite einer intentionalen und konstitutiven Phänomenologie erfaßt. Sie haben nicht gesehen, daß hier im Gegensatz zur naturalistischen Außenpsychologie zum ersten Male eine

Psychologie zu Wort und Werke kommt, in der das Seelenleben verständlich wird in seinem eigensten, ursprünglich anschaulichen Wesen, und daß dieses anschauliche Wesen in immer neuer und immer neu sich organisierender Konstitution von Sinngebilden in Modis der Seinsgeltung liegt, kurzum in dem System von intentionalen Leistungen, durch die für das Ich jeweils seiende Gegenstände verschiedenster Stufe, bis hinauf zu der einen objektiven Welt „da sind“. Die reine Innenpsychologie, die echte Psychologie der Intentionalität, (die natürlich letztlich eine Psychologie der reinen Intersubjektivität ist) enthüllt sich ganz und gar als konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung. Der Weg von den „Logischen Untersuchungen“ zu den „Ideen“ ist, wenn wir von der transzendentalphilosophischen Abzweckung umbiegen in die psychologische, der Weg von der ersten und noch unvollkommen geklärten und beschränkten Erschließung der Aufgabe bis zur systematischen Ausbildung der Kunst, die Bewußtseinssubjektivität selbst, ungeblendet durch naturalistische Vorurteile zu befragen und als in ihr Stehender sie aus ihr selbst, aus ihrem eigenen Wesen auszulegen. Der notwendige Anfang ist die Selbstbefragung des eigenen Bewußtseins, meines des Psychologen, und zwar geht das Befragen unweigerlich vom gegenständlichen Sinn als „Leitfaden“ auf seine Gegebenheitsweisen verschiedener Stufen, z. B. der raum-zeitlichen Orientierungen, Perspektiven usw.; andererseits aber auch aufsteigend zu den korrelativen spezifisch ichlichen Noesen. Doch ist das Befragen der spezifischen Ichlichkeit im ersten Bande der „Ideen“ noch nicht in Angriff genommen worden.

Die psychologische Reform tritt übrigens nicht ohne Grund zuerst als verborgenes Implikat einer transzendentalen Reform auf. Denn nur der im philosophischen, dem transzendentalen Problem begründete Zwang zum äußersten Radikalismus in der Klärung der Weisen, wie im Bewußtseinsleben selbst Erkenntnis und Gegenstand zueinander stehen, führte notwendig zu einer universalen und konkreten Bewußtseinsphänomenologie, die primär vom intentionalen Gegenstand aus orientiert ist. Im Übergang in die natürlich-psychologische Einstellung ist es dann selbstverständlich, daß eine intentionale Psychologie einen ganz anderen Sinn hat, als den der Lockeschen Tradition, aber auch als den der Brentanoschen Schule. Auch A. v. Meinong ist, obschon er sich in den nach meinen „Logischen Untersuchungen“ erschienenen Schriften in einzelnen Lehren mit den meinen berührt, hier keineswegs auszunehmen und bleibt an die Brentanoschen Grundauffassungen gebunden,

bzw. an den psychologischen Naturalismus der L o c k e schen Tradition — wie die gesamte Psychologie der Neuzeit, die der Gegenwart nicht ausgeschlossen.

7.

Indessen das vorliegende Werk als ein philosophisches behandelt nicht als Thema eine psychologische Reform, obschon es an Andeutungen einer echten intentionalen Psychologie in der Einstellung der Positivität nicht ganz fehlen konnte. Übrigens auch als philosophisches hat es eine beschränkte Aufgabe. Es will nur gelten als ein Versuch — erwachsen in Jahrzehnten ausschließlich auf dieses Ziel gerichteten Nachdenkens — ins Werk zu setzen den radikalen Anfang einer Philosophie, die, ich wiederhole die K a n t s c h e n Worte „als Wissenschaft wird auftreten können“. Das Ideal des Philosophen, sich einmal eine systematisch abgeschlossene Logik, Ethik, Metaphysik zu erarbeiten, die er aus absolut zwingender Einsicht vor sich und anderen gegenüber jederzeit rechtfertigen könnte — auf dieses Ideal hat der Verfasser frühzeitig und bis heute verzichten müssen. Aus keinem anderen Grunde, weil jedenfalls diese Einsicht für ihn zweifellos war und blieb, daß eine Philosophie nicht naiv geradehin anfangen kann, also nicht so wie die positiven Wissenschaften, die sich auf dem vorgegebenen als selbstverständlich seiend vorausgesetzten Boden der Welterfahrung ansiedeln. Daß sie es tun, macht es aus, daß sie alle ihre Grundlagenprobleme, ihre Paradoxien haben, die man dann erst durch eine nachkommende und zu spät kommende Erkenntnistheorie kurieren will. Eben darum sind die positiven Wissenschaften unphilosophisch, sie sind nicht letzte, absolute, sich aus letzten Erkenntnisgründen rechtfertigende Wissenschaften. Eine Philosophie mit problematischen Grundlagen, mit Paradoxien, die auf der Unklarheit der Grundbegriffe beruhen, ist keine Philosophie, es widerspricht ihrem Sinn als Philosophie. Nur in radikalen Besinnungen über Sinn und Möglichkeit ihres Vorhabens kann Philosophie wurzeln. Durch sie muß sie sich allererst den ihr eigentümlichen absoluten Boden reiner Erfahrung selbsttätig zueignen, dann selbsttätig ursprüngliche Begriffe, diesem Boden adäquat sich anmessende, schaffen und so überhaupt in absolut durchsichtiger Methode fortschreiten. Dann kann es keine unklaren problematischen Begriffe und keine Paradoxien geben. Daß es an solchen, und zwar wirklich radikalen Besinnungen ganz und gar gefehlt hat, daß man die ungeheuren Schwierigkeiten eines richtigen Anfanges übersehen oder schnell fertig sich verdeckt hat, hatte zur Folge,

daß wir viele und immer neue philosophische „Systeme“ oder „Richtungen“ hatten und haben, aber nicht die Eine Philosophie, die doch als Idee allen vermeinten Philosophien zugrunde liegt. In Verwirklichung tretende Philosophie ist nicht von der Art einer relativ unvollkommenen, im natürlichen Fortgang sich verbessernden Wissenschaft. In ihrem Sinn als Philosophie liegt beschlossen ein Radikalismus der Begründung, eine Reduktion auf absolute Voraussetzungslosigkeit, eine Grundmethode, durch die der anfangende Philosoph sich selbst eines absoluten Bodens versichert, als der absolut einsichtig zu machenden Voraussetzung aller im gemeinen Sinn „selbstverständlichen“ Voraussetzungen. Eben das aber muß erst in entsprechenden Besinnungen geklärt und nach seinen absoluten Verbindlichkeiten enthüllt werden. Daß diese Besinnungen sich im Fortschreiten immer mehr verschlingen und schließlich zu einer ganzen Wissenschaft, zu einer Wissenschaft des Anfangs, einer „ersten“ Philosophie führen, daß aus deren Wurzelboden alle philosophischen Disziplinen, ja die Grundlagen aller Wissenschaften überhaupt entspringen, das mußte verborgen bleiben, weil es an dem Radikalismus mangelte, ohne den die Philosophie überhaupt nicht sein, nicht einmal anfangen kann. In dem naiven Anfangen mit Voraussetzungen der Positivität mußte man den wahren philosophischen Anfang unwiederbringlich verlieren. Fehlte so den philosophischen Entwürfen der Tradition ein Empfinden für den Ernst des Anfangs, so fehlte das Erste und Wichtigste: der ursprünglich selbsttätig erworbene und eigentümlich philosophische Boden und somit diejenige Bodenständigkeit oder Wurzelechtheit, die wirkliche Philosophie allein ermöglicht. Solche Überzeugungen des Verfassers haben sich in der Fortarbeit, in der Evidenz stufenweis aufeinander gegründeter Ergebnisse immerfort verstärkt. Hat er das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten Anfängers herabstimmen müssen, so ist er mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gekommen, sich einen wirklichen Anfänger nennen zu dürfen. Fast möchte er hoffen — wenn ihm Methusalems Alter beschieden wäre — doch noch zum Philosophen werden zu können. Die von dem Anfang und zunächst dem Anfang einer deskriptiven Phänomenologie (dem Anfang des Anfanges) auslaufenden Probleme hat er immer weiter verfolgen und in (für ihn selbst) lehrreichen Stücken konkret ausführen können. Der universale Arbeitshorizont einer phänomenologischen Philosophie hat sich nach den sozusagen geographischen Hauptstrukturen enthüllt, die wesentlichen Problemschichten und die wesensmäßigen Zugangsmethoden sind zur Klärung gekommen. Der

Verfasser sieht das unendlich offene Land der wahren Philosophie, das „Gelobte Land“ ausgebreitet vor sich, das er selbst nicht mehr als schon durchkultiviertes erleben wird. Mag man diese Zuversicht belächeln, aber man sehe selbst zu, ob sie nicht einigen Grund hat, in den Bruchstücken, die hier als anfangende Phänomenologie vorgelegt sind. Gerne möchte er hoffen, daß die Nachkommenden diese Anfänge aufnehmen, stetig weiterführen, aber auch ihre großen Unvollkommenheiten bessern werden, Unvollkommenheiten, die bei wissenschaftlichen Anfängen ja nicht zu vermeiden sind.

Nach alledem wird diese Schrift niemanden helfen können, der schon seiner Philosophie und seiner philosophischen Methode sicher ist, der also nie die Verzweiflung dessen kennengelernt hat, den das Unglück traf, in die Philosophie verliebt zu sein, und schon als studierender Anfänger im Wirrwarr der Philosophien vor die Wahl gestellt, dessen inne ward, daß er eigentlich keine Wahl habe, da keine dieser Philosophien für eine echte Voraussetzungslosigkeit gesorgt hatte und keine aus dem Radikalismus der autonomen Selbstverantwortung entsprungen war, den die Philosophie fordert. Hat sich darin in der Gegenwart viel geändert? Wer glaubt, sich auf das fruchtbare Bathos der Erfahrung im üblichen Sinne oder auf die „gesicherten Ergebnisse“ der exakten Wissenschaften oder auf experimentelle oder physiologische Psychologie oder auf die wie immer verbesserte Logik und Mathematik usw. berufen und darin philosophische Prämissen gewinnen zu können, kann nicht viel Empfänglichkeit für dieses Buch haben, zumal wenn er gar von der wissenschaftlichen Skepsis unserer Zeit ergriffen, aufgehört hat, das Ziel einer Philosophie als strenger Wissenschaft überhaupt gelten zu lassen. Er kann nicht das intensive Interesse aufbringen und die große Mühe und Zeit für gut angewendet halten, die das Nachverstehen eines solchen Anfangsweges fordert, wie ich ihn entworfen habe. Nur der selbst um den Anfang einer Philosophie Ringende wird sich hierin anders verhalten, da er sich sagen muß: *tua res agitur*.
