
Von der Wirklichkeit und Möglichkeit des Geistes

Edmund Husserl und Gaston Bachelard

MASTERARBEIT

zur Erlangung des akademischen Grades Master of Arts (MA)

an der Karl-Franzens-Universität Graz

vorgelegt von

Tanja GRASSMUGG

am Institut für Philosophie

Begutachter: Univ.- Prof. Dr. Simone De Angelis

Graz, am 1. Oktober 2019

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.....	3
ABSCHNITT I	12
EDMUND HUSSERL (1859–1938).....	12
FRANZ BRENTANO (1838–1917)	15
HERMANN LOTZE (1817–1881).....	18
GASTON BACHELARD (1884–1962).....	20
LÉON BRUNSCHVICG (1869–1944).....	22
ABEL REY (1873–1940)	24
RESUMÉE.....	27
I.I. EDMUND HUSSERL UND GASTON BACHELARD: VERBINDUNGEN UND RELATIONEN –	
TEIL 1.....	29
PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT SORBONNE PARIS	35
STELLUNGNAHME HUSSERLS ZU <i>LA MYTHOLOGIE PRIMITIVE</i> VON LUCIEN LÉVY-BRUHL.....	37
ABEL REY UND DER VIII. CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE IN PRAG	39
HUSSERL IN PARIS: VORTRÄGE AN DER UNIVERSITÄT SORBONNE UND DER UNIVERSITÄT STRASSBURG	40
DIE „PHILOSOPHISCHE GESELLSCHAFT GÖTTINGEN“: ALEXANDRE KOYRÉ UND JEAN HÉRING	43
ALEXANDRE KOYRÉ	45
JEAN HÉRING.....	51
ABSCHNITT II.....	54
WISSENSCHAFT BEI EDMUND HUSSERL – EINE GRUNDLAGENFORSCHUNG.....	54
GRUNDSTRUKTUREN: BEWUSSTSEIN, INTENTIONALITÄT UND LEBENSWELT	55
GRUNDSTRUKTUREN: DIE PSYCHOLOGIE	58
GRUNDSTRUKTUREN: DIE LOGIK	59
GRUNDSTRUKTUREN: REINES BEWUSSTSEIN.....	63
GRUNDSTRUKTUREN: REGIONEN.....	67
GRUNDSTRUKTUREN: GESCHICHTLICHKEIT UND LEBENSWELT	69
WISSENSCHAFTSPHILOSOPHIE BEI EDMUND HUSSERL: EIN RESÜMEE	88
WISSENSCHAFT BEI GASTON BACHELARD – EINE MÖGLICHKEITSFORSCHUNG	91
MÖGLICHKEITSSTRUKTUREN: TRANSZENDENTE WELT: ONTOLOGIE DU COMPLÉMENTAIRE	93
MÖGLICHKEITSSTRUKTUREN: WISSENSCHAFTLICHER GEIST & EPISTEMOLOGIE	102
WISSENSCHAFTSPHILOSOPHIE BEI GASTON BACHELARD: EIN RESÜMEE	110
II.I. EDMUND HUSSERL UND GASTON BACHELARD: VERBINDUNGEN UND RELATIONEN –	
TEIL 2.....	113
<i>Briefe</i>	113
<i>Zeitschriften</i>	114
<i>Persönliche Kontakte</i>	116
ABSCHNITT III	122
METAPHYSIK: WIRKLICHKEIT UND MÖGLICHKEIT DES GEISTES	122
WAS IST METAPHYSIK?	125
GEIST: VERNUNFT UND RATIONALISME APPLIQUÉ	129
GEIST: POSITIVE UND NEGATIVE METAPHYSIK.....	133
LITERATURVERZEICHNIS	137

Einleitung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Phänomenologie und der Epistemologie des frühen 20. Jahrhunderts, wie sie in den Konzepten des deutschen Philosophen *Edmund Husserl* (1859–1938) und des französischen Philosophen *Gaston Bachelard* (1884–1962) etabliert und diskutiert wurden. Deren umfangreiche philosophische Arbeit, welche die Philosophie- und Wissenschaftsauffassung ihrer Zeit in Frage stellt und neu zu begründen sucht, soll in ihrem Umgang mit dem Gegenstandsgebiet *Wissenschaft* aufgeklärt werden. Dabei soll nicht nur der, auf die Wissenschaft bezogene, Inhalt der jeweiligen Philosophie befragt und dargestellt, sondern auch die wechselseitigen Bezugnahmen und Einflüsse in ihrer historischen Genese bestimmt werden.

Die Zeit, in der sich die genannten Denker mit Philosophie und Wissenschaft auseinandersetzen, ist zum einen von den großen *Erfolgen* der Wissenschaft im 19. Jahrhundert geprägt, und zum anderen von *Krisen* durchdrungen, die gleichsam mit jenen Erfolgen und der Frage nach der Interpretation dieser Erfolge (sowie mit der Sinn- und Anwendungsfrage der Wissenschaft auf das Leben des Menschen, auf die Gesellschaft und auf das je eigene bedeutsame Leben) verbunden sind. Zudem wurde durch persönliche Schicksale, welche die Weltkriege für die Menschen mit sich brachten, das wissenschaftliche Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts schmerzhaft in Frage gestellt. Wissenschaft wird in der Zeit des frühen 20. Jhds. auch zur erlebten Waffe und zum menschlichen Destruktionspotential der Welt, weshalb sie in ihrer leuchtenden Funktion als Ziel und Ideal des aufgeklärten Menschseins und des (friedlichen) Zusammenlebens in der Gesellschaft fraglich wird.¹ „Rationalismus ist fast zum Schimpfwort geworden“² schreibt Husserl Ende 1934 an seinen Freund Albrecht zur gegenwärtigen Situation der Wissenschaft. Zudem erschüttert die Relativitätstheorie Einsteins mit ihrer Zurückweisung des bisher für unumstößlich gehaltenen Raum- und Zeitverständnisses (wie es bisher das Denken über die Physik hinaus bestimmt hatte) nicht nur vorwiegend Philosophen und Mathematiker, sondern auch jene Wissenschaftler und Menschen, die vielleicht nicht mehr an Gott, doch aber an eine Weltordnung geglaubt hatten, die ihrem eigenen sinnhaften Erleben entsprach. Diese Problemlage wird ergänzt durch die, im 19. Jahrhundert voranschreitende, Ausdifferenzierung und Abspaltung der Wissenschaften von der Philosophie und die Frage nach der Stellung der Philosophie in diesem Gesamtzusammenhang. Die beiden von mir näher behandelten Philosophen widmen ihre Philosophie einer fundamentalen Befragung und auch Neufundierung der Wissenschaft. Sie sehen in der Wissenschaft nicht nur die Möglichkeit eines wahrheitsbestimmten Lebens, sondern für sie sind mit der persönlichen

¹ Vgl. Rheinberger, 2007, 35f.

² Hua III/9, 108.

Ausrichtung auf die Wissenschaft auch die wesentlichen menschlichen Tugenden verbunden.³ Im Rahmen ihrer Arbeit befragen sie das, was Wissenschaft ist und sein soll, auf eine so grundlegende Weise, dass das Ergebnis ihrer Ausführungen, d.h. ihre Philosophie, im Falle Bachelards zu einer *wissenschaftlichen Grundhaltung* und im Falle Husserls zu einer *Grundlegung wissenschaftlichen Arbeitens* führt. Edmund Husserl bestimmt seine Phänomenologie in den *Logischen Untersuchungen* aus den Jahren 1900/01 (*LU, Hua XIX*)⁴ als „strenge Wissenschaft“, während die Analysen Gaston Bachelards zur *Bildung eines wissenschaftlichen Geistes (BWG)*⁵ führen, den er ab 1930 immer genauer zu beschreiben beginnt.

Diese einführenden Gedanken sollten bereits zeigen, dass das Nachdenken über Wissenschaft und die Konzepte zur Wissenschaft bei beiden Denkern über das hinausgehen, was im 20. Jhd., insbesondere im angelsächsischen und deutsch-österreichischen Raum, vorwiegend das philosophische Nachdenken über Wissenschaft geprägt hat und als *Wissenschaftstheorie* verstanden und betrieben worden ist. In diesem – für die Wissenschaftstheorie klassischen Verständnis – wird von einer *realistischen Grundhaltung* ausgegangen; diese ist in der Annahme fundiert, dass ein Subjekt der Welt gegenübersteht, welches Theorien über die Geschehnisse der Welt bildet, die dann von der Philosophie in Bezug auf ihren Wahrheitswert geprüft werden. Die Theorie soll jedoch als solche, in ihrer Erklärungskraft und vollständig losgelöst vom Subjekt, geprüft werden. Die Wissenschaftsgeschichte als historische Disziplin hat in der Folge die Aufgabe, Erklärungen darüber abzugeben, wie sich wissenschaftliche Ideen im historischen Verlauf der Wissenschaften entwickelt haben. Wissenschaftstheorien in ihrer analytischen und empirischen Ausprägung (wie sie der Logische Empirismus des Wiener und Berliner Kreises oder der Neukantianismus darstellen), die seit der Mitte des 19. Jhds. die philosophische Reflexion der Wissenschaft bestimmt haben, drängen die Wissenschaftsphilosophie damit in einen Rahmen, der lediglich die Erforschung formal-logischer Relationen von Theorien und Daten oder eine rein naturwissenschaftliche Forschung nach Wissen und Wissenschaft erlaubt.⁶

Husserl und Bachelard hingegen thematisieren Wissenschaft in einem größeren Sinngefüge, indem sie sowohl das Subjekt als auch die Welt in Frage stellen. Beide folgen damit – auf ihre je besondere Weise – einer Konstitutionsphilosophie, wie sie in der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants zu finden ist. Die Welt kann nicht ohne die Konstitution eines (geistigen) Subjekts gedacht werden. Es geht um die Bedingungen der Möglichkeit, *vernünftige* Theorien, (über die Welt) haben zu

³ Sepp, 1988, 63f.

⁴ Hua XIX, 1984.

⁵ BWG 1987 [FES, 1938].

⁶ Vgl. Olesen, 1997, 1–28, Pravica, 2015, 17–28, Haller/Stadler, 1993, 11–38.

können. Es wird der Versuch unternommen – wiederum in der je besonderen Weise des jeweiligen Denkers – vom Komplex der Welt, des Subjekts und dem darin als Wissenschaft Verstandenen zu abstrahieren, um aus diesem neugewonnenen Blick *Wissenschaft* zu befragen. Hierbei wird keine Theorie für einen unhinterfragten Gegenstand der Wissenschaft gemacht, sondern über das *Gesamtgeschehen der Wissenschaft* philosophiert. Deshalb können die Analysen von Bachelard und Husserl – trotz ihrer inhaltlichen Differenzen – vielmehr als Wissenschaftsphilosophie denn als Wissenschaftstheorie verstanden werden. Und nicht zufällig stellen beide Philosophen am Ende die Frage nach dem *Geist*.

Søren Gosvig Olesen, der den Unterschied zwischen Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsphilosophie verwendet und die Philosophie Husserls und Bachelards ebenso als Wissenschaftsphilosophie bezeichnet, erläutert diesen Gedanken damit, dass das Vorgehen beider Denker eine „ontologische Klärung der Wissenschaften“ darstellt. Er bezieht sich vorrangig auf die von Husserl und Bachelard wieder gestellte Frage nach dem Sein des Erkenntnisgegenstandes, d.h. der Frage nach dem Sein der Wissenschaft.⁷

Ich möchte jedoch eher von einer *metaphysischen Klärung der Wissenschaften* sprechen, von der eine ontologische Klärung *nur einen Teil* darstellt. Ziel dieser metaphysischen Klärung ist es, die Wissenschaft und Philosophie vollständig neu zu fundieren, um damit die Wissenschaften von bisher vorlaufenden Metaphysikannahmen abzulösen und eine, dem Gegenstandsgebiet *Wissenschaft* adäquate, Philosophie zu ermöglichen. Und eben jene so verstandene *metaphysische Klärung* stellt das Bemühen dieser Denker dar; beide sind nicht nur daran interessiert, das Sein des Gegenstandes *Wissenschaft* aufzuklären, sondern – damit verbunden – auch dessen Bedeutung für den Menschen als vernünftiges bzw. rationales Wesen zu bestimmen. Hierbei wird eine klassische, als „Metaphysik“ verstehbare, philosophische Leistung erbracht wird, da ja letztlich „das Ganze“ und der „Geist“ mit zur Frage geworden sind:

Welche Strukturen machen die Welt aus?

Welche Stellung kommt dem (vernünftigen) Menschen darin zu?

Das sind die metaphysischen Grundfragen, wie sie von Bachelard und Husserl gestellt werden, vor deren Hintergrund erst die Frage nach der Wissenschaft beantwortet werden kann. Konkret fragt die wissenschaftsphilosophische Arbeit von Husserl und Bachelard nach

- dem Sein des Gegenstandes der Wissenschaft (Ontologie),

⁷ Vgl. Olesen, 1997, 28–33.

- der Bedeutung von Wissenschaft (Geschichte),
- der Bedeutung der Wissenschaft für die Menschheit (Ethik)
- der Möglichkeit von Wissenschaft (Einstellung/Entwicklung des Subjekts).

Es gilt zu bedenken, dass sich die Fragen nach der Geschichte, der Ethik und der Einstellung u.a. aus den Antworten ergeben, zu der die (metaphysische) Auseinandersetzung mit der Ontologie erst hinführen. Dieser geht wiederum – ganz im Sinne metaphysischen Denkens – eine Konzeption des Geistes voraus, zu der auch schon Geschichts- und Entwicklungsfragen u.a. gehören, die sich aber wiederum erst in der ontologischen wie auch geschichtsphilosophischen Arbeit bzw. Reflexion verfestigen und konzeptionell stark etablieren; also gleichsam und bilateral aufklären.

Meine These ist, dass in der ontologischen Aufklärung von Wissenschaft die Auflösung der (vorlaufenden) Metaphysik und das Schaffen einer neuen Metaphysik (von Welt und deren Erkennen) das eigentliche Ziel darstellt, wodurch Husserls Phänomenologie als „erste Philosophie“ und Bachelards „wissenschaftlicher Geist“ erst verständlich werden können. Die damit immer auch realisierte metaphysische Klärung von Wissenschaft ist im Grunde die Frage nach dem Geist.

Ich werde deshalb versuchen, zu zeigen, wie jene ontologischen, historischen und ethischen Komponenten in den beiden Wissenschaftsphilosophien zusammenspielen und sich in der Metaphysik, als Frage nach dem Urgrund der Möglichkeit von Wissenschaft und sich ebenso zeigend in den jeweiligen Konzepten des Geistes, aufklären.

Beide hier zur Diskussion stehenden Philosophien sorgen sich um die Vernunft und Rationalität des Menschen (und des „Menschentums“), da in diesen nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft ihren Ursprung nimmt, sondern auch Sinn und Frieden des Menschentums Wirklichkeit werden können. Doch so sehr sie diese Sorge teilen, so verschieden fällt ihre Antwort auf die Frage nach Vernunft und Rationalität und – ausgehend davon – die Frage nach der Möglichkeit von Wissenschaft aus, zu der dann auch noch ethische Fragen (und Antworten) des rechten Handelns hinzukommen. Bei beiden geht es darum, den *Geist als Phänomen* zu beschreiben, denn dieser ist Mittelpunkt des philosophischen Ringens auf den Ebenen Psyche, Logik und Geschichte; und zwar vor dem Hintergrund einer metaphysischen Konzeption, die den jeweiligen Umgang mit diesen Themengebieten bestimmt.

Diese metaphysische Grundlegung der Wissenschaft wird von mir in der *möglichst umfassenden Auseinandersetzung* mit den Philosophien von Husserl und Bachelard freizulegen versucht: Es

wird, wie bereits ausgeführt wurde, das Grundanliegen dieser Arbeit sein, die Klärung der Wissenschaft in den angeführten Komponenten und die zu dieser Klärung hinführenden metaphysischen Grundkonzeptionen herauszuarbeiten, da sich – wie ich in folgender Analyse detailliert darzulegen versuche – explizit an jener das Spannungsfeld der Wissenschaftsphilosophien der beiden Denker eröffnet:

Es wird sich im Laufe der Untersuchung immer stärker zeigen, dass die metaphysische Grundlegung, d.h. die Antwort darauf, was Geist ist, sich in jenen beiden Philosophien grundlegend voneinander unterscheidet und die beiden Denker in völlig verschiedene Richtungen führt.

Zudem werde ich auch nach den historischen Verbindungslinien zwischen *französischer Epistemologie* und *deutscher Phänomenologie* fragen. Dazu werde ich auf die brieflichen Korrespondenzen zwischen Edmund Husserl und französischen Philosophen eingehen und insbesondere auf die beiden französischen Philosophen *Alexandre Koyré (1892–1964)* und *Jean Héring (1890–1966)* Bezug zu nehmen, die sowohl der husserlschen Phänomenologie als auch der französischen historischen Philosophie (Epistemologie) nahestanden und eine wichtige Vermittlungsfunktion für phänomenologisches Denken in Frankreich einnahmen. In großem Maße hatten sie Einfluss darauf, dass ab Mitte der 1920er Jahre die Phänomenologie Husserls (und später dann auch das Werk Heideggers) in Frankreich gelesen und rezipiert wurde.

Es sind zwischen Husserl und Bachelard Gemeinsamkeiten zu entdecken, die vor allem darin liegen, dass es in beiden Philosophien zwar nicht dem Inhalt, sondern gleichsam der Form nach *dieselben* Komponenten sind (allen voran die Geschichte), die den Gegenstand der Wissenschaft aufzuklären vermögen: Husserl thematisiert erst in seiner Spätphilosophie ab 1929, beginnend mit der *Formalen und Transzendentalen Logik* (FTL, Hua XVII)⁸, die *Geschichte* als wesentliches Element in der Befragung und Klärung der Wissenschaft; bei Bachelard hingegen bildet traditionsgemäß die Geschichte von Beginn an ein wesentliches Element:

Bachelard entwickelte das angetretene Erbe von seinem Vorgänger und Lehrer Abel Rey weiter, indem er an der Universität Sorbonne die Disziplin der *Wissenschaftsgeschichte* verankerte.⁹ Im Übrigen etablierte Alexandre Koyré – Schüler, treuer Freund und lebenslanger Briefpartner von Husserl – die Disziplin der Wissenschaftsgeschichte an der *École Pratique des Hautes Études* in Paris.¹⁰ Wie nun genau der Umgang mit (Wissenschafts)Geschichte in den Philosophien Husserls und Bachelards verstanden werden muss,

⁸ Hua XVII, 1974.

⁹ Vgl. Chimisso, 2008, 130f.

¹⁰ Ebd.

- ob es wechselseitige Inspirationen zwischen den beiden bzw. deren Umfeld gab und sie so einander indirekt (und für Bachelard: über die französische Tradition hinaus) zum Thema „Geschichte“ hinführten, oder
- ob sich das Thema „Geschichte“ (speziell bei Husserl) aus theorieimmanenten Gründen entwickelt hat,

wird, vor dem Hintergrund des gesteckten Ziels, ein Teil dieser Arbeit sein.

Am Ende dieser Einleitung soll nun mein Vorhaben in einem Überblick über die jeweiligen Abschnitte erläutert werden, um so einen strukturierten Ausblick auf die Untersuchung zu eröffnen:

Im *I. Abschnitt* möchte ich Edmund Husserl und Gaston Bachelard in ihren biografischen Entwicklungen vorstellen. Ergänzend dazu werde ich mit Franz Brentano, Hermann Lotze, Léon Brunschvicg und Abel Rey überblicksartig die Biografien und die inhaltlich leitenden Grundkonzepte wichtiger philosophischer Lehrer der beiden Philosophen darstellen. Dies ist besonders deshalb von Relevanz, da von diesen her eine erste verstehende Annäherung an Husserls und Bachelards Philosophie gelingen kann. Darauf aufbauend möchte ich – ausgehend vom Briefwechsel Edmund Husserls mit französischen Philosophen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts – den historischen Konnex der deutschen Phänomenologie und der französischen Epistemologie beleuchten. Es werden sich bereits in diesem Unternehmen wesentliche Differenzen in der metaphysischen Haltung bzw. in der Beantwortung der Frage nach dem Geist zeigen.

Der *II. Abschnitt* soll in detaillierten Analysen der diesbezüglich wichtigsten Werke jener beiden Denker darüber Auskunft geben, wie der Gegenstand „Wissenschaft“ in den jeweiligen Philosophien von Bachelard und Husserl aufgebaut und behandelt wird. Ich werde in jenen Wissenschaftsphilosophien die ontologischen, historischen und ethischen Komponenten hervorheben, die auf das Hauptanliegen der metaphysischen Klärung derselben verweisen und in der Antwort auf die Frage nach dem Geist ihre Erfüllung finden. Dafür muss auf die wesentlichen Elemente des „Seins der Wissenschaft“, also auf deren Bedeutung, Möglichkeit und Menschheitsfunktion in beiden philosophischen Konzepten rückgefragt werden. Am Ende dieses Abschnittes werde ich nochmals institutionell-universitäre und inhaltliche Überschneidungen zwischen Husserl und Bachelard zum Thema machen.

Der *III. Abschnitt* wird, ausgehend von den Darstellungen der beiden unterschiedlichen Wissenschaftsphilosophien, die Hauptthese und Konklusion dieser Arbeit darlegen, nämlich die metaphysische Neufundierung der Wissenschaft.

In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Notwendigkeit der Neufundierung steht die *Krise*, in der sich die Wissenschaft laut beiden Denkern befindet und die bei beiden eine differierende Charakterisierung findet. Diese Krise kann, beiden zu Folge, nur durch eine „Rückbindung“ an das „Sein der Wissenschaft“ als bedeutende, mögliche und gesellschaftsleitende Kraft überhaupt einmal *verstanden* oder *geklärt* werden. *Gelöst* kann die Krise jedoch nur dadurch werden, dass die Frage nach dem Geist der Wissenschaft vollständig erhellt wird.

Für Husserl, der zurück an den Anfang, „zu den Sachen selbst“, will, ist die überlieferte Metaphysik eine „universale Seinslehre“, die seit Platons Entdeckung der Ideenerkenntnis eine „wertvolle Vorform“ einer „zukünftigen echten“ Metaphysik enthält. Die Phänomenologie soll alle metaphysischen Abenteuer der Geschichte überwinden und als diese „zukünftige echte Metaphysik“ der Wissenschaft fungieren.¹¹ Mit der transzendentalen Phänomenologie soll der traditionelle Gegensatz von Positivismus und Metaphysik überwunden werden. Dies stellt weniger eine Zurückweisung der Metaphysik dar, wie Husserl in seiner *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Krisis, Hua VI)*¹² auch ganz klar betont, als vielmehr die Verbesserung jener *alten* Metaphysik.¹³ Der Zusammenbruch der Metaphysik und damit der Glaube an eine *universelle Philosophie* geht für ihn einher mit dem Zusammenbruch eines Glaubens an die Vernunft, der für den Menschen doch das ist, „was ihn allein befriedigen, ‚selig‘ machen kann“.¹⁴ Husserls *Krisis* kann als eine umfassende Kritik an moderner, d.h. wissenschaftlicher, Metaphysikfeindlichkeit angesehen werden; mit dieser Kritik soll eine verbesserte Metaphysik etabliert werden, die die Vernunft aufzuklären und zu *retten* versucht.

Es wird sich in diesem Kapitel auch klären, wie Husserls „Metaphysik“ als Transzendentalphänomenologie verstanden werden kann, die sich in einer Psychologismus- und Naturalismuskritik sowie in einer eigenen Kosmologie ausdrückt, wie in den Ausführungen in *Abschnitt II* im Detail dargelegt werden wird. Ich versuche zu erläutern, dass diese eine Neuschaffung (transzendente Fundierung) in Rückbesinnung auf die sog. alte (antike) Metaphysik darstellt. Husserl ist darum bemüht, eine *ontologisch-universale Struktur der Logik und Vernunft* zu beschreiben und Wesensgesetze in dieser zu benennen. „Die Welt ist gerechtfertigt, wenn es gelingt, ihre universelle rationale Struktur, ihren Einklang mit der transzendentalen Subjektivität, aufzuweisen“.¹⁵ Ich möchte diese phänomenologische Grundlagenklärung vorsichtig als eine

¹¹ Soldinger in Husserl-Lexikon, 2010, 198–199.

¹² Hua VI, 1976.

¹³ Vgl. Ebd., 4f.

¹⁴ Vgl. Ebd., 293.

¹⁵ Steiner, 1997, 20.

*Verteidigung und phänomenologische Begründung einer positiven Metaphysik*¹⁶ bezeichnen – eine Philosophie die ist, wie es Husserl im Jahr 1934 an seinen Freund Albrecht formuliert¹⁷. Zentral ist, dass „Wissenschaft“ bei Husserl kein anthropologisches oder soziologisches Unternehmen ist, sondern als ein durch Begründungen gestifteter systematischer Zusammenhang von Sätzen und Wahrheiten begriffen wird.¹⁸ Den apriorischen Bedeutungskategorien korrelieren formal gegenständliche Kategorien über Grundstrukturen des Seins überhaupt.¹⁹

Bachelards Umgang mit Metaphysik ist entscheidend anders gelagert, was ihn in eine intellektuelle Nähe zum Positivismus bringt, mit dem er aus historischen Gründen (von Abel Rey kommend) auch verbunden ist. Bachelards zurückweisender Umgang mit der überlieferten Metaphysik ist radikal und fordert das Konzept einer universalen Logik und Vernunft geradezu „kämpferisch“ heraus. Anders als andere wissenschaftstheoretische Haltungen dieser Zeit will er sich nicht einfach nur von einer „veralteten Metaphysik“ distanzieren, sondern zur Möglichkeit eines metaphysiklosen „wissenschaftlichen Geistes“, d.h. einer „angewandten Rationalität“ finden. Doch für Bachelard ist klar, dass der Geist nicht ohne Metaphysik auszukommen vermag, weshalb er der (auf Universalität abzielenden) *positiven Metaphysik* eine *negative Metaphysik* entgegenstellt, die in ihren Grundzügen – der Betonung des Vorläufigen und der Relativität – der Phänomenologie Husserls entgegengestellt werden kann. Mit seinem Metaphysikkonzept, das als „Metaphysik der Metaphysiklosigkeit“ beschrieben werden kann, stellt sich Bachelard explizit gegen eine von ihm als „Philosophenphilosophie“²⁰ bezeichnete Philosophie, womit auch gerade jene Ausrichtung an der Überarbeitung einer *positiven Metaphysik* gemeint ist, wie sie von Husserl, ausgehend von Platon und Descartes, aufgenommen wird.

Insbesondere die *Annahme* von *überzeitlichen Strukturen* auf der einen Seite und die *Ablehnung* von selbigen auf der anderen bildet den inneren Kern eines „*Streits der Metaphysiken*“, der das stille Grundthema des Geisteslebens ab dem späten 19. Jahrhunderts in der westlichen Kultur darstellt, das nicht auf eine Naturalismus-Diskussion reduziert werden kann. Es geht tatsächlich um den metaphysischen Kern einer ganzen Diskurs-Tradition, der jedem epistemischen Disput (wie er z.B. in der Naturalismus-Debatte verhandelt wird) noch vorgelagert ist.

¹⁶ Positive Metaphysik steht für eine Metaphysik nach antikem Vorbild, in welcher der Mensch in den Kosmos eingewoben war und sich aus diesem heraus, in Vernunft, zu erkennen vermochte; also im Rahmen einer „Teilhabe“ an fundamentalen (logischen) Prinzipien, denen der Kosmos gehorcht und die nicht bloß „menschliche Umstände“ als relative Größe und „Schauspiel“ psycho-sozialer Prozesse sind.

¹⁷ Vgl. Hua III/9, 107.

¹⁸ Luft, 2017, 58.

¹⁹ Vgl. Ebd.

²⁰ PN, 1966, 14.

Husserl dient Bachelard neben anderen Denkern seiner Zeit (wie Émile Meyerson oder Henri Bergson) als „Reibefläche“ hinsichtlich dieser Fundamental-Diskussion, wenn er mit der Kritik an deren Philosophie sein Konzept eines „wissenschaftlichen Geistes“, das sich von jeder Geist(er)-Philosophie befreit hat und zum Geist der Wissenschaften geworden ist, entfaltet. Für Bachelard – und das macht ihn zu einem konstitutionsphilosophischen Denker (im Stile Kants) – muss das Subjekt in und mit seinem (menschlich-psychischen) Bezug auf die Welt eine wesentliche Rolle in einer Wissenschaftsphilosophie spielen. Was – in klarer Differenz zur *Logik-dominierten positiven Metaphysik* – ein „Wesens-Moment“ der *negativen Metaphysik* ausmacht.

Husserl versucht die *Krise* der Wissenschaft damit zu lösen, dass er eine *Philosophie als strenge Wissenschaft* erarbeitet, die am Ende den Menschen in die transzendente Subjektivität führt, die wiederum in historischer Besinnung dem philosophischen Telos zu folgen vermag.

Bachelard hingegen versucht, der *Wissenschaft jene Philosophie zu geben, die sie verdient* – indem er das wissenschaftliche Denken der Wissenschaften in ihrer Vieldimensionalität zur *Fackelträgerin des Denkens* überhaupt macht und die Philosophie dazu anhält, sich in ebenso vielen Dimensionen wie die Wissenschaften mit dem Sein auseinanderzusetzen.

Was das im Detail für das Vorhaben beider Denker bedeutet, soll dementsprechend ebenfalls in diesem Kapitel geklärt werden.

Abschnitt I

Edmund Husserl (1859–1938)

„Ja warum ist dieses Leben so eng u. arm, während man es als Mensch lebt, d.i. mit der Sehnsucht nach dem Unendlichen.“²¹

Edmund Husserl wurde im Jahr 1859 in einer jüdischen Familie in Proßnitz/Mähren geboren. Er begann im Jahr 1876 das Studium der Astronomie in Leipzig. In dieser Zeit besuchte er auch Vorlesungen in Mathematik, Physik und Philosophie. Er gab schließlich der Mathematik den Vorzug und ging zwei Jahre später nach Berlin, um dort Mathematik zu studieren. Im Jahr 1881 promovierte Husserl in Wien mit einer mathematischen Arbeit zur Variationsrechnung. Unter dem Einfluss von seinem Freund und Mentor Thomas G. Masaryk besuchte Husserl in Wien zudem Vorlesungen bei Franz Brentano und studierte das „Neue Testament“. Beide Erfahrungen beschreibt er als ausschlaggebend für seine Hinwendung zur Philosophie.²² Franz Brentano machte ihn zudem mit den Schriften von Hermann Lotze und Bernard Bolzano vertraut, die – neben Brentanos Philosophie selbst – für Husserls philosophisches Schaffen richtungsweisend werden sollten.²³

1886 habilitierte sich Husserl bei dem Philosophen und Psychologen Carl Stumpf (einem Schüler von Franz Brentano) in Halle, wo er dann über ein Jahrzehnt als Privatdozent tätig war. In diesen Jahren beschäftigte sich Husserl wieder vorrangig mit Mathematik und Logik. Im Jahr 1887 habilitierte sich Husserl mit der Arbeit *Über den Begriff der Zahl, Psychologische Analysen*, welche vier Jahre später in überarbeiteter Form, mit dem Titel *Philosophie der Arithmetik (PA, Hua XII)*, erschien. Diese Schrift – die eine psychologische Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Arithmetik darstellt – zog eine Auseinandersetzung mit dem Philosophen und Mathematiker Gottlob Frege nach sich, die ihn u.a. zu einer umfassenden Reflexion über den „Psychologismus“²⁴ führte.

Es folgte im Jahr 1900 die Publikation der *Logischen Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik (LU, Hua XVIII)*, die eine umfassende Zurückweisung des Psychologismus und eine Erarbeitung einer reinen Logik darstellt. Im Jahr 1901 folgte dann der zweite Band mit dem

²¹ Hua III/9, 305.

²² Luft, 9; Ströker, 1992, 5–6.

²³ Luft, 8–22.

²⁴ Innerhalb eines psychologistischen Denkkonzepts werden Fundamente der Logik als Kunstlehre der Psychologie verstanden, weshalb die Logik am Ende zu einer Sonderdisziplin der Psychologie degradiert wird. Logisches Denken – so die Kritik Husserls – löst sich damit in psychischen Akten auf und Erkenntnis wird auf psychisches Erleben reduziert. Vgl. Hua XIX/1, 118f; Luft, 57.

Titel *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (LU, XIX/1)*, in welchem er seine „Phänomenologie“ entwickelte. Husserl wurde in diesem Jahr an die Universität Göttingen – das damalige „Mekka der Mathematik“ – auf ein Extraordinariat berufen und schließlich als außerordentlicher Professor dort tätig.

Im Jahr 1913 erschien das erste Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (seine erste größere Publikation seit den *Logischen Untersuchungen, Ideen I, Hua III/1*) im ersten Jahrgang des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung*, welches er zusammen mit den Münchner Phänomenologen Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach und Max Scheler herausgab.

Im Jahr 1916 wurde Husserl als Nachfolger des Neukantianers Heinrich Rickert an die Universität Freiburg berufen, wohin ihm im Jahr 1928 sein Schüler Martin Heidegger folgte.

Von diesem Zeitpunkt an begann die Phänomenologie europaweit vorzudringen. Ab den 1920er Jahren hielt Husserl Vorträge in London, Amsterdam, Paris, Straßburg, Frankfurt, Berlin, Halle und Wien. Daraus entstanden u.a. die Vorlesungen zur *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1929, *Hua X*) und die *Cartesischen Meditationen* (1931 in französischer Sprache, *CM, Hua I*). Im Jahr 1929 erschien zudem die *Formale und transzendente Logik (FTL, Hua XVII)*.

In der Zeit nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten fanden die Krisen der Zeit in Husserls Texten immer stärker Verarbeitung. Seine Vorträge in Wien aus 1935 trugen den Titel *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit*; und seine letzte Publikation im Jahr 1936 trägt den Titel *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Krisis, Hua VI)*. Im selben Jahr wurde Husserl aufgrund seiner jüdischen Herkunft die Lehrbefugnis entzogen. Ein Jahr später wurde ihm die Teilnahme am internationalen Philosophiekongress in Paris von den Behörden verweigert. In den letzten Monaten vor seinem Tod im Jahr 1938 arbeitete Husserl trotz Krankheit und Isolation unablässig an den Erweiterungen zur *Krisis*-Schrift. In den letzten Lebensjahren bemühte sich Husserl zudem durch eine enge Zusammenarbeit mit seinen Assistenten Eugen Fink und Ludwig Landgrebe, wie auch durch die Unterstützung von Jean Héring, Alexandre Koyré und Roman Ingarden, um die Ordnung seines philosophischen Nachlasses (geschätzte 40.000 Seiten). Am 27. April 1938 starb er im Alter von 79 Jahren nach mehrmonatiger Krankheit. Seine nachgelassenen Manuskripte wurden von dem

Franziskanerpater Herman Leo Van Breda vor den Nationalsozialisten nach Leuven in Belgien gerettet, wo dieser das Husserl Archiv gründete.²⁵

Edmund Husserl fand von der Astronomie hin zur Mathematik und später zu einem „religiösen Grundgefühl“, um – ausgehend von diesem – aus der Philosophie eine Phänomenologie zu entwickeln: Es muss eine „Philosophie die i s t“²⁶, d.h. eine Phänomenologie erschaffen werden, da all jene zurückgelassenen Disziplinen – letztlich auch die Philosophie, die in ihrer historischen Entwicklung eine Disziplin darstellt, die „nicht i s t“ – die Antwort auf die für Husserl ewig brennende Frage nach den Fundamenten universellen Daseins und Denkens nicht beantworten konnte. Husserl hatte sich Zeit seines geistigen Schaffens für Fragen der *Grundlegung* interessiert. Seine Philosophie ist eine *transzendente Philosophie* (seinem eignen Verständnis nach), nämlich eine Philosophie des immer neu und immer weiter Zurückfragens auf das Fundament der *Welthabe*.

Es ist mir ein Anliegen, den historischen Kontext, aus welchem Husserl seine Phänomenologie wesentlich entfaltet hat, für diese Arbeit aufzuspannen – weshalb ich mich mit Brentano und Lotze auf zwei der, für Edmund Husserl einflussreichsten, Denker des 19. Jahrhunderts fokussieren werde und ihre, für Husserl, wesentlichen Ideen darstellen möchte. Zudem soll die Besprechung jener beiden Philosophen einen möglichen Einblick in die Entstehung phänomenologischen Denkens (in Differenz zu einer ausentwickelten Phänomenologie) gewähren, das am Ende nicht nur Husserl, sondern überhaupt jene „philosophische Eigenart“ mithervorgebracht hat, die – noch vor Husserl – auch in Frankreich erste Spuren zu hinterlassen begann. Es ist also mein Ziel, einen (historischen) Rahmen zu schaffen, der Bedeutungszusammenhänge bezüglich der Frage eröffnet, wie sich phänomenologisches Denken im deutschsprachigen Raum entfaltet hat – bevor es schließlich darum gehen wird, zu zeigen, in welcher Form es von Husserl als *Phänomenologie* und damit als *erste Philosophie* bestimmt worden ist.

²⁵ Vgl. Steiner, 1997, 68f.; Sepp, 1988, 13f.; Mayer, 2009, 1f.; Gadamer, 1987, 1f.; Luft, 2017, 8f., und Hua III/9, 102.

²⁶ Hua III/9, 107.

Franz Brentano (1838–1917)

„Meine ganze Entwicklung ist durch den Ausgang von F. Brentano (meinem akademischen Lehrer) bestimmt – von dessen Psychologie, die zum Grundcharakter des Psychischen die ‚Intentionalität‘ rechnete.²⁷

Psychologie, Metaphysik (in Form der Wiederaufnahme einer aristotelischen Tradition) sowie ein dezidierter Rekurs auf die empirische Methode nehmen in Brentanos Philosophie gewichtigen Raum ein.²⁸

Der ehemalige Priester Brentano schrieb seine Doktorarbeit und seine Habilitation über die Psychologie und Metaphysik bei Aristoteles.²⁹ Im Jahr 1874 kam Brentano von Würzburg an die Universität Wien, wo er über 20 Jahre tätig war. Es gelang ihm in dieser Zeit, zahlreiche Schüler an Lehrstühlen verschiedener Universitäten innerhalb und außerhalb der Donaumonarchie unterzubringen und dadurch das philosophische Panorama Österreichs entscheidend zu prägen.³⁰

Ein großes Anliegen seiner Philosophie war die *wissenschaftliche Neubegründung der Philosophie*; in diesem Zusammenhang plädierte er für einen dezidierten Rekurs auf die empirische Methode von J. Locke, A. Comte und J.S. Mill für die Philosophie.³¹ Zudem lag ihm an einer Begründung der *wissenschaftlichen Psychologie* als philosophische Grunddisziplin. Die Psychologie erfuhr durch Brentano eine Aufwertung und gleichzeitig eine Neubegründung als *wissenschaftliche Psychologie*.³²

Schon in der ersten Hälfte des 19. Jhds. wurden Versuche unternommen, die Psychologie als eine, von der Philosophie und Physiologie, eigenständige Wissenschaft zu etablieren. Es war zu jener Zeit nicht selbstverständlich, die Psychologie als eigenständige Wissenschaft anzusehen; bspw. bestritt Comte den Anspruch der Psychologie, die Grundgesetze des menschlichen Geistes durch Introspektion entdecken zu können und ordnete psychologische Untersuchungen der Biologie zu. Ein denkendes Individuum könne sich – so seine Argumentation – nicht zweiteilen und sich selbst beim Denken zusehen.³³ Dieses Argument wird sich erhalten und in der ein oder anderen Form in

²⁷ Hua III/6, 460.

²⁸ Vgl. Antonelli, 1998, 10.

²⁹ Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles“ (1862), Habilitation „Die Psychologie des Aristoteles“ (1867). Vgl. <https://plato.stanford.edu/entries/brentano/#intentionality>.

³⁰ Unter seinen Schülern befanden sich u.a. Alexios Meinong (Graz), Kasimir Twardowski (Warschau), Thomas G. Masaryk (Tschechoslowakei), Edmund Husserl (Deutschland) sowie Sigmund Freud (Wien). Vgl. Antonelli, 1998, 10f.

³¹ Vgl. Ebd.

³² Brentanos Philosophie gilt als Ausgangspunkt für die Phänomenologie als auch für die analytische Philosophie des Geistes. Vgl. Ebd.

³³ Dieter Münch, Intention und Zeichen, 1993, 35f.

der Diskussion zwischen französischer Epistemologie und Phänomenologie wiederkehren. Philosophen, die wie Mill, Hamilton oder Bain, aus der Tradition Lockes und Humes kamen, unternahmen Versuche, die Psychologie wissenschaftlich zu fundieren.

In dieser Zeit des Ringens um eine wissenschaftliche Psychologie verfasste Brentano seine *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Mit diesem Werk, in welchem er auch die *Intentionalität* als Wesensmerkmal eines psychischen Aktes einführte, versuchte er die Einheit der Psychologie zu begründen sowie die Psychologie als eine Wissenschaft zu etablieren, die den gleichen Rang wie die Mathematik, die Physik und die Chemie beanspruchen konnte.³⁴

Brentanos Psychologie kann in dieser Phase, also ab Mitte der 70er Jahre des 19. Jhds., in erster Linie als eine Denkpsychologie und Bewusstseinsphilosophie auf empirischer Basis verstanden werden. Es ging ihm um die „Analysis of the Phenomena of the Human Mind“ (J. Mill), die seiner Ansicht nach nur psychologisch bewerkstelligt werden konnte und deren Ergebnisse dann für philosophische Analysen grundlegend sein sollten.³⁵

Brentano suchte im Verlauf seines philosophischen Schaffens nach einer *exakten Wissenschaft*; d.h. nach einer Wissenschaft entsprechend jener Erfahrungsgrundlage, wie sie der Naturwissenschaft zur Verfügung steht. Ausgehend von dieser exakten Wissenschaft sollen dann die Begriffe der Erkenntnis, des Denkens, Geltens und Wahrnehmens aller empirischen Forschung und schließlich des Bewusstseins allgemein aufgesucht werden können.³⁶ Hier finden wir einen elementaren Grundzug, den Brentano und Husserl teilen und welchen Husserl möglicherweise von seinem, von ihm bewunderten, Lehrer übernahm. Brentano findet diese exakte Wissenschaft³⁷ in der *Deskriptiven Psychologie*, über welche er in den Jahren 1888 bis 1891 in Wien seine Vorlesungen hielt: Während die notwendig vage *genetische Psychologie* auf die empirisch-kausalen Entstehungsbedingungen psychischer Ereignisse ausgerichtet ist, muss einer solchen genetischen Psychologie notwendigerweise eine nicht vage, sondern eine vielmehr zur Gewissheit führende *deskriptive Psychologie psychischer Phänomene* vorangehen. In dieser deskriptiv-psychologischen Analyse werden die unterschiedlichen intentionalen Beziehungen zu den jeweiligen Gegenständen untersucht. Die deskriptive Psychologie untersucht also die Morphologie aller möglichen *Formen von Erlebnissen*.

³⁴ Vgl. Ebd.

³⁵ Vgl. Baumgartner, 1990, 92f.

³⁶ Vgl. Sepp, 1988; 66f.

³⁷ Brentano, 1982, 1f.

Husserl führt genau jene deskriptive Psychologie fort und nutzt in den ersten Jahren seines philosophischen Tuns (Philosophie der Arithmetik) auch deren Terminologie. Wenn Husserl später jedoch die Unabhängigkeit der logischen bzw. gegenständlichen Strukturen von den psychischen Strukturen hervorhebt, muss dies auf Ablehnung von Brentano stoßen, da logisch-gegenständliche Strukturen für Brentano unabdingbar mit dem psychischen Erleben zusammenhängen.³⁸ Husserl bringt es in einem Brief an seinen Freiburger Studenten Farber mit folgenden Worten auf den Punkt „[...] dass mein hochverehrter Lehrer Brentano eine Psychologie der Bewusstseinsphänomene (intentionale Erlebnisse) zwar forderte, aber keine Ahnung hatte (in der Meinung sie durchgeführt zu haben!) von dem eigentlichen Sinn u. der Methode einer solchen Aufgabe“.³⁹

Brentanos (aristotelisch geprägte) Metaphysik muss zusammenfassend in Verbindung mit einer wissenschaftlichen Psychologie als philosophischer Grunddisziplin gedacht werden:

Es entsteht eine neue Metaphysik, deren Fundament die Psychologie bildet. Die fundamentale Stellung, die Brentano der Psychologie für die Philosophie zuweist, brachte ihm – nicht zuletzt auch indirekt von Edmund Husserl – den Vorwurf eines Psychologismus ein; bzw. fand er sich der Kritik ausgesetzt, im Sensualismus stecken geblieben zu sein.⁴⁰ Doch steht Brentanos Suche nach einer neuen Grundlegung der Philosophie Husserls Versuch einer (vorerst) psychologischen Aufklärung von Bewusstseinsphänomenen im Rahmen eines antik-metaphysischen Denksystems sehr nahe, wenn auch in anderer Ausformung.

³⁸ Vgl. Hua III/1, 3f.

³⁹ Hua III/4, 77.

⁴⁰ Vgl. Hua Ebd., S. 305.

Hermann Lotze (1817–1881)

„Auf das mithin, was uns denknöthwendig ist, sind wir thatsächlich in jedem Falle beschränkt; das Selbstvertrauen der Vernunft, daß Wahrheit überhaupt durch Denken gefunden werden könne, ist die unvermeidliche Voraussetzung alles Untersuchens; [...]“⁴¹

Hermann Lotze wirkte insbesondere in seiner Interpretation der Ideenlehre Platons sowie in seiner Orientierung an Objektivität und Logik einflussreich auf Edmund Husserl ein, wie dieser insbesondere in seinen *Logischen Untersuchungen* mehrfach hervorhebt.⁴² Husserl hielt zudem Vorlesungen zu Lotze in Göttingen und schrieb seinem Briefpartner Welch, dass er für seinen „Platonismus“ Lotze Dank schulde.⁴³

Hermann Lotze war ein deutscher Mediziner und Philosoph, dessen philosophisches Interesse äußerst umfassend war. Dennoch gab es bei ihm Schwerpunkte; etwa einen Fokus auf die Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Weitere Interessenschwerpunkte bildeten die Werttheorie, die Logik, die Anthropologie und die Metaphysik. Nach seiner Habilitation im Jahre 1839 in Medizin, habilitierte sich Lotze im Jahr 1840 auch in Philosophie und folgte 1844 Johann Friedrich Herbart an der Universität Göttingen als Professor nach. Die Wirkungsbreite seiner Texte war sehr groß – nicht nur innerhalb von Europa. Er war wesentlich beeinflussend für philosophische Strömungen wie den Pragmatismus, Idealismus und Neukantianismus sowie für die Hermeneutik und Phänomenologie.⁴⁴

Lotze kann als ein Verteidiger der Objektivität gegenüber verschiedenen Subjektivismen in der philosophischen Frage nach Erkenntnis angesehen werden. Zudem gilt er nicht zuletzt in seiner Doppelfunktion als Naturwissenschaftler und Philosoph als ein vermittelnder Denker zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, und zwar in der Zeit der Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften und ihrer Loslösung von der Philosophie. Lotze ist nicht der Ansicht, dass die Philosophie der Naturwissenschaft nachzueifern habe, sondern sieht in ihr das methodische Ideal für die Wissenschaften.⁴⁵

Konkret ist Erkenntnis für Lotze ein graduell verlaufender Prozess der Einsehung und Objektivierung.

⁴¹ Lotze, 1989, 492.

⁴² Vgl. Hua XI, S. 69a, 73, 171, 216f.

⁴³ Vgl. Hua III/6, 460.

⁴⁴ Vgl. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/hermann-lotze/> und Mitschrift aus dem Seminar “Hermann Lotze: Logik. Drittes Buch: Vom Erkennen (Methodologie) (Textinterpretation) im WS 2018/19 bei Univ.- Prof. Dr. S. Rinofner-Kreidl an der KF-Univ. Graz.

⁴⁵ Vgl. Ebd.

In diesem Zusammenhang werden Lotzes Ausführungen zur Ideenlehre Platons richtungsweisend für Husserls Konzept der *Wesensschau* und dem damit zusammenhängenden Begriff der *Gültigkeit*.⁴⁶ Das Besondere in dieser Interpretation ist, dass Lotze unter Ideen „allgemeine Inhalte des Denkens“ versteht. Es ist dem Menschen möglich, das Ewige innerhalb von Sinneseindrücken (denkend) einzusehen. In dem er denkend das Ewige (oder bei Husserl: das Wesen) innerhalb unseres Sinneseindrucks einsieht, objektiviert er seine Affektionen zu einem selbstständigen, bedeutungsvollen und ewig gültigen Inhalt.⁴⁷

Durch Brentano wird eine Art Psychologie etabliert und entwickelt, die als deskriptive Befragung des Bezuges zur Welt von Husserl weitergedacht und zur Phänomenologie weiterentwickelt wird. Brentanos Nähe zur experimentellen Psychologie und seine Fundierung der Metaphysik durch die psychologische Basis lassen erkennen, dass die beiden Denker dennoch sehr verschiedene Grundkonzepten ihres Denkens verfolgten.

Das Ideenkonzept Lotzes scheint die Möglichkeit zu eröffnen, die Psyche als „Ideen-generierende“ zu einer Teilhaberin universal-*logischer* Strukturen zu verstehen. Wohl würde Husserl Lotze auch darin zustimmen, dass die Philosophie nicht der Wissenschaft nachzueifern, sondern ihr als methodisches Ideal zu dienen habe.

⁴⁶ „Welche Rolle mein ‚Platonismus‘, mein energisches Eintreten für eine universale Ontologie, also für die Erarbeitung von Wesenseinsichten (für das echte Apriori) in allen Erkenntnisphären, in meiner Entwicklung hatte und welche neue Bedeutung er in der gereiften transzendentalen Phänomenologie gewinnt, darüber wird Sie am Besten meine ‚Formale und transendentale Logik‘ [...] aufklären, obschon darin nur die ‚formale Ontologie‘ in Frage ist. Dank schulde ich für diesen ‚Platonismus‘ dem bekannten Kapitel in Lotze’s Logik [...]“ Hua III/6, 460.

⁴⁷ Vgl. Lotze, 1989, 507–508.

Gaston Bachelard (1884–1962)

„Nicht im hellen Licht, sondern am Schattenrand, wo er seine Beugung zeigt, vertraut uns der Lichtstrahl seine Geheimnisse an.“⁴⁸

Gaston Bachelard stellt in seinen wichtigsten wissenschaftsphilosophischen Schriften, insbesondere mit den Schriften *Le nouvel esprit scientifique* aus 1934 und *La formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* aus 1938, die traditionelle Philosophie- und Wissenschaftsauffassung infrage.

Um mich seiner besonderen Weise des (wissenschafts-philosophischen) Denkens annähern zu können, möchte ich zuerst seinen eigenen philosophischen Werdegang und, an diesen anschließend, jenen seiner einflussreichsten Lehrer Léon Brunschvicg und Abel Rey umreißen. Mit der Darstellung der philosophischen Lehrer Bachelards soll zudem – wie bei Edmund Husserl zuvor – der Raum des philosophischen Diskurses im Paris des späten 19. Jhds. und frühen 20. Jhds. (der in und mit Bachelard einen spezifischen und gewichtigen Ausdruck findet) greifbar, respektive „nachdenkbar“ gemacht werden.

Die wesentlichen Einflüsse lassen sich natürlich nicht – und das gilt freilich auch für das zu Brentano, Lotze und damit letztlich zu Husserl Gesagte – auf jene beiden Denker alleine beschränken. Doch können deren Denk-Welten wesentliche Überlegungen von Bachelard verstehbar machen.

Wo

- Husserl *Autodidakt* war (als welchen er sich auch selbst bezeichnete⁴⁹) und – wie dies sein Schüler Jean Héring beschreibt – mehr Zeit mit Nachdenken, innerer Besinnung (auf die eigenen naiven Voraussetzungen) und Schreiben als mit dem Lesen zubachte⁵⁰,
- war Bachelard, wie die Analysen Chimissos zeigen, *begeisterter Leser* französischer Literatur, diverser (neuer) Wissenschaften wie Ethnologie, Psychologie, Pädagogik und natürlich von Philosophie und Geschichte.⁵¹ Sich selbst bezeichnet Bachelard unter anderem als einen eklektischen, also – so sein Verständnis von Eklektizismus – pluralen und offenen Denker.⁵²

⁴⁸ BWG, 347; „Ce n'est pas en pleine lumière, c'est au bord de l'ombre que le rayon, en se diffractant, nous confie ses secrets.“, FES, 271.

⁴⁹ Vgl. Hua III/6, 460.

⁵⁰ Héring, „La Phénoménologie D'Edmund Husserl Il y a Trente Ans Souvenirs Et Réflexions D'un Étudiant De 1909.“ *Revue Internationale De Philosophie*, 1 (2), 1939, 366–373, www.jstor.org/stable/23932341.

⁵¹ Vgl. Chimisso, 2001, 219f.

⁵² Vgl. PN, 2015, 10.

Gaston Bachelard studierte ab 1907 Mathematik, Physik und Chemie in Paris. Der Einzug in den staatlichen Militärdienst für den ersten Weltkrieg unterbrach sein Studium für 38 Monate. Zurück vom Krieg schloss er sein Studium ab und unterrichtete an seinem alten Gymnasium *Bar-sur-Aube* die Fächer Physik und Chemie von 1919 bis 1930.⁵³ In dieser Zeit als Lehrer studierte er zugleich Philosophie, machte im Jahr 1920 sein Staatsexamen und schrieb seine Dissertation mit dem Titel *Essai sur la connaissance approchée* (CA), in welcher er bereits das Konzept „universaler Strukturen“ sowie eine geistige Möglichkeit der deskriptiven Erfassung primärer Welt-Gegebenheiten zurückweist und die Frage nach approximativem Wissen stellt.⁵⁴ Diese Arbeit wurde vom positivistisch orientierten Philosophen Abel Rey (1873–1940), die Ergänzungsarbeit mit dem Titel *Etude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides* vom renommierten Philosophiehistoriker Léon Brunschvicg (1869–1944) betreut.⁵⁵

Nach der Promotion – Bachelard war zu diesem Zeitpunkt 46 Jahre alt – ging er im Jahr 1930 an die Universität von Dijon, wo auch sein Lehrer und Doktorvater Abel Rey zuvor unterrichtet hatte. Bachelard war trotz dieser „provinziell-universitären“ Positionierung gut in der intellektuellen Szene von Paris vernetzt. Er besuchte die wichtigen Diskussionen der *Société française de philosophie*, war Mitglied des *Centres de synthèse*, deren wichtiger Promotor Abel Rey war, und wurde von 1936 bis 1937 neben anderen renommierten Philosophen, Soziologen und Historikern⁵⁶ mit der redaktionellen Leitung der Zeitschrift *Recherches philosophiques* betraut.⁵⁷

In dieser Zeit (und damit noch vor dem Wechsel an die Sorbonne), d.h. zwischen 1930 und 1940, entstanden viele für die Wissenschaftsphilosophie und französische Epistemologie wirkmächtigen Werke – wie bspw. *Le Nouvel esprit scientifique* (NES, 1934 [NWG, 1988]), *La Dialectique de la Durée* (DD, 1936), *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (FES, 1938 [BWG, 1987]) oder *La Philosophie du Non* (PN, 1940, [PN, 1980]). Erst in der späteren Phase seines Schaffens befasste sich Bachelard intensiv mit Fragen der poetischen Imagination.

Im Jahr 1940 wurde Bachelard an die Universität Sorbonne nach Paris berufen. Er folgte dort, dem in diesem Jahr verstorbenen, Abel Rey auf den *Chair d'histoire de la philosophie dans ses rapports*

⁵³ Vgl. Chimisso, 2001 11–41; BWG, 1–35.; FN 17–31, Pravica, 1–17; Olesen, 33–47.

⁵⁴ CA, 1969, 9–10.

⁵⁵ Vgl. Chimisso, 2001, 107.

⁵⁶ Célestin Bouglé (Soziologe), Émile Bréhier (Philosophie- bzw. Wissenschaftshistoriker), Léon Brunschvicg (Philosophie- bzw. Wissenschaftshistoriker), Pierre Janet (Philosoph, Psychiater und Psychotherapeut), André Lalande (Philosoph), Édouard Le Roy (Philosoph) und Lucien Lévy-Bruhl (Philosoph und Ethnologe). Vgl. Ebd.

⁵⁷ Ebd., 108f.

avec les sciences. Abel Rey baute an der Sorbonne sowohl die *Wissenschaftsgeschichte* wie auch das *Institut d'histoire des sciences et techniques* und die an dieses Institut geknüpfte Zeitschrift *Thalès* auf. Es war Bachelards großes Vorhaben, die Geschichte der Wissenschaft in Frankreich mittels der neuen Position weiter voranzutreiben.

Gaston Bachelard hatte den *chair d'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences* bis 1954 an der Sorbonne inne. Seine Nachfolge trat schließlich Georges Canguilhem an, dem wiederum Bachelards Tochter Suzanne Bachelard folgte.⁵⁸

Léon Brunschvicg (1869–1944)

„L'histoire de la philosophie ne nous fait pas connaître d'idées existant en elles-mêmes, mais seulement des hommes qui pensent; sa méthode, comme toute méthode historique, est nominaliste; les idées, pour elle, n'existent pas à proprement parler; il n'existe que des pensées concrètes et actives.“⁵⁹

Léon Brunschvicg folgte im Jahr 1909 Lucien Lévy-Bruhl auf den *Chaire d'Histoire de la Philosophie Moderne* an der Universität Sorbonne und hatte diesen bis 1939 inne.

In seinen wichtigsten Publikationen zur Wissenschaft beschäftigte er sich u.a. mit der Geschichte der Mathematik, der Geschichte der Philosophie sowie mit der Kausalität zwischen Physik und menschlicher Erfahrung.⁶⁰ Brunschvicg war gemeinsam mit Henri Bergson im beginnenden 20. Jahrhundert in der geisteswissenschaftlich-akademischen Szene Frankreichs sehr präsent. So war er auch Mitgründer wichtiger französischer Institutionen und Journalen, wie ich im Folgenden ausführen werde.⁶¹

Die Philosophie Brunschvicgs kann bezüglich ihrer Positionierung als eine *Verbindung von und Neuorientierung aus* verschiedenen philosophischen Einflüssen verstanden werden. Primär ist die von Immanuel Kant aufgebrachte kritische Philosophie als *Untersuchung des menschlichen*

⁵⁸ Vgl. Chimisso, 2001 11–41; BWG, 1–35.; FN 17–31, Pravica, 1–17; Olesen, 33–47.

⁵⁹ „Die Geschichte der Philosophie macht uns nicht auf Ideen aufmerksam, die in sich selbst existieren, sondern auf Menschen, die denken; ihre Methode ist, wie jede historische Methode, nominalistisch; Ideen existieren streng genommen für sich nicht; es gibt nur konkrete und aktive Gedanken.“ (eigene Übersetzung, TG). Léon Brunschvicg in „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1935, 385. In o.a. Zitat zitiert Brunschvicg seinen Kollegen Émile Bréhier an der Sorbonne. Auch wenn sich Brunschvicg im Gegensatz von Bréhier, der sich primär mit Geschichte der Philosophie befasste, um den menschlichen Versand zu untersuchen, vorwiegend auf die Geschichte der Wissenschaft fokussierten, sind sich die Kollegen einig in der Notwendigkeit einer *historischen Analyse der Vernunft*, um die Entwicklung des Denkens zu verstehen.

⁶⁰ „Les étapes de la philosophie mathématique“ (1912), „Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale“ (1927), „L'expérience humaine et la causalité physique“ (1922), Vgl. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/leon-brunschvicg/>.

⁶¹ Vgl. Chimisso, 2001, 107f.; Encyclopædia Universalis, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/leon-brunschvicg/>.

Verstands zu nennen – sowie auch die für die französische Philosophie entscheidende Prägung *geschichtsphilosophischen Denkens*, die bei Auguste Comte ihren Ausgang nahm. Dazu kam die, Brunschvicg wesentlich beeinflussende, ethnologische Forschung, die mit Lucien Lévy-Bruhl aufgekommen war.⁶²

Léon Brunschvicg fragte nach der Entwicklung wissenschaftlichen Wissens und richtete dafür seine Untersuchung auf den menschlichen Verstand aus. Er versuchte, allgemeine Schlüsse über die Vernunft daraus zu erlangen, dass er den menschlichen Geist in seiner *geschichtlichen* Veränderung studierte. Seine Untersuchung ist nicht logisch-analytisch oder empirisch angeleitet, sondern vielmehr *historisch*. In Rückbezug auf Kant heißt das, dass Brunschvicg a priori-Kategorien, d.h. absolute, überzeitliche Kategorien, die das Denken anleiten, verneint – wie auch die Möglichkeit, universale Schlüsse über die Rationalität des Menschen ziehen zu können. Diese bezeichnet er als einen Aberglauben der Philosophen.⁶³

Der vernünftige Geist, der bei ihm synonym als *wissenschaftlicher* Geist verstanden werden kann, lässt sich nur durch eine historische Be-Forschung des Geistes verstehen,

- indem die historische Entwicklung *quantitativ* untersucht wird und
- die *Veränderungen in der Logik* sowie
- die *Theorien und Kategorien des „jeweiligen“ Geistes* herausgearbeitet werden.

In diesem Zusammenhang lässt sich verstehen, warum für Brunschvicg die Geschichte das ist, was die Labore für die Wissenschaft sind: Sie bietet ihm die Möglichkeit der historischen Forschung tatsächlichen geistigen Geschehens.⁶⁴ Vernunft ist damit ein in sich geschichtlicher Prozess, der nie ohne Erfahrung verstanden und festgemacht werden kann.

Hier ist die Strahlkraft Comt'schen Denkens zu spüren. Der Positivismus Comtes war in der einen oder anderen Form prägend für die französische Philosophie der Erkenntnis; insbesondere in seiner Bevorzugung der Geschichte vor der Logik als Grundhaltung des Philosophierens (wenn auch der systemgeschichtliche Ansatz Comtes von vielen französischen Denkern, wie auch von Brunschvicg, strikt zurückgewiesen wurde). Die Wissenschaftstheorie müsse – worauf Brunschvicg immer wieder verweist – auf der Grundlage der Geschichte der Wissenschaft entwickelt werden.⁶⁵

⁶² Vgl., Chimisso, 2010, 41–56.; Chimisso, 2001, 107f.; Chimisso, 2008, 70f.

⁶³ Vgl. Chimisso 2008, 386f.; Chimisso 2008, 70f.

⁶⁴ Vgl. Brunschvicg, 1923 in Chimisso 2008, 386.

⁶⁵ Vgl. Worms, 2010, 58f.

Vernunft und Erfahrung durchdringen – gemäß Brunschvicg – einander in einem zirkulären Prozess, der in historischen Etappen abläuft. Diesen Prozess der Vernunft wird Bachelard in *La formation de l'esprit scientifique* weiterdenken. Brunschvicgs Philosophie des wissenschaftlichen Geistes kann als ein philosophisch-historischer Idealismus bezeichnet werden.⁶⁶

Bernhard Waldenfels beschreibt in seinem Überblickswerk über die Rezeption der Phänomenologie in Frankreich die von Brunschvicg (für die Epistemologie) und Alain (für die Moralphilosophie) geprägte französischen Denkströmung als „Kritizistischen Rationalismus“, in welcher das Urteil der Vernunft und die Methode der Reflexion als bestimmend anzusehen sind.⁶⁷ Christina Chimisso stellt Brunschvicgs Philosophie in Frankreich als *Intellektualismus* dar, der bis in die 1930er Jahre die Universitätsphilosophie weitgehend beherrscht hat.⁶⁸

Abel Rey (1873–1940)

„Die ernste Philosophie, jene, welche die Tradition der großen Denker für sich hat und wahrhaft fruchtbar gewesen ist, ist das Werk der Forscher und eine Fortsetzung der Wissenschaft, weil sie nur eine neue Betrachtungsweise derselben Gegenstände ist, eine ergänzende Betrachtungsweise, zu welcher die positivste wissenschaftliche Arbeit notwendig führt.“⁶⁹

Im Jahr 1919 wird Abel Rey – als Nachfolger Gaston Milhauds – auf den *Chair d'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences* an der Sorbonne berufen, den er bis zu seinem Tod im Jahr 1940 innehaben wird. Gaston Bachelard folgt ihm auf diesen Lehrstuhl. Abel Rey war, wie oben bereits angeführt, einer der Doktorväter von Gaston Bachelard und beschäftigte sich bereits viele Jahre vor seiner Arbeit an der Sorbonne mit Philosophie und deren Verbindung zu den Wissenschaften. Sein Fokus lag dabei insbesondere auf der Philosophie der Physik. Er hatte nach seiner Promotion im Jahre 1906 u.a. bei Émile Boutroux und Henri Poincaré Philosophie und Mathematik studiert und wirkte zunächst als Professor für Geschichte der Philosophie in Dijon, wo er ein Laboratorium für experimentelle Psychologie errichtete.⁷⁰

Auch für Abel Rey lag das Ziel der Betreibung von Wissenschaftsgeschichte darin, den Geist im Rahmen der *intellektuellen Entwicklung der Menschheit* zu verstehen.⁷¹ Hieraus kann auch Bachelards *obstacle épistémologique* gedeutet werden: Die Wissenschaftsgeschichte eröffnet ein Verständnis der Dynamik des Geistes im Zusammenspiel mit der Dynamik der Kultur-Gesellschaft.

⁶⁶ Vgl. Waldenfels, 2010, 19f.

⁶⁷ Vgl. Ebd.

⁶⁸ Vgl. Chimisso, 2001, 17f.; Vgl. Chimisso, 2008, 70f.

⁶⁹ Rey, 1908, 2.

⁷⁰ Vgl. Chimisso, 2001, 136f.; Chimisso, 2008, 93f.

⁷¹ Vgl. Chimisso, 2001, 136.

Für Rey deckt sich dementsprechend das Aufgabengebiet des Philosophen mit jenem des Wissenschaftshistorikers. „Der Philosoph ist der Historiker des zeitgenössischen wissenschaftlichen Denkens“⁷², weshalb er auch am besten die historische und kritische Methode (der Geschichtswissenschaft) für sein Studium des wissenschaftlichen Geistes übernehme. Er dachte, dass die Philosophie – verstanden als Wissenschaftsgeschichte – eine Synthese der Lehren der verschiedenen Wissenschaften bilden und die Wissenschaften mit der *culture générale* verbinden sollte.⁷³

Rey warf Brunschvicg vor, über die Wissenschaft zu philosophieren anstatt Geschichte der Wissenschaft zu betreiben.⁷⁴ Damit drängte er ihn in eine Ecke mit Émile Meyerson, den er dafür kritisierte, historische Begebenheiten zu nutzen, um eigene Ideen zu stützen, die er unabhängig von einer wissenschaftlichen Forschung entwickelt hatte; d.h. nicht basierend auf empirischen Fakten und Evidenz.⁷⁵ Es ist klar ersichtlich, dass Rey einen explizit positivistischen Ansatz verfolgte. Er bezeichnet sich selbst als „absoluten Positivist“⁷⁶.

Seine wissenschaftliche Haltung zeigte sich zudem darin, dass er die intellektuelle Entwicklung der Menschheit durch Wissenschaft zu fördern suchte, denn es war seine Überzeugung, dass die Entwicklung der menschlichen Vernunft primär durch die Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit forciert werden würde. Wissenschaftsorientierung stellt für ihn die (geistige) Basis einer Zivilisation dar.⁷⁷ Rey verteidigte die Wissenschaft, die Moderne und den Westen; das hatten er und Brunschvicg gemeinsam. Die „reine Wissenschaftlichkeit“, die er befürwortete, lag in seinen Augen im Vermächtnis der Renaissance und allen voran in der Aufklärung.⁷⁸

Allerdings betrachtete Rey die Wissenschaften gewissermaßen „regional“ in Bezug auf ihren logischen Hintergrund. Er verstand Wissenschaften als ganz bestimmte Arten von geistiger Tätigkeit und klassifizierte sie entsprechend ihrer spezifischen (logischen) Schlussfolgerungs-Art entweder als induktiv oder deduktiv. Dabei zeigte sich bspw. die mathematische Wissenschaft stark an Rationalität und die medizinische Wissenschaft am stärksten an Erfahrung gebunden. Die Wissenschaftsgeschichte war für ihn die Ideengeschichte bestimmter Wissenschaftsdisziplinen;

⁷² Vgl. Rey, 1909, 472.

⁷³ Vgl. Chimisso 2008, 93f.

⁷⁴ Rey, „Revue d’Histoire des sciences et d’histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences“, 1920, 121–135 in Chimisso 2008, 96.

⁷⁵ Rey, „A propos de ‚l’explication dans les sciences‘ de M. Meyerson“, 124 in Chimisso, 2008, 95.

⁷⁶ „Towards absolute positivism“ ist der Titel eines Textes: Rey, ‚Vers le positivisme absolu‘, *Revue Philosophique* 34, 1909, 461–79 und *Revue Philosophique* 34, 1909, 65–66.

⁷⁷ Vgl. Chimisso, 2001, 136.

⁷⁸ Vgl. Ebd. 140.

dies stellte er bspw. wie folgt klar: „[...] the history of sciences is above all the history of their philosophical spirit, of the representation of the universe which men created for themselves every time they tried to make it precise and to justify it, to push their proofs and justifications as far as they could“.⁷⁹

Auf institutionellem Level war ab 1932 die Art der wissenschaftshistorischen Lehre eingebettet in die einzelnen wissenschaftlichen Fakultäten, deren „Dachorganisation“ das von Rey im Jahr 1932 gegründete *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques* war und welchem er als Direktor vorstand.⁸⁰ Dieses Institut trug wesentlichen Anteil an der Entwicklung einer bestimmten Art von „Wissenschaftsgeschichte“ in Frankreich. Auch auf diese Position folgte ihm, wie ich bereits angeführt habe, Bachelard. Mit diesem Institut wurde das weltweit erste Institut für Wissenschaftsgeschichte gegründet. Philosophen und Wissenschaftler wie Hélène Metzger, Lucien Febvre, Eduard Le Roy und Marcel Mauss befanden sich im Komitee dieser Einrichtung und lasen an den verschiedenen Instituten.⁸¹ An der Spitze des Syllabus für alle Einrichtungen stand die Idee des „Humanismus der positiven Wissenschaften“, wie es Rey formulierte.⁸²

Abel Rey begründete damit die Wissenschaftsgeschichte als eigene Disziplin, die zuvor oftmals auch von Wissenschaftlern – ohne explizite Ausbildung in Philosophie oder Geschichte – ausgeübt worden war.⁸³ Er erweiterte die Disziplin und machte aus ihr ein „Fach“, das den wissenschaftlichen Geist mit der Gesellschaft zu verbinden versuchte. Er wollte die Wissenschaftsgeschichte, wie sie von seinen Kollegen (insbesondere auch von Léon Brunschvicg) betrieben wurde, reformieren. Das Zusammenspiel eines umfassenden Wissens von „historischen Fakten“ und deren kritische Evaluierung war die leitende Idee des von ihm geschaffenen Institutes, wie es Bachelard übernahm und weiterführte.⁸⁴

Die Plastizität des Geistes, die Ablehnung apriorischer Kategorien des Denkens (erster Prinzipien), die historische Forschungsmethode, der von der humanistischen Idee der Renaissance und Aufklärung getragene Horizont sowie der pädagogische Impetus lassen eine Art von Denken zu, das auch Bachelard zu durchdringen scheint und welches er weiter entwickelte.

⁷⁹ Rey, 1934b in Chimisso, 2001, 139.

⁸⁰ Jenes Institut war nun nicht mehr nur an der geisteswissenschaftlichen Fakultät, sondern an allen fünf Fakultäten der Universität Paris, d.h. der Rechtswissenschaftlichen, Medizinischen, Pharmazeutischen und der Fakultät für Kunst. Vgl. Chimisso, 2001, 136f.

⁸¹ Vgl. Ebd.

⁸² Vgl. Chimisso, 2001, 136f.; Chimisso 2008, 87f.

⁸³ Beispiele sind Pierre Duhem (Physiker) und Henri Poincaré (Mathematiker).

⁸⁴ Vgl. Chimisso, 2008, 87f.

Resumée

Gemeinsam ist allen vier dargestellten Philosophen des späten 19. bzw. frühen 20. Jahrhunderts, dass das *Bewusstsein* (oder weitgehend synonym verwendet: der *Geist*) einen zentralen Status in ihrer wissenschaftsphilosophischen Forschung einnimmt und für die Möglichkeit von Wissenschaft von fundamentaler Bedeutung ist.

- Wie jedoch dieser Geist zu verstehen ist und
- in welcher Form die Psychologie, Geschichte oder Logik über ihn aufzuklären vermag, blieb vorerst noch weitgehend unklar.

Daraus ergaben sich aber auch die weiteren „*Forschungs-Programme*“, die dann Denker wie Husserl oder Bachelard vorantrieben und die sich genauer besehen um die folgenden Frage-Kreise herum entfalteten:

Ist es nun

- a. die *Psychologie*, die den (menschlichen) Geist verstehbar werden lässt (*Geist als psychisches [menschliches] Entwicklungs-Phänomen*?), oder
- b. die *Geschichte*, die den Geist als wissenschaftliche Struktur aufzuklären vermag (*Geist als historisches Entwicklungs-Phänomen*?), oder aber
- c. eine von der *Psychologie* herkommende *Auseinandersetzung mit Logik*, die den Geist letztlich doch als universale, jeder Psychologie vorgelagerte Struktur enthüllt (*Geist als überzeitliche Struktur*)?

Das *Kernthema* ist also,

- ob es sich bei dem Phänomen „Geist“ um ein *zeitliches Entwicklungsphänomen* handelt, das sich in den Ergebnissen der Wissenschaft – hervorgebracht von einer sozial-rationalen Einheit (Kultur) – zeigt, oder
- ob es sich beim Geist um eine *überzeitliche Struktur* handelt, die allen wissenschaftlichen Forschungen vorangehen muss.

Die Auseinandersetzung mit diesem Thema gibt nicht nur Auskunft über das Konzept jener Philosophen, deren Verständnis von Wissenschaft und über deren Ideen bezüglich der Aufgabe und Stellung der Philosophie, sondern vermittelt auch die *metaphysischen Konzepte*, deren sich die jeweiligen Denker verschreiben.

Eine erste Zusammenfassung des bisher Herausgearbeiteten zeigt in jedem Fall, dass sich

- der Geist bei Brunschvicg und Rey als ein mit den Mitteln der Wissenschaft erforschbares *Entwicklungs-Phänomen* darstellt. D.h. der Geist ist eine „*historisch-kulturelle Struktur*“ und notwendig *a posteriori* zu erforschen. Bei aller Unterschiedlichkeit der Philosophien von Brunschvicg und Rey bleibt es eine Gemeinsamkeit im Denken der „Philosophen der Sorbonne“, dass die geistigen Leistungen vom Menschen bzw. einer jeweiligen Kultur hervorgebracht und geleistet werden. Deshalb müssen sie quantitativ und empirisch-historisch untersucht werden, wenn man darüber Auskunft erhalten will, was den Geist als rationalen und damit wissenschaftlichen Geist ausweist. Eine Frage, die sich Bachelard im Zuge seines Philosophierens aufdrängt, ist, wie der Mensch zu jenem rationalen-wissenschaftlichen (geistigen) Subjekt werden kann.
- Für Brentano und Lotze hingegen scheint es sich beim Geist um eine „*universelle (überzeitliche) Struktur*“ (die beim Menschen ihre – *wie auch immer zustande gekommene* – spezifische Ausprägung findet) zu handeln, die sich durch bestimmte Gesetzmäßigkeiten auszeichnet, zu denen sich das Subjekt „aufschwingen“ kann. Diese Gesetzmäßigkeiten sind dabei für beide Denker gleichsam zwischen Psychologie und Logik „verwoben“, weshalb auch mit der Frage gerungen wird, ob der „Aufschwung“ logisch oder psychologisch zu vollziehen ist. Diese Bewegung würde dann den Ausgangspunkt wissenschaftlicher Tätigkeit darstellen.

Brentano und Lotze versuchen mit ihren Konzepten der *Intentionalität* und der *Ideeneinsicht* einen Objektivierungsprozess überzeitlicher Gesetze des Bewusstseins als Universalstruktur zu erforschen,⁸⁵ wohingegen sich Brunschvicg und Rey die Aufgabe stellen, Erkenntnis und Wissenschaftsentwicklung in der *historischen* und auch *sozialen Dynamik* des *menschlichen* Bewusstseins verstehbar werden zu lassen.

Es ist eine der Thesen dieser Arbeit, dass diese *Spaltung* in der *Konzeption des Bewusstseins* (oder *Geistes*) und damit in dem *Nachdenken über Wissenschaft* auch die *fundierende Spaltung* in den *Konzepten* von Husserl und Bachelard markiert, die wiederum bei beiden auf *spezifischen metaphysischen Voraussetzungen* basiert.

Um welche Art von *metaphysischer Voraussetzung* es sich handelt – in der Einleitung habe ich sie als *positive Metaphysik* und *negative Metaphysik* bezeichnet –, werde ich in *Abschnitt III* näher herausarbeiten.

⁸⁵ Welche Grenzen die Psychologie als Erkenntnismedium für Brentano hat, ob man ihm einen Psychologismus zuschreiben muss und ob er Bewusstsein und Psychologie gleichsetzen würde, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Wichtig ist jedoch anzumerken, dass Husserl Brentanos Denkweg gerade deshalb verlassen hat, weil ihm die Betonung auf die Psychologie zu stark war.

Als Hilfsbegriffe für diese Unterscheidung zwischen Geist *als überzeitliche Struktur* und Geist *als historisches Entwicklungsphänomen* kann der Unterschied zwischen *modernem Denken* (zurückgehend auf Descartes) und *postmodernem Denken* (welches sich – folgt man den Ausführungen Toulmins – in den renaissance-humanistischen Strömungen des 16. Jhds. in Frankreich und Italien, bspw. bei Montaigne, zu zeigen beginnt)⁸⁶ dienen.

Damit soll aber gleichzeitig gesagt sein, dass diese Kluft zwischen „modern“ und „postmodern“ nichts ist, was sich mit Husserl oder Bachelard neu zeigt oder was diese gar erst mit ihren Konzepten erschaffen hätten. Vielmehr erfährt ein „alter Diskurs-Graben“ in und mit deren Denkstil über Wissenschaft eine neue Ausprägung und Argumentations-Struktur, die dann weiter ausgeführt

- von (einem fundamentalontologischen) Heidegger, Brandom oder der neueren „Wiener Kreis-Forschung“ (die die Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises, und damit die der analytischen Philosophie, nun stärker zur Phänomenologie in Beziehung setzt) auf der einen Seite und
- Derrida, Foucault oder Kuhn auf der anderen

zu den weiteren Entwicklungen im späteren 20. Jhd. führt.

I.I. Edmund Husserl und Gaston Bachelard: Verbindungen und Relationen – Teil 1

Eine persönliche Begegnung oder Korrespondenz Husserls ist weder mit Bachelard, noch mit den von mir in den engeren Fokus genommenen Philosophen Brunschvicg bzw. Rey dokumentiert. Ebenso gibt es von keinem dieser Denker eine Erwähnung im umfassenden Briefverkehr, den Husserl mit vielen europäischen (und darunter auch französischen) wie auch amerikanischen Denkern führte. Es steht jedoch außer Frage, dass Bachelard und sein intellektuelles Umfeld Husserls Phänomenologie gekannt haben, was sich insbesondere im Studium der, auf die Doktorarbeit folgenden, Schriften Bachelards zeigt.

Unter den französischen Briefpartnern von Husserl befinden sich Alexandre Koyré, Jean Héring, Aaron Gurwitsch, Victor Delbos, Henri Grouhier, Émile Meyerson, Leo Schestow, Émile Baudin, Gaston Berger, André Lalande, Lucien Lévy-Bruhl und Henri Bergson; diese haben mit ihrer philosophischen Arbeit wie auch durch ihre institutionellen Stellungen wohl zur Verbreitung von Husserls Phänomenologie beigetragen.

⁸⁶ Toulmin, 1994, 83f.

Die erste Verbindung der französischen Philosophen zu Husserl ist durch einen Brief von *Louis Couturat*, Logiker und Mathematiker am *Collège de France*, aus dem Jahr 1899 dokumentiert.⁸⁷ Louis Couturat zählt mit Xavier Léon und Léon Brunschvicg zu den Gründern des *Congrès International de Philosophie*; dieser fand ab 1900 alle zwei bis vier Jahre in Europa statt und war eine Stätte bedeutender philosophischer Diskussionen.⁸⁸ Couturat organisierte das erste Treffen und lud in einem Brief vom 1.7.1899 Husserl zu diesem ein. Er stellte ihm darin das Kongressprogramm vor, welches die Themen Logik der Wissenschaft, Metaphysik sowie Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte umfasste. Zudem beschrieb er den Gewinn, den das Studium von Husserls *Philosophie der Arithmetik* ihm gebracht hatte. Alle jene Briefe, die von Husserl an Couturat ergangen sein mussten, sind nicht veröffentlicht. Doch folgt aus dem zweiten Brief von Couturat an Husserl vom 26.7.1899, dass Husserl ihm seine Teilnahme am Kongress zugesagt hatte. Couturat schrieb nämlich, dass er in freudiger Erwartung sei, Husserl kennen zu lernen. Zudem sicherte Couturat Husserl zu, dass dieser seinen Beitrag in deutscher Sprache formulieren könne – und betonte in einem späteren Brief aus dem Jahr 1900 noch einmal, dass Husserl bis zu seinem Vortrag keine umfassenden Französischkenntnisse erwerben müsse. Sämtliche Briefe von Couturat sind in französischer Sprache verfasst. Der Briefwechsel ist von 1899 bis 1904 verfolgbar; danach gibt es keinen dokumentierten Briefverkehr zwischen den beiden. Der geplante Vortrag von Husserl in Paris fand – wie aus der Korrespondenz hervorgeht – aufgrund universitärer Verpflichtungen von Seiten Husserls nicht statt; auch die Teilnahme am zweiten Kongress in Genf im Jahr 1904 sagte Husserl ab. Erwähnenswert aus diesen Briefen von Couturat an Husserl ist insbesondere, dass Couturat sich für den Umgang Husserls mit dem Psychologismus interessierte. Er unterstreicht seine eigene antipsychologistische Haltung mit den Worten: „On y saisit sur le fait les rouages et le mécanisme de l' esprit, et on se rend compte que ce qui fait le nerf logique de la pensée, que le criterium du vrai et du faux* échappe à l' introspection et a l'analyse psychologique“.⁸⁹ Couturat sicherte Husserl zu, dessen Zurückweisung einer psychologischen Logik, in Frankreich zu verbreiten. Und auch, dass er diese Zurückweisung in der *Revue de Métaphysique et de Morale*⁹⁰ bekannt machen würde. Couturat war im ersten Jahrzehnt des 19. Jhds. regelmäßig in diesem Journal mit Beiträgen zu Themen der Logik und Mathematik vertreten und zitierte in diesen auch Husserl.⁹¹ Im letzten Brief Couturats an Husserl vom 7.11.1904, in welchem ersterer u.a. schreibt,

⁸⁷ Vgl. Hua III/6, 27f.

⁸⁸ Vgl. Chimisso, 2008, 34, 50.

⁸⁹ „Wir erfassen die Funktionsweise und den Mechanismus des Geistes und erkennen, dass das, was den logischen Nerv des Geistes ausmacht – wie auch die Kriterien der wahren und falschen Selbstbeobachtung –, einer psychologischen Analyse entrinnen.“ [Eigene Übersetzung]. Hua III/6, 28.

⁹⁰ Die *Revue Métaphysique et de Morale* (RMM) zählt neben der *Revue Philosophique* (RP) zu den bedeutendsten Zeitschriften des frühen 20. Jhds. in Frankreich. Gegründet wurde diese von den Gründungsmitgliedern des *International congress of philosophy*, d.h. von Léon Brunschvicg und Xavier Léon. Vgl. Chimisso, 2008, 34f.

⁹¹ Couturat „Sur une définition logique du Nombre“, *Revue De Métaphysique Et De Morale*, 8 (1), 1900, 23–36., www.jstor.org/stable/40892393.

dass es für den Kongress im Jahr 1908 in Heidelberg keine Ausreden Husserls, fern zu bleiben, gelten lassen würde, berichtete Couturat auch über die in Genf stattgefundenen, kritischen Diskussionen zum zweiten Teil der *Logischen Untersuchungen*: Auch er selbst könne sich nicht dem Eindruck verwehren, dass Husserl darin neuerlich einem Psychologismus verfallen sei.⁹²

Ich habe diesen Briefwechsel deshalb ausgewählt, da er auf einige wichtige Aspekte der Rezeption Husserls in Frankreich im ausgehenden 19., respektive frühen 20. Jhd. hinweist; nämlich, dass es bereits ab dem Jahr 1899 Kontakt zwischen Husserl und französischen Gelehrten gab. Von diesen wurde – von Seiten der Mathematiker am Collège de France – Husserls antipsychologistische Philosophie rezipiert, was auch eine kritische Auseinandersetzung nach sich zog, die besonders Husserls logische (und nicht psychologische) Haltung auf ihre Festigkeit hin überprüfte. Der Briefwechsel zeigt zudem Bemühungen von Seiten der französischen Philosophen, Husserl für den neugegründeten Philosophenkongress zu gewinnen und illustriert damit Husserls Bedeutung für die Philosophie in Frankreich. Der Briefwechsel weist zudem darauf hin, dass eine Rezeption Husserls nicht daran scheiterte, dass sein Werk allein auf Deutsch vorlag. Wie aus den Briefen umgekehrt aber auch folgt, dass Husserl der französischen Sprache nicht wirklich mächtig war. Da Léon Brunschvicg den *Congrès International de Philosophie* mitbegründete, ist es wahrscheinlich anzunehmen, dass auch er Husserls Philosophie gut kannte. Die Publikationen zu Husserl in der *Revue de Métaphysique et de Morale* machen zudem eine Verbreitung von Husserls Philosophie um die Jahrhundertwende denkbar.

Die französischen Philosophen Louis Couturat, Xavier Léon und Léon Brunschvicg gründeten im Übrigen nicht nur den „europaweit“ wichtigen *Congrès International de Philosophie* und die *Revue de Métaphysique et de Morale*, sondern gemeinsam mit Henri Bergson und André Lalande die *Société Française de Philosophie*.⁹³ In der zweiten Ausgabe der *Revue de Métaphysique et de Morale* im Jahr 1901 wird die Gründung der Organisation bekannt gegeben und als Kommunikations- und Informationszentrum beschrieben.⁹⁴ Dieses Zentrum stellt in den folgenden Jahrzehnten einen wichtigen Ort des Austauschs grundlegender philosophischer Diskussionen rund um Wissenschaft und Philosophie dar. Das zeigt beispielsweise die Auseinandersetzung zwischen Édouard Le Roy (Collège de France) und Léon Brunschvicg (Universität Sorbonne), welche ich noch ausführlicher behandeln werde, da sich in dieser jene metaphysische Divergenz ebenso zeigt. Die umstrittene Schrift von Le Roy mit dem klingenden Titel *Le Positivisme Nouveau* war

⁹² Vgl. Hua III/6, 27–35.

⁹³ Vgl. Chimisso, 2008, 6, 21f.

⁹⁴ „Société de Philosophie“, *Revue De Métaphysique Et De Morale*, 9 (2), 1901, 16, www.jstor.org/stable/40892556.

Tagesordnungspunkt der ersten Sitzung der *Société* am 28. Februar 1901.⁹⁵ Sie erregte in diesen Tagen viel Aufsehen unter den französischen Intellektuellen und führte zu grundlegenden und langjährigen Diskussionen – in Journalen und an der *Société* – zwischen Léon Brunschvicg und Le Roy; und zwar darüber, wie Philosophie und Geschichte verstanden und betrieben werden sollten.⁹⁶ Xavier Léon stand der *Société* als Direktor vor und André Lalande fungierte als ihr Sekretär.⁹⁷

Es ist *André Lalande*, der Husserl am 14.7.1906 einen Brief in französischer Sprache schrieb und anfragte, ob er Interesse an der Verfassung von Kommentaren für die begleitende Zeitschrift der *Société Française de Philosophie*, das *Bulletin de la Société française de philosophie*, habe.⁹⁸ D.h. es gab den Versuch, Husserls Philosophie auch in diesem Zentrum einen Platz zu geben. Lalande schickte Husserl u.a. ausgewählte Zeitschriften und bat Husserl um Kommentare zu philosophischen Texten seiner Wahl. Husserl sandte Kommentare zu den Artikeln *Faculté*, *Fait* und *Fantaisie* in deutscher Sprache, welche in der Ausgabe von 1906 abgedruckt wurden.⁹⁹ Es liegt kein weiterer Schriftverkehr mit Lalande vor.

Ein weiterer französischer Philosoph, der mit Husserl in brieflichem Kontakt stand, war *Victor Delbos*. Delbos war ein katholischer Philosoph und Historiker der Philosophie. Er lehrte ab 1902 an der *Universität Sorbonne* in Paris und kam 1913 auf den Lehrstuhl *Philosophie et histoire de la philosophie* an der Universität Sorbonne. Sein in französischer Sprache gehaltener Briefwechsel mit Husserl beginnt im Jahr 1911.¹⁰⁰ Delbos war damit beschäftigt, einen Beitrag für die *Revue de Métaphysique et de Morale* über Husserls ersten Band der *Logischen Untersuchungen* zu schreiben und fragte deshalb bei Husserl an, ob er für die Fertigstellung seines Textes den zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* erhalten könnte. Es etablierte sich ein Schriftverkehr, der im Jahr 1914 abbricht. Husserl sandte Delbos die *Logischen Untersuchungen*, und Delbos sandte Husserl eine Ausgabe der *Revue de Métaphysique et de Morale*.¹⁰¹ Im Mai 1913 bedankt sich Delbos überschwänglich für die Zusendung der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, die Husserl ihm zugesandt haben musste. Mehrfach betonte

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Brunschvicg attackierte Le Roys neue Konzeption der Philosophie, in welcher er den Intuitionismus von Bergson und die Mathematik von Poincaré zu fusionieren versuchte aufgrund seiner apriori Annahmen der Wahrheit. Vgl. Chimisso, 2001, 113f.

⁹⁷ Vgl. „Société de Philosophie“. *Revue De Métaphysique Et De Morale*, 9 (2) 1901, 16, www.jstor.org/stable/40892556

⁹⁸ Vgl. Hua III/8, 73.

⁹⁹ Vgl. Husserls Bemerkungen zu den Artikeln "Faculté", "Fait", "Fantaisie" in Faszikel 9 des *Bulletin de la Société française de philosophie* 6 (1906), S. 293, 296 und 299 (=Husserliana XXII, S. 259f.) in Hua III/8, 73.

¹⁰⁰ Vgl. Hua III/6, 39f.

¹⁰¹ *Revue de Métaphysique et de Morale* 19, (5), "Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure", 1911, 685–698 (in Husserls Bibliothek). Laut Notiz auf dem Umschlag erhielt Husserl das Heft "Vom Verfasser". Hua III/6, 39f.

Delbos die „*signification profonde*“ („tiefe Bedeutung“), die Husserls Gedanken für sein Denken hätten.¹⁰²

Die letzte Korrespondenz vor Beginn des ersten Weltkriegs gab es mit Henri Bergson, der zu diesem Zeitpunkt noch Direktor des *Collège de France* war. Er schrieb am 15.8.1913 an Husserl in französischer Sprache und bedankte sich herzlich für die, für ihn bedeutsame, Zusendung der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, die er sich für Oktober und November 1913 zum intensiven Studium beiseitegelegt hatte. Bergson übermittelte zudem seine Wertschätzung für Husserls Arbeit und betonte, dass neben bestehenden Unterschieden auch mindestens *ein gemeinsamer Nenner* gefunden werden könne.¹⁰³

Husserl kannte Bergsons Arbeit, welchen er in einem Brief aus 1913 als einen genialen Denker bezeichnete, den Ausführungen seines Schülers Hérings zufolge, aus einem Vortrag, den Koyré im Jahr 1911 vor der Göttinger Gesellschaft gehalten gehabt hatte.¹⁰⁴ Wenige Jahre später betreute Husserl darüber hinaus die Doktorarbeit seines Schülers und langjährigen geistigen Weggefährten Roman Ingarden, der sich mit den Begriffen der Intuition und des Intellekts bei Bergson kritisch auseinandersetzte.¹⁰⁵ Auch Bergson kannte Husserls Philosophie. In einem Gespräch mit seinem Schüler Isaak Benrubi unterstrich er laut diesem den gemeinsamen Antipsychologismus. Er räumte in diesem Gespräch ein, dass es eine gewisse Affinität zwischen seiner Philosophie und jener des deutschen Denkers gäbe. Dies gelte besonders bezüglich des Kampfs gegen den Psychologismus. Im Übrigen gab Bergson zu, dass er die *Logischen Untersuchungen* Husserls nur zum Teil gelesen hätte und dieses Werk schwierig fände.¹⁰⁶

Den von Bergson angesprochenen *gemeinsame Nenner* einfach im geteilten Antipsychologismus zu bestimmen, greift m.E. aber zu kurz. Denn Bergsons und Husserls Antipsychologismus ist von einer Suche nach ersten Prinzipien geleitet, d.h. es handelt sich bei beiden um eine Philosophie, die einen festen Ausgangspunkt geistiger Aktivität in der Intuition einerseits und dem Denken andererseits festzumachen sucht. Den Ausgangspunkt bildet damit letztlich eine universelle, sich in Intuition bzw. Denken fortpflanzende Struktur, die sich aber eben genau in diesen „Fortpflanzungswegen“ auch bei den beiden unterscheidet, wobei sich beide Denker noch dazu auf ganz unterschiedlichen Wegen diesem universellen Struktur-Phänomen annähern.

¹⁰² Vgl. Hua III/6, 40.

¹⁰³ Vgl. Hua III/6, 11.

¹⁰⁴ Vgl. Zanfi, 2018, 197f.

¹⁰⁵ Vgl. Hua III/3, 175, 184, 190, 203, 210; Zanfi, S. 199f.

¹⁰⁶ Benrubi, *Souvenirs d'Henri Bergson*, 79 in Zanfi, 2018, 199.

Gilles Deleuze beschreibt Bergson in diesem Zusammenhang als einen Philosophen, der keinesfalls zu jenen zählt, die die Philosophie zu etwas schlechthin Menschlichem machen wollen. Vielmehr will Bergson die gängige Haltung hinter sich lassen, unter der gerne gedacht wird; also das Mensch-Sein, das nicht nach den Bedingungen seines Denkens fragt und sich so selbst unverstanden bleibt.¹⁰⁷ Hier klingt die Nähe zu Husserls tiefer Überzeugung durch, die sich in folgenden Zeilen ausdrückt:

„Jedes auf den Menschen zurückbezogene Philosophieren – in welchem also der Philosophierende sich weltlich, sich als Mensch in Seinsgeltung hat, erreicht nie das Niveau der eigentlichen philosophischen Problematik und Arbeit – den Boden des Absoluten.“¹⁰⁸

Hier, im Zusammenfinden zweier – im Detail weit abweichender – Denker, wird zugleich die „metaphysische Kluft“ sichtbar, um deren Herausarbeitung ich mich in dieser Arbeit bemühe: Es ist nicht nur eine zwischen Husserl und Bachelard, sondern *genauer* wie auch *umfassender* besehen *immer schon* eine zwischen *Bergson und Le Roy* (Collège de France) *auf der einen* und *Brunschvicg und Bachelard* (Sorbonne) *auf der anderen Seite*.

Der Briefverkehr von 1899 bis 1913 zwischen Husserl und verschiedenen französischen Philosophen zeigt also, dass Husserls Philosophie bereits in den Jahren des Erscheinens der *Philosophie der Arithmetik* und der *Logischen Untersuchungen*, d.h. um 1900, in Frankreich gelesen und rezipiert wurde. Es ist zu bemerken, dass seine Philosophie von jenen Denkern mehr Aufmerksamkeit erhielt, die einer mathematischen/logischen und/oder religiösen (christlichen) Denkart zugetan waren und sich damit tendenziell im Umfeld des *Collège de France* und der *Revue de Métaphysique et de Morale* bewegten. Ihr stehen – und wie immer bei solchen Kontrastierungen, lassen sich diese nicht *absolut* treffen, sondern sollen vielmehr Tendenzen und Differenzen aufzeigen – die (humanistisch-orientierten) Philosophen der Sorbonne und deren Sprachrohr, die Zeitschrift *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, entgegen. Jene wurde von *Theodule Ribot* gegründet und galt vorwiegend der Entwicklung der experimentellen Psychologie, der physiologischen Psychologie und der neuen Sozialwissenschaften.¹⁰⁹ Husserls Philosophie fand in jener wenig Echo. Dem entgegen versuchte der Gründer der *Revue Métaphysique et de Morale*, Xavier Léon, die Philosophie als eigenständige Disziplin, die den Wissenschaften übergeordnet sei, zu wahren. Die als *konservativ* geltende *philosophische Haltung* der *Revue Métaphysique et de Morale* entspricht jener von mir als *positive Metaphysik* beschriebenen Konzeption, wohingegen

¹⁰⁷ Vgl. Deleuze, 2007, 41.

¹⁰⁸ Hua III/4, 401.

¹⁰⁹ Vgl. Chimisso, 2008, 33f.

die nicht konservative Philosophie der *Revue Philosophique* der von mir als *negative Metaphysik* ausgewiesenen Konzeption entspricht.¹¹⁰

Philosophie an der Universität Sorbonne Paris

Grundsätzlich muss die Philosophie an der Sorbonne als *Epistemologie* aufgefasst werden. Nämlich als eine *historische Erkenntnistheorie*, die – wie schon der obige kurze Überblick über die Positionen der beiden einflussreichsten Lehrer von Bachelard zeigen sollte – weder vom *historischen* noch vom *psychologischen* noch vom *ethnologischen* und *soziologischen Denken* getrennt verstanden werden darf. Dies ist deshalb so, weil Lucien Lévy-Bruhls Auseinandersetzung mit *Ethnologie* wie auch Émile Durkheims, Célestin Bouglés und Marcel Mauss' Entwürfe einer (modernen) *Soziologie* an der Sorbonne intellektuell richtungsweisend waren. Neben der Geschichte, die an der Sorbonne einen Schwerpunkt bildete, war für Brunschvicg die Psychologie das zweite Wissenschaftsfeld, dass es „eigentlich“ mit der Philosophie zu „verschmelzen“ galt.¹¹¹ Die Geisteswissenschaftliche Fakultät hatte einen eigenen Lehrstuhl für Psychologie, von dem aus die psychologischen Einrichtungen an den verschiedenen französischen Universitäten koordiniert wurden; bspw. die *Allgemeine Psychologie* an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät am *Collège de France*, wo Henri Delacroix und Pierre Janet wirkten; die *Experimentalpsychologie* in den Laboren der Sorbonne; die *Psychopathologie* an der Boulogne-sur-Seine, sowie die *Pathologische Psychologie* mit dem Lehrstuhl von Georges Dumas an der Medizinischen Fakultät.¹¹²

Léon Brunschvicg, wichtiger Lehrer Bachelards und Philosoph an der Sorbonne, habe ich zuvor im Anschluss an Chimisso als Vertreter eines *Intellektualismus* beschrieben.¹¹³ Brunschvicg war insbesondere von der Philosophie Kants geprägt und sah sich selbst als einen *den Geist in seiner Geschichtlichkeit* studierenden Philosophen. Das Studium des Geistes in seiner Geschichtlichkeit (also *a posteriori*) ist neu. Neu ist auch – entgegen ähnlich gelagerter Ansätze an der Sorbonne, wie sie u.a. von Émile Bréhier vertreten wurden – der Versuch Brunschvicgs, das Studium des Geistes entlang *seines historischen Verlaufs* in und mit den *Wissenschaften* (und nicht in und mit der Philosophie) zu betreiben. Brunschvicg ist zwar Mitgründer der *Revue de Métaphysique et de Morale*, trat aber dennoch entschieden gegen jene metaphysische Haltung auf, die das Umfeld der *Revue* auszeichnete. Wie bereits erwähnt, wies er die Kategorientafel Kants zurück, bezeichnete den Glauben an universale Apriori-Kategorien als Aberglauben und präsentierte die

¹¹⁰ Vgl. Ebd.

¹¹¹ Vgl. Chimisso, 2001, 129f.

¹¹² Vgl. Ebd., 110–113.

¹¹³ Vgl. Ebd., 115–117.

Unbeständigkeit mentaler Kategorien. Und zwar nicht als Voraussetzung, sondern als Ergebnis seiner Studie über die Geschichte des Denkens und damit denkender (geistiger) Strukturen.¹¹⁴

Wissenschaftlicher Geist und damit synonym: die *Rationalität*, stellte für Brunschvicg die Möglichkeit eines humanistischen Lebensvollzuges dar, weil dieser unabhängig von Dogmen und transzendentalen Wahrheiten sein könne. Die Relativitätstheorie Einsteins beschrieb er als zutiefst humanistisch, da sie die Schöpfung eines absoluten Ortes und einer absoluten Zeit durch (einen) Gott ausschließe. Für ihn waren nun die fluide gewordene Räumlichkeit und Zeitlichkeit zur menschlich-geistigen Aktivität geworden. Der Fortschritt von Wissenschaft und die Zurückweisung des Gottes der Theologen gingen für Brunschvicg und viele Philosophen der Universität Sorbonne (wie bspw. Lucien Lévy-Bruhl und Gaston Bachelard) Hand in Hand.¹¹⁵

Der *Intellektualismus* Brunschvicgs muss – das soll an dieser Stelle nochmal betont werden – als *oppositionelle Haltung* gegenüber der philosophischen Positionierung am *Collège de France* und insbesondere gegenüber der Positionierung von Henri Bergson und seines Schülers Édouard Le Roy verstanden werden. Dieser Intellektualismus zeichnete sich durch seine historisch-wissenschaftliche Methode aus, die auf die Geschichtlichkeit des Geistes setzt und diese auch forciert, wohingegen Bergsons „élan vital“ und Methode der „Intuition“ ahistorisch und damit überzeitlich und universal zu verstehen sind. Im Jahr 1900 trat Brunschvicg – wie bereits vorhin angekündigt – in der *Revue de Métaphysique et de Morale* entschieden gegen Le Roy's *nouvelle philosophie*¹¹⁶ auf, die er dafür anprangerte, der Wissenschaft ein philosophisches apriori Konzept voranzustellen und sich als Richter in über die Wissenschaften zu verstehen.¹¹⁷ Le Roy nannte seine *nouvelle philosophie* einen *nouvelle positivisme* und *spritualisme*, weshalb Brunschvicg wohl auch explizit einen – oppositionellen – *Intellektualismus* formulierte.

Diese Auseinandersetzung zwischen Brunschvicg und Le Roy wurde von Bachelard in seinen Werken *L'intuition de l'instant* (1931) und *La dialectique de la durée* (1936) wieder aufgegriffen. Er forderte die (hier nicht weiter zu diskutierenden) Kontinuitätsthese der Zeitphilosophie Bergsons mit Argumenten der Quantenphysik und einer These, die das dialektische Zusammenlaufen von wissenschaftlicher Aktivität und intellektuellem Prozess zeigt, weiter

¹¹⁴ Vgl. Ebd., 107f.; Vgl. Chimisso, 2008, 49, 61, 70f.

¹¹⁵ Vgl. Chimisso 2008, 70f.

¹¹⁶ Le Roy, 1901, 47 in Chimisso, 2001, 115.

¹¹⁷ Christina Chimisso schreibt „Le Roy is an interesting philosopher because he attempted to combine Bergson's and Poincaré philosophies, which were both at odds with Brunschvicg's and Bachelard's respective views of science. Vgl. Chimisso, 2001, 116.

heraus.¹¹⁸ Womit die von Brunschvicg vorgedachte Art der Geschichtsphilosophie und mit ihr das Konzept der *Historizität des Geistes* klar verteidigt und fortgeführt wurde.

Brunschvicg verstand sich als Philosoph des historischen Denkens; der zweite Doktorvater Bachelards, Rey, ging jedoch noch einen Schritt weiter: Er plädierte dafür, die Philosophie gänzlich von der Wissenschaft her zu denken. Wie Brunschvicg verteidigt Rey die Wissenschaft mitsamt der – korrelierenden – säkularisierten Moderne. Brunschvicg und Rey waren sich darüber einig, dass nichts existieren könne, was außerhalb der menschlichen Erfahrung liegt.

In diese Richtung gingen auch die Ideen des für Brunschvicg, Rey und Bachelard wichtigen Philosophen *Lucien Lévy-Bruhl*, der ja Brunschvicgs Vorgänger an der Sorbonne gewesen war. Schon dieser versuchte, die Vernunft in Abhängigkeit von der jeweiligen Zeit und des Umfeldes zu verstehen. Dies brachte ihn dazu, *über die Philosophie hinauszublicken* und sich ethnologischen Studien zuzuwenden. Dieser Schritt inkludiert, dass Lévy-Bruhl philosophische Ideen nicht zeitlos, sondern in ihrer Genese kausal von bestimmten historischen und sozialen Situationen abhängig dachte. Kein menschlich-denkendes Verhalten könne außerhalb der Zeit und damit in Abstraktion studiert werden. Einflussreich für die französische Epistemologie war besonders seine Erforschung der *Mentalitäten* unterschiedlicher Kulturen und damit verbunden das von ihm konzipierte sogenannte „primitive“ Denken. In seinem einflussreichen Werk aus 1922 *La mythologie primitive*, dem viele weitere Studien über das „Primitive“ bis zu seinem Tod im Jahr 1939 folgten, studierte er die Mentalitäten der traditionellen Gesellschaften in Afrika, Amerika, Asien und der Ozeanischen Inseln. Die Logik, der Geist und das Denken als universale, nicht kontingente Prozesse werden in diesem Denken nicht nur herausgefordert, sondern sollen vielmehr zurückgewiesen werden. Dieses Denken schlägt sich nicht nur auf Brunschvicg, Rey oder später Bachelard nieder, sondern auf die Entwicklung epistemologischen Denkens in Frankreich generell.¹¹⁹

Stellungnahme Husserls zu *La mythologie primitive* von Lucien Lévy-Bruhl

Auch Lucien Lévy-Bruhl gehörte zu den Briefpartnern von Edmund Husserl in Frankreich. So etwa schrieb letzterer an ersteren am 11. März 1935 aus Freiburg¹²⁰, nachdem Husserl Lévy-Bruhl bereits 1929 bei seinen Pariser Vorträgen gemeinsam mit Émile Meyerson kennen gelernt hatte. In dem Brief bedankte sich Husserl für die Zusendung von Lévy-Bruhls neuestem Werk über die *Mythologie des Primitiven*¹²¹, welches ihn in den Bann gezogen und wochenlang von der Arbeit

¹¹⁸ Vgl. Chimisso, 2001, 121f.

¹¹⁹ Vgl. Ebd., 155f.

¹²⁰ Vgl. Hua III/7, 161f.

¹²¹ Lévy-Bruhl, 1935.

abgehalten hatte. Husserl betont zu Beginn des Briefes, dass ihm einerseits durch seine eigenen „langjährigen Studien über Menschheit und Umwelt“ und nun andererseits durch das Werk Lévy-Bruhls die unbedingte Notwendigkeit einer rein „geisteswissenschaftlichen Anthropologie“ eindringlich bewusst geworden wäre; konkret einer Anthropologie, welche den Menschen nicht bloß als ein auf Raum und Zeit beschränktes psychophysisches Naturobjekt, sondern eben als Bewusstseinssubjekt betrachtet.¹²² Husserl hebt es als besonderen Verdienst Lévy-Bruhls hervor, durch seine Ethnologie die unterschiedlichen „Weltvorstellungen“ der Menschen mitsamt ihrer Logik, Ontologie und Umwelt verständlich gemacht zu haben – und das noch dazu im Zuge einer *neuartigen wissenschaftlichen Forschung*. Die damit von Lévy-Bruhl realisierte *ethnologische Untersuchung* bezeichnet Husserl folglich auch als einen „ersten Anfang“ für die Untersuchung einer übergeordneten Logik und Ontologie der Menschheit und aller Umwelten.¹²³

Nach der Würdigung des Werkes seines Briefpartners kommt Husserl allerdings auf seine eigene Position und damit auf die transzendental-phänomenologische Methode zurück: Er betont, dass nur unter Rückbezug auf das Ego (als Wissenschaft von der Subjektivität) die Korrelationsproblematik von „Wir und Umwelt“ wissenschaftlich verständlich gemacht werden könne und er mit dieser Art von Untersuchung die Fragestellung Lévy-Bruhls gewissermaßen auf eine nächste Ebene gehoben habe – und zwar auf die des sich *radikal besinnenden Egos*. Das Unternehmen Lévy-Bruhls bezeichnet er dementsprechend als berechtigten Versuch einer *faktischen Anthropologie*, in welcher ein historisch festmachbarer Relativismus (in Sachen Erkenntnis-Produktion) völlig zurecht seinen Platz bekäme. Husserl betonte aber auch, dass damit noch keine letzte Spezifikation wissenschaftlicher Erkenntnis gegeben wäre.¹²⁴ In diesem Zusammenhang verweist er dann noch auf sein gerade entstehendes Werk (er meint damit wohl die *Krisis*-Schrift) und erläutert kurz, dass er „gegen den schwächlichen Mystizismus und Irrationalismus eine Art Überrationalismus begründen“ wolle, „der den alten Rationalismus als unzulänglich überschreitet und doch seine innersten Intentionen rechtfertigt“.¹²⁵

Wie Husserls angesprochene *Wissenschaft von der Subjektivität* genau zu verstehen ist und weshalb für ihn Lévy-Bruhls Studien einen *wichtigen ersten Anfang wissenschaftlicher Tätigkeit* darstellen, wird sich später in der Darstellung von Husserls Geschichtsphilosophie zeigen.

An dieser Stelle, an der die inhaltlichen Differenzen zwischen den Positionen der Vordenker Bachelards und Husserls philosophischer Konzeption hervorgehoben werden sollen, ist es primär wichtig zu sehen, dass Husserl eine von Lévy-Bruhl divergierende Geschichtsphilosophie im Sinn

¹²² Hua III/7, 162.

¹²³ Vgl. Ebd.

¹²⁴ Vgl. Ebd., 163.

¹²⁵ Vgl. Ebd., 164.

hatte. Der Unterschied zwischen seiner Konzeption und der Lévy-Bruhls lässt sich wiederum an der völlig anderen Stellung von Logik und Ontologie festmachen, die in dem Brief nur angedeutet wird, aber doch im Verweis auf die „nächste Ebene“ (vergl. oben) keinen Zweifel daran lässt, dass es hinter den faktischen Relativismen der Erkenntnis-Produktion noch etwas anderes zu finden gibt, nämlich *universelle (logische, Bedeutungsbezüge stiftende) Strukturen*.

Abel Rey und der VIII. Congrès International de Philosophie in Prag

Ich möchte nun nochmals auf den Sorbonne-Philosophen Abel Rey und auf seine Bedeutung für Bachelard zurückkommen.

Rey beteiligte sich im Jahre 1935 an der Organisation des Pariser *Congrès international de philosophie scientifique*, wo er wichtige Kontakte zu den Mitgliedern des *Wiener Kreises* knüpfte. Diese Kontakte pflegte auch Bachelard, wie Sandra Pravica herausarbeitete.¹²⁶ Philipp Frank schrieb demnach an Otto Neurath im Jahr 1935: „Was Bachelard betrifft, so hat er in Frankreich einen sehr guten Namen und ist sicher unter allen französischen Professoren der einzige, der uns einigermaßen nahesteht“.¹²⁷ Auch wenn, wie Mary Tiles meint, Bachelard kein „gewöhnlicher Empirist“ war und schlicht „nicht dieselben Fragen“ wie die logischen Empiristen stellte¹²⁸, war er *indirekt* über seinen Lehrer Abel Rey und dessen philosophische Grundhaltung mit den Wiener Neopositivisten verbunden.

Denn während Brunschvicg, wie gezeigt, als ein idealistischer Denker vorzustellen ist, handelt es sich bei Abel Rey definitiv um einem empiristisch-positivistischen Denker; gerade auch mit Blick auf seine – historisch orientierte – Methodologie.

Bachelard übernimmt nicht nur Reys Lehrstuhl an der Sorbonne, sondern folgt ihm auch als Direktor des *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques* nach und wird Herausgeber des *Journales Thalés*. Auch wenn in Arbeiten über Bachelard aus jüngster Zeit primär Bachelards intellektuelle Nähe zu Brunschvicg hervorgehoben wird, ist es m.E. auch besonders wichtig, dessen intellektuelle Nähe zu Abel Rey zu bedenken. Weil das, was mit Bachelard entsteht, gewissermaßen ein *neues Zusammenspiel von positivistischem und idealistischem Denken* ist. Diese Entwicklung ist durch die beschriebene Nähe zu Rey letztlich wenig verwunderlich; sie ist wohl eine der Quellen für Bachelards intellektuelle (wie auch tatsächliche) Verbindungen zum Empirismus.

¹²⁶ Vgl. Pravica, 2015, 21f.

¹²⁷ Pravica, 2015, 17.

¹²⁸ Vgl. Tiles, 2005, 157f in Pravica, 2015, 19.

Husserl in Paris: Vorträge an der Universität Sorbonne und der Universität Strassburg

Ich möchte nun die Wirkung Husserls in Frankreich weiter darstellen .

Die Korrespondenz mit Lévy-Bruhl im Jahr 1935 habe ich bereits skizziert.; weitere Briefwechsel aus der Zeit zwischen den Weltkriegen sind jedoch nicht dokumentiert.

Dafür fällt in jene Zeit eine Vortragstätigkeit an französischen Universitäten, die letztlich durch Husserls Hollandbesuche Ende der 20er-Jahre ermöglicht wurde.

Dort hielt Husserl im April 1928 zwei Vorträge zur *Einführung der Phänomenologie*.

Die Hörerschaft bestand, dem Bericht von Husserls Ehefrau Malvine Husserl an Roman Ingarden zufolge, größtenteils aus Theologen und Psychiatern.¹²⁹ Wenige Monate später schrieb auch Edmund Husserl selbst an Ingarden und erzählte von der in Holland erfolgten Begegnung mit dem Russen Leo Schestow: „Er beredete mich zu vorläufiger Zusage für eventuelle Vorträge in Paris (er diente den Parisern als Fühler), und vor einigen Wochen kam in der That von der Sorbonne eine in sehr freundlicher u. echter französischer Liebenswürdigkeit offizielle Aufforderung.“¹³⁰ Husserl berichtete weiter, dass er schon im Februar des kommenden Jahres, also 1929, an die Sorbonne kommen solle und dort in deutscher Sprache vortragen dürfe.

Leo Schestow unterrichtete zum Zeitpunkt dieses Zusammentreffens als Professor am Russisch-Institut an der Sorbonne und kann dem aufkommenden französischen Existenzialismus zugerechnet werden. Es entstand ab diesem Zusammentreffen in Holland eine Freundschaft zwischen Husserl und Schestow, die in einem Briefwechsel und gegenseitigen Besuchen bis 1933 ihren Ausdruck fand. Husserl bezeichnete in dieser Zeit Schestow als seinen „Freund und Antipoden“¹³¹; die Bezeichnung „Antipode“ deutet dabei mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ihre konträre Auffassung hinsichtlich des Wertes von begriffsmäßig-wissenschaftlichem Philosophieren hin. „Freunde“ waren Husserl und Schestow hingegen darin, dass zwischen ihnen eine tiefe Einigkeit in weltanschaulich-metaphysischen Fragen bestand. Zu dieser Einigkeit gehört wohl auch eine „Übereinstimmung“ bezüglich „eines religiösen Grundgefühls“, das beide Denker auszeichnet, wie die Herausgeber des Briefwechsels der Husserliana Elisabeth und Karl Schuhmann schreiben.¹³²

Besagte Einladung führte Husserl schließlich mit seiner Ehefrau von 20.2. bis 12.3.1929 nach Frankreich, wo er an der Sorbonne und der Universität Straßburg insgesamt vier Vorträge mit dem

¹²⁹ Vgl. Hua III/3, 240.

¹³⁰ Ebd., 241.

¹³¹ Vgl. Hua III/6, 371.

¹³² Vgl. Hua III/10, 33.

Titel *Einleitung in die transzendente Phänomenologie* hielt. Inhaltlich handelte es sich, wie Husserls brieflich an Ingarden berichtete, um die „umgebauten Londoner Vorträge“¹³³. Im Auditorium der Sorbonne waren alle namhaften älteren und jüngeren Philosophen sowie Sprachforscher „und man fühlte die beinahe athemlose Spannung u. Hingerissenheit der Zuhörer.“¹³⁴ Xavier Léon hielt die Rede auf Edmund Husserl.

„Ganz anders aber nicht weniger herzerfreuend“¹³⁵ beschrieb Husserl in einem von ihm und seiner Ehefrau unterzeichneten Brief die vier Tage in Straßburg (das sich, wie ebenfalls aus dem Brief folgt, als Vorort der Phänomenologie betrachtete; auch weil dort der Göttinger Husserl-Schüler Jean Héring universitär beheimatet war). In Straßburg berichtete Husserl vor allem über die Entwicklung seiner Philosophie seit den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen I*; allerdings in kleinerem Rahmen als in Paris: „Nur“ vor etwa 50 bis 60 von Jean Héring eingeladenen Interessierten entfaltete Husserl seine neueren Überlegungen zur transzendentalen Phänomenologie, wobei Mitglieder der beiden theologischen Fakultäten besonders stark vertreten waren.¹³⁶

Die Abende in Frankreich verbrachten die Husserls mit Alexandre Koyré, Leo Schestow und dessen Ehefrau, sowie mit Émile Meyerson und Jean Héring.¹³⁷

Bachelard befand sich zu diesem Zeitpunkt als Gymnasiallehrer an der Schule von Bar-sur-Aube und hatte ein Jahr zuvor seine Dissertationen an der Sorbonne abgeschlossen. Er war zu dieser Zeit schon im akademischen Feld Frankreichs etabliert, besuchte die *Société de française philosophie* und würde ein Jahr später, im Jahr 1930, Universitätsprofessor an der Universität Dijon sein. Seine wichtigsten (wissenschafts-philosophischen) Schriften werden jedoch erst ab 1930 erscheinen. Es ist – angesichts des „Zustroms“, den Husserls Vorträge hatten – zumindest denkbar, dass sich auch Bachelard im Februar 1929 wenigstens unter den Zuhörern eines Husserl-Vortrags befand; nachzuweisen ist das jedoch nicht. Unter den Zuhörern waren jedenfalls Émile Meyerson, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Merleau-Ponty, Emanuel Levinas, Gabriel Marcel und Gabrielle Pfeiffer.

Aufgrund der positiven Resonanz in Frankreich begann Husserl unmittelbar nach seiner Rückkehr in Freiburg mit der Überarbeitung der gehaltenen Vorträge, wobei er eine umfassende Darstellung der Grundprobleme seiner transzendentalen Philosophie unter dem Titel *Cartesische Meditationen* im Auge hatte. Nach Fertigstellung des Textes Mitte Mai 1929 bat er seinen ehemaligen Schüler Héring, sich nach Übersetzern umzusehen – dieser gewann Emmanuel Levinas

¹³³ Vgl. Hua Brief III/3, 246.

¹³⁴ Vgl. Ebd.

¹³⁵ Vgl. Ebd.

¹³⁶ Vgl. Ebd., 245.

¹³⁷ Vgl. Hua III/9, 355.

und Gabrielle Peiffer für diese Tätigkeit. Alexandre Koyré unterzog im Anschluss deren Arbeit einer eingehenden Revision.¹³⁸

Die Vorträge in Frankreich eröffneten Husserl weitere neue Kontakte; u.a. mit Gaston Berger, Émile Meyerson und Émile Baudin.

Gaston Berger, Präsident der *Société d'Études Philosophiques* in Marseille, schrieb Husserl bereits am 26.2.1929, um ihm das offizielle Journal seiner *Société* mit einem Artikel von C. Serrus (in dem sich dieser mit Logik und Psychologie auseinandersetzte) zu übermitteln.¹³⁹ Husserl wurde im Laufe des Briefwechsels korrespondierendes Mitglied der *Société d'Études Philosophiques* und äußerte sich positiv über deren ernsthafte phänomenologische Betätigung.¹⁴⁰ Berger sprach sich dafür aus, mit seinem Journal und seiner *Société* die Phänomenologie, die ihm als „les plus profonds et les plus vigoureux de l'époque contemporaine“¹⁴¹ erschien, in Frankreich zu verbreiten. Das bewegte Husserl im Gegenzug dazu, seinem Freund Albrecht wie auch seinem Assistenten Landgrebe über das unglaublich tiefdringende Verständnis der transzendentalen Phänomenologie in Marseille zu berichten.¹⁴²

„Ich kenne keinen Leser, der mir wichtiger wäre als Sie“.¹⁴³

So schreibt Émile Meyerson am 30.4.1930 in seinem ersten Brief an Edmund Husserl. Meyerson kontaktierte Husserl in seinen letzten Lebensjahren und sandte ihm seine älteren Werke zu, die Husserl daraufhin brieflich kommentierte. Meyerson reagierte auf die Interpretationen Husserls mit rührender Begeisterung: „Was Sie sagen [...] ist von tiefer Wahrheit und hat mir das Wesen meiner eigenen Arbeit und deren Verhaeltnis zu Ihrem Schaffen blitzartig erleuchtet; einen innigen Zusammenhang habe ich immer gefuehlt, aber nicht so klar erfassen koennen“.¹⁴⁴ Mehrmals kommt in den Briefen zur Sprache, dass Meyerson bedauert, Husserl nicht mehr seine Werke in deutscher Sprache senden zu können (da Husserl offensichtlich weiterhin des Französischen nicht wirklich mächtig war). Meyerson studierte am *Collège de France* und war wesentlich von René Descartes und Henri Bergson beeinflusst. Meyerson selbst wiederum beeinflusste Alexandre Koyré, der sich intensiv mit dessen Denken auseinandersetzte.

¹³⁸ Vgl. Feldes, 2013, 148–149.

¹³⁹ Serrus, „Le conflit du logicisme et du psychologisme“, *Les Études Philosophiques* 2, 1928, Heft 1, 9–18 (Vortrag vom 26. Januar 1928). Vgl. Hua III/8, 77.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., 78.

¹⁴¹ Hua Ebd., 78.

¹⁴² Vgl. Hua III/4 373; Hua III/9 105 u. 106.

¹⁴³ Hua, Hua III/6, 265.

¹⁴⁴ Ebd., 266.

Mit Husserl teilte Meyerson – ähnlich wie mit Bergson und Schestow – eine *gemeinsame Weltanschauung und Metaphysik*: Meyerson gilt als ein wichtiger Denker universaler Strukturen sowie eines überzeitlichen Geistes, womit er in philosophischer Differenz zu den Theorien der Philosophen Brunschvicg und Bachelard stand. Deshalb war er auch einer derjenigen, die Bachelard im Vorwort zu seiner *La formation de l'esprit scientifique* explizit attackierte: „Nous n'y voyons pas, comme Meyerson, une preuve de la permanence et de la fixité de la raison humaine, mais bien plutôt une preuve de la somnolence du savoir, une preuve de cette avarice de l'homme cultivé ruminant sans cesse le même acquis, la même culture et devenant, comme tous les avarés, victime de l'or caressé.“¹⁴⁵

Die „Philosophische Gesellschaft Göttingen“: Alexandre Koyré und Jean Héring

Die beiden wohl wichtigsten Vertreter einer Husserlschen Phänomenologie in Frankreich waren der ursprünglich aus Russland stammende Alexandre Koyré (1892–1964) und der Franzose Jean Héring (1890–1966) – die umgekehrt auch zur Verbreitung französischer Philosophie in Deutschland beitrugen.

Koyré ist dabei insbesondere für die (phänomenologisch orientierte) Wissenschaftsphilosophie und -geschichte zu erwähnen; Héring für eine phänomenologisch inspirierte Religionsphilosophie. Beide studierten bei Husserl im Zeitraum zwischen 1909 und 1914 an der *Universität Göttingen*. Koyré wählte Paris, Héring Straßburg.

Beide gehörten damit zu einer Gruppe von Philosophen und Philosophinnen, die in Göttingen bei Husserl studierten und mit ihm die Neugründung seiner antipsychologistisch ausgerichteten philosophischen Bewegung forcierten. Diese Gruppe nannte sich „Philosophische Gesellschaft Göttingen“.¹⁴⁶ Als Teil dieser Gesellschaft arbeiteten Koyré und Héring an der Verbreitung der Phänomenologie generell; also auch an der Verbreitung von Philosophen und Philosophinnen wie Max Scheler, Martin Heidegger oder Edith Stein in Frankreich.

In dieser Gesellschaft ging es allerdings nicht nur um theoretische Philosophie. Auch entwickelten sich buchstäblich „phänomenologische Freundschaften“ und ein „phänomenologisches Werte-

¹⁴⁵ Bachelard, FES, 1967, 10; Dt. Übersetzung in BWG 1987, „Wir sehen darin nicht, wie Meyerson, einen Beweis für die Beständigkeit und Festigkeit der menschlichen Vernunft, sondern vielmehr einen Beleg für die Somnolenz des Wissens, einen Beweis für den Geiz des gebildeten Menschen, der endlos die gleichen Erkenntnisse, die gleiche Kultur wiederkäut.“; Engl. Übers. Chimisso, 2001, 171, „We do not have, as Meyerson does, a proof of the permanence and of the fixity of the human mind, but rather a proof of the somnolence of knowledge, a proof of this avarice of the learned man who continuously ruminates the same achievements, the same culture.“

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., 24.

Leben“, das dann der so genannte „Bergzabener Kreis“ als Lebenskultur pflegte. Neben Alexandre Koyré und Jean Héring, gehörten diesem auch Edith Stein, Hans Lipps, Alfred von Sybel, das Ehepaar Hedwig Conrad-Martius und Theodor Conrad an. Der Name „Bergzabener Kreis“ ergab sich daraus, dass das Haus des Ehepaares Conrad in Bergzabern den Treffpunkt dieser Denker und Denkerinnen bildete. Der Austausch der Mitglieder dieser Gruppe fand in persönlichen und brieflichen Kontakten ab 1907 statt und hielt bis zum Ableben der einzelnen Mitglieder an. Gerade die Franzosen Koyré und Héring waren bis an ihr Lebensende an dem Bestehen dieses Austausches interessiert. Wichtige Einflüsse auf die Mitglieder des Bergzabener Kreises übten neben Edmund Husserl im Wesentlichen u.a. Adolf Reinach und Max Scheler aus.

Die Gemeinsamkeiten der Mitglieder des Bergzabener Kreises können im *geteilten Interesse an religiösen Fragestellungen* angesehen werden, die bei einigen Mitgliedern bereits vorher vorhanden waren (insbesondere bei Héring), bei anderen aber erst entfaltet wurden und zu Konversionen zum christlichen Glauben und im Falle von Edith Stein sogar zu einem Klostereintritt führten.¹⁴⁷

Zudem zeichnete die Mitglieder des Bergzabener Kreises eine *skeptische Haltung gegen die Konzeption des „Transzendentalen Idealismus“ und der „transzendentalen Subjektivität“* von Husserl aus, die jedoch gerade Alexandre Koyré und Jean Héring weniger teilten.

Geradezu ablehnend stand man allerdings Heidegger und damit der Freiburger Entwicklung der Phänomenologie gegenüber, die besonders Koyré verurteilte: Heidegger habe „den notwendigen Durchbruch zur Metaphysik verweigert und betreibe atheistische Philosophie“.¹⁴⁸

Womit das geistige Fundament Koyrés greifbar wird – und damit das Fundament, das er in Frankreich zu einer wirkmächtigen phänomenologischen und wissenschaftsgeschichtlichen Position ausbauen sollte.

¹⁴⁷ Vgl. Ebd., 7f.

¹⁴⁸ Vgl. Ebd., 157.

Alexandre Koyré

“Phenomenology is, in its basic inspiration, Cartesian and Platonic.”¹⁴⁹

Alexandre Koyré kam 1909 im Alter von nur 17 Jahren nach Göttingen, um bei Husserl und Hilbert Philosophie und Mathematik zu studieren. Es ist unklar, ob Koyré Husserls Phänomenologie schon länger kannte oder mit ihr erst während eines Paris-Aufenthalts im Jahr 1908 durch Louis Couturat vertraut gemacht wurde.

In jedem Fall besuchte Koyré im Frühjahr 1909 mit der *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* seine erste Vorlesung bei Husserl.¹⁵⁰ Koyré forschte in der Folge – auch in Zusammenarbeit mit Hilbert – an logischen Paradoxien und publizierte im Jahr 1912 seinen ersten Text in der *Revue de Métaphysique et de Morale* mit dem Titel *Sur les nombres de M. Russel*.¹⁵¹ In diesem Text greift Koyré die „logische Definition der Zahl“ von Frege und Russel an.

Am Beginn des Jahres 1912 legte Koyré Husserl mit *Insolubilia* und *Die Antinomien der Mengenlehre* zwei Dissertationsentwürfe vor, welche dieser jedoch nicht annahm. Koyré besuchte daraufhin im Sommersemester 1912 noch ein weiteres Seminar bei Husserl zu Hermann Lotze, um dann noch im selben Jahr nach Paris aufzubrechen. Dort setzte er seine Studien bei Henri Bergson und Émile Meyerson fort.¹⁵²

Die Episode der Ablehnung von Koyrés Doktoratsentwurf von Seiten Husserls gab in der Literatur Anlass zu Spekulationen über mögliche persönliche oder inhaltlich-philosophische Zerwürfnisse zwischen Husserl und Koyré.¹⁵³ Ich möchte diesen Spekulationen in meiner Arbeit jedoch keinen Raum geben, da der lebenslange freundschaftliche und wertschätzende briefliche und persönliche Kontakt zwischen den beiden wie auch der Einsatz Koyrés für Husserl in Frankreich m.E. eindeutige Zeichen dafür sind, dass diese Ablehnung weder persönliche Zerwürfnisse noch eine inhaltliche Abkehr von phänomenologischem Denken nach sich zog. Der Grund für die Ablehnung ist zudem nicht maßgeblich für die Fragestellung in meiner Arbeit.

Koyré schrieb sich – nachdem er Göttingen im Jahr 1912 verlassen hatte – an der *École Pratique des Hautes Études (EPHE)* ein¹⁵⁴ und arbeitete an Fragen zur scholastischen Philosophie, woraus

¹⁴⁹ Aus einem Vortrag Alexandre Koyrés am 12. September 1932 an der *Société thomiste in Juvisy*, Vgl. Parker 2018, 263.

¹⁵⁰ Vgl. Feldes, 2013, 53f.

¹⁵¹ Koyré, 1912, *Sur les nombres de M. Russell. Revue de Métaphysique et de Morale* 20, 722-724.

¹⁵² Vgl. Ebd., 25f.; Vgl. Parker 2018, 251f.

¹⁵³ Unter anderem in Zambelli, 1999, Feldes, 2013 und Parker 2018.

¹⁵⁴ Wichtig für Koyré war dort insbesondere die im Jahr 1886 politisch umstritten gegründete 5. Sektion für „sciences religieuses“ am EPHP, da gleichzeitig die Fakultät für katholische Theologie an der Sorbonne geschlossen wurde. Jener 5. Sektion „sciences religieuses“ wird Koyré im Jahr 1935 als Direktor vorstehen. Vgl. Chimisso, 2001, 145f; Vgl. Parker, 2018, 258.

seine *Bemerkungen zu Zenos Paradoxien* entstanden, die später im Jahr 1922 in Gedenken an Reinach (der im ersten Weltkrieg ums Leben kam) im *Jahrbuch für Phänomenologie* veröffentlicht wurden.¹⁵⁵

Zu dieser Zeit unterrichtete Bergson am nahegelegenen *Collège de France*; gerade am Höhepunkt seines intellektuellen Einflusses in Frankreich. Koyré kannte diesen, hatte Elemente seiner Philosophie in seinem Dissertationsentwurf besprochen und hielt im Jahr 1911 einen Vortrag zu Bergson in Göttingen, in welchem er Bergson auch einem breiten deutschen Publikum darbrachte.¹⁵⁶ Koyrés Interesse an Bergson basierte zu dieser Zeit vorwiegend auf dessen Kritik am Psychologismus, die ja auch eines der Herzstücke der Husserlschen Philosophie bildet. Einer Anekdote Hérings zufolge hatte Husserl nach dem besagten Göttinger Vortrag Koyrés die Aussage „Die konsequenten Bergsonianer, das sind wir!“ getätigt.¹⁵⁷ Héring berichtet zudem, dass Husserl Bergson vor Koyrés’ Präsentation desselben nur bedingt rezipiert hatte. „Es ist seltsam zu sehen, dass Husserl (der zu viel dachte und schrieb, um Zeit zum Lesen zu haben) den Namen des großen Erneuerers des Intuitionismus in Frankreich kaum kannte. Nur dank eines – übrigens exzellenten – Berichts Alexandre Koyrés, der 1911 der Philosophischen Gesellschaft Göttingen vorgelegt wurde, lernte er die Prinzipien der Bergson’schen Philosophie kennen.“¹⁵⁸

Am Ersten Weltkrieg nahm Koyré zuerst als Offizier für Frankreich, hernach für Russland teil und kehrte erst nach Kriegsende nach Paris zurück. Dort unterrichtete er an der *École Pratique des Hautes Études*; zudem lernte er durch Studien an der Sorbonne das historische Denken von Victor Delbos, Léon Brunschvicg und André Lalande kennen. Er reiste in dieser Zeit immer wieder nach Deutschland, um Edmund Husserl in Freiburg oder seine phänomenologischen Kollegen in Bergzabern zu besuchen.¹⁵⁹

Im Jahr 1922 publizierte Koyré eine Arbeit zum Gottesbegriff von Descartes,¹⁶⁰ und im darauffolgenden Jahr schrieb er einen Teil seiner Doktorarbeit über die Idee Gottes bei Anselm von

¹⁵⁵ Vgl. Parker, 2018, 256.

¹⁵⁶ Neben Koyré machten auch Max Scheler und Roman Ingarden Bergsons Philosophie in Deutschland bekannt. Max Scheler, sehr einflussreich zu dieser Zeit, war nicht nur vertraut mit Bergsons Philosophie, sondern sie hatte tiefen Einfluss auf sein Denken und Roman Ingarden schrieb 1918 seine Dissertation über Bergsons Intuitionismus, welche Husserl betreute. Bergsons Philosophie weckte in jedem Fall das Interesse der Phänomenologen. Vgl. Zanfi, 2018, 197f.

¹⁵⁷ Héring, “La Phénoménologie D’Edmund Husserl Il y a Trente Ans Souvenirs Et Réflexions D’un Étudiant De 1909.” *Revue Internationale De Philosophie*, 1 (2), 1939, 366–373, www.jstor.org/stable/23932341.

¹⁵⁸ Héring, “La Phénoménologie D’Edmund Husserl Il y a Trente Ans Souvenirs Et Réflexions D’un Étudiant De 1909.” *Revue Internationale De Philosophie*, 1 (2), 1939, 368. aus Zanfi, 2018, 198.

¹⁵⁹ Vgl. Hua III/3, 212, 219, 242, 247; Vgl. Hua III/3, 41; Vgl. Parker 2018, 260.

¹⁶⁰ „Essai sur l’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes“ wurde von Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius ins Deutsche übersetzt.

Canterbury¹⁶¹. In Ergänzung zu dieser reichte Koyré im Jahr 1929 sein Werk über Jakob Böhmes Philosophie¹⁶² für den Erwerb des *Doctorat ès lettres* an der *Faculté des Lettres/ Sorbonne* ein. Husserl war im Übrigen bei Koyrés Verteidigung der Arbeit vor den Professoren Émile Bréhier, Étienne Gilson und Léon Brunschvicg an der Sorbonne anwesend, da er zu diesem Zeitpunkt seine schon thematisierten Vorträge über die transzendente Phänomenologie an der Sorbonne hielt. Trotz seiner eigenen zu bewältigenden Aufgabe fand Koyré Zeit, sich massiv an den Vor- und Nachbereitungen zu den Husserl-Vorträgen zu beteiligen. Husserl hatte schon davor seinem Freiburger Schüler Felix Kaufmann in einem Brief vom Jänner 1929 geschrieben, dass Koyré sein „Adlatus für den Pariser Aufenthalt“ sein würde und über alles Auskunft geben könnte.¹⁶³ Die Vorträge Husserls in Paris führten letztlich auch dank des Einsatzes von Koyré dazu, dass ersterer zum korrespondierenden Mitglied der *Académie de l'Institut de France* gewählt wurde. Zum ersten Mal nach dem Ersten Weltkrieg wurde einem Deutschen diese Ehre zuteil.¹⁶⁴

Koyré wurde so im Jahr 1929 *Docteur ès lettres* an der Sorbonne, an welcher er im November und Dezember Étienne Gilson¹⁶⁵ vertrat. Bis 1930 verantwortete er zudem die *Conférences* der *École Pratique des Hautes Études*, wo er im Jahr 1931 Direktor und im selben Jahr *Maitre de conférences* in Montpellier wurde. 1931 publizierte er schließlich auch noch *Die Philosophie Émile Meyersons*, was für Koyré die Auseinandersetzung mit einem für ihn prägend werdenden Philosophen bedeutete. Denn es war, wie Koyré betonte, letztlich diese Beschäftigung mit Meyerson, die seine endgültige Ausrichtung auf die Geschichte des philosophischen (und wissenschaftlichen) Denkens bewirkt hätte.¹⁶⁶

Es gilt hier auch noch anzuführen, dass Koyré im Jahr 1931 die Zeitschrift *Recherches Philosophiques* gründete, bei welcher auch Gaston Bachelard mitwirkte – und die neben französischen Philosophen auch phänomenologische Denker, insbesondere aus dem Bergabener Kreis, publizierte.

Im September 1932 fand durch Einsatz von Alexandre Koyré und Edith Stein an der *Société Thomiste* in Juvisy eine Tagung zum Thema *Phänomenologie und ihre Bedeutung für die thomistische Philosophie* statt. Ab dem Jahr 1933 hielt sich Koyré immer öfters an der Universität in Kairo auf, wo er Gastvorlesungen abhielt.

¹⁶¹ „L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme“

¹⁶² „La Philosophie de Jacob Boehme“ wurde von Conrad-Martius ins Deutsche übersetzt.

¹⁶³ Hua III/4, 179.

¹⁶⁴ Vgl. III/9, 410; Vgl. Feldes, 2013, 134.

¹⁶⁵ Étienne Gilson war Direktor des *École Pratique des Hautes Études* und ab 1932 Professor am *Collège de France*.

¹⁶⁶ Feldes, 2013, 158.

Koyré entwickelte zu dieser Zeit seine persönliche, philosophisch-historische Methode und Originalität, welche er insbesondere in den Arbeiten zu Galilei¹⁶⁷ zur Anwendung brachte. Mit diesen Arbeiten begründete er eine neue Art der Wissenschaftsgeschichtsschreibung, die als transzendente Wissenschaftsgeschichtsschreibung bezeichnet werden kann.

Konkret legte Koyré mit seinen Studien zu Galilei eine umfangreiche wissenschaftshistorische Analyse zu dessen Forschung im 17. Jhd. vor, die er in der Beschreibung einer *wissenschaftlichen Revolution* als *metaphysischer Revolution* gipfeln ließ. Diese Revolution ist für ihn sowohl Quelle als auch Resultat einer entscheidenden geistigen Transformation. Diese geistige Transformation besteht in einer neuartigen Ausrichtung des Bewusstseins auf die Welt, die darin besteht, dass nach der Revolution das Bewusstsein auf ein unbegrenztes und homogenes Universum anstelle – wie im antiken und mittelalterlichen Denken – auf einen begrenzten und in sich hierarchisch geordneten Kosmos’ ausgerichtet ist.¹⁶⁸ Diese Revolution der Wissenschaft lässt sich in erster Linie als eine Revolution der Metaphysik beschreiben, die sich in der Ablösung vom geschlossenen Kosmos zum unendlichen Universum bewegt.

Jean Héring beschreibt Koyrés historisch-epistemologische Analysen, die mit Koyrés Arbeit zu Descartes ihren Anfang nahmen und ihn als ernsthaften Historiker der Philosophie in Frankreich etablierten, als eine erste Form der Anwendung von Husserls Phänomenologie auf die Geschichte.¹⁶⁹ Héring beschreibt weiter, dass Koyrés genuin phänomenologische Arbeit darin bestünde, den (Bewusstseins-)Bezug des zu untersuchenden Denkers zur Welt zum Gegenstand der (historischen) Untersuchung zu machen.¹⁷⁰

Koyrés wissenschaftshistorische Arbeit ist der Suche nach ersten Prinzipien verpflichtet. Er steht der starken Orientierung am Neukantianismus, wie sie die Wissenschaftsgeschichte in Frankreich überwiegend auszeichnete, kritisch gegenüber und führt diese in einem Vortrag von 1930 in Frankreich auf die Ablehnung des deutschen Idealismus und des Ausbleibens einer Neo-Hegelianischen Schule in Frankreich zurück.¹⁷¹ Die Ablehnung hegelianischer Philosophie war in Frankreich stärker als in Deutschland, England oder Italien ausgeprägt, wie er in jenem Vortrag ausführte. Er widersprach zudem entschieden Brunschvicgs abschätzigem Urteil, in welchem jener Hegel als den „König der zeitgenössischen Scholastik“ bezeichnete.¹⁷² An der *École Pratique des Hautes Études*, welcher er seit 1931 als Direktor vorstand, gab es ab 1931 vermehrt Lesungen zu

¹⁶⁷ Galilée et l’expérience de Pise (1937), La Loi de la chute des corps Galilée et Descartes (1937) und Études galiléennes (1939), Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century (1943).

¹⁶⁸ Vgl. Koyré, 1943, 334.

¹⁶⁹ Vgl. Parker, 2018, 261.

¹⁷⁰ Vgl. Héring, Phenomenology in France, 1950, 71 in Parker, 2018, 261.

¹⁷¹ Vgl. Chimisso, 2008, 125.

¹⁷² Vgl. Koyré, “Études d’histoire de la pensée philosophique”, 1971, 227–28 in Chimisso 2008, 125.

Hegel, die von 1933 bis 1937 sein – ebenfalls aus Russland – stammender Schüler Alexandre Kojève hielt. Dessen Vorträge führten in Frankreich fälschlicherweise immer wieder zu einer Gleichsetzung der Phänomenologie Husserls mit der Philosophie Hegels.¹⁷³

Nachdem Koyré im Laufe des 2. Weltkriegs einige Zeit in den USA verbrachte, kam er 1945 wieder zurück und gründete in Paris das *Centre de recherches d'histoire des sciences et des techniques* an der *École Pratique des Hautes Études*. Bachelard leitete zu diesem Zeitpunkt das, von Abel Rey übernommene, *Institut d'Histoire des Sciences* an der Sorbonne, welches als homonymes Institut angesehen werden kann.¹⁷⁴ Chimisso führt an, dass Koyré im Aufbau seines *Centres* das vergleichbare Institut von Bachelard an der Sorbonne weder erwähnte, noch in einer von ihm erstellten Liste lesenswerter Zeitschriften jene des Institutes von Bachelard anführte. Gemäß der Analyse von Chimisso war das *Institut* von Bachelard völlig anders ausgerichtet als jenes *Centre* von Koyré. Sie beschreibt, dass letzteres stärker auf historische Genauigkeit ausgerichtet gewesen wäre, während ersteres seinen Fokus auf Epistemologie und auf eine Pädagogik zur Entwicklung des rationalen Geistes legte.¹⁷⁵

Wenn auch der Verweis auf die historische Genauigkeit als Kennzeichen für das Institut Koyrés zutrifft, muss die Differenzierung m.E. noch schärfer getroffen werden. Der Unterschied zwischen den beiden Institutionen entfaltet sich nämlich vor allem entlang ihrer metaphysischen Basis; mithin an der Frage, was überhaupt unter wissenschaftlichem Geist und – damit im Zusammenhang stehend – unter wissenschaftshistorischer Arbeit zu verstehen ist.

Und hier gingen beide ganz unterschiedliche Wege. Welche das sind, zeigt u.a. ein Brief von Koyré an Husserl vom 21.5.1922, in dem Koyré schreibt:

„Es tut mir wirklich so leid, dass ich nicht nach London (zu den Husserl Vorträgen; T.G.) kommen kann – denn ich halte es für unendlich bedeutsam, viel wichtiger als der Besuch Einstein's. Ich meine es nicht nur sub specie der wirklichen Philosophie – ich meine es auch als ein Symptom, dass ernste Wahrheitsliebe doch noch nicht gänzlich aus der Welt verschwunden und dass man auf eine schönere Zukunft doch noch hoffen kann.“¹⁷⁶

Das steht in klarem Kontrast zu den Philosophien von Brunschvicg, Abel Rey oder später Bachelard, die wohl eine Auseinandersetzung mit Einstein der Beschäftigung mit transzendentaler Phänomenologie (die Koyré hier eindeutig forciert) vorgezogen hätten. Schließlich war u.a. Einsteins Relativitätstheorie für die drei genannten Franzosen

¹⁷³ Vgl. Parker, 2018, 265; Vgl. Chimisso, 2018, 60, 124.

¹⁷⁴ Vgl. Chimisso, 2001, 150 –151.

¹⁷⁵ Vgl. Chimisso, Ebd.

¹⁷⁶ Hua III/3, 357.

- Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Denkens und das, was den rechten Weg zur Wahrheit weist, wie sie auch
- den Ausgangspunkt humanistischen und damit modernen, aufgeklärten und friedliebenden Denkens bildete, da damit, so eine der Schlussfolgerungen, der Glaube an Gottes Schöpfung ein für alle Mal überwunden worden wäre.

An diesem kleinen Nebensatz eines Briefes kann man erahnen, welche „Welten“ hier aufeinanderprallen; nicht nur bezüglich eines metaphysisch-erkenntnistheoretischen Verständnisses der Welt, sondern auch in ethischen Belangen.

Zur konkreten Nähe zwischen Koyré und Husserl nach der Zeit in Göttingen kann ergänzend ein Brief von Koyré an den Freiburger Schüler Spiegelberg vom Dezember 1953 erwähnt werden: In diesem schrieb Koyré, dass ihn der „Meister“ „deeply“ beeinflusst habe. Von ihm habe er den positiven Zugang zur Phänomenologie, das Interesse am Objektivismus des griechischen sowie mittelalterlichen Denkens gelernt und die Wertschätzung der Ontologie übernommen.¹⁷⁷

Husserl schreibt über Koyré im Juli 1933 – wie auch über seine Schüler Héring, Ingarden, Stein und Conrad-Martius –, dass dieser ihm in seiner Treue zu sich selbst beständiger Freund geblieben war; auch wenn er philosophisch nicht die Kraft gehabt hätte, bis ans Ende mit ihm zu gehen.¹⁷⁸ Koyré fand auf seiner philosophischen Suche zu einem ganz persönlichen Stil des Philosophierens, der Phänomenologie und des historischen Denken französischer Art (insbesondere nach der Art Meyersons); nämlich indem er den Geist des deutschen Idealismus, die deutsche Mystik und ein religiöses Grundgefühl zu einem Blick auf die Welt verschmelzen ließ.

Es steht außer Frage, dass sich Alexandre Koyré neben seinen Vernetzungen von deutscher Phänomenologie und französischer Philosophie vor allem durch seine Bemühungen um eine Husserl-Rezeption in Frankreich verdient gemacht hat. Dies tat er, obwohl ihm mit den Philosophen der Sorbonne eine starke Tradition historisch-epistemologischen Denkens gegenüberstand. Konkret war dies eine Tradition, die sich explizit *gegen* das Ansinnen Koyrés, die primären und „geheimnissvollen Wege Gottes und des Geistes zu ergründen“¹⁷⁹, formierte, und an einer konträren Auffassung wissenschaftshistorischen Forschens arbeitete.

¹⁷⁷ Vgl. Jorland, 28; Vgl. Schuhmann 392, „La science Alexandre Koyré“ in Feldes, 2013, 53.

¹⁷⁸ Vgl. Hua III/4, 314.

¹⁷⁹ Vgl. Koyré 1973, 66 in Parker, 263.

Jean Héring

„Mais l'impression extraordinaire produite par son [Husserl] enseignement, est de celles qui se gravent ineffablement dans la memoire“¹⁸⁰

Héring kam im Jahr 1909 im Alter von 19 Jahren nach Göttingen, um bei Husserl für drei Jahre Phänomenologie zu studieren. Er wurde, wie bereits dargelegt, auch ein Mitglied des Bergzabener Kreises.

Nach Absolvierung des Staatsexamens bei Husserl kehrte er an das *Lycée Protestante* in Straßburg als Lehrer zurück. Er hatte bereits dort studiert und war in Ribeauvillé, südlich von Straßburg, beheimatet. Er unterrichtete in Straßburg bis 1919 und begann hernach an der *École Pratique des Hautes Études* Religionswissenschaften zu studieren.¹⁸¹ Zu diesem Zeitpunkt kehrte auch Koyré vom Ersten Weltkrieg aus Russland an die *École Pratique des Hautes Études* zurück.

Beide Philosophen, Héring und Koyré, lebten ab 1921 in Paris und reisten in den Jahren 1919 bis zum Tod Husserls im Jahr 1938 immer wieder gemeinsam nach Bergzabern oder zu den Husserls nach Freiburg. Héring wurde in Paris Vizerektor der protestantischen *École préparatoire de théologie des Batignolles*, ging aber 1924 erneut nach Straßburg, wo er ab 1925 wieder an der *Lycée Protestante* arbeitete.¹⁸²

Héring beschäftigte sich vorwiegend mit religiösen Fragestellungen und schrieb 1925 seine *Phénoménologie et philosophie religieuse. Études d'histoire et de philosophie religieuse*, in welcher er Husserls „ursprüngliches Verständnis von den Aufgaben der Phänomenologie“ herausarbeitete. Auch wurde Héring zu einem wichtigen und prominenten Übersetzer Husserls. Durch Hérings o.a. Schrift erreichte Husserls Philosophie die wissenschaftliche Öffentlichkeit, was ansonsten nach dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich nicht mehr gelungen wäre.¹⁸³

Nicht nur seine Publikationen zu Husserl, die bis ins Jahr 1965 datieren, sondern auch seine Rezensionsarbeiten zu Koyrés Philosophie und das Aufzeigen des phänomenologischen Gedankenguts in dieser, dienten einem Verstehen der Phänomenologie Husserls in Frankreich. Auch muss sein Engagement dafür angeführt werden, Husserl 1929 für die Vorträge zur Phänomenologie in Straßburg zu gewinnen – auch seine Bemühungen rund um die Übersetzung der *Cartesischen Meditationen* ins Französische sollen nicht unerwähnt bleiben. 1926 wird

¹⁸⁰ „Der außergewöhnliche Eindruck, den seine [Husserls] Lehre hervorruft, ist eine, die unaussprechlich in das Gedächtnis eingraviert ist.“ [eigene Übers.] Héring, „La Phénoménologie D'Edmund Husserl Il y a Trente Ans Souvenirs Et Réflexions D'un Étudiant De 1909“. *Revue Internationale De Philosophie*, 1 (2), 1939, 366.

¹⁸¹ Feldes, 2013, 77.

¹⁸² Vgl. Ebd., 121.

¹⁸³ Vgl. Ebd., 133.

Héring zum *Maître de conférences für die neutestamentliche Wissenschaft und Geschichte des frühen Christentums* ernannt; der Erinnerung seines Straßburger Kollegen Oscar Cullmann zu Folge bat er Husserl um sein Einverständnis, bevor er sich der Lehre und der exegetischen Forschung verpflichtete.¹⁸⁴

Héring gilt als enger Freund Husserls und besuchte ihn bis zu seinem Ableben nahezu jährlich. Husserl betonte in seinen Briefen an diverse Briefpartner wie bspw. Roman Ingarden, Jan Patočka, Ludwig Landgrebe, gegenüber seiner Familie oder E. Parl Welch seine enge Freundschaft zu Héring. Husserl schrieb bspw. an seine Tochter im Jahr 1935: „Gerade vor einer Woche war Héring da, leider nur von Sonntagvormittag bis Montagnachmittag, aber mit dieser treuen Seele konnte man alles besprechen u. dabei seines treuen Verständnisses sicher sein.“¹⁸⁵ Husserl betonte jedoch (wie bspw. im Brief an Welch,) dass jene Religionsphilosophie Héring's mit „Phänomenologie in meinem Sinne“ nichts zu tun habe und die „phänomenologische Bewegung letztlich für die neuartige Erfahrung, die nicht Welterfahrung ist und uns auf den absoluten Boden der transcendentale Subjektivität stellt, blind geblieben ist“.¹⁸⁶

Zum Abschluss des ersten Abschnitts dieser Untersuchung und als Überleitung zum nächsten möchte ich auf den Briefwechsel zwischen Husserl und seinem französischen Briefpartner *Émile Baudin* eingehen.

Husserl lernte den Theologen Abbé Baudin im März 1929 in Straßburg kennen, als er auf der Rückreise aus Paris bei Jean Héring weilte.¹⁸⁷ Er bezeichnete ihn liebevoll als seinen „Freund und Seelsorger“¹⁸⁸, dem er sowohl die Nöte der Familie aufgrund des anwachsenden Antisemitismus und der politischen Situation in Deutschland berichtete – wie er ihm auch von seinem Zerwürfnis mit Martin Heidegger erzählte, um zugleich den tieferen Sinn seiner transzendentalen Phänomenologie zu vermitteln. Denn diese war für Husserl, wie er selber schreibt, eine „consolatio philosophica“ (in Anlehnung an Boethius' „consolatio philosophiae“) geworden.¹⁸⁹ Er positionierte sich in diesen Briefen klar als Phänomenologe, der als ein solcher „fest ist im Glauben an die absolute, alles Sein jeder Art, jedes Sinnes umspannende Teleologie“ stünde. Den Inhalt jener *umspannenden Teleologie* beschreibt er mit den Worten: „der absolute Logos, die absolute Wahrheit im vollen und ganzen Sinn, als das unum, verum, bonum, auf die alles endlich Seiende in der Einheit alles und jedes endlich Seiende umfangende Streben hingerichtet ist, auf die alles

¹⁸⁴ Vgl. Ebd., 139.

¹⁸⁵ Hua III/9, 464–465.

¹⁸⁶ Vgl. Hua III/6, 459.

¹⁸⁷ Hua III/7, 13.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd., 16.

transzendental-subjektive Leben als lebendiges Sein, Wahrheit konstituierend hinlebt, die jedes transzendente Ich und vergemeinschaftet jedes transzendente Wir in seiner transzendentalen Personalität als ideale absolute Norm für all seine relativen Normen in sich trägt, und damit in sich trägt ein Ideal seines wahren Seins, auf das es in seinem faktisch-personalen Sein angelegt ist“.¹⁹⁰

Diese Zeilen Husserls stellen – in leidenschaftlich-geistiger Hinwendung an seinen Briefpartner – ausgereifte Gedanken zur Wahrheit und dem Telos des Menschen dar, zu welchen ihn seine Phänomenologie in ihrer Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit letztendlich führte.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt wird *Wissenschaft* bei Edmund Husserl in einem großen Sinngefüge gedacht – was sich gerade auch im Briefwechsel mit Baudin deutlich zeigt. Die Idee der Wissenschaft steht für ihn als solche selbst zur Klärung – und mit ihr das Subjekt, durch welche die Wissenschaft zum Sinn und Sein kommt. Wie auch die Welt, auf welcher die Idee der Wissenschaft gründet. Jede Voraussetzung in Bezug auf Wissenschaft muss nach Husserl radikal befragt werden, wenn sich die Phänomenologie nicht „gegen ihren eigensten Sinn versündigen will“¹⁹¹; Wissenschaftlichkeit muss in umfassendstem Sinne ein *Leben aus Vernünftigkeit* sein.¹⁹²

Das ist, wie nun bereits deutlich sein sollte, ein klares „Kontrastprogramm“ zur genuin französischen Tradition, wie sie sich um die Sorbonne herum entfaltete und dem auch Bachelard zuzurechnen ist. Welche „feinen Verästelungen“ es zwischen letzterem und Husserl dennoch gab, wird der nächste Abschnitt verdeutlichen; als weiterer Schritt einer Annäherung und Vertiefung, der den nun gespannten und zum Teil schon befüllten Rahmen um jene Details ergänzen wird, die schließlich zu einem komplexen, zugänglichen und robusten Bild einer „komplizierten“ Begegnung zweier Denker führen wird.

¹⁹⁰ Ebd., 14.

¹⁹¹ Vgl. Hua III/3, 532.

¹⁹² Ebd.

Abschnitt II

Wissenschaft bei Edmund Husserl – eine Grundlagenforschung

„Meine Intentionen haben in der letzten Klärung ihres Sinnes sich wunderbar bestätigt und dabei ist der Entwurf einer ‚Philosophie als strenge Wissenschaft‘ zu Stande gekommen, der eine ins Unendliche fortgehende philosophische Gemeinschaftsarbeit sichert und ihr sozusagen die erste Landkarte und damit die systematische Problematik vorzeichnet – ein Feld unendlicher ungeahnter Entdeckungen künftiger Generationen.“¹⁹³

In diesem Abschnitt möchte ich Husserls Phänomenologie in ihrem ersten, grundlegenden Ansinnen, gleichsam die *Strenge der Wissenschaft* zu sein, erläutern. Ich werde zeigen, welche Grundintentionen Husserl im Umgang mit dem Gegenstandsgebiet der Wissenschaften leiten – wozu ich in diesen Einleitungspassagen entlang der Begriffe *Bewusstsein*, *Intentionalität* und *Lebenswelt* arbeiten werde, da deren Entfaltung wichtige Etappen in Husserls Grundlagenforschung bildet.

Jene Begriffe sind als die wesentlichen Orientierungspunkte auf der – von Husserl erwähnten – Landkarte zu verstehen, mit deren Erstellung sich die Phänomenologie als *Erste Philosophie* immer weiter eröffnen wird. Sie markieren Meilensteine auf Husserls unermüdlicher Suche nach dem vorurteilslosen *Anfangspunkt* jeder möglichen Erkenntnis. Nur eine solche Anfangs-Suche vermag es, die Bedeutung von Erkenntnis und damit von Wissenschaft aufzuklären.¹⁹⁴ Die so entstehende phänomenologische Landkarte soll damit den *Boden des Absoluten* sichtbar machen.

Die immer tiefdringendere Fundamentalarbeit ist jedoch als Auftrag an die Philosophen der Zukunft gerichtet. Letztlich geht es um eine *unendliche philosophische Gemeinschaftsarbeit*, für welche die von ihm gezeichnete Landkarte „lediglich“ eine erste Orientierung liefern soll. So besehen ist die Phänomenologie in ihrem gesamten Unternehmen eine sukzessive tiefer dringende *intergenerative Grundlagenforschung*. Sie stellt nicht die Methode der Wissenschaften in Frage, auch will sie keine Deskription des *inneren* Wissenschaftsgeschehens als Forschungspraxis sein, sondern möchte als *Strenge der Wissenschaft* und *Erste Philosophie* nach dem *Sein*, der *Bedeutung* und der *Grundbedingung von Wissenschaft* überhaupt fragen.

Die Phänomenologie als Grundlagenforschung und Erste Philosophie entfaltet sich dabei – wie ich in den jeweiligen Unterkapiteln dieses Abschnittes zeigen werde – mittels ihrer *regressiv-reflexiv abbauenden* Analyse von der (*deskriptiven*) *Psychologie* hin zur *Lebenswelt*. Genau in der Spanne

¹⁹³ Hua, III/4, 23.

¹⁹⁴ Vgl. VI, 3.

zwischen diesen beiden „Polen“ eröffnet sich das von Husserl angekündigte *Feld unendlicher und ungeahnter Entdeckungen*: „Aus dem Wenigen wird schon mehr werden und vor allem eine Methode, die einmal ausgebildet, Zukunft bedeutet.“¹⁹⁵

Grundstrukturen: Bewusstsein, Intentionalität und Lebenswelt

In der Einleitung zu dieser Arbeit wurde von mir die Frage nach Wissenschaft bei Husserl und Bachelard als eine Frage nach dem *Sein*, der *Bedeutung* und der *Möglichkeit* von Wissenschaft ausgewiesen. Sie führt Husserl zu drei Begriffen, die hier nun einzuführen sind:

Bewusstsein

Soll die Frage nach Wissenschaft sinnhaft gestellt werden und sollen die aus ihr folgenden Erkenntnisse Wahrheit und Bedeutung für die Menschheit haben, so hat die Untersuchung von der „Basis aller Welthabe“ auszugehen. Diese Basis bildet für Husserl das *Bewusstsein* – weshalb auch die Frage nach der Wissenschaft beim Bewusstsein ihren Ausgangspunkt finden muss. Es wäre für Husserl verfehlt, nach der Wissenschaft (als Praxis der Wahrheitsgenerierung) so zu fragen, als wäre Wissenschaft ein bewusstseinsunabhängiger (d.h. unabhängig von aller Welthabe seiender) Untersuchungsgegenstand. Das Bewusstsein ist der Ort aller Welthabe, und jede philosophische Klärung, allen voran die Klärung von Wissenschaft, muss im Bewusstsein „die Stätte der Untersuchung“ finden; außerhalb vom Bewusstsein lässt sich nichts sinnvoll sagen.¹⁹⁶

Bewusstsein ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht als inhärenter Bestandteil des menschlichen Gehirns oder als dessen kognitive oder psychische Leistung zu verstehen; d.h. es handelt sich *nicht* um eine Analyse menschlicher Denkstrukturen, die dann Erkenntnis aufzuklären vermag – womit wir bestenfalls bei dem Vorhaben einer Erkenntnistheorie angelangt wären.

Bewusstsein muss vielmehr als die (über die phänomenologische, d.h. zurückfragende oder grundlagenerforschende Einstellung) möglich gewordene „*Ein-Sicht*“ in die *bedeutungsvolle* (kosmologische) *Grundstruktur aller Welthabe* verstanden werden; als *Erfahrung eines fungierenden Bedeutungs-Vollzugs*, an dem der – bewusste – Mensch vielmehr *teilhat* als dass er ihn „generiert“. Wobei „*Teilhabe*“ nicht nur bedeutet, dass der Mensch Teil des Geschehens ist, sondern als „*Bewusstheit*“ diesen *bedeutungsvollen Bezug* auch *gleich selbst wieder* realisiert: Eine kosmologische Bedeutungs-Struktur, so begreift man in der phänomenologischen Reduktion, wird gewissermaßen *in* und *mit* dem Bewusstsein *wiederholt* und *instantiiert* – womit in weiterer

¹⁹⁵ Ebd., S. 94.

¹⁹⁶ Vgl. Hua III/1, 66f.

Folge das *bewusste Erfassen einer bedeutungsvollen Welt* erst seine *Ermöglichung* findet. Das Bewusstsein ist folglich die „Urkategorie des Seins überhaupt, in der alle Seinsregionen wurzeln.“¹⁹⁷

Von dieser Überlegung ausgehend ist die Klärung einer (stets Bedeutungs-orientierten) *Wissenschaft* notwendigerweise eine Klärung des *Bewusstseins*. Erst diese Klärung vermag der Wissenschaft den *Boden ihres Erkenntnisunternehmens* zu zeigen – von dem aus das Unternehmen Wissenschaft erst *sinnvoll verstanden* werden kann.

Wird diese Klärung als *philosophische* Notwendigkeit übersehen oder zurückgewiesen, führt das zur Praxis einer Wissenschaft, die nur mehr der „hohle“ Abklatsch, der Rest einer ursprünglichen, aus lebendiger Bewusstheit entspringenden, Wissenschaft sein wird. Dies führt Husserl dazu, den Terminus des *Restbegriffs*¹⁹⁸ einzuführen, mit dem dann „Wissenschaft“ zu klassifizieren ist.

Wahrheit wird in dieser, von einem (ursprünglichen) Bewusstseins-Bezug und damit Bedeutung-Vollzug entfremdeten, Wissenschaft zum Rätsel, da eben das Gefüge aus kosmologischer Bedeutungs-Struktur und Erfassen von Bedeutungs-Zusammenhängen dank der menschlichen Ausprägung genau dieser Bedeutungs-Struktur aus dem Blick geraten ist – und mit ihr all die Fragen, die sich nur eröffnen, wenn sich ein Bedeutungs-Zusammenhang (etwa das Zählen und die Frage nach der Zahl, das bzw. die sich angesichts der Sterne am Himmel einstellt) buchstäblich als Bewusstsein etabliert. Stattdessen wird dann über Wahrheit als normative Beziehung zwischen dem erkennenden (wissenschaftstreibenden) Subjekt und dem Erkenntnisgegenstand nachgedacht, um Kriterien angeben zu können, unter denen etwas bedeutend (und damit wahr) werden kann.

Die Phänomenologie Husserls lehrt uns eindringlich, dass Wahrheit und Bewusstsein zusammengehören – und dass Wahrheit ohne Bewusstseins-Bezug niemals zur Erkenntnis führen, oder – stärker formuliert – nicht einmal Wahrheit *sein* kann.

Damit ist auf das Problem des wissenschaftlichen Objektivismus verwiesen, welcher in der Annahme gründet, dass Erkenntnis *ohne* besagten Bedeutungs- und damit Wahrheits-Bezug möglich ist und die phänomenologische Grundlagenklärung als *Metaphysik* zurückweist. Der Positivismus enthaupet damit – nach Feststellung Husserls – die Philosophie, indem er der Vernunft die Möglichkeit des normativen *Bezugs* zur Wahrheit abspricht – und damit eine Welt von (bewusstseinsunabhängigen) Tatsachen behauptet, die isoliert erkennbar werden können.¹⁹⁹ Womit

¹⁹⁷ Vgl. Ebd., 158.

¹⁹⁸ „Der positivistische Begriff der Wissenschaft in unserer Zeit ist also – historisch betrachtet – ein *Restbegriff*.“ Hua VI, 6.

¹⁹⁹ Vgl. Hua VI, 7.

allerdings Wahrheit und Erkenntnis zu Welträtseln eines Umfangs werden, die eine „völlig neue Art des Philosophierens“ notwendig machen, nämlich die Phänomenologie.²⁰⁰

Intentionalität

Ein weiterer Meilenstein in Husserls Grundlagenforschung – als Rückfrage auf die Grundstrukturen des Seins – bildet die Erkenntnis, dass Bewusstsein eine *Beziehungsstruktur* aufweist, also *intentional* verfasst ist. Die Bewusstseinsstruktur kann insofern auch als *dual* betrachtet werden: Bezogenheit/Intentionalität ist ihre grundlegende Eigenschaft; Bewusstsein und Bezogenheit gehören zusammen. Diese, durch phänomenologische Grundlagenforschung erreichte, (Wesens)Einsicht in die Intentionalität als Grundeigenschaft von Bewusstsein ist fundamental, weil sie inkludiert, dass der *Ort*, an welchem *sich Welt zeigen kann*, immer schon *in* der Welt und *von* der Welt ist.²⁰¹ D.h., „es ist keineswegs ein Problem für das Subjekt, zu einem Objekt hinauszugelangen, da das Subjekt per se selbsttranszendierend ist“, also per se auf etwas von ihm selbst Verschiedenes gerichtet ist,²⁰² womit die phänomenologische Untersuchung einen regressiven Charakter aufweist, da sie sich immer von der Sache, auf die sie bezogen ist, her denkt. In diesem Kontext lässt sich auch der Satz „zu den Sachen selbst“ besser verstehen.²⁰³ In der Intentionalität ist damit der ursprüngliche *Bezug* zwischen Welt und Mensch von Husserl aufgezeigt worden; Mensch und Welt sind je schon aufeinander *bezogen*, um sich dann im eigentlichen intentionalen Akt aufeinander *beziehen* zu können.²⁰⁴ Nur über den Weg der Intentionalität können jene Fundamentalfragen, welche Erkenntnis, Wissenschaft, Welt und Leben dem menschlichen Geist auferlegen, beantwortet werden.

Lebenswelt

Wissenschaftsklärung heißt in Husserls Grundlagenforschung Bewusstseinsklärung, was in einem nächsten Schritt *Welt*-Klärung bedeutet und in der Klärung des (je eigenen) *Lebens* mündet. Husserl wird in seinem Spätwerk beschreiben, was es heißt, in geschichtlicher Ursprungsklärung gleichzeitig bei der „Welt“ und beim „Leben“ (als geschichtlichem Leben), also bei der *Lebenswelt*, als Strukturbasis zu beginnen.

Es geht bei dieser „Lebens-Klärung“ aber immer auch um die *Abkehr* von der *ursprünglichen Lebenseinstellung*, um sich als *geistige* (vernünftig, wahrheitssuchende) *Person* in dieser lebensweltlichen Urstruktur wiederzufinden. Womit auf den von Husserl geforderten *Einstellungswechsel* verwiesen wird, der die *Region des Absoluten* (absolutes Leben in

²⁰⁰ Vgl. Hua Ebd., 69.

²⁰¹ Vgl. Hua XIX/1, 377ff.

²⁰² Vgl. Zahavi, 2008, 21.

²⁰³ Vgl. Rinofner-Kreidl, 2000, 35f.

²⁰⁴ Vgl. Hohl, 1962, 16.

transzendentaler Geschichtlichkeit) zu eröffnen vermag. „Jedes auf den Menschen zurückbezogene Philosophieren – in welchem also der Philosophierende sich weltlich, sich als Mensch in Seinsgeltung hat, erreicht nie das Niveau der eigentlichen philosophischen Problematik und Arbeit – den Boden des Absoluten.“²⁰⁵

Ich versuche, den reduktiven Weg, der zur Grundlage des *Bewusstseins* führt und später bei der *Lebenswelt* „anhält“ (und damit auf das Grundmoment allen Erkennens und Wissens verweist), Schritt für Schritt darzustellen. Dazu möchte ich noch einmal die Grundintention Husserls betonen, dass Wissenschaft – und eine durch sie zu erwerbende Welterkenntnis – immer zugleich die Frage nach einer *der Erkenntnis zugrundeliegenden Struktur* ist, die *vor aller empirischen Erkenntnis* bestehen muss und diese anleitet.

Wissenschaftsklärung ist seit Platon Aufgabe der Philosophie und in der Phänomenologie soll sie ihre wahre Ausführung finden.

Grundstrukturen: Die Psychologie

Die erste Grundlagenforschung Husserls – damals noch keine *phänomenologische*, sondern eine *deskriptiv psychologische*, wie er sie von Brentano übernommen hatte – führt uns zu seiner Habilitationsschrift im Jahr 1887 mit dem Titel *Über den Begriff der Zahl*.

Bereits in dieser wird seine philosophische Absicht, nach elementaren Grundlagen – in diesem Fall: nach denen der Mathematik – zu suchen, deutlich sichtbar:²⁰⁶ „Die erste Frage die es zu beantworten gilt“, schreibt Husserl in der Einleitung zu seiner Habilitation, „sind der Ursprung der in der Rede stehenden Begriffe“.²⁰⁷ Kann die Grundlagenfrage nach dem Ursprung dieser Begriffe nicht geklärt werden, so wird – gemäß seiner Analyse – die gesamte Wissenschaft bodenlos und verrennt sich in folgenschwere Irrtümer. Weshalb sich Husserl für die Analyse des „Zahl“-Begriffs, mit der „jede Philosophie der Mathematik beginnen muss“, entschließt.²⁰⁸ Diese Schrift bildet auch die Grundlage für seine Antrittsvorlesung in Halle, die den Titel *Die Ziele und Aufgaben der Metaphysik* trägt.

Konkret versuchte Husserl nun, Zahlen über den *psychischen Vorstellungsakt*, der mit ihnen verbunden ist, zu verstehen, weil seiner Ansicht nach nur die *Analyse der Vorstellung* der Schlüssel

²⁰⁵ Hua III/4, 402.

²⁰⁶ Vgl. Husserl, 1887, 1

²⁰⁷ Ebd., 13.

²⁰⁸ Vgl. Ebd., 8.

für das Verständnis jener *höheren Komplikationsstufen*, mit welchen das Bewusstsein ständig operiert, sein könnte.²⁰⁹

Dieser Verständnisversuch erfolgte aber „klassisch psychologisch“; d.h. mittels des genauen Erfassens von Erlebensqualitäten der Vorstellung, das jedoch in wesentlichen Punkten undifferenziert blieb. Mit dem Effekt, dass Husserl sich in seiner 1891 erschienenen *Philosophie der Arithmetik* sogar zu der Idee verstieg, auch die Logik psychologisch erfassen zu können. Ohne dabei aber etwa zwischen der *Subjektivität der Akte des Denkens* und der *Objektivität des Gedachten* zu differenzieren²¹⁰, respektive diese als differente *Größen* zu erkennen: Genau das blieb ihm eben durch seinen psychologischen Zugang verwehrt. Damit entzog sich ihm aber auch die fundamentale Einsicht in das, was *Intentionalität* und jene oben angesprochene *Bewusstseinsanalyse* bedeuten – ist ein *Bedeutungs-Vollzug*, wie schon angedeutet wurde, doch eine *universelle Struktur*, die die Psyche „mitgestaltet“, aber nicht auf die Psyche heruntergebrochen werden kann. Diese Einsicht und die Ausarbeitung des Wesens der Intentionalität war Husserl erst später in den *Logischen Untersuchungen* und durch die Abkehr von Brentanos Methode der deskriptiven Psychologie möglich.

Grundstrukturen: Die Logik

Husserl war durch seine deskriptiv psychologische Analyse zwar an die Grenzen der Möglichkeit einer philosophischen Grundlegung des Wissenschaftsfeldes „Mathematik“ gestoßen, versuchte aber weiter, die Wissenschaft (als umfassendes, weitverzweigtes „Forschungsunternehmen“) neu zu fundieren. Die Richtung gab dabei nicht zuletzt die erfahrene „methodische Beschränkung“ vor:

Die Deskriptive Psychologie war u.a. im Schließen und Schlussfolgern an ihre Grenze gekommen. Die Logik erwies sich dabei immer wieder als unhintergehbare Voraussetzung – auch dort, wo Logik kritisiert oder gar in psychische Akte aufgelöst werden soll. Bei ernsthafter Analyse rückt deshalb immer wieder die Logik ins Zentrum aller Erforschung von Denken und Wissenschaft – weshalb sie auch in Husserls Grundlagenforschung immer mehr an Gewicht gewann. Dies tat sie während sie ihn aber gleich wieder vor neue Aufgaben stellte: Es wurde für ihn einsichtig, dass „die Logik unserer Zeit an die aktuelle Wissenschaft nicht hinanreiche, welche aufzuklären sie doch berufen ist“.²¹¹

Damit wurde wiederum eine Neubegründung der Logik notwendig, die Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* versuchte. Logik ist, und das stand für Husserl außer Zweifel, durch ihre

²⁰⁹ Vgl. Ebd., 9.

²¹⁰ Vgl. Hua XVII, 86f.

²¹¹ Vgl. Hua XIX/I, Vorwort, 5.

allgemeinsten Formen begründender Argumentation und durch ihre Regeln korrekten Schließens eine Technologie des wissenschaftlichen Erkennens – und letztlich dadurch befugt, zu bestimmen, was Wissenschaft überhaupt zu Wissenschaft macht.²¹² *Logische Gesetze* umgrenzen aufgrund ihres idealen Wesens die *Typik* der, für die Wissenschaft erforschbaren, *theoretischen Systeme*. Insofern gehört die Logik für Husserl zu den *idealen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis*. Als eine solche *Erkenntnisbedingung* lässt sie sich gänzlich unabhängig von der Idee der Subjektivität betrachten (was Husserl später dahingehend modifizierte, dass er der Logik noch allgemeinere Bedeutungs-Vollzüge vorlaufen ließ), weshalb eine Erforschung der Erkenntnisbedingungen bei Husserl in dieser Zeit zu einer *Erforschung* und *Entwicklung* der *formalen Logik* wird. Husserl sah in der Logik letztlich die Entfaltung der *mathesis universalis* von Leibniz.²¹³ Oder wie Husserl auch schrieb:

„Natürlich habe ich gegen eine Logik als Kunstlehre nichts einzuwenden, nur ist sie nicht zu verwechseln mit der philosophischen Fundamentaldisciplin, die wir durchaus brauchen, die allen Wissenschaften vorhergeht und die ihr, der Kunstlehre, selbst, die theoretischen Grundlagen liefert, nämlich mit der ‚reinen‘ Logik.“²¹⁴

Das Gesamtziel der *Logischen Untersuchungen* ist sohin der *Aufbau* und die *Begründung* einer *umfassenden Logik* als Wissenschaftstheorie, die sowohl eine Lehre von Begriffen, Sätzen und Theorienformen als auch – korrelativ dazu auf Gegenstandsseite – eine Lehre von den allgemeinsten formalen Bestimmungen des Seienden ist.²¹⁵

Das Unternehmen der *Prolegomena*, die den ersten Teil von Husserls *Logischen Untersuchungen* bildet (und in dem Husserl die Phänomenologie als notwendig gewordene, „völlig neue Art des Philosophierens“²¹⁶ bestimmt), war der Zurückweisung des Psychologismus gewidmet; also jener Art „psychologisierender“ Grundlagenanalyse, die er in der Zeit vor den *Logischen Untersuchungen* noch selbst – wenn auch bereits kritisch – realisiert hatte.

Ein psychologistisches Denkkonzept liegt gemäß Husserl dann vor, wenn Fundamente der Logik als Kunstlehre der Psychologie verstanden werden, weshalb die Logik am Ende zu einer Sonderdisziplin der Psychologie degradiert wird.²¹⁷ Damit wird der *spezifische Charakter des Denkens* (als Akt der *Denk-Gegenstands-Bildung*) geleugnet; das heißt seine *logische* (und auch

²¹² Vgl. Ströker, 1992, 14.

²¹³ Vgl. Ebd., 15.

²¹⁴ Hua III/5, 52.

²¹⁵ Vgl. Luft, 2017, 55.

²¹⁶ Hua VI, 74.

²¹⁷ Luft, 2017, 57.

objektivierende, „transpersonale“) Struktur mitsamt ihrem *Bestimmt-Sein* von *Gesetzhaftigkeit*. Stattdessen werden Gegenstände des Denkens als *psychische Erlebensformen* und ihr – vermeintlicher – (natur-)gesetzlicher Zusammenhang bloß als *denkpsychologisch geregelter Kausalzusammenhang* des *Auftretens psychischer Tatsachen oder Erlebensformen* gedeutet.²¹⁸

Eine psychologische Grundlegung der Logik wird von ihm in den *Prolegomena* insbesondere mit dem Argument zurückgewiesen, dass die *Psychologie* als empirische Wissenschaft lediglich *Theorien* oder gar *Gesetze* mit *Wahrscheinlichkeitscharakter* hervorbringen könne, die *Gesetze der Logik* jedoch mit *apodiktischer Notwendigkeit* Geltung hätten. Deshalb geriet die Psychologie in einen Erklärungsnotstand, in eine Art Paradoxie. Generell kann wissenschaftliche Erkenntnis nicht von einer empirischen Wissenschaft fundiert werden, die keine notwendig-gültigen Erkenntnisse zu erzielen vermag; denn das würde bedeuten, dass sich wissenschaftliche Erkenntnis *auf* bloßer Meinung und dementsprechend *als* bloße Meinung entfaltet. Gerade Logik als a priori Grundstruktur des vernünftigen Denkens und Schließens kann folglich nicht in der Psychologie ihre Fundierung finden.

Im Hintergrund von Husserls Kritik am Psychologismus steht sein Verständnis von Wissenschaft: Diese hat für ihn das Ziel, ein bestehendes *Reich von Wahrheiten* in einem *System von Sätzen und Begründungen* darzustellen und zu gliedern. Logik, als Wissenschaftslehre gedacht, ist die *Theorie der Form solcher möglichen Satzsysteme*, die prinzipiell von *nichtempirischer Struktur* sind und daher auch *nicht* von der Psychologie als empirischer Einzelwissenschaft begründet werden können.²¹⁹

Die Aufgabe der Logik ist es, wie Husserl am Ende der *Prolegomena* ausführt, die *logischen apriorischen Gesetze* als die *idealen Bedingungen* der Möglichkeit von Wissenschaft zu charakterisieren.²²⁰ Als ‚Wissenschaft‘ wird dementsprechend kein anthropologisches oder soziologisches Phänomen, sondern ein *durch Begründungen gestifteter systematischer Zusammenhang von Sätzen und Wahrheiten* begriffen. Dieser Zusammenhang gründet im *Inhalt der Erkenntnisse* und kann in der *Logik – abgesondert* von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und von aller Subjektivität – *betrachtet* und *erforscht* werden.²²¹ Neben der Fundierung von konkreten Theorien wird so immer auch die *Freilegung der idealen Konstitutionsbedingungen* von *möglichen wissenschaftlichen Theorien überhaupt* erreicht, da in dieser Fundierungsarbeit zugleich

²¹⁸ Vgl. Landgrebe, 1963, 143.

²¹⁹ Vgl. Hua XVIII, 53f und 230f; Luft, 2017, 57f.

²²⁰ Vgl. Hua XVIII, 240.

²²¹ Hua Ebd.; Vgl. Luft 2017, 58.

die *Logik per se* als „die Theorie der Theorien, die Wissenschaft der Wissenschaft“ etabliert und (formal) entfaltet wird.²²²

Aufzuklären bleibt aber weiterhin – ausgehend von der phänomenologischen Analyse im zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* – die *Grundlagenklärung der Logik* als a priori Struktur des Erkennens und des Erkannten.

Diese kann nicht von der Psychologie, aber auch nicht von der *Metaphysik* geleistet werden:

Da Husserl im Sinne seiner philosophischen Überzeugung der Vorurteilslosigkeit jegliche metaphysischen Setzungen als Versündigung an seiner Phänomenologie ansehen würde, muss er eine solche „setzende“ Fundierung der Logik ablehnen. Er will ja „nicht ein bloßes Programm darbieten, sondern wirklich ausführende Fundamentalarbeit an den unmittelbar erschauten und ergriffenen Sachen [versuchen]“.²²³

In seiner Fundierungsarbeit findet Husserl schließlich (erneut) zum *Bewusstsein*. Er begreift, dass es – wenn Erkenntnis überhaupt möglich sein soll – eine *Beziehung* zwischen der (offensichtlichen) *Objektivität rein logischer Gebilde* und der *Subjektivität des Erkennens* geben muss. Zur Frage steht deshalb diese *Beziehung* zwischen der (*nicht anthropomorphen*) *Logik* und dem *Subjekt*. Und in dieser *Beziehungsstruktur* gilt es wiederum die *Art der Gegebenheit* der *idealen* und *apriorischen* logischen Gebilde zu erfassen.

Eine, diese Beziehung aufklärende, *intentionale Korrelationsanalyse* wurde in der V. und VI. *Logischen Untersuchung* vorbereitet und führte schließlich zur spezifischen Art *phänomenologischer Analyse* als *Korrelationsanalyse des Bewusstseins*: In dieser wird die Logik zu einer Weiterentwicklung einer *ursprünglicheren Erfahrung des Korrelierens*, die das Zusammenspiel von Bewusstsein und Gerichtet-Sein ergänzt und verfeinert. Denn tatsächlich muss das, was intentional gegeben ist, sich auf etwas sowie auch aufeinander beziehen und miteinander verschränkt sein, weshalb sich gleichsam ein „erster Schauplatz“ (proto-)logischer Beziehung abzeichnet. Angesiedelt im intentionalen Bewusstsein entfaltet sich so ein Bezug, eine Korrelation, die – wie das Bewusstsein selbst – subjektiv und objektiv zugleich ist. Damit ist eine phänomenologische Basis der Logik gefunden, die die Logik in den für die Wissenschaften notwendigen Rang hebt:

²²² Hua XVIII, 244; Luft, 2017, 58.

²²³ Ebd.

„Soll die Besinnung auf den Sinn der Erkenntnis kein bloßes Meinen ergeben, sondern, was hier strenge Forderung ist, einsichtiges Wissen, so muss es sich als reine Wesensintuition auf dem exemplarischen Grunde gegebener Denk- und Erkenntniserlebnisse vollziehen“.²²⁴

Grundstrukturen: reines Bewusstsein

Bedenken wir, dass der, die Bewusstseinsanalyse realisierende, phänomenologische Denker immerzu ausgehend von den Sachen denkt, so verstehen wir einen weiteren außerordentlich wichtigen Grundgedanken Husserls. Nämlich, dass Bewusstseinsanalyse zu betreiben nie bedeuten kann, nicht bei den Sachen (bei der Welt) zu sein, sondern immer nur *von dieser ausgehend* überhaupt stattfinden kann, da das Bewusstsein ja immer schon bei den Sachen (der Welt) ist. Auch wenn der Rückgang auf das (reine) *absolute Bewusstsein* als *reflexiv-methodischer Schritt des tiefen Zurückfragens* denkbar ist (wie Husserl in seinem berühmten „Weltvernichtungsparagraphen“ in den *Ideen I* beschreibt²²⁵), ist und denkt der Phänomenologe „von der Welt her“.

Das jeweilig Gegebene weist sich auf dem Grunde gegebener Denk- und Erkenntniserlebnisse in seinem „selbsteigenen Sein [...] als sein Was“²²⁶ in unserem Erleben aus.

Ausgehend vom Erleben als *radikalen Ort empirischer Forschung* soll nun die Wissenschaftstheorie Husserls aufklären, wie Wissenschaft als Thema überhaupt möglich werden kann. *Radikal empirisch* ist sein Ausgangspunkt der Forschung insofern, als das *Erleben* den Ausgangspunkt allen wissenschaftlichen Forschens ausmachen muss. Doch hat erst geklärt zu werden, welche Art von Erleben gemeint ist. Vorerst kann jedoch festgehalten werden, dass keine ungeklärte und unbegründete Vormeinung, Spekulation, Konstruktion, Abstraktion, Formalisierung oder sonstige Gesetztheit oder Modifikation unseres Weltbezugs den Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung bilden soll. Als dieser kann allein jener besagte *Weltbezug* bzw. *der Ort, an dem sich Welt zeigt*, fungieren, der dann das Grundmoment der Reflexion auf Wissenschaft darstellt und auch das wissenschaftliche Arbeiten anleiten soll. Unsere *Anschauung* bildet die Urquelle der rechtsausweisenden Begründung von allem, was ist²²⁷, d.h. *bei uns selbst* beginnt und endet in der verwirklichten Möglichkeit des Erkennens. „Echte Wissenschaft und die ihr eigene echte Vorurteilslosigkeit“, so Husserl, „fordert als Unterlage aller Beweise unmittelbar gültige Urteile als solche, die ihre Geltung direkt aus originär gebender Anschauung ziehen“.²²⁸

²²⁴ Hua XIX/1, 25.

²²⁵ Vgl. Hua III/1, 103.

²²⁶ Hua III/1, 13.

²²⁷ Ebd., 11.

²²⁸ Hua III/1, 42.

Über den Weg der deskriptiven Psychologie und der Analyse der Logik findet Husserl rund zehn Jahre nach seinen *Logischen Untersuchungen* endgültig zur *Erforschung der Bewusstseins-erlebnisse* schlechthin:

Die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideen I)* aus 1912/13 markieren jene vielzitierte *transzendente Wende* in Husserls Gesamtwerk, die jedoch aus meiner Sicht weniger eine Wende als vielmehr einen weiteren Schritt in Husserls konsequenter Grundlagenforschung darstellt. Denn hier erst fragt Husserl explizit danach, was das *Bewusstsein als Grundstruktur* ausmacht.

Nach Husserl können wir davon ausgehen, dass sich ein Gegenstand (der Welt) dem Bewusstsein in seinem selbsteigenen Sein *gibt* – und dass sich das Bewusstsein aufgrund seiner wesensmäßig intentionalen Struktur auf die, diesem Sein entsprechende, Weise bezieht. Auch das gehört eben zur – schon skizzierten – *Korrelation*, die ein Aufeinander-Treffen von Welt-Gegenstand und Bewusstsein ist und die dafür sorgt, dass das, was „ist“, erscheint:

„Was in dieser Korrelation vorliegt systematisch in seinen Wesensnotwendigkeiten zur Aussprache zu bringen, das ist der Grundsinn der transzendentalen Phänomenologie, und es müssen darin enthalten sein die prinzipiellsten Richtlinien für alle Wissenschaften hinsichtlich ihrer universalen Aufgabenstellung (nämlich derjenigen, die vor allen besonderen Aufgaben liegen und allen besonderen Methoden)“.²²⁹

Es wäre jedoch falsch anzunehmen (und darauf sei hier noch einmal explizit verwiesen), dass unter Bewusstsein ein je *subjektives* Bewusstsein (im Sinne von subjektivem Meinen u.ä.) zu verstehen ist. Bewusstsein bildet vielmehr die fundamentale *Struktur*, auf welcher sich die Welt in ihrem Sosein (objektiv) zeigen und vom (transzendentalen) Subjekt einsehend erkannt werden kann. D.h. es handelt sich beim Bewusstsein um eine (nicht-anthropomorphe) *Bewusstseinsstruktur*. Die Phänomenologie untersucht („anthropologische“) *Grundarten und Komplexionen von Bewusstseins-erlebnissen*, in denen Gegenstände als intentionale Korrelate von Akten gegeben sind. Diese Bewusstseins-erlebnisse werden dabei von *keiner* weiteren Entität oder ontologischen Dimension hinter ihrer konkret aufweisbaren *Gegebenheit* abgeleitet.²³⁰ Die Möglichkeit, diese (Bewusstseins-)Struktur einzusehen, bildet die ideale (oder transzendente) Möglichkeit des Menschen, ein erkennender Mensch zu sein.

²²⁹ Hua III/7, 47/48.

²³⁰ Vgl. Espinet u. Steffen in Husserl-Lexikon, 2010, 220.

Phänomenologie zu betreiben heißt bei Husserl spätestens ab diesem Punkt seines phänomenologischen Programms, *transzendente* Phänomenologie zu betreiben, *da eine Bewusstseinsanalyse nur unter transzendentaler Bedingung möglich werden kann*. Seinen Gebrauch des Wortes „transzendental“ erklärt Husserl in seiner *Krisis* mit folgenden Worten: „Ich selbst gebrauche das Wort ‚transzendental‘ in einem weitesten Sinne für das [...] originale Motiv, das durch Descartes in allen neuzeitlichen Philosophien das sinngebende ist und in ihnen allen sozusagen zu sich selbst kommen, die echte und reine Aufgabengestalt und systematische Auswirkung gewinnen will“.²³¹

Damit soll auch angedeutet sein, dass die besagte Bewusstseinsstruktur *nicht* in unserer *alltäglichen Wahrnehmung* (von Husserl *natürliche Einstellung* genannt) eingesehen werden kann; es ist dazu vielmehr ein *Einstellungswechsel* (eine neue Weise des „Sehens“²³²) erforderlich. Sind wir *natürlich* auf die Welt eingestellt, dann sind wir als sogenannte „*mundane Subjekte*“ in der Welt, die neben anderen mundanen Subjekten tierischer oder menschlicher Art über Bewusstsein *in* dieser Welt verfügen, doch „die Welt als solche“ unbefragt voraussetzen. Doch wo sich der Mensch als natürlich eingestellter bei der Welt und beim Ding befindlich glaubt, ist er gerade nicht bei der Sache selbst, sondern fällt seinem Vor-Urteil zum Opfer.²³³

Allerdings lässt sich reflexiv einsehen, dass der Mensch dennoch und gleichzeitig auch über Bewusstsein *von* dieser Welt verfügt, was es ihm möglich macht, sich selbst als Teil dieser Welt *und* die Welt *als solche* zu denken – was jedoch auch schon ein erstes „Loslassen“ der Welt bedeutet. An diesem Punkt angelangt, ist der Mensch schon in seine Möglichkeit des *Einstellungswechsels* eingetreten: Der Mensch hat damit in einem völlig neuen Seinsmodus, nämlich in jenem der Innehaltung (Epoché), die notwendig vorausgesetzte Welt *eingeklammert*, oder mit anderen Worten: *außer Geltung gesetzt*, und richtet sich nun auf die Welt; nämlich „rein“, wie sie ihm zur Gegebenheit kommt bzw. wie er sie wahrnimmt. In der Epoché ist er nun nicht mehr auf der Suche nach natürlichen Erkenntnissen – und auch nicht mehr von unseren alltäglichen Plänen und laufenden Interessen in Anspruch genommen.²³⁴ Er hat ein neues Bewusstseinsfeld betreten: War es ihm zuvor nur möglich, Bewusstsein *in* der Welt zu sein, ist es ihm durch jene Innehaltung (Epoché) nun eröffnet, auch zu einem Bewusstsein *von* der Welt vorzudringen. Das Bewusstsein *in* der Welt wird durch die reine Fokussierung auf das Bewusstsein *von* der Welt eingeklammert. Die Welt kann nun auf Phänomene reduziert und zur eigenen

²³¹ Hua VI, 100.

²³² Hua III/1, 43.

²³³ Vgl. Hua III/1, 56f., Vgl. Steiner, 1997, 35.

²³⁴ Vgl. Robberechts, 1967, 34f.

Bewusstseinsgegebenheit gemacht werden, die der Mensch als „uninteressierten Zuschauer“ zu betrachten vermag:²³⁵

„Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese ‚Welt‘ also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die ‚phänomenologische‘ ἐποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt.“²³⁶

Durch diese Epoché ist die Möglichkeit eröffnet worden, die Welt als solche (als existierend ausgewiesene) für das Subjekt einzuklammern. Die *transzendental-phänomenologische Reduktion* oder *transzendente Epoché* dringt in die Tiefen des, für die Realitäten- und Weltkonstitution, fungierenden Bewusstseins vor. Sie legt dort den Bereich des *reinen Bewusstseinsfeldes* frei, in welchem sich die Welt durch Bewusstseinsleistungen für ein Subjekt konstituiert.²³⁷ Hier sind wir beim *transzendentalen Subjekt* Husserls angelangt, dessen Herausstellung wohl Husserls größte Errungenschaft ist und die Rinofner-Kreidl sehr treffend mit folgenden Worten umschreibt: „Soll es möglich sein, die Idee einer reinen Phänomenologie zu verwirklichen, so muss als Entscheidungsträger ein Subjekt gedacht werden, das sich nicht nur als psychophysisch konstituiertes Naturwesen denkt, sondern darüber hinaus als ein [...] reines, nach Vernunft, Wahrheit und Wissenschaft strebendes Subjekt.“²³⁸ Zu jenem transzendentalen Subjekt geworden, gewinnen wir das absolute Sein, das alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt und sie in sich „konstituiert“.²³⁹ Anstatt wie in der Naturwissenschaft *in* unseren Denkakten (also *in* unserem Bewusstsein *in* der Welt) zu leben, vollziehen wir auf diese Denkakte gerichtete *Akte der Reflexion* (fokussieren uns also auf unser Bewusstsein *von* der Welt) und erfassen diese Denkakte als das absolute Sein, das sie sind. „Wir leben jetzt“, wie es Husserl formuliert, „durchaus in solchen Akten zweiter Stufe, deren Gegebenes das unendliche Feld absoluter Erlebnisse ist – das Grundfeld der Phänomenologie“.²⁴⁰

„Echte Philosophie ist allein Wissenschaft auf dem durch phänomenologische Reduction gewonnenen absoluten Boden, dem der universalen absoluten Intentionalität“²⁴¹, erläutert Husserl die Idee der phänomenologischen Reduktion im Jahr 1937 seinem Freiburger Schüler Marvin Farber. Dabei liegt es in der spezifischen Eigenart der transzendentalen Reduktion, dass Sinn und

²³⁵ Hua III/1, 56f.

²³⁶ Ebd., 65.

²³⁷ Vgl. Luft, in Husserl-Lexikon, 2010, 255.

²³⁸ Rinofner-Kreidl, 2000, 39.

²³⁹ Vgl. Hua III/1, 107.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Hua, III/4, 83.

Absicht einer dergestalt zur transzendentalen Wesenslehre geläuterten Phänomenologie erst *in und mit* ihrem Vollzuge deutlich werden können.²⁴² Wie ernst Husserl jene transzendente Forschung war, lässt sich anhand folgender Zeilen aus dem Jahr 1934 an den Dichter Rudolf Pannwitz erahnen: „Im Systematischen der Phänomenologie – in dem notwendigen Entwurf der allgemeinen ‚Landkarte‘ des transzendentalen Continents bin ich weiter gekommen, ich hoffe noch zu Rande damit zu kommen, damit ich ruhig sterben kann.“²⁴³

Nicht allein die *strengste aller Wissenschaften*, sondern *universale philosophische Wissenschaft* sollte die Phänomenologie werden; und nicht mehr nur nach ihrem methodischen Rüstzeug sollte sie als diese gelten dürfen, sondern schließlich und endlich als Philosophie, welche die Idee absoluter Erkenntnis zu verwirklichen hat und darin Erste Philosophie werden soll.²⁴⁴

Grundstrukturen: Regionen

Eine wesentliche Behauptung Husserls von Anfang bis Ende seines Werkes ist, dass jede Wissenschaft erst ernsthafte Wissenschaft wird, wenn sie zu einer *Bestimmung* dessen gelangt, *worüber* sie Wissenschaft ist. In genau diesem Sinne ist die Philosophie der Ernst der Wissenschaft, da die *Bestimmung der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft* nicht das Anliegen einer einzelnen Wissenschaft, sondern das Anliegen der Philosophie ist.²⁴⁵

Die Bestimmung dessen, worüber Wissenschaft nun Wissenschaft ist, wird eingelöst am Boden des phänomenologisch eingestellten Erlebens. Husserls Einstellungslehre kann auch als *wissenschaftstheoretisches Einteilungsprinzip* angesehen werden:

Jedes individuelle Erleben – d.h. jedes zufällige, zeitlich abhängige Erleben von etwas – kann in ein Erleben umgewandelt werden, welches das Zeitlose (das Wesen) in den Blick nimmt. Um *zu den Sachen selbst* kommen zu können (was Urinteresse jeder wahrheitsgeleiteten Wissenschaft sein muss), müssen jene zeitlosen Strukturen, d.h. die Wesensstrukturen von etwas, einsichtig gemacht werden. In der so genannten *Wesensschau* wird dann das *Wesen* (das *Invariante*) von diesem Etwas einsehbar und kann *auch in anderem* erkannt werden.²⁴⁶ Als Anschauung im weiten Sinne wird unter Berücksichtigung der Einstellungslehre die *Selbstgegebenheit des Gegenstandes* in das Bewusstsein bezeichnet. Jeder Art von Gegenständen entspricht die ihnen gemäße Art, für unser Bewusstsein „selbst da“ zu sein; und da sich die Gegenstände nicht auf sinnlich erfassbare Akte

²⁴² Vgl. Ströker, 1992, 54.

²⁴³ Hua III/7, 222.

²⁴⁴ Vgl. Ströker, 1992, 69.

²⁴⁵ Vgl. Olesen, 124f.

²⁴⁶ Vgl. Hua III/1, 13.

einschränken lassen, sondern es auch Gegenstände höherer Ordnung gibt (zu denen die Gegenstände der Logik gezählt werden müssen), musste der Begriff der Anschauung von Husserl bereits in den *Logischen Untersuchungen* erweitert und spezifiziert werden. Für die Gegenstände des Denkens ist das Bewusstsein des Selbstdaseins die „kategoriale Anschauung“.²⁴⁷

Auf dem Boden des Erlebens und aufgrund der Möglichkeit unterschiedlicher Anschauungsformen, kann nun das Sein in sogenannte *Regionen* eingeteilt werden – womit wir bei Husserls Wissenschaftstheorie als *Seinsklärung der Wissenschaft* angekommen sind. „Das Gebiet einer Wissenschaft ist“, betont Husserl, „eine objektiv geschlossene Einheit; es liegt nicht in unserer Willkür, wo und wie wir Wahrheitsgebiete abgrenzen. Objektiv gliedert sich das Reich der Wahrheit in Gebiete; nach diesen objektiven Einheiten müssen sich die Forschungen richten und sich zu Wissenschaften zusammen ordnen.“²⁴⁸

Jede Wissenschaft hat ihr Gebiet als einen Inbegriff von Gegenständen der Erfahrung. Und sie gibt dieses Gebiet nicht selbst, sondern es ist ihr schon dadurch vorgegeben, dass das Seiende in der Erfahrung sich in der Struktur von Vergleichbarkeit und Unterschiedenheit darbietet. Diese Struktur geht a priori der Erfahrungswissenschaft (ergo der Tatsachenwissenschaft als empirischer Wissenschaft) voran und umgrenzt das Gebiet ihres Fragens. Husserl bezeichnet den Inbegriff von Gegenständen einer jeden möglichen Erfahrungswissenschaft in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit, in der sie jeweils das Gebiet einer Wissenschaft ausmachen, als *Region*.²⁴⁹ Der Begriff der Region gilt als „*wissenschaftstheoretischer Fundamentalbegriff*“ und kann vom phänomenologisch eingestellten Philosophen deskriptiv, in *regionalen Grundbegriffen*, gefasst werden.²⁵⁰

Die *regionalen Grundbegriffe* vermögen das Wesen einer Region (bspw. der Biologie) deskriptiv zu fassen. In diesen regionalen Grundbegriffen sind dementsprechend auch die apriorischen Voraussetzungen „eingefangen“, die dafür sorgen, dass Erfahrungen als zusammengehörig erfasst und damit Thema einer eigenen Wissenschaft werden können.

Weil die regionalen Grundbegriffe die spezifische Seinsverfassung (d.h. den Gegenstandscharakter der Gegenstände) einer Wissenschaft konstituieren, nennt Husserl die philosophischen Disziplinen, in denen die Kategorien einer jeden Region entwickelt werden, *regionale Ontologien*. Jeder Erfahrungswissenschaft eines bestimmten Gebietes liegt also eine regionale Ontologie als die

²⁴⁷ Hua XIX/2, 130 u. 243f. und Landgrebe, 1963, 143f.

²⁴⁸ Hua XVIII, 21.

²⁴⁹ Vgl. Hua III/1, 13f. und Landgrebe, 1963, 143f.

²⁵⁰ Vgl. Hua III/1, 36.

Explication der Grundbegriffe dieser Wissenschaften zugrunde. Das ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass solche regionalen Ontologien vor aller Erfahrungswissenschaft von einem Phänomenologen *entworfen* werden könnten. Ihr Entwurf stammt vielmehr aus der *nachträglichen Reflexion auf die Bedingungen*, unter denen es zur Abgrenzung je dieses Gebietes kommen kann und gekommen ist. Der Ausgangspunkt bleibt die Anschauung und damit das zur Gegebenheit gekommene *Etwas*. In der regionalen Ontologie wird das expliziert, was in unbedingter Allgemeinheit und Notwendigkeit zu einem Gegenstand gehören muss, damit es überhaupt Gegenstand jeweils dieser bestimmten Wissenschaft werden kann – mithin seine wesentlichen Strukturen. Daher werden die Ontologien von Husserl auch als *Wesenswissenschaften* im Gegensatz zu den empirischen *Tatsachenwissenschaften* bezeichnet. Über den *regionalen Ontologien*, die jeweils die Grundbegriffe und die Wesensverfassung eines bestimmten Gebietes von Gegenständen explizieren, steht die *formale Ontologie*, die von allen regionalen Unterschieden der Gegenstände absieht, von ihrer spezifischen materialen Bestimmtheit, und sie nur daraufhin befragt, ob sie überhaupt Gegenstände des Denkens sind. Sie enthalten alles mögliche Erdenkliche.²⁵¹

Grundstrukturen: Geschichtlichkeit und Lebenswelt

Husserls Spätphilosophie kann bei der 1929 erschienenen *Formalen und transzendentalen Logik (FTL)* angesetzt werden. In dieser beginnt ein Zusammendenken der Grundstrukturen der Logik mit den Grundstrukturen der Lebenswelt. Die „Logik“ sollte, ausgehend von der „lebendigen Intention der Logiker, aus der sie als Sinngebilde entsprang“²⁵² gedacht und fundiert werden.

In dieser *Sinn genesis* der Logik aus dem (geistigen) Subjekt findet Husserl zu einer Urteilstheorie, die stufenartig zwischen einer „reinen Formenlehre der Bedeutungen“, „Konsequenzlogik“ und „Wahrheitslogik“ unterscheidet. Er beschreibt ferner, dass jedes Urteil „eine Art Historizität“ in sich berge und daher „nach seiner ihm wesensmäßigen Sinnesgeschichte“ zu befragen sei.²⁵³

Mit der Fundierung der Grundstrukturen allen Denkens und Erkennens in der Geschichte und der Lebenswelt dringt Husserls Grundlagenforschung als Bewusstseinsforschung in eine nächste Tiefenschicht vor. Sein phänomenologischer Ansatz in der letzten Periode seines philosophischen Schaffens, die den 1930er Jahren zuzuordnen ist, ist eine alle Ontologien umfassende *universale phänomenologische Kosmologie*, die weniger durch eine Seins- und Wesensfrage als vielmehr

²⁵¹ Vgl. Hua III/1, 23f., Vgl. Landgrebe, 1963, 143f.

²⁵² Hua XVII, 9.

²⁵³ Ebd, 9.; Vgl. Ströker, 1992, 96.

durch eine *Sinnfrage* bestimmt ist, die zur *Geschichtlichkeit* und damit – für den *vernunftbegabten* Menschen – zur Welt- und Selbstklärung als Einstellungsklärung führt.²⁵⁴

Diese geschichtliche Klärung ist zugleich der Gewinn einer neuen Metaphysik, welche die Region Wissenschaft sinnhaft bestimmt. Zudem ist sie Aufforderung zur (geschichtlichen) Besinnung, die darin besteht, die Geschichte der Wissenschaft und unser menschliches Dasein nach Sinnstiftung und Sinnauslegung zu befragen. Für die Wissenschaften bedeutet dies ein neues Aufgabenfeld, nämlich das der *intentional-historischen Forschung*. Das *vernünftige Subjekt* und die *Wissenschaft* – vor dem Hintergrund der Aufklärung des Lebens und der Welt – wieder „ineins“ zu bringen, ist das Ziel dieses Unternehmens, welches sich als der geschichtliche Auftrag ernstlicher Philosophen abzeichnet.²⁵⁵ „Die latente Vernunft zum Selbstverständnis ihrer Möglichkeiten zu bringen und damit einsichtig zu machen die Möglichkeit einer Metaphysik als einer wahren Möglichkeit – das ist der einzige Weg, um eine Metaphysik bzw. universale Philosophie in den arbeitsvollen Gang der Verwirklichung zu bringen.“²⁵⁶

Doch bevor ich auf die *Fundierungsklärung von Leben und Welt* als nächsten Schritt Husserls Fundamentalanalyse eingehe, möchte ich Husserls historische Besinnung – als Auftrag einer intentional-historischen Forschung an die Wissenschaften – näher erläutern.

Husserl beschreibt in der *Krisis*, seinem letzten großen Werk, eine Krise, in welcher sich die europäischen Wissenschaften, aufgrund der Undurchsichtigkeit ihrer eigenen Fundamente, auf welche sie wissenschaftliche Erkenntnisse aufbauen, befinden. Diese Undurchsichtigkeit führt die Wissenschaften in eine Sinnentleerung und in eine Technisierung.²⁵⁷ „Es ist eine Krise, welche das Fachwissenschaftliche in seinen theoretischen und praktischen Erfolgen nicht angreift und doch ihren ganzen Wahrheitssinn durch und durch erschüttert.“²⁵⁸ Den objektiven Wissenschaften fehlt es – als „theoretisches Gebilde des objektiven Wissens“ – an Wissen davon, was ihnen überhaupt Sinn und Geltung – und somit erst die Dignität eines Wissens aus dem letzten Grunde – verschaffen könnte.²⁵⁹ „Gleicht die Wissenschaft und ihre Methode nicht einer offenbar sehr Nützliches leistenden und darin verlässlichen Maschine, die jedermann lernen kann, richtig zu handhaben, ohne im mindesten die innere Möglichkeit und Notwendigkeit so gearteter Leistung zu verstehen?“²⁶⁰

²⁵⁴ Vgl. Hohl, 1962, 43.

²⁵⁵ Vgl. Hua VI, 15.

²⁵⁶ Vgl. Ebd., 13.

²⁵⁷ Vgl. Hua VI, 45 und Vgl. Husserl, Ursprung der Geometrie, 1939, 205.

²⁵⁸ Ebd., 10.

²⁵⁹ Vgl. Ebd., 121.

²⁶⁰ Ebd., 52.

Was Husserl hier in erregten Worten beschreibt, ist, dass die Wissenschaften es verabsäumt haben, nach ihrer Evidenzbasis zu fragen, weshalb sie sich selbst unverständlich geworden sind, was letztlich – aus philosophischer Perspektive betrachtet – zur Sinnlosigkeit des gesamten Unternehmens Wissenschaft führte. Diese Krise der Sinnlosigkeit und des Unverständnisses tangiert nach Husserl allerdings nicht nur die wissenschaftstreibenden Menschen, sondern das gesamte europäische Menschentum; in der gesamten Sinnhaftigkeit ihres kulturellen Lebens und ihrer gesamten Existenz.

An dieser Stelle möchte ich daran erinnern, in welcher schwieriger politischer Situation Husserl diese Gedanken formuliert und veröffentlicht hat und mit welchen Krisen er in einer Zeit des voll entfalteten Antisemitismus in Deutschland im Jahr 1936, in das die Verfassung der *Krisis* zu einem guten Teil fällt, zu kämpfen hatte. Antisemitismus bedeutet letztlich, dass Menschen einer „Theorie“ anhängen, die Personen sogenannter „jüdischer Abstammung“ entwürdigt und geradezu entmenschlicht. Dies geschieht auf eine ideologisch-dogmatische Weise, die gegen jede Kritik immun ist – was das Gegenteil von dem darstellt, wofür Husserl sein (philosophisches) Leben lang gekämpft hatte: und zwar für ein aus selbsteinsichtig gewordener Vernunft frei gewordenes Menschentum.

Dieser Verweis auf die politische Situation in den Jahren der Entstehung der *Krisis* soll Husserls letzte leidenschaftliche Neubegründung der Phänomenologie in der Mitte der 1930er Jahre in das für sie angemessene Licht rücken. Sie ist weniger Lebens- oder Existenzphilosophie denn voll entfaltete Wissenschaftsphilosophie und Metaphysik. Der notwendige Auftrag der Philosophie, der für Husserls in einer umfassenden Klärung von Wahrheit, Vernunft und Wissenschaft besteht, wird vor diesem Hintergrund umso verständlicher. Zudem erhöht sich unter dieser Bedingung auch die Brisanz der Frage nach Evidenz und Wahrheit. Wissenschaft soll als intersubjektiv-vernünftiges Unternehmen das geistige Telos der Kultur darstellen und nicht eine zur Kunst herabgesunkene Wissenschaft oder sonstige „modische Entartung“²⁶¹ werden. Dass der Mensch seine Möglichkeit ergreift, Vernunftwesen zu sein, ist in jener Zeit nicht nur wünschenswert, sondern absolut notwendig, wenn Zukunft und Philosophie noch einen Sinn für das Leben und die Welt haben sollen. Diese von Ernsthaftigkeit durchdrungene philosophische Haltung teilt Husserl mit René Descartes, dessen Philosophie für Husserl einen erheblichen Einfluss hatte. Descartes Denken entstand im 30-jährigen Krieg, Anfang des 17. Jahrhunderts, und galt ähnlich leidenschaftlich der Klärung von Wahrheit und der Suche nach einem unumstößlichen Anfang des Denkens. Er landete wie Husserl beim geistigen Subjekt.

²⁶¹ Vgl. Hua VI, 201.

Wobei sich Husserl letztlich aber an der *Krise der Wissenschaften* entlang arbeitet, was ihn zur Notwendigkeit der intentional-historischen Methode führt: Mit der von ihm kritisierten „positiven Wissenschaft“ und dem „Objektivismus“ bezeichnet Husserl eine Wissenschaft, die sich auf einem Boden, einer durch Erfahrung selbstverständlich vorgegebenen Welt, bewegt. Es fehlt ihr die fundamentale – von der Phänomenologie geleistete – Einsicht, dass „*die Welt*“ *nicht einfach eine vorgegebene ist, sondern sich immer erst in bedeutungsvollen Vollzugakten, also gleichsam in und mit „Leben“, bildet.* Welt ist deshalb nie einfach nur Welt, sondern immer *Lebenswelt*. Die Lebenswelt fasst alles aktuelle Leben, *alle Formen des Bedeutungs-Vollzugs*, also auch das wissenschaftliche Denkleben aller Zeiten, in sich. Sie ist dementsprechend die *Quelle aller Sinnbildungen* und alle Sinnbildungen des Bewusstseins führen auf sie zurück.

Es gibt keine Welt, die nicht mit „Leben“ in irgendeiner Art von sinnhafter Beziehung steht und gleichsam auch kein Leben, das sich nicht von der „Welt“ her bildet. Diese fundamentale *Grundstruktur (des Bedeutungs-Geschehens)* einzusehen und *aktiv* in die Konstitution dieses (bedeutungsgenerierenden) Lebens-Welt-Prozesses als transzendentes Subjekt einzutreten (also als Subjekt, das den bewussten Bedeutungs-Vollzug mit Blick auf die Welt förmlich sucht und forciert, ergo ein Bewusstseins-Subjekt ist, das so erst *wirklich* einen *bedeutungsvollen Bezug* zur Welt hat) erweist sich in der *Krisis* als die Möglichkeit, als *die Freiheit* des Menschen.

Die positive Wissenschaft fragt allerdings nach einer „objektiven Wahrheit“ und einer „objektiven Welt“, die gleichsam unabhängig von jeglicher Bewusstseinsleistung, unabhängig von jedem Bedeutungs-Vollzug, *für sich* „spricht“. Hinter ein Objekt, oder, wie es Husserl formuliert: hinter eine *Sache als sie selbst*, wie es die positive Wissenschaft setzt, zurückzufragen, hat keinen vernünftigen Sinn mehr.²⁶²

Doch gerade durch einen solchen, genau genommen „*bedeutungs-blinden*“ *Objektivismus* wird der Vernunft, dem – unhintergehbaren – „Herzstück“ jeglicher (argumentativen, Folgerungen u.a. ziehenden und Bedeutung produzierenden) Wissenschaft, ihre Relevanz genommen.

Nur durch das Zurückfragen auf das *Was* und *Wie* der Vernunftleistung, mithin:

- durch ein Verstehen, wie Vernunft-Bedeutungs-Bezug *realisiert* und
- wie sie selbst wieder „*Ausdruck*“ oder „*Moment*“ einer „*universellen Struktur der Bedeutungs-Genese und des Bedeutungs-Vollzugs*“ ist,

²⁶² Vgl. Ebd., 69.

kann die *objektive Wahrheit* überhaupt erst verständlich gemacht und der *letzte Seinssinn* der Welt erreicht werden.²⁶³

Vor diesem Hintergrund sah Husserl die Krise der Wissenschaften seiner Zeit auch der *Krise der Philosophie* geschuldet, die dem neuzeitlichen Objektivismus und Naturalismus die *Dimension des Bedeutungs-Bezugs* – erfassbar vor allem über die (*subjektive*) *Erfahrung eines intentionalen, Bedeutungs-orientierten Bewusstseins* – gewissermaßen nicht „zurückerstatten“ konnte. Diese Dimension erneut zur Geltung zu bringen und die platonische Idee einer *vernunftbegründeten, universalen philosophischen Wissenschaft* (die nicht, wie man verleitet ist, zu glauben, „spekuliert“ und deshalb von der modernen positiven Wissenschaft abzulösen ist, sondern dem – nach wie vor ernstzunehmenden – „Geistesblitz“ folgt, der darin besteht, dass das bedeutungsvolle *Darstellen-Können von Welt* nur deshalb gelingt, weil das *Darstellungs-Medium*, die *Vernunft*, mit dem *Darzustellenden* Eigenschaften teilt, weshalb eine *Analyse der Vernunft* auch zur *Analyse der universellen Basalstrukturen* wird und so ein „alternatives Programm“ zu den positiven Wissenschaften darstellt) restituieren zu wollen, sollte nun nicht *gegen* die positiven Wissenschaften und nicht *abseits* ihrer geschehen, sondern gerade in der, um einen Begriff Derridas vorwegzunehmen, „*Dekonstruktion*“ derselben. Dies soll geschehen, indem die Philosophie die Wissenschaften auf ihre *letzterreichbaren Geltungsursprünge* zurückführt und von innen her verstehbar macht, was ihre (*eigentliche*) *Bedeutung* in der Natur- und Menschenwelt ist.²⁶⁴

Wie ich im Kapitel zu den *Regionen* bereits angeführt habe (und wie nun noch einmal verständlicher sein sollte), geht in Husserls Konzeption jeder Tatsachenwissenschaft eine *Wesenswissenschaft* voran, also eine Wissenschaft, die sich an der *Frage der Darstellung* und des *konkreten Darzustellenden*, also an der *Frage nach dem Bedeutenden*, das sich *einem Bewusstsein aktual eröffnet und zugleich von diesem eröffnet wird*, entfaltet. Durch diese wird die Wissenschaft – ausgehend von den Bewusstseinsleistungen und seinen spezifischen, möglichen Bedeutungsbezügen – in *Regionen* „eingeteilt“. Diese *Regionen* bestimmen das Gegenstandsgebiet der Wissenschaften und fungieren als Rahmen für die wissenschaftliche Forschung. Auch in der Vergangenheit wurden solche *Regionen* immer schon durch die *Leistungen des Bewusstseins* gebildet, worauf der *Lebenswelt-Begriff* als Ort aller überhaupt möglichen und tatsächlichen Sinnstiftungen und Sinnleistungen verweist, wenn auch die Genesis der einzelnen Regionenbildung mittlerweile im Dunklen liegt. Die historische *Erhellung der Genesis dieser Wissenschaftsregionen*:

²⁶³ Hua VI, 70.

²⁶⁴ Vgl. Ströker, 1992, 108.

das ist es, was Husserl mit seiner „*intentional-historischen Ursprungsklärung*“ in seinem Spätwerk forciert.

In diesem Spätwerk wird auch die Notwendigkeit der historischen Besinnung auf die *europäische Bestimmung des Seienden* (als eine Art „Grund-Region“ aller Wissenschaften) umfassend erläutert. Wiederum führt das zu einer Analyse des transzendentalen Bewusstseins, in der sich dieses in seiner Intentionalität als immer schon „historisch“ erweist; und zwar in dem Sinn, dass – bei aller Instanziierung einer universellen Bedeutungs-Struktur in der Vernunft und so auch letztlich im Bewusstsein – das transzendente Bewusstsein eine „historische Form“ hat, in der es aber dennoch ein „durch und durch *intentional leistendes Leben*“ (heraus)bildet.²⁶⁵ Die Wissenschaften müssen auf dieses hin befragt werden und damit auf die sie tragenden, aber in Dunkelheit verschlossenen, Fundamentevidenzen (die zu diesem „leistenden Leben“ gehören), das heißt auf die „eröffnenden“ Sinn-Bezüge oder Bedeutungs-Vollzüge, deren Reflexion oder lebensweltliche Dringlichkeit erst Wissenschaft oder wissenschaftliche Vertiefung nötig macht. „Das Zurücklaufen durch die innere Sinngeschichte der Wissenschaften in ihren Sinn-Ursprung, das Wiederausgraben der verschütteten Anfänge“²⁶⁶; das ist für Husserl die Aufgabe einer „ungeheuren Selbstbesinnung des Menschen und des Europäers“.²⁶⁷

In Husserls Manuskript aus dem Jahr 1936 *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, welches von Eugen Fink, seinem letzten Assistenten in der belgischen Zeitschrift *Revue internationale de Philosophie* posthum veröffentlicht wurde, beschreibt Husserl wesentliche Gedanken, die ihn hinsichtlich einer historischen Untersuchung der (geometrischen) Wissenschaft leiteten. Es handelt sich um die von ihm (theoretisch) geforderte intentional-historische Untersuchung einer speziellen „Region“ und daher – wie aus den vorherigen Passagen bereits einsehbar geworden ist – nicht um eine *äußere* historische Untersuchung einer „objektiven Welt“, wie sie ein historisches Rückfragen nach faktischen Geometern, Kontexten oder etwaiger richtiger oder falscher Theorien der vergangenen Jahrhunderte darstellen würde. In den Fokus rückt stattdessen eine historische Untersuchung, die nach dem „ursprünglichsten Sinn, in welchem die Geometrie als Tradition der Jahrtausende da war und – in lebendiger Fortarbeit begriffen – noch für uns da ist“, fragt.²⁶⁸ Die historische Analyse gilt dem *Sinn*, den sie für ein Bewusstsein das erste Mal hatte – und damit den verborgenen geistigen Leistungen der letztfundierenden Subjektivität des fundamentalen Bedeutungs-Vollzugs, durch welche sie als

²⁶⁵ Vgl. Hua VI, 208.

²⁶⁶ Husserl, 1939, 205.

²⁶⁷ Husserl, Vorwort Fink, 1939, 205f.

²⁶⁸ Vgl. Ebd., 207

regionaler Grundbegriff fassbar wurde. Dies ist so, auch wenn wir von den (faktischen) ersten Schöpfern nichts wissen und auch gar nicht nach ihnen als historisch konkrete Personen fragen.²⁶⁹

Wenn Husserl in der *Krisis* beschreibt, dass Wissenschaft menschlich-geistige Leistung ist²⁷⁰, klärt sich dieser Gedanke in seiner „*Ursprungs*“-Schrift weiter dadurch auf, dass er Wissenschaft dort als ein *intersubjektives Leistungsgebilde* beschreibt, das seine Genesis in einem ersten geistigen Erwerb hatte, auf welchen dann eine kontinuierliche Synthesis von Erwerben folgte. Diese erfasste wissenschaftliche Existenz ist nicht ein subjektives physisch-psychisches Erleben, sondern „objektive Existenz für Jedermann, für jedes geistige Subjekt und hat überzeitliches Dasein für alle Völker und Traditionen zugleich.“²⁷¹

Die *geometrischen Formen* stellen für Husserl den Inbegriff von Objektivität und zugleich den Inbegriff einer transsubjektiv verbindlichen Leistung dar. Hier kehrt die nunmehr historisch gestellte Frage wieder, die Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* gestellt hatte:

Wie kommen ideale Gebilde, seien es logische Gesetze oder eben geometrische Formen, zur Objektivität?

Es geht ihm um die „Evidenz des aktuellen Gelingens“, durch welche *geistige Subjekte* ihrer (*geistigen*) Leistung innewurden und sich den Zugang zu den Wesensmöglichkeiten erschließen konnten: Durch *Erzeugung idealer Gebilde* (Kreise, Dreiecke, geometrische Lehrsätze, etc.), lässt sich eine *unendliche Fülle von Erscheinungen* auf den *gemeinsamen Nenner* bringen und praktisch bewältigen.²⁷² Wobei dieser Erzeugungs-Gestus jedoch *kein* nominalistischer ist, sondern sich aus der Möglichkeit ergibt, die oben skizziert wurde. Weil die Vernunft auf eine (vernünftige) universelle Struktur verweist, kann ihre Fähigkeit zur abstrakten Darstellung auch zutreffende Abstrakta erzeugen, weil diese nicht nur in ihr, sondern auch in den Erscheinungen – als, neben der Vernunft, weiterer Ausdruck dieser universellen Struktur – eine strukturelle Evidenz finden.

Der Wissenschaftler kann die gewonnene wissenschaftliche Erkenntnis in Sprache und Schrift weitervermitteln, womit zum einen die Funktion der ständigen Objektivität idealer Sinngebilde ermöglicht wird, zugleich aber auch die Verführung einer *oberflächlichen Rezeption* des Mitgeteilten für die nachfolgenden Wissenschaftstreibenden gegeben ist. Eine solche oberflächliche Rezeption besteht in einer *passiven* Rezeption, in welcher der Sinn als „sedimentierter“ vorausgesetzt wird, *ohne* eine eigene geistige Reaktivierung dieses Sinnes zu

²⁶⁹ Vgl. Ebd. 207–208.

²⁷⁰ Vgl. Hua VI, 120.

²⁷¹ Vgl. Husserl, 1939, 208.

²⁷² Vgl. Steiner, 1997, 55f.

vollziehen. Eine weitere Verführung besteht darin, in eine *reine Symbolsprache* zu verfallen, die jeden Sinnbezug fallen lässt, womit der sedimentierte Sinn wiederum unbefragt vorausgesetzt wird, zugleich aber auch immer weiter verschwindet.

Dass jener sedimentierte Sinn theoretisch von jedem Wissenschaftler reaktiviert werden könnte, gehört auf Seiten des wissenschaftstreibenden Subjekts zum Wesen der Wissenschaft – auch wenn es nur allzu oft nicht zur „Einlösung“ dieser Reaktivierung kommt. Ohne diese Voraussetzung würde die Wissenschaft zu einem sinnlosen Unternehmen, vergleichbar mit dem Lösen eines Rätselspiels, werden.²⁷³ Und tatsächlich wird sie das auch oft, wenn all zu wenige diese Reaktivierung einlösen: Dann entsteht genau das, was im Fokus der *Krisis* steht; eben eine Wissenschaft, die Fragen abarbeitet, die sich aus Forschungstraditionen ergeben (etwa die berühmten „Detailprobleme“ hochspezialisierter Wissenschaft, die keinem drängenden Lebenswelt-Bezug mehr geschuldet sind, sondern etwa möglichen logischen Negationen von Forschungsergebnissen, die sich gelangweilte ForscherInnen einfallen lassen), ohne, dass aber lebensweltliche Evidenz-Bezüge hergestellt würden.

Grundsätzlich sind Wissenschaften aber *kein* totes Erbe dokumentierter Sätze, sondern produktiv fortschreitende Sinnbildungen, die immerfort über das Dokumentierte (also über die Sedimente früherer Sinn-Produktion) verfügen. Dieses ist zum Teil a priori gewiss geworden und bildet so die Grundlage des evidenten weiteren Baus des Wissenschaftsgebietes.

In diesem Fall funktioniert Wissenschaft auch; mithin dann, wenn eine reaktivierbare (und auch immer wieder reaktivierte) originäre Anschauung am Beginn der Wissenschaft steht – und wenn auf dieser Basis Menschen aktiv werden, die des logischen Schlusses von Sinngehalten fähig sind.²⁷⁴

Geschichtliche Arbeit besteht in Folge all dessen bei Husserl in der *lebendigen Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung*.

Wirkliche (wissenschafts)historische Arbeit wäre, zur Ur-Evidenz, Ur-Stiftung usw. zurückzufinden, die zu den vorherrschenden Theorien geführt hat. Die *Evidenzquellen* sind für ihn in diesem Kontext das einzig Relevante und zu diesen vorzudringen, stellt die Aufgabe der Philosophie und Geschichtswissenschaft dar, wenn sie sich nicht in Oberflächlichkeit verlieren will.²⁷⁵ „Alle Tatsachenhistorie verbleibt in Unverständlichkeit, weil sie — immer nur naiv

²⁷³ Vgl. Husserl 1939, 212f.

²⁷⁴ Vgl. Ebd., 215f.

²⁷⁵ Vgl. Ebd.

geradehin von Tatsachen schließend — den allgemeinen Sinnesboden auf dem insgesamt solche Schlüsse beruhen, nie thematisch gemacht, nie das ihm eigene gewaltige strukturelle Apriori erforscht hat.“²⁷⁶ Nur die Enthüllung der „wesensallgemeinen Struktur“ kann eine wirklich verstehende Historie ermöglichen, die die *verborgene Geschichte der Vernunft* (bzw. die *historisch sich formierenden* Instanziierung des universellen Bedeutungs-Vollzugs, der auch Vernunft genannt wird) hervorbringt.²⁷⁷

Erst vor dem Hintergrund des bisher Ausgeführten erschließt sich Husserls letzte Schaffensperiode, in welcher die *Geschichtlichkeit* und die *Lebenswelt* in den Mittelpunkt rücken. Womit aber, wie nun klar geworden sein sollte, keineswegs die *transzendente Subjektivität* als Möglichkeit der Bewusstseinsforschung der vorigen Werke aufgegeben wird; diese bleibt weiterhin das „Herzstück“ der Phänomenologie.

Husserl versucht „lediglich“, diese nun noch einmal verfeinert und „kontextueller“ zu begründen, indem er zeigt, wie sich eine letztlich universelle Struktur historisch formiert und eine Lebenswelt (als Bedeutungs-Gefüge) hervorbringt, die ihrerseits wieder weiter die transzendente Subjektivität prägt. Nämlich eben u.a. mit der Etablierung eines Wissenschaftssystems, das – im Falle einer lebendigen Wissenschaftstradition – immer weiter zu einem Leben des bewussten und aktiven Bedeutungs-Vollzugs anhält. Verbunden damit versucht Husserl die transzendente Subjektivität, den Bedeutungs-Vollzug, für den Menschen als Möglichkeit des Selbst- und Welt-verantwortlichen Lebens zu zeigen und aufzuklären – was aber eben die Lebens-Welt (und ihre Wissenschaft) als notwendigen Vorlauf jeder Entwicklung in diese Richtung unumgänglich macht. Was aber noch genauer bestimmt zu werden hat:

Ich legte bereits in den vorangegangenen Kapiteln dar, dass in der Bewusstseinsstruktur, welche als reines Bewusstsein transzendental-phänomenologisch erforschbar wird, Welt und Weltbezug (als intentionales Leben) aufeinandertreffen; sie treffen deshalb aufeinander, da Bewusstsein wesentlich *intentional* verfasst ist.

Die Intentionalität – so die nächste Fundamentalbetrachtung Husserls – ist Teil einer fundamentalen Struktur, die „Welt“ heißt. Was ermöglicht nun allem Bewusstsein die intentionale Bezogenheit? Die Antwort auf diese Frage ist: das „Leben“ selbst:

- Leben erfährt sich immer als sich „je schon in der Welt vorfindliches“ und als etwas, das gleichsam „Welt geleistet hat“.

²⁷⁶ Ebd., 221.

²⁷⁷ Vgl. Ebd.

- „Welt“ wiederum hat nur Sinn aus der Weise des Für-uns-seins als Erfahrung, d.h. als (intersubjektiv) gelebte Welt.²⁷⁸ Dass Leben sich zum *intentionalen Bewusstsein* „veräußert“, kreiert eine *eigene Zeit*: die *Geschichte*. Es hat diese Geschichte nur dadurch, dass es sich veräußert, d.h. es wird in irgendeiner Form *bewusst*.²⁷⁹

Phänomenologisches Thema sind bei Husserl klarerweise nicht die natürlichen Fakten „Leben“ und „Welt“, sondern Leben und Welt in ihrer *universalen konstitutiven Sinnleistung*.

Um diese Lebensweltstruktur für den Menschen einsehbar werden zu lassen, bedarf es wiederum des (phänomenologischen) Einstellungswechsels:

Nicht in unserem Bewusstsein *in* der Welt (mundanes Subjekt), sondern nur im Bewusstsein *von* der Welt (transzendentes Subjekt), kann sich uns diese Fundamentalstruktur der Lebenswelt einsichtig eröffnen. In der *alltäglichen Erfahrung* (in der *natürlichen* oder *mundanen Einstellung*) sind „die Welt“ und „das je eigene Leben“ einfach da, d.h. vorgegeben.

Vollziehen wir jedoch den *Einstellungswechsel zum transzendentalen Subjekt*, in dem wir

- von aller wissenschaftlichen Weltgeltung absehend und innehaltend (= Epoché vollziehend) vom
- pragmatisch nutzenden zum verstehen wollenden Zuschauer allen wissenschaftlichen Geschehens (als Wirk-Feld der verborgenen transzendentalen Subjektivität) werden, und so
- durch diesen Vollzug der *phänomenologischen Reduktion*, also durch die Frage nach der Rolle der Vernunft im Rahmen des wissenschaftlichen Geschehens, schließlich am Boden der Lebenswelt (als Konstitutions-Ort der Vernunft-Formierung; siehe oben) ankommen,

wird „die Welt“ zum „transzendentalen Phänomen ‚Welt‘“, der als Korrelat die „transzendente, sich in der Menschheit objektivierten Subjektivität“ zur Seite steht.

Damit haben wir den „altvertrauten Weltboden“ verlassen und sind nach Durchschreiten des *Eingangstores* (der Reduktion) in das Reich der „Mütter der Erkenntnis“²⁸⁰ vorgedrungen; hier wird das gesamte Sein zu einer aktiven, vernünftigen Aufgabe der Gestaltung aus Selbst- und Weltverantwortung, oder mit anderen Worten: ein zum sinnhaften Wahrsein zu bringendes Leben aus Selbstverantwortung.²⁸¹

²⁷⁸ Vgl. Hohl, 1962, 16f.

²⁷⁹ Vgl. Ebd.

²⁸⁰ Vgl. Hua VI, 156.

²⁸¹ Vgl. Ebd.

Erst durch den Einstellungswechsel können wir einsehen, dass wir durch und durch intentional-historische Wesen sind, die immer schon in einem Strom von Sinnbildung und Sinnsedimentierung verankert sind. Jedes Erkennen, jede Theorie und Praxis geht von der geschichtlich durchdrungenen Lebenswelt aus und fließt in sie hinein. Sein und Erkennen sind nur möglich als In-der-Welt-Sein und Dinge nur als In-der-Welt-Seiende zu erkennen. Durch die Epoché von den Wissenschaften können wir also letztlich zu den Konstitutionsursprüngen der Lebenswelt zurückgelangen. Nur in der, durch sie möglich gemachten, transzendentalen Einstellung kann ich selbst als *vernünftig* gewordenen Subjekt (d.h. zum „Ausdruck“ oder „Moment“ der „universellen Struktur der Bedeutungs-Genese und des Bedeutungs-Vollzuges“ geworden) mein Leben und die Welt sinnhaft gestalten. Die Innehaltung (Epoché) und Besinnung auf die Lebenswelt machen zudem klar, dass diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten (der intersubjektiven Konstitution und Sinnstiftung) *allgemeine Strukturen* aufweist und diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, selbst nicht relativ ist.²⁸² Lebenswelt ist in ihrem *allgemeinsten Sinn* zu verstehen, d.h. nicht in dem zu verstehen, was sie im Besonderen enthält. Alle Veränderungen von Menschen und Welt sind Veränderung und Wandlung unterworfen, doch spielen sich diese ohne Ausnahme in ein und derselben Welt, unserer Lebenswelt, der Stätte aller Wirklichkeit für uns, ab.²⁸³

Die *Phänomenologie* trägt nach Husserl in sich die Aufgabe, die Welt, den Menschen und darüber hinaus das Menschentum, da der Mensch kein solipsistisches, sondern ein intersubjektives Leben lebt, wahr zu machen und zu seiner Aufgabe (zu seinem Telos) zu führen, der in genau jenem Prozess, also Teil der Welt- und Lebenskonstitution, d.h. *vernünftig zu werden*, besteht.²⁸⁴

Der Mensch hat – und hier löst Husserl als „Funktionär der Menschheit“ das Versprechen der Philosophie persönlich ein – für den Philosophen zum „metaphysischen“, zum spezifisch philosophischen Problem zu werden und steht so zur Frage als „Vernunftwesen“.²⁸⁵

Es lohnt sich an dieser Stelle, um den Menschen als Vernunftwesen phänomenologisch zu bestimmen, noch einmal genauer über die Epoché, wie sie in der Krisis dargestellt wird, zu sprechen. Husserl beschreibt sie als eine Seinsweise in „einzigartige[r] philosophische[r] Einsamkeit“²⁸⁶, jedoch nicht als ein (einsames) Ego, abgesondert von der Gesellschaft, sondern als ein Ego innerhalb einer transzendentalen intersubjektiven Struktur. Methodisch und in ihrer Systematik kann jedoch die transzendente Intersubjektivität nur vom je eigenen Vollzug der

²⁸² Vgl. Ebd., 140f.

²⁸³ Vgl. Robberechts, 1967 47.

²⁸⁴ Vgl. Ebd. 54f. und Hua VI, 275f.

²⁸⁵ Vgl. Hua VI, 7.

²⁸⁶ Vgl. Ebd., 188.

Epoché auf das eigene Ego (Vernunftstruktur) aufgewiesen werden. Es wird eine Art Konstitutionssystem der Welt erkennbar, durch welches sich die „Welt für alle“ und für jedes Subjekt *als* (die) Welt für alle, durch die Leistung der transzendentalen Subjekte, konstituiert. Nur auf diesem Weg (nur *im selbst-eigenen Vollzug der Epoché*) kann verstanden werden, dass jedes *transzendente Ich der Intersubjektivität* notwendig als Mensch *in der Welt* konstituiert sein muss; dass also jeder Mensch ein „transzendentes Ich in sich trägt“ – aber *nicht* als realen Teil oder als eine Schicht in seiner Seele, sondern als *Effekt*, der *durch phänomenologische Selbstbesinnung erfolgenden Selbstobjektivierung*.²⁸⁷ Jeder Mensch kann theoretisch also – sofern er die Epoché vollzieht – sein letztes, in all seinem menschlichen Tun immer „durchscheinendes“ Ich erkennen, wobei dies buchstäblich einem „Zur-Vernunft-Kommen“ gleichkommt. Im Durchgang durch dieses „Eingangstor“,²⁸⁸ d.h. mit dem Vollzug der Epoché, kommt der Mensch zur *Veräußerung seines Lebens zum personalen Menschen*. „Im weitesten Sinne ist der Mensch Person erst als Subjekt der Intentionalität überhaupt“²⁸⁹.

Der

- *Sinn des Lebens*, der in der Veräußerung des Lebens zum personalen Menschen besteht (und sich eben in der „Ausübung“ von Sinnkonstitution und Sinnvollzug auf Basis einer phänomenologischen Selbstbestimmung zeigt), und der
- *Sinn der Welt* (der im Sinnvollzug steckt)

zeitigen sich gegenseitig und entspringen erst im *transzendentalen Leben der transzendentalen Subjektivität*.²⁹⁰

*Das Leben hat sich so in seiner transzendentalen Form zum personalen Menschen mit seinem Bedeutungsvollzug verobjektiviert und zugleich die Welt sinnhaft konstituiert.*²⁹¹

Leben *und* Welt verweisen folglich immer auch auf die transzendente Struktur der transzendentalen Subjektivität. Die Welt kann immer nur das sein, was sie vom (Lebens-)Ursprung her ist; nämlich von einem (Lebens-)Ursprung her, der immer schon auf die Welt gerichtet ist.²⁹²

Das *transzendente Leben* selbst ist eben dieser Ursprung; es ist in der reinen Spontaneität die Schaffung der kosmologischen Differenz und damit Bereitstellung des Raumes weltlicher und ichtlicher Erfahrung. In dieser Öffnung des Horizontes, die in freier Spontaneität geschieht, hat sich

²⁸⁷ Vgl. Hua VI, 189–191.

²⁸⁸ Hua VI, 260.

²⁸⁹ Vgl. Hohl, 1962, 16.

²⁹⁰ Vgl. Ebd., 44.

²⁹¹ Vgl. Ebd., 44f.

²⁹² Vgl. Ebd., 62f.

das natürlich eingestellte Leben (mit seiner „Welt als Gegenüber“) verloren; stattdessen findet sich der Mensch je schon in einer Welt vor, die vor ihm und mit ihm und – als Bedeutungsgefüge (und damit in gewissem Sinn doch *erst überhaupt*) – *erst mit ihm* ist.²⁹³ Das ist der Grund, weshalb der Mensch *natürlich eingestellt* an einen wissenschaftlichen Objektivismus glaubt – und damit eben von einer immer schon (*sinnhaft*) vorgegebenen Welt ausgeht. Die „reine Spontaneität des transzendentalen Lebens als Freiheit“ bedingt damit auch den notwendigen *Verlust eines passiven Lebensvollzug* (und „Selbst“), in welchem die Welt immer schon (*sinnhaft und ablesbar*) da ist. Von einem weltlosen Subjekt oder einer subjektlosen Welt reden heißt letztlich, die *Ur-Evidenz* aufgeben. Und damit das, was letztlich niemand, der Leben ernsthaft vollzieht und etwa ein Problem zu lösen hat, bestreiten würde. Denn im Leben (und am Anfang jeder Problemlösung und Forschung) steht eine *Evidenz-Erfahrung* von Welt, die nicht von einer (unmittelbaren) *Bezogenheit* auf eben diese Welt zu trennen ist. Nur im naiven Realismus, den die Gewohnheit des bezeichnenden Sprachgebrauchs etabliert, gerät diese Grunderfahrung nur allzu schnell aus den Augen und schließlich in „Vergessenheit“. Nicht zuletzt deshalb verwendete Husserl so viele Seiten darauf, immer aufs Neue das Wesen der transzendentalen Reduktion zu bestimmen, die den Sinn hat, die Naivität unserer natürlichen Überzeugung sichtbar zu machen – und uns Schritt für Schritt zur Vernunft zu führen.²⁹⁴

Die Lebenswelt ist *nicht* die Welt, in der wir leben, weil wir selbstvergessen leben, sondern weil (zumindest) wir in einer *von (historischen) geistigen Leistungen bereits vorkonstituierten Welt* durch und durch geschichtliche sinntragende Subjekte sind. Als „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“²⁹⁵ unterliegt eben dieses der Aufklärungspflicht des Phänomenologen. Sie ist der Boden, den wir erst im Zurückblicken registrieren. Sie ist aber auch *Horizont*; und zwar als Welt, die wir, in sie hineinlebend, in der Ferne erahnen.²⁹⁶ Die *Geschichte* kann als die *Zeit des intentionalen Lebens* bezeichnet werden und trägt in diesem Spuren und Kennzeichen, welche durch das (intersubjektive) Geistleben geprägt sind.²⁹⁷

Husserl schreibt in seinem zuvor dargelegten Manuskript zum *Ursprung der Geometrie*, dass Geschichte von vornherein nichts anders ist als die „*lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung*“.²⁹⁸ Die sich daraus ergebenden und sich ergeben habenden sedimentierten Begrifflichkeiten bilden den selbstverständlichen Boden und die Voraussetzung für jedes Denken. Voraussetzungen müssen

²⁹³ Vgl. Ebd., 33.

²⁹⁴ Vgl. Robberechts, 1967, 48.

²⁹⁵ Hua VI, 183.

²⁹⁶ Vgl. Steiner, 1997, 62.

²⁹⁷ Vgl. Hohl, 1962, 62f.

²⁹⁸ Husserl, 1939, 220.

befragt und geklärt werden; und so gilt es, diese sedimentierten Begrifflichkeiten wieder „lebendig zu machen in [ihrem] verborgenen geschichtlichen Sinn“.²⁹⁹ *Das ist der Sinn und das Ziel der historischen Besinnung und Aufgabe einer künftigen Wissenschaftsgeschichte nach Husserl.*

Die *Geschichte* bildet zudem den Horizont, innerhalb welchem der Mensch als lebensweltlicher Mensch je schon steht: als solcher steht er immer in *Geschichtlichkeit*. Die Geschichtlichkeit des Menschen ist die Strukturform des transzendentalen und sich zugleich in der Lebenswelt verobjektivierenden intentionalen Lebens; mit anderen Worten: die Daseins- und Einstellungsweise des Menschen. In der Form der Geschichtlichkeit drückt sich aus, ob sie eine aktive oder passive ist, d.h. ob der Mensch seine Freiheit der Vernunft ergriffen hat oder nicht.

„In irgendeiner Einstellung lebt die Menschheit in ihrer historischen Lage immer“,³⁰⁰ betont Husserl in der *Krisis*. Jene sich niederschlagende Geschichtlichkeit als Strukturform der *Lebenswelt* und des *Weltlebens* kann zu ihrem *Ursprung* zurück befragt werden. Die Stufen der Geschichtlichkeit des Menschen (als dessen Möglichkeiten des Daseins und der Einstellung) können folgendermaßen bestimmt werden:

- die erste Stufe bildet das *natürliche Leben*; „die Welt“ wird in dieser Stufe unbefragt und unreflektiert hingenommen; der Mensch lebt deshalb aus naivem Umwelt- und Traditionsbewusstsein.
- Die zweite Stufe bildet das *reflektierende Leben*, in welcher die Tradition vom Menschen befragt wird und in dem an die Stelle des weitergegebenen *Heiligen* der *Theoretiker* tritt, der in „unheiligem Habitus“ lebt.
- Die dritte Stufe bildet das *absolute Leben* als das *reflektierend sich selbst gestaltende Leben* (transzendente, vernünftige, Subjekt).³⁰¹

Jene *dritte Stufe der Geschichtlichkeit* konnte im antiken griechischen Menschentum als *eingeborenes Telos*, nämlich ein *Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen und nur als ein solches sein zu können*, das erste Mal einsichtig werden.

Jenem Telos zu folgen und aus Vernunft (der im Menschen beschlossenen Entelechie) zu leben, bedeutet in diesem Sinne, in *die unendliche Bewegung von latenter (passiver) zu offener Vernunft* und in das *unendliche Bestreben der Selbstnormierung* einzutreten.³⁰² Hier wird also im antiken Griechenland (d.h. in einer bestimmten Kultur, an einem bestimmten Ort und zu einer

²⁹⁹ Hua VI, 73.

³⁰⁰ Hua VI, 326.

³⁰¹ Vgl. Hohl, 1962, 69f.

³⁰² Vgl. Hua VI, 13.

bestimmten Zeit in der Geschichte) jene *Urstiftung der Vernunft* gefunden, die zur *Einstellungsmöglichkeit der transzendentalen Subjektivität* führt. Mit jener *Geburt des Menschen aus dem Geiste und des Geistes im Menschen* ist etwas Fundamentales geschehen; eine „Revolutionierung der Geschichtlichkeit, die nun Geschichte des Entwerdens des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben ist“.303 Diese *neue Welteinstellung* in theoretischer Sicht ist die Kosmologie als *Erste Philosophie*.

Jene drei Stufen der Geschichtlichkeit, die sich als natürliches, reflektierendes und absolutes Leben zeigen, laufen gleichzeitig nebeneinander her. Es ist ein Willensentschluss, der den Aufstieg in die nächste Stufe ermöglicht; ein Rücksinken auf die vorhergehende Stufe ist jedoch jederzeit möglich. Erst auf der dritten Stufe der Geschichtlichkeit, also in der Phänomenologie, wird das Leben aus seiner Anonymität befreit und als transzendentales erkannt.304

Die Stufen der Geschichtlichkeit sind einerseits Stufen der Geschichte, andererseits auch Stufen der Betrachtung. Der Phänomenologe geht vom natürlich-naiven Weltleben aus, gelangt jedoch in seiner evidenzbasierten, betrachtenden Haltung zur Erkenntnis des *absoluten Lebens in seiner transzendentalen Geschichtlichkeit*. Auf dieser dritten Stufe der Geschichtlichkeit angelangt, erkennt sich das transzendental-absolute Leben erst als solches selbst, während es auf beiden anderen Stufen der Geschichtlichkeit zwar auch geschichtlich-transzendentales, jedoch als solches ein *verhülltes Leben* war.305

Es gehört zu Freiheit und Verantwortung des Menschen, unabhängig davon, auf welcher historisch-faktischen Geschichtlichkeitsstufe er steht, die Stufe seiner Geschichtlichkeit und damit sein Leben frei zu wählen. Er wird sich jedoch – ist er sich seiner Aufgabe eines vernunftbegabten Menschen bewusst – für die dritte Stufe der Geschichtlichkeit und damit für die absolute Selbstbesinnung und ein Leben in und aus ihr entscheiden. In diesem Sinne betont Husserl: Erst mit der Phänomenologie als Transzendentalphilosophie „erwächst die Möglichkeit eines höchsten, des philosophischen Selbstverständnisses und ihres geschichtlichen Daseins“.306 Phänomenologie ermöglicht damit die Rückholung in die Wahrheit des Menschseins, also menschheitliche Selbstbesinnung und Selbstverwirklichung der Vernunft.307

303 Ebd., 325.

304 Vgl. Hohl, 1962, 70f.

305 Vgl. Ebd., 80f.

306 Ebd., 427.

307 Vgl. Ebd. 80–81.

Vernunft ist für Husserl etwas, was sich aufgrund der sinnhaften Befassung mit der Welt *einstellt*. Wenn sich der Mensch seinem Leben und der Welt stellt (ergo sich dem ihn Affizierenden *bedeutend*, d.h. vernünftig, entgegentritt und nicht metaphysische Gründe für die Erklärung der Welt und sich selbst als Lebewesen sucht, sondern immer wieder zurückgeht auf diesen ursprünglichen Boden allen Erfahrens), so wird er an den Punkt kommen, an dem nur eine bestimmte Art des Daseinsvollzugs (nämlich eine der Vernunft geschuldete) sinnhaft sein kann – als historisches Moment seiner Selbst. Nicht, weil sich ihm diese *offenbart*; auch nicht, weil er sich zu dieser Daseinsweise hin *entwickelt* hat, sondern weil er die Erfahrung dieser Einstellung als geschichtliches Subjekt machen wird.

Die Phänomenologie zwingt uns damit gewissermaßen zur Auseinandersetzung mit der Welt. Dafür setzt sie bei der Zurückweisung des Psychologismus an, erteilt damit einer *bildhaften Weltrepräsentation aus psychischem Erleben* eine Absage und führt hin zur *ersten Evidenz allen Erkennens* innerhalb einer *vernunftbegabten Weltorientierung in der Lebenswelt*, eben als *sinnhafte intersubjektive Konstitution der Welt aus vernünftigen Weltsubjekten*. Phänomenologie bringt uns damit zu einer neuen Offenheit und radikalen Selbstbefragung in Rückbesinnung auf den Anfangspunkt unseres Selbstseins aus kosmologischer Differenz.

Daher führt Husserl Weg letzten Endes dahin, eine Geschichtswissenschaft zu entwickeln, die zu zeigen vermag, wie *sinninterpretierter Weltvollzug* zu den *sinnausweisenden Evidenzen* zurückfindet. Darin wird aber auch erkennbar, wie sich diese Haltung immer wieder aufs Neue erschließt. *Jedes Leben im geistig-personalen Vollzug findet in der Auseinandersetzung mit der Welt zur phänomenologischen Grundhaltung*; insofern brauchen wir eine Geschichtswissenschaft, die uns zeigt, wie einzelne Wissenschaftler *von der Evidenz ausgehend* Prinzipien finden, die sich letztlich phänomenologisch entfalten. *Ein ernstlicher Wissenschaftler findet zu einer phänomenologischen Haltung gegenüber der Welt*.

Nicht zufällig, so wird hier noch einmal deutlich, war Husserls Suche immerzu dem Fundament einer Struktur geschuldet, die objektive Wahrheit erreichen lässt und so etwas wie ein fundamentales Apriori bildet.

Und doch gilt es hier noch einmal tiefer zu fragen, wie Lebenswelt und Wahrheit ineinandergreifen: Die Lebenswelt trägt als *geschichtlich* befragbares *Fundament der intersubjektiven Sinnbildung und Sinnsedimentierung* die *Idee einer objektiven Wahrheit* in sich. Trägt die Lebenswelt als *raumzeitliche Welt der Dinge*, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben

erfahren, (auch) eine universal-logische Struktur in sich, welche von den Subjekten weiterverarbeitet oder besser: weitergeschrieben und weiterentfaltet wird?

Die (Lebens)Welt wird von uns als eine Welt der unterschiedlichen Interpretationen wahrgenommen; uns umblickend erleben wir, dass jeder in seiner eigenen Welt lebt. Die (Lebens)Welt scheint damit wesentlich relativ zu sein. Wir können bspw. beobachten, dass verschiedene Kulturkreise verschiedene „Logiken“ für ihre Forschung heranziehen und dass deren „Wahrheiten“ nicht die unseren sind. Wenn das Ziel (wie in der Phänomenologie) jedoch der Bestimmung dessen gilt, was als wesentlich Gemeinsames bleibt, wenn verschiedene Kulturkreise lebensweltliche Objekte vorfinden, so kann sehr wohl Objektivität in der Wissenschaft erreicht werden. Bei aller Variabilität der Auffassung von Objekten, bleiben gemeinsame Elemente wie Raumgestalt, Bewegung oder sinnliche Qualitäten bestehen.³⁰⁸ Das Ziel besteht darin, eine „Wahrheit an sich“ zu finden, mit der die reine Lebenswelt überschritten ist, bzw. noch einmal auf ihre (logische) Basis hin durchleuchtet wird.

Die durch die Innehaltung (Epoché) möglich werdende Besinnung auf die Lebenswelt macht jedenfalls klar, dass diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten (der intersubjektiven Konstitution und Sinnstiftung) *allgemeine Strukturen* aufweist – und dass diese allgemeinen Strukturen, an die alles relativ Seiende gebunden ist, selbst *nicht* relativ sind.³⁰⁹

Sie kann in entsprechender Vorsicht ein für alle Mal und für jedermann gleich zugänglich festgestellt werden – eine Arbeitsleistung, die von künftigen Phänomenologen jedoch noch getan werden müsste. Grundsätzlich gilt aber: Die Welt als Lebenswelt hat schon vorwissenschaftlich die „gleichen“ Strukturen, aus welchen später die objektiven Wissenschaften die „Wahrheit an sich“ entfalten; nämlich wohl Logos-gleiche Strukturen, die in den Wissenschaften vom Logos greifbar werden – und die wieder universale methodische Normen nahelegen, an welche jede Erkenntnis der „an sich objektiv“ seienden Welt sich binden muss. Nur so kann Wissenschaft überhaupt funktionieren und so funktioniert sie in praktischer Hinsicht auch.³¹⁰

Auch wenn Husserl hier nur noch auf die Notwendigkeit einer solchen *Herausbildung* der radikalen Grundwissenschaft des objektiven Apriori und einer lebensweltlichen Ontologie verweist,³¹¹ gibt

³⁰⁸ Vgl. Hua VI, 142

³⁰⁹ Vgl. Ebd.

³¹⁰ Vgl. Ebd.

³¹¹ Vgl. Ebd.

er im „Schlusswort“ seiner *Krisis*-Schrift noch einmal eine Antwort auf die Frage nach der Sinnhaftigkeit von Objektivität – bzw. er findet die Antwort im vernünftigen *Subjekt*.

Jenes Telos, wie es sich beim Menschentum des antiken Griechenlands als das „Erwachen der Vernunft“ im Handeln gezeigt hat, ist eben gerade das Streben nach *apodiktischer Wahrheit*. Die Wahrheit ist eine Idee, die sich erst im Tun als *echte Teleologie* (der im Menschentum gründenden Vernunft als *Entelechie*) erweisen oder aber auch als vorübergehender Aufschwung verblassen kann.³¹²

Die Verantwortung dafür, dass jene *Entelechie* verwirklicht wird, trägt jeder Mensch selbst; die Verantwortung für die geschichtliche Freilegung dieses Telos, tragen hingegen jene Philosophen, die sich in dieser Aufgabe als *ernstliche Philosophen* berufen wissen. Dies ist keine private Berufung, sondern in dieser fungieren Philosophen als „*Funktionäre der Menschheit*“.³¹³

Husserl verweist in diesem Zusammenhang auf die *praktische* Möglichkeit der Philosophie hin, die Wahrheit neu zu bestimmen. Diese Neubestimmung wird in der *Offenbarung der Vernunft für die Menschheit* verwirklicht.

Husserl betont hinsichtlich dieser Offenbarung das *praktische Tun* – womit er das *Handeln* forciert und die Vernunft so in einen *unmittelbaren Zusammenhang mit dem Leben* bringt. Die Vernunft ist das Wesen unseres individuellen und kollektiven Strebens nach Verwirklichung unserer selbst und sie ist immerzu *an das Handeln gebunden*. Mit ihr sind nicht mehr nur ganz bestimmte Akte ausgezeichnet (z.B. die Akte der Erkenntnis), und sie stellt auch nicht mehr nur eine Beschaffenheit dar, die von außen zu unserem animalischen Verhalten hinzutreten könnte (um dieses in ein Menschliches zu verwandeln). Vielmehr muss sich das *Gesamt-Verhalten* auf ein höheres Niveau erheben und den Charakter des Bewussten, Persönlichen und Freiwilligen annehmen, was Husserl als *Selbstbestimmung* und *Selbstverantwortung* bezeichnet.³¹⁴

Die Vernunft ist also tatsächlich eine Aufgabe:

Sie ist das fortschreitende „Herr-Werden“ des Menschen über seine Bestimmung; die Inbesitznahme seiner selbst und seiner Geschichte.

Die Aufgabe, die die Vernunft jedem Individuum, jeder Gruppe und der Menschheit in ihrer Gesamtheit stellt, ist die Erarbeitung einer neuen *Synthese*, konkret: die Vereinheitlichung unserer Bestimmung auf einer höheren Ebene, die Ausarbeitung einer Struktur.

³¹² Vgl. Hua VI, 13f.

³¹³ Vgl. Hua Ebd.

³¹⁴ Vgl. Robberechts, 1967, 34f.

Diese („systemische“) Vernunft-Struktur, deren Ausarbeitung die Menschheit zur Aufgabe hat, ist die *Wiederholung*; und zwar die bewusste *Wiederholung des Gesetzes von der universalen Fortschrittlichkeit*, wie sie sich im antiken Griechenland zum ersten Mal beobachten ließ. Was die griechische Vernunft nach Husserl auszeichnet, ist der Wille, unser Leben auf der Basis der Gewissheit, auf *sicherer Erkenntnis*, aufzubauen.

Dieser strenge Wille ist für Husserl der Anfang aller Wissenschaften und aller Philosophie, die dieses Namens würdig ist. Damit ein Fortschritt wirksam, dauerhaft und real sein kann, muss er im Handeln aus Gewissheit begründet sein. Die erste Voraussetzung allen Fortschritts wird also die Aneignung von *Strenge* und *Gewissheit* sein.³¹⁵

*Die abendländische Geschichte kann als Aneignung einer wachsenden Klarheit über den Menschen, die Gesellschaft und die Welt, worin sich beide zusammen verwirklichen, beschrieben werden, oder mit anderen Worten: als fortschreitendes Erwachen der Vernunft.*³¹⁶

Würde man jenes Telos als Erfindung betrachten, dann wäre es sogar eine *notwendige* Erfindung; eine, die den Menschen auf eine neue Stufe zu erheben vermag; auf die Stufe der wahren Autonomie, in welcher wissenschaftliches Denken erst möglich werden kann. Jenes Telos leitete dazu an, in den Phänomenen das Objektive zu suchen und zu bestimmen. Erst die

- *Vernunft* als *Entelechie* des Menschen, und erst die
- Suche nach *Wahrheit*, als ihr universales *Telos*,

führen uns dazu, *die Welt als Welt, den Anderen als Anderen, das Du als Du* zu suchen. Erst das Zurückfragen auf das Subjekt kann das Subjekt „verschwindend“ machen und zum Objekt führen. *Unsere Entelechie ist also das wahre Du*. Dieses zu suchen und zu bestimmen soll ewiges Bestreben für den Menschen sein, wie es sich in Husserls Leitspruch für die Phänomenologie „Zu den Sachen selbst“ widerspiegelt.³¹⁷

Husserl begreift den Sinn der Philosophie nicht mehr als etwas Abgeschlossenes, sondern als ein Werden, ein fortschreitendes Reifen, als ein dynamisches Prinzip der intersubjektiv geteilten Vernunft, das sich durch die Geschichte hindurchzieht, sie beseelt und sich allmählich in ihr enthüllt – oder auch in ihr scheitert. Denn der Sinn unserer gemeinsamen Bestimmung liegt auch in unserer Hand:

³¹⁵ Vgl. Ebd.

³¹⁶ Vgl. Hua VI, 269f. und Robberechts, 1967, 34f.

³¹⁷ Vgl. Hua VI, 270f.

*Die Ereignisse der Vergangenheit weisen uns eine Richtung, aber was dabei herauskommt, hängt von unserer Klarsicht und unserem Mut zur vernünftigen Auseinandersetzung mit uns selbst und der Welt ab.*³¹⁸

Ulrich Melle, Verwalter des Husserl Archivs in Leuven, beschreibt Husserls Philosophie mit den Worten, „Husserl habe fünfzig Jahre lang bis an seinen Tod unbeirrt und unter Anspannung all seiner Kräfte denkend-schreibend versucht, der europäischen Menschheit den verlorenen Glauben an die Vernunft zurückzugeben.“³¹⁹

Es ist ihm damit zumindest gelungen, der Wissenschaft ihre Bedeutung zurück zu geben.

Wissenschaftsphilosophie bei Edmund Husserl: Ein Resümee

Wissenschaft wird bei Husserl als Idee, Auftrag und Gegenstandsgebiet hinterfragt und philosophisch (also metaphysisch) neu begründet. Hinterfragt und Neubegründet werden die Wissenschaften – wie schon in der Einleitung ausgeführt – in ontologischer, in historischer und in ethischer Hinsicht. Zudem findet eine metaphysische Neubegründung von Leben und Welt (Lebenswelt) statt, von welcher Wissenschaft nur ein Teil, wenn auch ein wesentlicher, ist; nämlich jener, in welchem das Telos der Menschheit als wahrheitssuchende (des vernünftigen, transzendentalen Subjekts) verortet ist.

Ontologisch ist die Klärung der Wissenschaft *im engeren Sinne*, insofern sie in ihrer Neubegründung der Logik (bei gleichzeitiger Zurückweisung des Psychologismus) die Wissenschaft neu zu fundieren versucht. Die Logik in ihren selbstevidenten Regeln korrekten Schließens ist befugt, zu bestimmen, was Wissenschaft überhaupt zu Wissenschaft macht.³²⁰ Logische Gesetze umgrenzen aufgrund ihres idealen Wesens die Typik der für die Wissenschaft erforschbaren theoretischen Systeme. Husserls Gesamtziel in den *Prolegomena der Logischen Untersuchungen* ist der Aufbau und die Begründung einer umfassenden Logik als Wissenschaftstheorie, die sowohl eine Lehre von Begriffen, Sätzen und Theorienformen, als auch – korrelativ dazu auf Gegenstandsseite – eine Lehre von den allgemeinsten formalen Bestimmungen des Seienden ist.³²¹ Die Aufgabe der Logik ist es, wie Husserl am Ende der *Prolegomena* ausführt, die logischen apriorischen Gesetze als die idealen Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft

³¹⁸ Vgl. Robberechts, 1967, 35.

³¹⁹ Vgl. Sepp, 1988, 63.

³²⁰ Vgl. Ströker, 1992, 14.

³²¹ Vgl. Luft, 2017, 55.

zu charakterisieren.³²² Als ‚Wissenschaft‘ wird – ausgehend von den Strukturen der Logik – kein anthropologisches oder soziologisches Phänomen, sondern ein durch Begründungen gestifteter *systematischer Zusammenhang von Sätzen und Wahrheiten* begriffen. In den *Logischen Untersuchungen* versucht Husserl eine *reine Logik* vorzubereiten, die unabhängig von aller Beziehung zur Idee der Subjektivität überhaupt betrachtet und erforscht werden kann.³²³ Die Logik soll zur „letzten Theorie“, gewissermaßen zur Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt werden.³²⁴ Vorbereitet durch die *V. und VI. Logische Untersuchung*, und dreißig Jahre später in der *Formalen und Transzendentalen Logik*, wird Husserl dann auch die Ursprünge der Logik in der Intentionalität und damit im transzendental eingestellten Subjekt verankern, wie ich im vorigen Kapitel im Detail ausgeführt habe.

Auch im *engeren Sinne* ontologisch ist die Klärung der Wissenschaft, als sie ganz grundlegend nach dem Gegenstandsgebiet, mit welchem die Wissenschaft befasst ist, fragt. Die „Regionen“ bilden dafür die wissenschaftstheoretischen Fundamentalbegriffe. Husserl bezeichnet Region als den Inbegriff von Gegenständen einer möglichen Erfahrungswissenschaft in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit, aus der sich jeweils das Gebiet einer Wissenschaft zusammensetzt.³²⁵ Die *regionalen Grundbegriffe* vermögen das Wesen einer Region (bspw. der Biologie oder der Physik) deskriptiv zu fassen, und weil die regionalen Grundbegriffe die spezifische Seinsverfassung, d.h. den Gegenstandscharakter der Gegenstände einer Wissenschaft konstituieren, nennt Husserl die philosophischen Disziplinen, in denen die Kategorien einer jeden Region entwickelt werden, *regionale Ontologien*. Diese Regionen bestimmen das Gegenstandsgebiet der Wissenschaften und fungieren als Rahmen für die wissenschaftliche Forschung.

In einem *weiten Sinne* ontologisch ist die Klärung der Wissenschaft insofern, als sie nach dem „transzendentalen Bewusstseinsfeld“ und der „Lebenswelt“ fragt, in welcher nach dem „Ontischen“ in „logischer Möglichkeit des Subjekts“, und damit nach den Grundstrukturen der Wissenschaft überhaupt zurückgefragt werden kann.

Historisch im engeren Sinn ist die Klärung der Wissenschaft dahingehend, als sie die Wissenschaftsentwicklung der Neuzeit, d.h. das Wissenschaftsgeschehen ab dem 17. Jahrhundert, befragt und einer Kritik aussetzt, wodurch sie die Aufgabe der (Wissenschafts)Geschichte neu definiert; nämlich als eine, wie im letzten Kapitel dargestellt, *intentional-historische Analyse*.

³²² Vgl. Hua XVIII, 240.

³²³ Hua Ebd.; und Luft, 2017, 58.

³²⁴ Hua XVIII, 244; Luft, 2017, 58.

³²⁵ Vgl. Hua III/1, 13f. und Landgrebe, 1963, 143f.

Historisch im weiteren Sinn ist ihre Klärung der Wissenschaft jedoch in der metaphysischen Neubegründung des Subjekts, als einem *geschichtlichen Subjekt*, fundiert – ebenso wie in der Lebenswelt, die einen durch Sinnstiftung und Sinnsedimentierung historisch gewordenen Horizont darstellt, der die Evidenz allen wissenschaftlichen Forschens bildet.

Vor einem *ethischen Horizont* bewegt sich die Klärung der Wissenschaft, insofern Husserl das Subjekt und mit ihm das gesamte Menschengeschlecht in die Autonomie (Selbstbestimmung und Selbstverantwortung) zu führen sucht. In diesem Zusammenhang betonte ich den Zusammenhang zwischen der politischen Krisensituation rund um die Entstehungszeit der *Krisis* in Deutschland und der Wissenschaft. Daraus ergab sich für Husserl die Notwendigkeit der philosophischen Neubegründung, die sich als Handlung der Befreiung und Offenbarung durch die Philosophie zeigt, weshalb Husserl in der *Krisis* die Philosophen als „Funktionäre der Menschheit“ bezeichnet.³²⁶ Befreit werden soll die Menschheit von Ideologien und Vorurteilen, und offenbart soll ihr die Möglichkeit der transzendentalen Subjektivität, als ein Leben aus Vernunft, werden.

³²⁶ Vgl. Hua VI, 7.
90

Wissenschaft bei Gaston Bachelard – eine Möglichkeitsforschung

„Die Wissenschaft läßt eine Welt erscheinen, aber nicht mehr durch einen magischen, der Realität immanenten Impuls, sondern durch einen rationalen, dem Geist innewohnenden Anstoß“³²⁷

Für Gaston Bachelard hat eine Wissenschaftsphilosophie, wenn sie die elementaren Fragen von Wahrheit, Wissen und Welt aufklären will, bis zu den bestimmenden Strukturen der Welt vorzudringen.

Allerdings können diese Strukturen niemals auf einer Landkarte vorgedacht werden; d.h. sie können nach Bachelards Überzeugung niemals als *stabile Größen* in der Logik, dem Bewusstsein oder in der (Lebens)Welt *vorgefunden* werden. Sie werden vielmehr erst durch den *Prozess*, welcher sich im aktiven Wissenschaftsgeschehen als „wissenschaftlicher Geist“ der *zeitgenössischen Wissenschaften* und ihrer fortlaufenden Dialektik zeigt, verstehbar. „Das heutige wissenschaftliche Denken in seiner Dialektik zu erfassen und dadurch das grundlegend Neue daran aufzuzeigen“³²⁸, bildet die philosophische Zielsetzung seines Aufrisses einer neuen Wissenschaftsphilosophie, die mit dem im Jahr 1934 erschienen *Le nouvel esprit scientifique* ihren Anfang nimmt.

Die exakte und detailgetreue Beschreibung jenes Prozesses, den er als „wissenschaftlichen Geist“ bezeichnet vermag es,

- der zeitgenössischen Wissenschaft jene (offene Grundlagen-)Philosophie zu geben, die sie verdient;
- eine adäquate Aufklärung des Wissenschaftsgeschehens als Wahrheitssuche zu liefern;
- dem Menschen seine rationale Möglichkeit für ein selbstbestimmtes Leben zu zeigen;
- die Basis für eine tätige, soziale und moralische Gesellschaft zu formulieren;
- die ontische Verfasstheit der Welt neu zu bestimmen, und damit
- zu einer neuen Metaphysik zu finden, welche der Philosophie durch die zeitgenössische Wissenschaft zur Lösung aufgegeben wurde.

Was die Welt ist, wie sie funktioniert, wie wir sie erkennen können und was diese Erkenntnisse für den Menschen bedeuten, ist nach Bachelard an der Komplexität der *zeitgenössischen* Wissenschaft abzulesen.

Diese hat sich gerade in den letzten Jahrhunderten und insbesondere ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts, mit welchem Bachelard die Zeit des *neuen wissenschaftlichen Geistes* beginnen lässt,

³²⁷ NWG, 15, „La science suscite un monde, non plus par une impulsion magique, immanente à la réalité, mais bien par une impulsion rationnelle, immanente à l'esprit.“ FES, 18.

³²⁸ Ebd., 20.

durch die Relativitätstheorie Einsteins und die abstrakte Physik geöffnet. ³²⁹ Geöffnet hat sich damit die Möglichkeit eines tieferen und detailreicheren Weltverständnisses. Jene Wissenschaft, die uns die weitreichendsten Erkenntnisse über die Welt liefern kann, ist die (neue) Physik, weshalb sie die Philosophie anzuführen hat. „Die Wissenschaft bringt in der Tat Philosophie hervor. Die Philosophie muß daher ihre Sprache so anpassen, daß sie das zeitgenössische Denken in seiner ganzen Flexibilität und Veränderlichkeit auszudrücken vermag.“³³⁰

Philosophische Konzepte, wie sie bei René Descartes, Émile Meyerson, Henri Bergson oder auch Edmund Husserl zu finden sind und die – wie er ausführt – an unveränderlichen Strukturen der Welt und der Vernunft „festhalten“, bezeichnet er als *spekulative Philosophien*.³³¹ „Für den Philosophen, der sozusagen von Berufs wegen die Grundwahrheiten in sich selbst findet, bestätigt das en bloc erfaßte Objekt die allgemeinen Prinzipien mühelos.“³³² Die wissenschaftliche Tätigkeit hingegen zeigt der Philosophie, dass es gerade darum geht, jeden Ausgangspunkt zu verlassen und sich in einem Bereich des „Zwischen“, d.h. zwischen Ratio und Realität, einzufinden. Wissenschaftsphilosophie ist im Gegensatz zur spekulativen Philosophie immer *angewandte Philosophie* und kann damit niemals mit den Begriffen „rein“, „absolut“ oder „letztgültig“ charakterisiert werden.³³³

Eine *Philosophie der Anwendung* muss jedoch nicht nur jeden Idealismus (der typischerweise die Erfahrung und Praxis unterminiert und sich ausgehend von der ihm ureigenen „Atmosphäre der Einsamkeit“ nicht nur dem Experiment, sondern auch den Ideen anderer Geister verweigert) in die Schranken weisen, sondern auch eine Philosophie, welche alle Prinzipien der Rationalität, die es für den wissenschaftlichen Geist braucht, verneint, wie es Empirismus und Positivismus tun.³³⁴

Für Bachelard gibt es keinen universalen Rationalismus; jede wissenschaftliche Tätigkeit muss durch ihre *Anwendung* spezifiziert werden. „Wenn sie [wissenschaftliche Tätigkeit] experimentiert, muß sie auf Vernunftgründe zurückgreifen; wenn sie von Vernunftbegründungen ausgeht, muß sie experimentieren. Anwendung ist stets Überschreitung“.³³⁵ Im französischen Originaltext spricht

³²⁹ FES, 9.

³³⁰ NWG, 8–9, „La science crée en effet de la philosophie. Le philosophe doit donc infléchir son langage pour traduire la pensée contemporaine dans sa souplesse et sa mobilité.“, NES, 8.

³³¹ NWG, 9.

³³² PN, 23. „Pour le philosophe qui, par métier, trouve en soi des vérités premières, l'objet pris en bloc n'a pas de peine à confirmer des principes généraux.“ PN, 14.

³³³ Vgl. NWG, 7f.

³³⁴ Vgl. RA, 16.

³³⁵ NWG, 9; „si elle expérimente, il faut raisonner; si elle raisonne, il faut expérimenter. Toute application est transcendance.“ NES, 9.

Bachelard von der „Überschreitung“ als „transcendance“. Wissenschaftliche Tätigkeit zeichnet sich also durch eine Transzendenzleistung aus, welche nicht durch Kontemplation, Besinnung oder sonstige geistige (Eigen)Leistungen erreicht oder erzeugt, sondern vielmehr erst in der *technischen Anwendung* erreicht wird. Diese technische Anwendung ist das *Experiment* und führt in einen „Realismus zweiter Ordnung“.³³⁶

Bachelards Philosophie ist damit keine Philosophie, die sich selbstreflexiv und Schicht für Schicht zu den Grundstrukturen des Geistes und des Universums durchdenkt, sondern eine Suche nach den Strukturen der Möglichkeit zur „Welterschaffung“.

Möglichkeitsstrukturen: transzendente Welt: Ontologie du complémentaire

„Ainsi le monde caché dont nous parle le physicien contemporain est d'essence mathématique.“³³⁷

In seinem Buch *Le nouvel esprit scientifique* und dem Essay *Noumène et microphysique*, welcher im Jahr 1931 in der Zeitschrift *Recherches philosophiques* erschien, führt Bachelard in jenen bereits angesprochenen „Realismus zweiter Ordnung“ ein, der uns über den Begriff des *Noumenons* ein neues Seinsverständnis aufzeigen möchte. Möglich oder viel eher notwendig geworden ist jenes neue Weltverständnis durch die neue Physik, welche uns mit mikroelementaren Zeichen aus einer *anderen Welt* konfrontiert.³³⁸ Und diese Zeichen (*hiéroglyphes*³³⁹) einer vermeintlich *anderen Welt* gilt es zu verstehen, sofern wir an der Wahrheit interessiert sind. Ausgehend von unserer gewöhnlichen Art, die Welt zu betrachten – Bachelard bezeichnet sie als unsere „psychologische Gewohnheit“ –, bleibt es uns verwehrt, jene *neuartigen Zeichen* zu verstehen.³⁴⁰

Am Ende des 19. Jahrhunderts glaubte der Mensch noch an eine *einheitliche Welt*. Für diesen Glauben lieferten uns die Wissenschaften ein *homogenes Wissen*. Der Wissenschaftler lebte in „unserer Realität“, behandelte „unsere Objekte“ und fand Beweise in der Klarheit „unserer Intuitionen“.³⁴¹ Die Erkenntnisse der heutigen Physik verwehren dem Menschen jedoch die Möglichkeit der intuitiven Erfassung einer homogenen Welt. Bachelard wird nicht müde, zu betonen, dass wir kein Vertrauen in unsere unmittelbaren Anschauungen, d.h. umgekehrt in das was uns unmittelbar gegeben ist, haben dürfen.

³³⁶ NWG, 11; „„réalisme de seconde position“, NES, 10.

³³⁷ „So ist die verborgene Welt, von der der zeitgenössische Physiker zu uns spricht, im Wesentlichen mathematisch.“ [eigene Übers.], Bachelard, *Études, Noumène et microphysique*, 1970, 18.

³³⁸ Vgl. Ebd.,

³³⁹ *Études*, 1970, 14.

³⁴⁰ Vgl. Ebd., 13f.

³⁴¹ Vgl. Ebd., 14.

Was genau hat uns diese neue Wissenschaft gezeigt, sodass wir uns in Realitätsfragen nicht mehr an unsere bisherigen Welt-Wahrnehmungen halten dürfen?

Die neue Wissenschaft, so Bachelard, hat uns zum einen bereits dahin geführt, mit wahrscheinlichen Formen, mit statistischen Dingen und mit Objekten umzugehen, deren hierarchisierte Qualitäten durchaus *nicht absolut dauerhaft* sind³⁴² und damit zum anderen hinreichend dargelegt, dass von einer Erkenntnistheorie Descartes, die die Einfachheit als innere Qualität eines Begriffes (mithin die Natur oder das Wesen einer Sache) als den Ausgangspunkt des Denkens und der Forschung heranzieht, abgewichen werden muss.³⁴³ Es bedarf nach Bachelards Interpretation hinsichtlich dieses neuen wissenschaftlichen Geschehens eines mutigen Strebens nach *Präzisierung der Komplexität* und der damit einhergehenden *Öffnung des Denkens auf die Anwendung* hin.

Erst vor dem Hintergrund dieses Strebens und der Abwendung von jedem einfachen Seinsverständnis lassen sich die wissenschaftlichen Neuheiten verstehen, die das späte 19. und frühe 20. Jhd. auszeichnen: Es ist die „Rolle“ (*le rôle*) einer „Sache“, die ihrer „Natur“ (*nature*) vorausgeht.³⁴⁴ Nur in dieser Rolle und d.h. ausgehend von der Anwendung, dem Einsatz und der Transformation der Sache (die jene Rolle immer wieder neu offenlegt) lässt sich eine „Sache“ überhaupt erst verstehen. Jene „Sache“, von ihrer Rolle her verstanden, welche niemals absolut und immer in Bewegung ist, führt zu einem völlig neuem Seinsverständnis, welches den Glauben an eine fixe Substanz hinter sich lassen muss.³⁴⁵

Die *Abwendung von einem Substantialismus* und das mutige *Streben nach Komplexität auf die Anwendung* hin findet in den neuen Wissenschaften u.a. Ausdruck in der/den

- *nicht-euklidischen Geometrien*, welche die fixe Raumvorstellung erweitern und die euklidische Geometrie lediglich zu einem Spezialfall der Pangeometrie werden lassen.³⁴⁶
- der *Relativitätstheorie Einsteins*, welche aus dem Zweifel an den „evidenten Prinzipien“ einer absoluten Zeit und eines absoluten Raumes in der Astronomie entsteht. Diese Theorie forderte den Beweis jener „evidenten Prinzipien“ und erinnert damit daran, dass jede Begriffsbildung letztlich ein Experiment ist.³⁴⁷
- *nicht-newtonschen Lehren*, durch welche wir zur Auseinandersetzung damit genötigt sind, dass sich die Masse eines bewegten Körpers nicht mehr ohne Bezug auf seine Geschwindigkeit bestimmen lässt. Beim elementaren Objekt der mikrophysischen Forschung handelt es sich

³⁴² Vgl. NWG, 119.

³⁴³ Vgl. Ebd., 27.

³⁴⁴ Vgl. Ebd.

³⁴⁵ Vgl. Ebd., 19f. u. Vgl. PN, 67f.

³⁴⁶ Vgl. Ebd., 24f.

³⁴⁷ Vgl. Ebd., 45f.

nunmehr nicht mehr um feste Körper. Jene festen Körper verformen sich in der Bewegung, was durch die Lorentz-Transformation (auf die hier nicht der Ort ist, näher einzugehen) mathematisch dargestellt werden kann. Diese mathematische Berechnung, welche die Grundlage der speziellen Relativitätstheorie Einsteins ist, lässt sich wiederum nur vor dem geöffneten Horizont nicht-euklidischer Geometrien darstellen. Die Mikrophysik kann sich seit dieser Erkenntnis nicht mehr auf die primitive Erfahrung (also auf die *nicht* mathematisch informierte Erfahrung) verlassen, sondern ist dazu angehalten, das Verhalten des elementaren Objekts über das Lorentz'sche Transformationsgesetz zu denken.³⁴⁸

- *Theorien über Wellen und Korpuskeln*, in welchen erkennbar wird, dass der Untersuchungsgegenstand ein kaum präzisiertes Phänomen ist. Bachelard zitiert den Physiker Karl Darrow mit dessen Aussage, „daß ein Strom freier negativer Elektrizität zwei verschiedene Geschwindigkeiten besitzt: die eine, wenn wir den Strom als Ensemble von Teilchen betrachten, und die andere, wenn wir darin einen Wellenzug erblicken“.³⁴⁹ „Direktes in Indirektes zu verwandeln, Vermitteltes im Unmittelbaren, Komplexes im Einfachen aufzusuchen“³⁵⁰: Das ist für Bachelard die Revolution, die der Empirismus durch die Wellenmechanik erfährt.

Wir kommen damit nicht umhin, so Bachelard, anzuerkennen, dass jene *andere Welt* ihre Besonderheit darin hat, *mehrdeutig (ambiguë)* zu sein.³⁵¹

Die *Wellen- und Quantenmechanik* hat uns letztlich zu Begriffen geführt, die Bachelard für den *neuen wissenschaftlichen Geist* zuerst einmal als „Phantomausdrücke“ (*termes fantômes*³⁵²) bezeichnet, welche wie Statistiken eingeführt werden, um einen Gedanken formal zu Ende führen zu können. Er bezeichnet sie als unerlässliche Stützen des Denkens. Es sind „Ausdrücke experimenteller Möglichkeit“, in denen sich die mathematische Physik Ausdruck verschafft.“³⁵³ Jener mathematisch-physikalische Ausdruck findet im Begriff des *Noumenons* seine Vollendung. „Die Erforschung des Phänomens hängt damit von einer rein noumenalen Aktivität ab; und die Mathematik eröffnet die neuen Wege zur Erfahrung.“³⁵⁴

³⁴⁸ Vgl. Ebd.

³⁴⁹ Karl. K. Darrow aus „La synthèse des ondes et des corpuscules“, Paris, 1931 in NWG, 54.

³⁵⁰ Ebd., 89.

³⁵¹ Vgl. Ebd, 54.

³⁵² NES, 47.

³⁵³ NWG, 61.

³⁵⁴ NWG, 62. „Désormais l'étude du phénomène relève d'une activité purement nouménale ; c'est la mathématique qui ouvre les voies nouvelles à l'expérience.“, NES, 47.

Mit diesen Ausführungen wurde angedeutet, durch welches Sprach- bzw. Symbolsystem sich jene „*hiéroglyphes*“³⁵⁵ aus der *anderen Welt* fassen und weiterdenken lassen: *Nämlich mit der Mathematik als synthetische „Sprache“ des wissenschaftlichen Geistes.*

An dieser Stelle möchte ich kurz darauf hinweisen, dass sich jener Begriff des *Noumenons* in Abgrenzung zum Begriff des *Phänomens* verstehen lässt.

- *Noumenon* vom altgriechischen νοεῖν (noeîn) kann mit „denken“ übersetzt werden; auch als „das mit dem Geist zu erkennende“, „Gedankending“ oder „Objekt des Denkens“;
- *Phänomen* vom altgriechischen φαινόμενον (fainómenon) lässt sich mit „das Erscheinende“ oder auch mit „ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung“ im Deutschen fassen.³⁵⁶

Die Begriffswahl geht bei Bachelard insbesondere auf die Philosophie Immanuel Kants zurück. Bei Kant markieren – nach gängiger Interpretation – jene Begriffe nicht zwei getrennte Wirklichkeitsbereiche, sondern zwei „transzendente“ Aspekte ein- und desselben „weltlichen“ Objekts, welche durch die spezifische Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens des Subjekts bestimmt sind. Dieses Moment bleibt in Bachelards Auffassung in einem gewissen Sinne erhalten, geht jedoch weit über Kants Verständnis hinaus. In der Kritik der reinen Vernunft schließt Kant aus, dass Noumena Objekte unseres Wissens sein könnten; sie sind dort vielmehr negative Konzept, welche die Grenzen unseres Intellekts aufzeigen sollen.³⁵⁷ Bei Bachelard ist das Noumenale für die „gewohnte Alltagserfahrung“ ebenso nicht wiss- bzw. einsehbar, weil es eben gerade nicht „einsehbar“ werden kann, sondern vielmehr erst geistig „realisiert“ werden muss. Diese Realisierung ist jedoch gerade durch die Wissenschaft des 20. Jhd. – und damit durch den *wissenschaftlichen Geist* (zu dem die mathematische Physik gehört) – möglich geworden. Diese Art des Verfügbarmachens (Realisierens) ist höchst komplex. Über die Mikrophysik kann sich das Noumenale gewissermaßen „ausprobieren“, woraus jene spezifische Art empirische Metaphysik resultiert.³⁵⁸

Der Begriff des Noumenons ist ein Grenzbegriff. Ein *wissenschaftliches Objekt* ist – unter den Voraussetzungen mathematischer Physik – weder ganz auf der Seite des *Noumenons* noch auf derjenigen des *Phänomens* zu verorten. „L’object est ici phénomène et noumène.“³⁵⁹ Mit der von Bachelard vorgenommenen Spaltung des Noumenalen – es widersetzt sich dem Zugang der gewohnten Erfahrung und ist zugleich physikalisch verfügbar – präsentiert sich das Forschungsobjekt in der experimentell hergestellten Phänomenalität notwendig in einer

³⁵⁵ Études, 14.

³⁵⁶ Vgl. Pravica, 2013, 42.

³⁵⁷ Vgl. Chimisso, 2008, 386.

³⁵⁸ Vgl. Pravica, 2013, 41f.

³⁵⁹ Ebd., „Das Objekt ist hier Phänomen und Noumenon“ (Übers. Sandra Pravica, 109), RA 48.

Ambiguität.³⁶⁰ Das *Noumenon* erklärt das *Phänomen*, indem es ihm widerspricht. Die gewohnte Erfahrung bleibt bei der Erlangung einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die eben dieser Ambiguität entgegentritt (und somit als eine „Korrektur“ aufzufassen ist), in einer positiven Funktion erhalten, die jedoch auch immer wieder – ggf. *technisch* – überschritten werden muss.³⁶¹

Herauszufinden, was „ein weltliches Phänomen“ ist, ist also eine komplexe Angelegenheit geworden – insofern man die Neuheiten der Wissenschaft ernst nehmen und nach Präzision und Komplexität (Wahrheit) streben möchte. In der Reflexion auf diese neue Wissenschaft, die uns unsere Annäherungsmöglichkeit an die Wahrheit darlegt,³⁶² wird man bemerken, dass Realismus (Empirie, Praxis und Experiment) und Ratio (Theorie) untrennbar verbunden sind. Weder die Empirie noch die Ratio können für sich allein wissenschaftliche Beweisführung gewährleisten, weshalb es eines *neuen wissenschaftlichen Geistes* bedarf.

„Wir haben es hier mit einer Logik methodologischer Neuheit zu tun, die es zu erhellen gilt [...]. Die *Epistemologie* muss daher genau am Kreuzungspunkt zwischen Realismus und Rationalismus ansetzen.“³⁶³

Den Forschungsgegenstand bildet – ausgehend von dem vorhin Gesagten – nicht *die Welt*; d.h. nicht eine Welt, wie sie sich unserer ersten Anschauung zeigt oder wie wir sie vorstellen. *Denn die Welt ist weniger unsere Vorstellung als unsere Verifikation*, wie Bachelard betont.³⁶⁴ Aus diesem Grund müssen wir die Vorstellung einer einfachen Idee ein für alle Mal aufgeben. Die „Idee ist nur in der Zusammensetzung, aufgrund ihrer Rolle innerhalb eines Kompositums, erkennbar, in das sie integriert ist“, schreibt Bachelard.³⁶⁵ Es gilt – will man die Welt verstehen – in die tiefen Regionen der infinitesimalen Physik vorzudringen. Es ist die Physik, die uns zu zeigen vermag, wie ein Phänomen verstanden werden kann; und diese lässt sich nicht aus einem Buch erlernen, sondern kann nur der Laborwirklichkeit abgeschaut werden.³⁶⁶

In der Welt der Mikrophysik verliert das einzelne Objekt (die Substanz) seine wesentlichen, individuellen Eigenschaften. Es gibt im Atom oder Elektron keinen invarianten Kern, d.h. kein Wesen irgendeiner reinen Substanz, sondern lediglich Relationen. Denken wir bspw. an die Theorie von Welle und Teilchen, so verstehen wir, dass weder Ort noch Zeit, ja nicht einmal die Form „von

³⁶⁰ Vgl. Ebd., S. 48–49.

³⁶¹ Vgl. Ebd.

³⁶² Vgl. CA, 1969, 12f.

³⁶³ NWG, 15.

³⁶⁴ Vgl. Ebd., 47.

³⁶⁵ Ebd., 47–48.

³⁶⁶ Vgl. Rheinberger, 2007, 35f.

etwas“ festgelegt werden kann. Die Realität der Relation desindividualisiert sich physisch, d.h. sie verliert jeden substantiellen Charakter.³⁶⁷ Das Atom hat einen neuen ontologischen Status.³⁶⁸

Die (neu gewonnene) Realität ist zur *Relation* und Objekte (Phänomene) sind zu *Metaphern*³⁶⁹ geworden.³⁷⁰ „Autrement dit, ce qui est hypothétique maintenant, c'est notre phénomène; car notre prise immédiate sur le réel ne joue que comme une donnée confuse, provisoire, conventionnelle, et cette prise phénoménologique réclame inventaire et classement.“³⁷¹ Das Phänomen wird, aufgrund seiner Offen- und Beweglichkeit, zu einem *vorläufigen Objekt des Denkens*; als eine *Metapher* ist sie von jeder fixen Substanz befreit worden.

Das oben erwähnte Erfordernis zur „Klassifizierung“ unmittelbarer Phänomene wird von der Mathematik geleistet: Die mathematische Formel koordiniert die verschlüsselten Begriffe, welche im unmittelbaren Phänomen verborgen sind zu einer Einheit – sie verwirklicht damit die neu gewonnene relationale Realität. Diese Leistung ist eine Ordnungsleistung und folgt keiner Buchstabenverbindung (im Sinne einer Sprache), sondern der Spur einer *noematischen Ordnung*. Jene noematische Ordnung ist Gegenstand eines ordnenden Denkens, welches dann Gegenstand des experimentellen Verfahrens wird.³⁷² Die Aufgabe des (experimentierenden) Physikers ist es, das *Phänomen* so weit zu reinigen, dass er das organische *Noumenon* darin wiederfindet.³⁷³ Er muss die Phänomene sortieren, filtrieren, reinigen und „in die Gußform der Instrumente gießen“³⁷⁴, auf welcher sie dann als gereinigte überhaupt erst erzeugt werden. Der Begriff des *Instruments* ist ein Kunstbegriff bei Bachelard und verweist darauf, dass das Instrument (wie bspw. ein Mikroskop oder der CERN-Beschleuniger) letztlich eine zur Materie gewordene Theorie ist.³⁷⁵ „Ein Meßinstrument ist letztlich immer eine Theorie, und man muß begreifen, daß das Mikroskop mehr eine Verlängerung des Geistes ist als des Auges.“³⁷⁶ Die Kraft der ersten Entdeckung hat sich damit nahezu vollständig auf die *mathematische Theorie* verlagert; sie ist die *eigentliche Achse der*

³⁶⁷ Vg., *Études*, 1970, 13f.

³⁶⁸ Vgl. AR, 76.

³⁶⁹ Bachelard verweist wiederum auf die Welle-Teilchen-Theorie und auf jene These, wonach die Welle gewissermaßen eine Pilotfunktion für das Teilchen habe, hatte uns nur zur funktionalen Metapher geführt, in der die schlichte Tatsache der Verknüpfung von Welle und Teilchen ihren Ausgang findet. Vgl. NWG, 97.

³⁷⁰ *Études*, 13–15.

³⁷¹ „Mit anderen Worten, was jetzt hypothetisch ist, ist unser Phänomen; denn unser unmittelbares Erfassen der Realität ist nur ein verwirrtes, vorläufiges, konventionelles Datenspiel, und dieses phänomenologische Erfassen erfordert Inventur und Klassifizierung.“ [eigene Übers.], Ebd, 15.

³⁷² Vgl. Ebd., 15f.

³⁷³ Vgl. NWG, 17–19.

³⁷⁴ NWG, 18.

³⁷⁵ Vgl. Pravica, 2015, 124f.

³⁷⁶ BWG, 348.

Entdeckung. Nur der mathematische Ausdruck ermöglicht es, dass Phänomen zu denken und unsere Erfahrung als gültige zu realisieren.³⁷⁷

Die Fortschritte der mathematischen Physik liegen in dieser Verwirklichungs- bzw. Relationsfunktion, womit sie selbst zur Forschungsmethode wird und nicht, wie im 19. Jhd., eine Überprüfungsinstanz von Theorien bleibt. Relationen sollen durch sie nicht nur verstanden, sondern vielmehr erst aufgebaut werden. Sie hilft uns, Phänomene von so kleiner Größenordnung, dass sie von jeder Wahrnehmung unbemerkt bleiben würden, für den experimentellen Beweis darstellbar zu machen – wo sie dann in einem nächsten Schritt gleichsam „zur Anwendung“ kommen.³⁷⁸ Die Mathematik wird damit gewissermaßen zu einem *geistigen Auge* bzw. ist zu einem *technischen Mittel* der Verifikation der zu untersuchenden Welt geworden.

Vor diesem Hintergrund wird immer klarer, dass uns Phänomene nichts über die Welt verstehen lassen, solange sie nicht mathematisch sensibilisiert werden; gleichzeitig gewinnt aber jene mathematische Realisierung erst in der Anwendung durch die experimentelle Physik ihre Vollständigkeit.

Es handelt sich um eine doppelte Dynamik. Für diese Aufgabe geht es nicht mehr, wie noch im 19. Jhd., darum, wiederholt die Fakten der Erfahrung in die mathematische Sprache zu übersetzen. Vielmehr gilt es, in der Sprache der gemeinsamen Erfahrung eine tiefe Realität auszudrücken, die eine *thematische* Bedeutung hat, bevor sie eine *phänomenale* Bedeutung erlangt.³⁷⁹

Bachelard betont den dialektischen, zwischen Wissenschafts-Subjekt und Wissenschafts-Objekt mathematisch, technisch und auch theoretisch vermittelten, Charakter der neuen „Phänomene“. Das Wissenschaftsobjekt lässt sich nicht mehr rein auf die Seite des Objekts oder des Subjekts schlagen, sondern ist Subjekt, Objekt, Theorie, Instrument und Symbol zugleich. So sind bspw. Atome, Elektronen oder Korpuskeln keine vorgefundenen Objekte, sondern in Metaphern und Theorien ausgedrückte *Biblionomena* (*bibliomène*). Mit dieser, dem Noumenon synonymen, Bezeichnung verweist Bachelard zum einen auf den Zeichen- und Symbolcharakter eines Noumenon, wie auch auf seinen Charakter der *menschlichen* „Erzeugtheit“: „Exister par le livre, c’est déjà une existence, une existence si humaine, si solidement humaine!“³⁸⁰

³⁷⁷ NWG, 57.

³⁷⁸ Vgl. Études, 1970, 19.

³⁷⁹ Vgl. Ebd., 18.

³⁸⁰ “Durch das Buch zu existieren ist bereits eine Existenz, eine so menschliche Existenz, so fest menschlich!” (eigene Übers.), AR, 1965, 17.

Wissenschaft ist kein Auffinden von Wahrheit in einer subjektunabhängigen Welt, sondern ein dialektisches Geschehen zwischen Menschen (Wissenschaftlern), Objekten, Theorien und Apparaten, weshalb er die moderne Wissenschaft auch als „Projekt“ bezeichnet.

“Über dem *Subjekt* und jenseits des unmittelbaren *Objekts* gründet die moderne Wissenschaft im *Projekt*“³⁸¹

Dieses „Etwas“, dieses durch die mathematische Physik vorgebrachte *Noumenon* (oder *Biblionemon*), ist ein *Apriori*; konkret ein *Apriori*, welches die weitere Forschung anzuleiten hat und durch welches sie auch überhaupt erst möglich werden kann. Doch ist es *kein absolutes*, sondern vielmehr ein *funktionales Apriori*. Es ist kein Gesetz, sondern kann durch neue noumenale Intuitionen und ausgehend von, in physikalischer Forschung gewonnener, Definitionen (Metaphern) zur Erweiterung und Klärung an seinen Ausgangspunkt verwiesen werden. Diese Dynamik ist gerade ein Merkmal der zeitgenössischen mathematischen Physik. Das Mathematische hat also in der Verbindung zur Erfahrung einen funktionalen Wert. Durch die notwendige Verbindung mit der hypothetischen Erfahrung der Mikrophysik wird es gleichsam notwendig, die mathematische Theorie und die physikalische Hypothese in Relation zu bringen, da sie beide funktionale Annahmen darstellen. Eine physikalische Hypothese muss also mathematisch ausgedrückt werden, um dann wieder in der physikalischen Anwendung eine Überprüfung zu erfahren. Aus der mathematischen These muss klar werden, dass es um die Anhäufung von Mikroelementen geht, die letztlich ein experimentelles Ganzes sind.³⁸²

Dieser Prozess, der uns zu einer „Realität zweiter Ordnung“ führt, soll nun direkt in der Praxis des Labors gezeigt werden; konkret in der Auseinandersetzung mit (atomarer) Mikrophysik:

Eine theoretische, d.h. mathematische Durchdringung des Atoms, die sich auf die Suche nach Elektronen begibt, kann nicht wie eine kaufmännische Buchhaltung funktionieren, schreibt Bachelard. Und zwar deshalb nicht, weil wir es nie mit fixen Größen, stabiler Substanz oder einfachen Elementen zu tun haben. Die Energiebilanz des Atoms verändert sich je nach Position der Elektronen.³⁸³ Und gleichfalls wäre es im weiteren Vordringen abwegig, sich die Korpuskeln als kleine Kugel mit wohldefiniertem Volumen innerhalb des Elektrons vorzustellen. Weder kann der Ort eines Elektrons präzise bestimmt werden, noch können die Amplituden einer Welle für jeden Raumpunkt exakt bestimmt werden.³⁸⁴ Das Wellen- und Partikelbild lässt sich also nicht vereinigen; klar sind sie nur, wenn man sie trennt. Letztlich sind beide nur Bilder und können nicht

³⁸¹ NWG, 17, „Dans la pensée scientifique, la méditation de l'objet par le sujet prend toujours la forme du projet.“, NES, 14.

³⁸² Vgl. Ebd., 20f.

³⁸³ Vgl. Ebd. 21.

³⁸⁴ Vgl. NWG, 93.

den Anspruch erheben, eine tiefere Realität darzustellen. Sie können aber aufschlussreich sein, wenn wir es verstehen, sie für die Bildung von Analogien zu nutzen; wenn wir lernen, das eine Bild (die eine Metapher) durch das/die andere zu denken und so die Grenzen des einen am anderen aufzuzeigen.³⁸⁵

Jene Lücke unseres Wissens bezüglich der inneren Kausalität des Atoms, also hinsichtlich der Lokalisation des Elektrons, kann nun durch die oben dargestellte neue Interferenz von Sein und Wahrscheinlichkeit metaphysisch erklärt werden.

Egal, ob es sich um Elektronen oder Atome handelt: Es ist, so Bachelard, klüger, von *Realisierung* als von *Realität* zu sprechen.³⁸⁶

Jene neue Realität als Realisierung zwingt uns die *alte Metaphysik* aufzugeben und anzuerkennen, dass sie keinen universalen Prinzipien gehorcht. Bachelard spricht in diesem Zusammenhang von einer ontologischen Dialektik in der Anschauung und von einem Sieg über die Metaphysik.³⁸⁷ „In Zukunft nämlich wird man einsehen müssen, daß eine quantitative Organisation der Realität nicht *weniger*, sondern *mehr* enthält als eine qualitative Beschreibung der Erfahrung.“³⁸⁸

Das Atom steht, wie nun klar ist, wie ein Verbindungsglied zwischen „aktuell“ und „potentiell“, zwischen Raum und Zeit. Aufgrund seiner energetischen Entwicklung ist das Atom Werden und Sein zugleich, es ist Bewegung und Ding. „Es ist das in der Raum-Zeit schematisierte Element des Werdens/Seins.“³⁸⁹ In der gesamten Wissenschaft ist die anfängliche Beliebigkeit zu offensichtlich und irreduzibel, so dass wir den Bereich des Möglichen nicht vom Realen klar trennen können.³⁹⁰

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Das Noumenon ist das Zentrum der Annäherung, welches das Nicht-Darstellbare darzustellen und eine Lücke zu schließen versucht³⁹¹. Die Physik des Atoms gibt uns die Möglichkeit, einige noumenale Vorstellungen auszuprobieren; hier finden wir uns in einer *angewandten Metaphysik* wieder. Jene Metaphysik ist eine Metatechnik synthetischer Natur. „Die wahre wissenschaftliche Phänomenologie ist daher ihrem Wesen nach eine Phänomenotechnik.“³⁹²

³⁸⁵ Vgl. Ebd., 89.

³⁸⁶ Vgl. Ebd., 97.

³⁸⁷ Vgl. Ebd., 68–69.

³⁸⁸ Ebd., 69; „En effet, on doit comprendre désormais qu'il y a plus et non pas moins dans une organisation quantitative du réel que dans une description qualitative de l'expérience.“, NES, 54.

³⁸⁹ NWG, 71; „Il est l'élément du devenir-être schématisé dans l'espace-temps.“, NES, 55.

³⁹⁰ Vgl. Ebd., 178.

³⁹¹ Vgl. CA, 1969, 180.

³⁹² NWG, 18; „La véritable phénoménologie scientifique est donc bien essentiellement une phénoménotechnique.“ NES, 15.

Möglichkeitsstrukturen: Wissenschaftlicher Geist & Epistemologie

„In jedem Fall ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie ganz klar: [...] sie muß den Geist vom Wirklichen zum Künstlichen wenden, vom Natürlichen zum Menschlichen, von der Darstellung zur Abstraktion“³⁹³

Mit den Bezeichnungen

- *Phänomentechnik* für das Wissenschaftsgeschehen (als technischer Realisierungsprozess) und
- *Metatechnik synthetischer Natur* (als notwendig gewordene Neubezeichnung für die Metaphysik),

ist ganz klar auf jenen Projekt- bzw. dialektischen Prozesscharakter verwiesen; nämlich darauf, dass die *Wissenschaft als Seinsgeschehen* selbst ist.

Jenen Prozess gilt es, im Sinne des wissenschaftlichen Fortschrittes bzw. als *ewige Möglichkeit des wissenschaftlichen Geistes* in seiner Genese zu beschreiben und in seiner Selbsterhaltung zu forcieren. Dieser wissenschaftliche Geist als *ewiges Werden* ist die Zukunft der Wissenschaft und damit der Menschheit und der Welt.

Der Mensch als (rationales) Teilglied dieses wissenschaftlichen Geschehens muss sich jedoch erst zu einem solchen Glied hin entwickeln, was darzustellen und zu verstärken auch die Aufgabe der Wissenschaftsphilosophie als *Epistemologie* sein wird.

Von Natur aus, oder anders formuliert: *in seiner primären psychischen Verfasstheit* ist es dem Menschen nämlich nicht möglich, Teil dieses neuen wissenschaftlichen Geschehens (Geistes) zu sein – der Mensch ist *primär* nicht wahrheits- d.h. möglichkeitsfähig. Psychologische Aufklärung über den nicht-wissenschaftlichen Geist (also über jenen Lebensvollzug, dem Wahrheit und Möglichkeit noch nicht offen stehen) und Erziehung sind wesentliche Elemente, um den neuen wissenschaftlichen Geist forcieren, aufrecht erhalten und in letzter Konsequenz: um den nicht-wissenschaftlichen Geist überwinden zu können.³⁹⁴

Bachelard beschreibt in diesem Zusammenhang den

- *vorwissenschaftlichen Geist*, welcher von der Antike bis zum 18. Jhd. reicht, als einen Geist des Poetischen, der individuellen Intuitionen und der psychischen Prägungen. Er verliert sich in Bildern und Erscheinungen und glaubt an eine Einheit der Welt;

³⁹³ BWG, 43; „En tout cas, la tâche de la philosophie scientifique est très nette: psychanalyser l'intérêt, tourner l'esprit du réel vers l'artificiel, du naturel vers l'humain, de la représentation vers l'abstraction.“ FES, 12.

³⁹⁴ Vgl. BWG, 14.

- *wissenschaftlichen Geist*, welcher das 18., 19. und den Beginn des 20. Jhds. kennzeichnet und sich auf eine *Philosophie der Einfachheit* stützt, auch wenn geometrische Schemata in diesem bereits an die physikalische Erfahrung herangetragen werden.

Ab dem Jahr 1905 lässt sich dann von einem

- *neuen wissenschaftlichen Geist* sprechen, der den höchst entwickelten Geist darstellt und ab dem Zeitpunkt eintritt, an dem Einsteins Relativitätstheorie die „ursprünglichen Konzepte, die man für auf immer unveränderbar gehalten hat, deformiert hatte.“³⁹⁵ Dieser zeichnet sich durch sein Vermögen aus, sich von der unmittelbaren Erfahrung lösen zu können und dass er im Widerspruch zur „stets unsauberen, immer gestaltlosen primären Realität steht.“³⁹⁶

Bachelard geht es in diesen Unterscheidungen immer wieder darum, eine Philosophie (Metaphysik) zurückzuweisen, die von absoluten, primären Strukturen in der Vernunft, in der Intuition oder dem Sein selbst ausgeht. Insbesondere wendet er sich damit gegen die Philosophien eines Émile Meyersons oder Henri Bergsons und verweist in seinen diesbezüglichen Argumenten immer wieder auf seinen Lehrer Léon Brunschvicg, der die *Relativität* der Vernunft und der Erfahrung stets betonte.³⁹⁷

Der Geist, wie ihn Bachelard darstellt, entspricht mithin Entwicklungsstufen bzw. Reifegraden *menschlichen Denkens*, welche sich in der Mathematik und Technik fortzuschreiben vermögen.

Mit dieser kurzen Darstellung gelangen wir damit zu dem, was Bachelards *Epistemologie* als Wissenschaftsphilosophie auszeichnet.

Bachelard akzeptierte gleichsam „Brunschvicgs Erbe“, wenn er die Trennung von Geist und Objekt als fixe Gegensätze zurückweist und stattdessen die wechselseitige Relativität dieser beiden Größen betont. Jene Relativität entwickelt sich zu einer *Dialektik, die den Antrieb des Wissens* darstellt und die Bachelard als „neuen wissenschaftlichen Geist“ bezeichnet.³⁹⁸ Wissenschaft beschreibt Bachelard als die wechselseitige Transformation von Mensch und Dingen, die sich dann auch verselbständigt und zu völlig neuen Möglichkeiten und „Entitäten“ führt, wie es im Begriff des Noumenon oder der Phänomenotechnik Ausdruck findet.³⁹⁹

Jener *dialektische Antrieb* als *wissenschaftlicher Geist* kann für Bachelard – wie auch für seinen Lehrer Brunschvicg – nur über die Analyse der *historischen Entwicklung des Geistes* in der Wissenschaft verstehbar gemacht werden. Wenn Wissenschaft jener geistige Antrieb ist und sich

³⁹⁵ Ebd., 39.

³⁹⁶ Ebd., 42.

³⁹⁷ Vgl. RA, 21, 28.

³⁹⁸ Vgl. Chimisso, *From phenomenology to phenomenotechnique*, 2008, 387.

³⁹⁹ Vgl. AR, 12f.

wiederum nur über jenen Antrieb verstehen lässt, ist es notwendig, diesen im Horizont seines Erscheinens, d.h. im *historischen* Verlauf seiner Entwicklung, zu studieren. Diese historische Analyse muss und kann gleichsam nur ausgehend von der höchst entwickelten Rationalität vollzogen werden, die der Wissenschaft des derzeitigen Forschungsstandes entspricht. Was rational bzw. vernünftig ist, wird von der Wissenschaft vorgegeben.⁴⁰⁰ Auch wenn die menschliche Geschichte sich mit ihren Leidenschaften, Vorurteilen und all den impulsiven Handlungen unablässig wiederholt, gibt es „Gedanken“, die nicht wiederkehren; und zwar jene, die korrigiert, erweitert und vervollständigt worden sind; also jene, die durch die Leistung des wissenschaftlichen Geistes zu *rationalem Wissen* geworden sind.⁴⁰¹

Dieses Studium des *wissenschaftlichen Geistes* und des *rationalen Prozesses des Voranschreitens in Anwendung* war bereits Bachelards Vorhaben in seinem Buch *Le nouvel esprit scientifique*, welches er mit seinen präzisen Analysen (der *geistigen Entwicklungsschritte vom konkreten zum abstrakten Denken*, anhand der *Verläufe von der euklidischen Geometrie zur nicht-euklidischen Geometrie* oder von der *newtonschen-Mechanik zur nicht-newtonschen Mechanik*) vorzeigte. Es gilt also notwendigerweise, den *Geist* in der Geschichte der Wissenschaft und der Philosophie – ausgehend vom natürlichen (primitiven) Glauben der Menschen – auf umfassende Weise zu studieren, sofern man den wissenschaftlichen Geist nicht nur verstehen, sondern ihm auch zur Entwicklung verhelfen möchte.

Die Wissenschaftsgeschichte wird damit zum *Laboratorium par excellence* für den Epistemologen⁴⁰² und die *Epistemologie* zu jener von Bachelard geforderten *Polyphilosophie*⁴⁰³, welche Geschichte, Psychologie, Pädagogik sowie die neu aufkommenden und in Frankreich forcierten Wissenschaften Ethnologie und Soziologie miteinander vereint und damit eine konservative philosophische Erkenntnistheorie à la Émile Meyerson ablöst.⁴⁰⁴

Den – nicht starren Strukturen unterworfenen, sondern plastischen – Geist in seiner historischen Entwicklung und damit auf polyphilosophische Weise zu studieren, war schon in Léon Brunschvicgs und umso stärker in Bachelards Philosophie zur Selbstverständlichkeit geworden. Dies ist, den detailreichen und sorgfältigen Berichten Chimissos zufolge, auf die spezifische institutionelle Situation an der Universität Sorbonne zurückzuführen.⁴⁰⁵ Ich habe diese

⁴⁰⁰ Vgl. PN, 164.

⁴⁰¹ Vgl. NES, 171.

⁴⁰² Vgl. Rheinberger, 2007, 35f.

⁴⁰³ Vgl. RA, 19.

⁴⁰⁴ Vgl. BWG, 15.

⁴⁰⁵ Vgl. Chimisso, 2001, 155f.

Ausdifferenzierungen und die Synergien, welche die Philosophie mit der Psychologie, Ethnologie und Soziologie an der Universität Sorbonne eingegangen ist, bereits im ersten Abschnitt dieser Arbeit beschrieben.

Lévy-Bruhls ethnologische *Theorie des Primitiven* kann bspw. als sehr einflussreich für Bachelards Konzept des vorwissenschaftlichen Geistes angesehen werden. Jenen *primitiven Geist* Lévy-Bruhls setzt Bachelard mit seinem eigenen Konzept des *vorwissenschaftlichen Geistes* gleich.⁴⁰⁶ Auch das Modell des *Unbewussten*, wie es in dieser Zeit von der Psychoanalyse entwickelt wurde, steht dem Entwurf des primitiven, vorwissenschaftlichen Geistes Bachelards sehr nahe.⁴⁰⁷

In *La formation de l'esprit scientifique* geht es nun nicht mehr nur darum, zu zeigen, wie der neue wissenschaftliche Geist funktioniert; jetzt wird auch herausgearbeitet, *warum* er funktioniert.

Bachelard wies bereits in seinen Analysen in *Le nouvel esprit scientifique* vielfach darauf hin, dass die primäre Erfahrung, d.h. die nicht durch die Mathematik und Technik informierte und transzendierte Erfahrung, zu keiner Erkenntnis führt.⁴⁰⁸ Ebenso betonte er, dass die Vernunft nicht das Recht hat, einer unmittelbaren Erfahrung einen zu großen Wert beizulegen.⁴⁰⁹

Weshalb die Vernunft dieses Recht nicht hat, soll jetzt Gegenstand seiner weiteren Forschungen sein, die insbesondere eine *psychologische* zu sein hat. Wo seine Forschung bisher insbesondere darum bemüht war, die neuen geistigen Leistungen der modernen Wissenschaft aufzuzeigen, ist es in den Folgewerken nunmehr das Bestreben, präzise darzustellen, was die Gründe für das Funktionieren eines solchen neuen Geistes sind.

Es wird dabei deutlich, dass die unmittelbare Erfahrung aufgrund der Natur des Menschen, d.h. aufgrund seiner primären *psychischen* Struktur, notwendigerweise einem Irrtum in der „Erkenntnis“ unterliegt. Diese psychische Struktur stellt damit gleichsam ein Hindernis auf dem Weg zur (komplexen) Wirklichkeit dar. Da die primäre psychische Natur des Menschen ein Hindernis am Weg zur Erkenntnis darstellt, muss sie Gegenstand der Untersuchung werden und mit ihr der Erkenntnisakt selbst einer *psychologischen* Untersuchung unterzogen werden.⁴¹⁰

In seinem im Jahr 1938 erschienen Buch *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* unternimmt Bachelard dementsprechend eine psychologische Analyse zur Klärung der Genese der Vernunft.

⁴⁰⁶ Vgl. Ebd., 174.

⁴⁰⁷ Vgl. Ebd. 174–175.

⁴⁰⁸ Vgl. NES, 7f.

⁴⁰⁹ Vgl. PN, 164.

⁴¹⁰ Vgl. Ebd., 54.

Neben einer Auflistung der psychologischen Hindernisse, die es – will man zu Erkenntnis gelangen – zu überwinden gilt, beschreibt Bachelard anhand verschiedener, detailreicher historischer Episoden der Wissenschaften die psychische Entwicklung des Geistes; dies tut er herauf bis zu seinem Konzept des *Rationalismus der Anwendung* (*rationalisme appliqué*). Beispielsweise greift er die Entwicklung der chemischen Wissenschaft von der Alchemie zur modernen Chemie heraus und unterzieht den, damit im Zusammenhang stehenden, geistigen Prozess einer „Psychoanalyse“.⁴¹¹ In dieser entpuppt sich die Libido als Mittelpunkt vieler vorwissenschaftlicher Theorien.⁴¹²

Insgesamt zeigt sich der Entwicklungsweg des wissenschaftlichen Geistes dabei als ein steiniger: Er ist ein fortlaufender Überwindungsprozess von Irrtümern. „Die Enthüllung des Wirklichen“, so Bachelard, „ist immer rückwärtsgewandt. [...] Im Rückblick auf eine Vergangenheit von Irrtümern findet man die Wahrheit in einer echten intellektuellen Reue.“⁴¹³

Die Widerständigkeit, die die Erfahrung dem wissenschaftlichen Denken entgegensetzt, wird von Bachelard im Begriff des „epistemologischen Hindernisses“ („obstacles épistémologiques“) ausgedrückt. Gleichzeitig beschreibt er in diesem die bereits erwähnte Notwendigkeit einer psychischen Läuterung (Katharsis), um den wissenschaftlichen Geist entwickeln zu können: Bachelard nennt diese die „Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis“. Die erste „Erkenntnis“ ist bloß eine „Meinung“ und verbleibt nach Bachelard notwendig bei sich selbst; d.h. die erste bloße Meinung denkt nicht, sie übersetzt vielmehr eigene (psychische) Bedürfnisse in vermeintliche Erkenntnisse. Er macht es sich zum Ziel, zu beweisen, dass das, was an Unmittelbarem in der ersten Erfahrung steckt, „immer noch wir selbst sind, unsere dumpfen Leidenschaften, unsere unbewußten Wünsche“⁴¹⁴. Damit ist die *Meinung* bzw. die *primäre Erfahrung* das erste Hindernis, mit welchem im Streben nach Erkenntnis *gebrochen* werden muss.⁴¹⁵ Das *Common-sense-Wissen*, welches zur Einfachheit verführt und Generalisierungen universaler Weltanschaulichkeit provoziert, sowie die *Idee einer einfachen Substanz* und die universale *Idee des Lebens*, bilden weitere epistemologische Hindernisse. Der fortlaufende Prozess des Brechens mit jenen Hindernissen führt zur Bildung des wissenschaftlichen Geistes.

Zusammengefasst geht es Bachelard in diesem Werk darum, anhand der historischen Entwicklung des Geistes zu zeigen, dass der Mensch von Natur aus in den eigenen Bedürfnissen und psychischen

⁴¹¹ Vgl. BWG, 92f.

⁴¹² Vgl. Chimisso, 144

⁴¹³ BWG, 46, „Les révélations du réel sont toujours récurrentes. [...] En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel.“, FES, 16–17.

⁴¹⁴ Ebd, 91.

⁴¹⁵ Vgl. Ebd., 47.

Bildwelten gefangen ist. Der nichtwissenschaftliche Geist ist träge und macht es sich einfach. Jeder gemeinsprachliche Begriff löst eine Vielzahl an Assoziationen aus: Bspw. ist der Begriff des Feuers notwendig mit Assoziationen eigener Furcht, Aggression oder auch sexueller Leidenschaft verbunden; erst in Abstraktion und *gegen die eigene menschliche Natur* bildet sich der wissenschaftliche Geist aus, der Feuer in seiner Komplexität rational aufzuklären vermag. In der unmittelbaren Erfahrung, in unseren ersten Annahmen und Intuitionen, sind wir also am weitesten von der Wahrheit entfernt.

Bachelard bedient sich bei seinen psychologischen bzw. psychoanalytischen Aufklärungen (er verwendet jene Begriffe oftmals auch synonym) der Theorie des „kollektiven Unbewussten“ von C. G. Jung und der Psychoanalyse S. Freuds, welche er insbesondere über die Lektüren von M. Bonaparte kannte.⁴¹⁶ Seine Analysen und Aufklärungen der Hindernisse können als eine psychologisch bzw. psychoanalytisch informierte Kritik an Vorurteilen beschrieben werden. Die Überwindung jener Hindernisse (welche jedoch gemäß seiner Theorie nie gänzlich überwindbar sind), d.h. jene Katharsis unseres primitiven Geistes, können wir nie alleine vollziehen. Es bedarf immer feineren Abstraktionen, in welchen immer hinterhältigere Fehler ausgetrieben werden müssen. Zu dieser „fein gewirkten Pädagogik“ bedarf es komplexer wissenschaftlicher Gesellschaften, die die logische Anstrengung um eine psychologische ergänzen.⁴¹⁷

Um zur oben beschriebenen *Realität zweiter Ordnung* und jener Stufe zu gelangen, in welcher sich das Subjekt gänzlich im neuen wissenschaftlichen Geist aufzulösen vermag (was Bachelard als *Möglichkeit des Menschseins* und *Ästhetik des Verstandes* ausweist⁴¹⁸), ist es notwendig, den *angewandten Rationalismus* (*rationalisme appliqué*) und sein dialektisches Korrektiv zwischen Psychologie und Nicht-Psychologie zu erlernen, zu welchem es der vorhergehenden Aufklärung über die epistemologischen Hindernisse bedurfte.

In diesem Zusammenhang möchte ich zu Bachelards „Wissenschafts-Anthropologie“ in seinem Werk *Le rationalisme appliqué* (RA) überleiten. Bachelard beschreibt es als Anliegen dieses, im Jahre 1949 veröffentlichten, Werks, die Mentalität des wissenschaftlichen Geistes in seiner Dynamik der *angewandten Rationalität* (*rationalisme appliqué*) zu erfassen.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Vgl., Chimisso, 2001, 181f.

⁴¹⁷ Vgl. BWG, 350.

⁴¹⁸ Vgl. Ebd., 42.

⁴¹⁹ Vgl., RA, 11

Durch die fortlaufende gegenseitige Information von Experiment (Anwendung, Physik) und Theorie (rationalem Denken, Mathematik) wird eine flexible *Theorie des Neuen* etabliert. Im vorigen Kapitel war von der *Metapher*, welche als *funktionales Apriori* für das Neue (gewissermaßen als „Vorbote“ der Erkenntnis) fungiert, die Rede. Diese dauernd wiederkehrende Möglichkeit des Neuen ist die Grundlage des rationalen Geistes.⁴²⁰ „Mit“ jenen Erfahrungen „zu sehen“, die es (noch) nicht gibt, ist essentiell für die Wissenschaften, wie sie heute existieren.⁴²¹ Jener Fokus auf das Werden gelingt nur, indem das Vergangene (der Irrtum) zurückgelassen wird. Bachelards Wissenschaftsphilosophie ist als ein „unendliches Voranirren“ mit dem Falsifikationismus von Karl Popper vergleichbar, doch ist es bei Bachelard nicht erst die Falsifikation in der Überprüfung einer Theorie, sondern schon die *induktive Dynamik der Theoriebildung*, welche das unaufhörliche Prüfen und Zurückweisen jener Widerstände fordert, damit das Projekt Rationalität bzw. Wissenschaft überhaupt erst möglich werden können.

Diese induktive Dynamik der *angewandten Rationalität*, welche sich fortlaufend Hindernissen widersetzt und sich mit dem sich entwickelnden Neuen befasst, stellt eine psychologische Leistung des Menschen dar. Wie auch schon die Untersuchung der Vernunft eine psychoanalytische war, so ist auch die Leistung des Subjekts, ein rationales sein zu können, eine psychische Leistung. Es handelt sich um eine fortlaufende Selbst-Psychoanalyse und um eine Pädagogik des wissenschaftlichen Denkens, welche zur Rationalität und damit zum „Neuen“, d.h. zu Wahrheit als Möglichkeit, führt. Würden wir diese harte Arbeit, eine „Philosophie du non“ (PN), nicht auf uns nehmen (wie das gleichnamige Buch von Bachelard aus dem Jahr 1940 betont), würden wir dauerhaft den Täuschungen unseres natürlichen Verstandes erliegen und wir könnten Vernunft bzw. Rationalität nicht entwickeln.⁴²² Nur in der unaufhörlichen Anwendung und Bewegung kann die Rationalität rational bleiben – und mithin nur in einem Wissenschaftsbetrieb, der am besten als *Projekt* beschrieben werden kann: Nur in diesem können wir den Wahrheitsvollzug leben, der in sich selbst dialektisch ist. Dieses Projekt erfordert stets eine plurale wissenschaftliche Kultur und eine Polyphilosophie, die die psychologischen, pädagogischen, ethnologischen und soziologischen Bedingungen und Dimensionen dieses Projekts zu beschreiben vermag.

Der Begriff der Rationalität kann sich nur in der Anwendung, nämlich zwischen Psychologie und Nicht-Psychologie, klären. Eben in jenem Prozess des Bruches mit den natürlichen Widerständen des Alltagsglaubens bringt sich der wissenschaftliche Geist als rationale Leistung hervor.⁴²³

⁴²⁰ Vgl. RA, 12.

⁴²¹ Vgl. Ebd., 13.

⁴²² Vgl. Ebd, 24f.

⁴²³ Vgl. Ebd., 26f.

Rationalität ist mit einem andauernden Kampf gegen die früheren Meinungen und Überzeugungen gleichzusetzen, weshalb der Weg zur Vernunft auch ein historischer Kampf ist. „Der wissenschaftliche Geist ist seinem Wesen nach einer Korrektur von Wissen [...] ‚Morgen werde ich wissen‘.“⁴²⁴

Bachelard verweist an diesem Punkt explizit (und kritisch) auf Husserl, wenn er davon spricht, dass es kein Verweilen bzw. keine absolute Basis der Vernunft gibt. Ein Normativismus, zu dem jede rationale Kultur neigt, ist nach Bachelard ständig in Gefahr, in jenen Psychologismus zu verfallen, den sie eigentlich vermeiden wollte – weil sie gerade jenen notwendig-fortlaufenden korrektiven Prozess, der ein psychischer ist, übersieht.⁴²⁵ Es gibt nach Bachelard kein „Ausruhen auf der Vernunft“; man ist nie bei einer absoluten Rationalität angelangt, sondern hat keine andere Wahl, als sie immer neu zur Anwendung zu bringen, da sie in dieser immer neu entstehen muss.⁴²⁶ „L’habitude de la raison peut devenir un trouble de la raison.“⁴²⁷ Doch bedarf es zur Hervorbringung der angewandten Rationalität nicht nur einer Selbst-Psychoanalyse, sondern insbesondere auch eines anderen Menschen, mit dem sich auseinanderzusetzen die Möglichkeit eröffnet, erste Glaubenssätze hinter sich zu lassen und zu abstrakten Interessen und Werten zu finden. Kurz – es bedarf des *Lehrers*.

Bachelards Wissenschaftsphilosophie ist folglich nicht nur eine Psychologie, sondern auch eine Pädagogik der Vernunft.

Es geht innerhalb einer komplexen Wissenskultur nicht nur um Selbst-Psychoanalyse, sondern insbesondere auch um Pädagogik als „Träger- und Entwicklungsstruktur“ der Rationalität, in welcher sich jene Selbst-Psychoanalyse als *Interrationalität*⁴²⁸ entfalten kann. Gaston Bachelard, der selbst viele Jahre seines Lebens als Lehrer tätig war, räumt der Pädagogik eine wichtige Stellung für die Möglichkeit ein, als Mensch in den, von ihm beschriebenen, rationalen Anwendungsprozess eintreten und ihn weiterentwickeln zu können; also in einen Prozess, der uns die Wahrheit als Möglichkeitsstruktur eröffnet, die wir selbst zu leisten imstande sind: „Le professeur sera celui qui fait comprendre, — et dans la culture plus poussée où déjà le disciple a compris — il sera celui qui fait mieux comprendre.“⁴²⁹

⁴²⁴ NWG, 170–171, „L’essence même de la réflexion, c’est de comprendre qu’on n’avait pas compris. ‘Demain, je saurai‘.“ NES, 131.

⁴²⁵ Vgl. RA, 24f.

⁴²⁶ Vgl. Ebd.

⁴²⁷ „Die Gewohnheit der Vernunft kann zur Störung der Vernunft werden.“ [eigene Übers.] RA, 25.

⁴²⁸ Vgl. RA, 32.

⁴²⁹ „Der Lehrer wird derjenige sein, der die Menschen verstehen lässt - und in einer fortgeschrittenen Kultur, in der der Schüler bereits verstanden hat - wird er derjenige sein, der sie besser verstehen lässt.“ [eigene Übers.], RA, 32–33.

Wissenschaftsphilosophie bei Gaston Bachelard: Ein Resümee

Wie in der Einleitung beschrieben wurde und wie nun durch die detaillierten Ausführungen klar geworden sein sollte, stellt Bachelards Wissenschaftsphilosophie (wie jene Husserls) eine umfassende *ontologische*, *historische* und *ethische* Klärung der Wissenschaft dar – auch wenn Bachelard und Husserl in vielen Bereichen völlig voneinander abweichen.

Über die *ontologische Dimension* der Wissenschaftsphilosophie Bachelards hat das erste Kapitel mit Blick auf das *Noumenon* ausführlich berichtet. Bachelard beschreibt einen „Realismus zweiter Ordnung“, der sich mit den Entwicklungen der neuen Wissenschaft (die sich z.B. in der post-newtonischen Physik zeigt) eröffnet hat. Eine neue Art des *Geistes* führte zu einer völlig neuen Weltordnung, welche die Grenzen der Welt auf infinite Möglichkeiten hin sprengte. Der ordnende Geist wird letztlich von den Menschen und den aus (historisch erworbenen) Ordnungsleistungen gewonnenen Instrumenten in die Welt gebracht und entsteht durch den unentwegten Bruch mit der vorangegangenen Weltinterpretation. Ein erkennbares Sein (Seinsstruktur) wird zu einem produktiven Werden (Möglichkeitsstruktur). Phänomenologie wird zur Phänomenotechnik.

Um jene Ordnung generieren zu können, bedarf es der *Entwicklung des menschlichen Geistes* zu einem rational-tätigen hin; d.h. zu einem Geist, der in permanenter korrigierender Auseinandersetzung mit dem steht, was war und noch nicht ist. Es sind die Wissenschaften als komplexe und technisch-kulturell vermittelte Unternehmen („Projekte“), die immerfort eine Sprengung der Weltgrenzen auf die Möglichkeit hin vorzeigen und zu einer „Welt als Möglichkeit“ führen, die jeden naiven (primitiven oder nicht-wissenschaftlichen) Seinsglauben hinter sich gelassen hat. Der menschliche Geist in seiner psychischen Grundverfasstheit kann durch permanente wissenschaftliche Aufklärung zu einem technischen Geist (*rationalisme appliqué*) werden; oder anders formuliert: der Mensch kann seinen Geist zu einem funktionierenden Instrument werden lassen, wenn er es schafft, dem primitiven, psychischen Drängen entgegenzuwirken.

Das wesentliche Anliegen Bachelards ist es, der „Klassischen Philosophie“ ihren, von den Wissenschaften als falsch ausgewiesenen, Seinsglauben vorzuführen, da dieser zur ungerechtfertigten „metaphysischen“ Grenzziehungen bezüglich der Naturwissenschaften führt: Die Philosophen spielen sich als Richter über die Naturwissenschaften auf, wie es sein Lehrer Brunschvicg in der Auseinandersetzung mit Le Roy sinngemäß vorgebracht hatte.⁴³⁰

⁴³⁰ Vgl. Chimisso, 2001, 116.

Dem Forschungsstand der neuen Wissenschaften ein adäquates Seinsverständnis – und damit eine neue Metaphysik – zu bieten: Das soll nunmehr sein genuin positiver philosophischer Beitrag sein.

Jene von den Metaphysikern gezogene Grenze stellt ein in sich geschlossenes Gedankenfeld dar, wohingegen die Grenze, welche die Naturwissenschaft durch ihre komplexe Praxis selbst zieht und allein zu ziehen befugt ist, ein „offenes Gedankenfeld“ darstellt.⁴³¹ Es ist die Wissenschaft, die vorgibt, was rational ist und die Philosophie hat ihr zu folgen. „La philosophie scientifique doit en quelque manière détruire systématiquement les bornes que la philosophie traditionnelle avait imposées à la science.“⁴³²

In welcher Form Bachelards Wissenschaftsphilosophie als eine *historische* Klärung der Wissenschaft verstanden werden kann, sollte in den Ausführungen des zweiten Kapitels dieses Abschnitts deutlich geworden sein. Ich versuche jedoch, jenes spezifisch historische Element seiner Epistemologie in diesem Resümee zu explizieren:

Bachelard erkennt, dass sich in den Wissenschaften ab 1905 eine Art von Rationalität zeigt, die als *angewandte Rationalität* (*rationalisme appliqué*) Teil des (neuen) wissenschaftlichen Geistes ist. Mit dessen Erscheinen wird es notwendig, das gesamte Weltgeschehen neu zu begreifen. In dieser ihm zugehörigen Rationalität bildet sich eine eigene Bewusstseinsstruktur heraus, nämlich das „Bewusstsein über die eigenen historischen Irrtümer“⁴³³. Der Geist kommt in Bewegung und wird zu einer variablen Struktur, sobald das Wissen eine Geschichte hat; konkret Wissen über den historischen Verlauf der Irrungen und Möglichkeiten ist. Bevor der Geist über eine derart aufgeklärte Struktur verfügte (die ihrem Wesen nach eine dialektische Bewegung zwischen positiven und negativen Elementen der Vergangenheit ist, d.h. eine dialektische Bewegung zwischen „zu verwerfender“ und „sanktionierter“⁴³⁴ Geschichte darstellt), hatte der Geist keine Geschichte, sondern war fixiert und dogmatisch. Er war – um es mit anderen Worten zu formulieren – determiniert durch seine Vorurteile und Meinungen. Historisch-Werden kann er erst, wenn er über diesen Prozess aufgeklärt ist, den er selbst bildet; nämlich eine Bewegung zwischen Psychologie und Nicht-Psychologie. „Wissenschaftlich denkt man das Wahre als historische Korrektur eines alten Irrtums und die Erfahrung als Berichtigung einer gemeinsamen Täuschung. Das ganze geistige Leben der Wissenschaft bewegt sich dialektisch an dieser Grenze zwischen dem Wissen und

⁴³¹ Vgl. *Études*, 1970, 65.

⁴³² „Die wissenschaftliche Philosophie muss in gewisser Weise systematisch die Grenzen zerstören, die die traditionelle Philosophie der Wissenschaft aufgezwungen hatte.“ [eigene Übersetzung], *Études*, 1970, 86.

⁴³³ NWG, 171.

⁴³⁴ Vgl. Bachelard, „Epistemology and History of the Sciences“, 1970, 322.

Nichtwissen.“⁴³⁵ Und jene Geschichte des Geistes gilt es in der Anwendung zu verstehen; insbesondere auch, um über den nichtwissenschaftlichen Geist aufzuklären und diesen eliminieren zu können.⁴³⁶

Dieser Gedanke führt nun zum *pädagogischen* und in letzter Konsequenz *ethischen* Auftrag, den die Epistemologie zu leisten hat. Es ist ihre Aufgabe, den *Fortschritt* der Wissenschaften – und damit den wissenschaftlichen Geist innerhalb der Wissenschaftsgesellschaft – zu beschreiben, da dieser die *positive Dynamik* einer Wissenschaftskultur darstellt. Die Wissenschaftsgeschichte hat folglich jenen dialektischen Prozess zwischen *epistemologischem Hindernis* und *epistemologischem Bruch* zu erfassen, der den wissenschaftlichen Geist ausmacht; hierbei hat sie auf seine progressiven Elemente zu verweisen. Der „einfache“ Historiker verbleibt nach Bachelard im primitiven Denkhorizont eines Ptolemäus und stellt nur dessen Denken dar; der Wissenschaftshistoriker als Epistemologe hingegen unterzieht dieses Denken einer Psychoanalyse und begreift so den Bruch, welchen ein Ptolemäus vollzog als Katalysator eines fortschreitenden Wissenschaftsprozesses.⁴³⁷ So wird dieser Bruch auch zu einem positiven Erbe, das dem, der sich mit ihm auseinandersetzt, einen wissenschaftlichen Lebensvollzug eröffnen kann.

Wie bereits im ersten Abschnitt beschrieben, stellt der wissenschaftliche Geist für Bachelard (als geistigen Erben von Brunschvicg und Rey) zudem die Möglichkeit eines *humanistischen Lebensvollzugs* dar, weil sich dieser unabhängig von Dogmen und transzendentalen Wahrheiten in selbstprüfender Verantwortung zu bewegen vermag. Die neue wissenschaftliche Tätigkeit, die sich als ein ständiges Prüfen der eigenen Vorurteile und einer Anwendung des Denkens in Auseinandersetzung mit seiner Umgebung begreift, lässt die, den menschlichen Geist begrenzenden, Strukturen hinter sich, die letztlich zu einem geschlossenen Denken führen. Wie bereits in Abschnitt 1 angeführt, gingen der *Fortschritt von Wissenschaft* und die *Zurückweisung des Gottes der Theologen* für viele Philosophen der Universität Sorbonne – wie auch für Gaston Bachelard – Hand in Hand.⁴³⁸ Das von der Wissenschaft gezeigte *offene, der Prüfung von Vorurteilen und der Anwendung verpflichtete Denken*, ist zudem ein für den Frieden der Gesellschaft zutiefst erwünschtes, da es persönliche Autorität und Machtbestrebungen hinter sich zu lassen vermag. Wissenschaft ist für Bachelard Ausdruck von *Tätigkeit* und steht einer dogmatischen *Erstarrung* entgegen, die sich letztlich für ihn in Gewalt und Macht ausdrückt. Der

⁴³⁵ NWG, 171; „Scientifiquement, on pense le vrai comme rectification historique d'une longue erreur, on pense l'expérience comme rectification de l'illusion commune et première. Toute la vie intellectuelle de la science joue dialectiquement sur cette différentielle de la connaissance, à la frontière de l'inconnu. L'essence même de la réflexion, c'est de comprendre qu'on n'avait pas compris.“ NES, 131.

⁴³⁶ Vgl. NWG, 171.

⁴³⁷ Vgl. Bachelard, 1970, 322.

⁴³⁸ Vgl. Chimisso, 2008, 70f.

Mensch lernt sich als ein rationaler selbst zu transformieren und irreguläre Eigenschaften seines eignen Denkens zu eliminieren. Die Wissenschaftsgeschichte ist für ihn eine Geschichte der progressiven Sozialisation. Der wissenschaftliche Anspruch der Objektivität als Intersubjektivität führt dahin, dass Selbstbezogenheit keinen Platz in dieser Welt hat. Chimisso macht diese Position sehr stark und spricht davon, dass es moralische Werte waren, die Bachelard dazu veranlassten die Wissenschaft der Philosophie vorzuziehen.⁴³⁹

II.I. Edmund Husserl und Gaston Bachelard: Verbindungen und Relationen – Teil 2

Im ersten Abschnitt dieser Arbeit habe ich – auf den Spuren der Lehrer und Inspiratoren von Husserl und Bachelard sowie mit Blick auf die institutionellen Gegebenheiten an den Universitäten Paris und Göttingen – die Ergebnisse meiner Untersuchung von Korrespondenzen, Publikationen und Berichten über Verbindungen und Vernetzungen zwischen Husserls Phänomenologie und Französischer Philosophie dargestellt. Es war mein Anliegen, herauszufinden, welche Kontakte und wechselseitigen Einflüsse sich zwischen der Phänomenologie Husserls und der Epistemologie Bachelards zeigen.

Ich möchte die dort aufgezeigten Relationen nun noch einmal aufgreifen und Verbindungen, die es zu ziehen gilt, mit anderen Verbindungslinien verknüpfen. Hierzu möchte ich wieder mit dem Briefwechsel Husserls mit französischen Gelehrten, der zwischen 1890 und 1940 erfolgte, beginnen:

Briefe

In besagten Briefwechseln finden sich weder Korrespondenzen zwischen Husserl und Bachelard, Brunschvicg oder Rey, noch erwähnt Husserl diese Philosophen im Austausch mit anderen (französischen) Denkern. Es ist zu bemerken, dass Husserls Philosophie, wie bereits im obigen historischen Abschnitt ausführlich besprochen, mehr Aufmerksamkeit von jenen französischen Kollegen erhielt, die einer logikorientierten und auch religiösen (christlichen) Denkart zugetan waren – und sich damit tendenziell eher im Umfeld vom *Collège de France* und der unabhängigen, „konservativen“ Zeitschrift *Revue de Métaphysique et de Morale* bewegten.

In den Briefen finden sich die Bemühungen von Husserls französischen Briefpartnern (wie bspw. Louis Couturat, Victor Delbos oder André Lalande), Husserl für den *Congrès International de Philosophie* und für Publikationen in der *Revue de Métaphysique et de Morale* zu gewinnen. Das

⁴³⁹ Vgl. Chimisso, „From phenomenology to phenomenotechnique“, 2008, 390f.

Interesse Husserls, jenen Diskurs in Frankreich mitzubestimmen, lässt sich jedoch als mäßig einstufen, was – wie die nächste Episode zeigt – wohl nicht nur der sprachlichen Barriere zugeschrieben werden kann. Husserls kritische Sicht auf die Philosophie Frankreichs (zumindest auf die Wissenschaftsphilosophie an der Universität Sorbonne) spiegelt sich bspw. in einem Brief an seinen ehemaligen Freiburger Schüler Aaron Gurwitsch aus 1935 wider, welcher zum Zeitpunkt des Briefwechsels gerade am *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques* an der Sorbonne unterrichtete:

Husserl äußert in diesem eingangs seine Freude darüber, dass Gurwitsch „auch im Pariser Milieu der Phänomenologie treugeblieben“ ist, um dann mit der Frage fortzufahren, ob sich jener am „Congreß für wissenschaftliche Philosophie“ beteiligt „u. gegen die sonderbaren Naivitäten derselben opponiert“ habe.⁴⁴⁰ Mit den *sonderbaren Naivitäten* meint Husserl wohl die dem Logischen Empirismus nahestehende „Philosophie Scientifique“, wie sie von französischen Gelehrten der Sorbonne an diesem Kongress im September 1935 vertreten wurde. Prominent war an diesem Kongress das *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques* sowie das *Centre International de Synthèse* an der Sorbonne vertreten, welche zu diesem Zeitpunkt noch beide von Abel Rey geleitet und kurze Zeit später von Gaston Bachelard übernommen wurden. Abel Rey befand sich zudem auch im Komitee dieses Kongresses.⁴⁴¹

Diese kleine Episode lässt erkennen, dass die philosophische Grundorientierung des Sorbonner Epistemologen Gaston Bachelards und seiner Lehrer mit der Philosophie Husserls nicht in Einklang zu bringen war, sondern vielmehr *einen völlig anderen, von Husserls nicht goutierten Weg*, einschlug.

Zeitschriften

Nach der Lektüre der Briefe weitete ich meine Spurensuche auf die Inhaltsverzeichnisse der beiden Zeitschriften aus, welche den philosophisch-wissenschaftlichen Diskurs ab dem 20. Jhd. in Frankreich angeleitet haben und Schauplatz vieler Auseinandersetzungen zwischen den Philosophen des *Collège de France* und der *Universität Sorbonne* waren. Konkret handelt es sich bei diesen um die unabhängige Zeitschrift *Revue de Métaphysique et de Morale* und die Zeitschrift *Revue Philosophique* der Sorbonne ⁴⁴², welche bereits im ersten historischen Abschnitt bezüglich ihrer inhaltlichen Ausrichtung thematisiert wurden. Ich untersuchte sie daraufhin, ob es in den

⁴⁴⁰ Vom 16.-21. September 1935 hatte an der Sorbonne der "Erste internationale Kongreß für wissenschaftliche Philosophie" stattgefunden. Husserl war darüber informiert durch den Bericht "Der Pariser Kongreß für Philosophie" von Heinrich Scholz in der Beilage "Kultur der Gegenwart" der Kölnischen Zeitung Nr. 46 vom 29. September 1935 (Sektion XIII 6). Gurwitsch selbst lehrte seit 1933 am Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques in Paris und war von . Vgl. Hua III/4, 111.

⁴⁴¹ Vgl. Nemeth u. Roudet, Wien, 2005, 28–29

⁴⁴² Vgl., Chimisso, 2008, 34f.

beiden offensichtliche Beiträge zu Husserls Phänomenologie gab, um auf diese Weise herauszufinden, welches Gewicht dieser im akademischen Diskurs in Paris zukam.

Die Untersuchung der Inhaltsangaben jener Zeitschriften zum genannten Zeitraum zeigt dabei, dass es Besprechungen zu Husserls Phänomenologie in beiden Journalen gegeben hat: Insgesamt gab es zwei inhaltliche Auseinandersetzungen mit Husserls Phänomenologie in der *Revue de Métaphysique et de Morale* von Victor Delbos (1911)⁴⁴³ und Aaron Gurvitsch (1928)⁴⁴⁴; zudem gab es drei Verweise auf Husserls Neuerscheinungen in den Jahren 1929⁴⁴⁵, 1930⁴⁴⁶ und 1932⁴⁴⁷.

Bachelard, Brunschvicg und Rey publizierten weder in der *Revue de Métaphysique et de Morale* noch in der *Revue Philosophique* zur Phänomenologie (Husserls). Zudem sind Bachelard und Rey als Autoren in ersterer eher rar vertreten. Brunschvicg hingegen, als Mitgründer der *Revue de Métaphysique et de Morale*, publizierte sehr häufig darin und setzte sich vorwiegend mit Themen der „Metaphysik“, „Mathematik“ und „Religion“ in Konfrontation zu seinem eigenen (historisch geleiteten) Intellektualismus auseinander. Jene Themenbereiche sind es auch, die im Besonderen in diesem Magazin besprochen wurden.

In der *Revue Philosophique* sind Rey und Bachelard hingegen häufig vertreten. Sie schrieben dort insbesondere zu Themen wie „Physik“ und „wissenschaftlicher Philosophie“. Die Themenbereiche in jener Zeitschrift reichen von der Genetik, Evolutionstheorie und -psychologie bis zur asiatischen Philosophie. Die insgesamt drei Publikationen, die sich in diesem Zeitraum zu Husserls Phänomenologie in der *Revue Philosophique* finden, stammen von Emmanuel Levinas (1929 und 1940)⁴⁴⁸, der für zwei Semester bei Husserl in Freiburg studiert hatte, sowie vom bereits erwähnten Leo Schestow (1940)⁴⁴⁹.

⁴⁴³ *Revue De Métaphysique et de Morale*, 19 (5), 1911, 685–698, Delbos, „Husserl: Sa Critique Du Psychologisme Et Sa Conception D'une Logique Pure.“

⁴⁴⁴ *Revue De Métaphysique et de Morale*, 35 (4), 1928, 553–597, Gurvitch, „La Philosophie phenomenologique en allemagne: I. – Edmund Husserl.“

⁴⁴⁵ *Revue De Métaphysique et de Morale*, Reviewed Work: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet* by Max Niemeyer, 36 (3), 1929, 7–8. und *Revue De Métaphysique et de Morale*, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Sonderdruck aus dem *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 36 (3), 1929, 9.

⁴⁴⁶ *Revue De Métaphysique Et De Morale*, 37 (3), 1930, 11–12.

⁴⁴⁷ *Revue De Métaphysique Et De Morale*, *Méditations cartésiennes; introduction à la phénoménologie* by Edm. Husserl, Peiffer, Levinas. 39 (1), 1932, 1–2.

⁴⁴⁸ *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger*, Levinas, „Sur Les «Ideen» De M. E. Husserl.“, 107, 1929, 230–265 und *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger*, „L'œuvre D'Edmond Husserl.“ 129, (1/2), 1940, 33–85.

⁴⁴⁹ *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger*, „A La Mémoire D'un Grand Philosophe Edmund Husserl.“ Chestov and De Schloezer. 129, (1/2), 1940, 5–32.

Auch die Recherche in den Zeitschriften ergibt somit *keine direkte Auseinandersetzung* zwischen Husserls Phänomenologie und der Epistemologie Bachelards. *Vielmehr zeigt sich noch einmal deutlich, wie weit deren beider Vorhaben voneinander abweichen.*

Persönliche Kontakte

Es war der Existenzphilosoph *Leo Schestow*, der Husserl – wie im ersten historischen Abschnitt gezeigt – im Jahr 1929 für Vorträge an die Sorbonne angesprochen hatte und so die Einladung Husserls nach Frankreich forcierte. Die (dokumentierten) Kontakte, welche Husserl dort neu knüpfte und mit denen er in Folge persönliche Beziehungen sowie Briefverkehr unterhielt, beschränken sich auf

- *Émile Meyerson*, dessen Philosophie, wie mehrfach hervorgehoben, universelle Strukturen der Vernunft betont und damit der Epistemologie Bachelards entgegensteht (was zu vielen grundlegenden Auseinandersetzungen zwischen den beiden Denkern in der französischen Diskurslandschaft führte), den
- Existenzphilosophen *Leo Schestow*, den
- Theologen *Émile Baudin* und
- den Philosophen und Ethnologen *Lévy-Bruhl* (in dessen bereits besprochenem Briefwechsel mit Husserl sich das Interesse von selbigem an Lévy-Bruhls Forschung, aber auch die klaren Differenzen und Abweichungen der beiden voneinander zeigen).

Als wichtiger Vermittler zwischen Husserls Phänomenologie und französischer Epistemologie muss, wie schon gezeigt, *Alexandre Koyré* betrachtet werden, der zudem die französische Philosophie dieser Zeit generell beeinflusste. Er soll hier deshalb noch einmal kurz ins Zentrum rücken; konkret mit Blick auf die Frage, ob er in irgendeiner Form Bachelards Epistemologie in ihrer Entwicklung mitgeprägt hat.

Koyré etablierte und verankerte die Wissenschaftsgeschichte in einer spezifischen – der Phänomenologie Husserls nahestehenden – Art an der *École Pratique des Hautes Études* in Paris. Seine Art, Wissenschaftsgeschichte zu betreiben, war dabei derart von Husserls Transzendentalphilosophie geprägt, dass diese Wissenschaftsgeschichte selbst wieder zu einer Spur hin zur Transzendentalphilosophie wurde. Zugleich ergänzte und verband Koyré die transzendentalphilosophischen Elemente insbesondere mit der Philosophie Meyersons – wie auch mit jener Brunschvicgs und Bachelards (zu denen sich dann auch Denkformen der deutschen Mystik „gesellten“). Seine Art der Wissenschaftsgeschichtsbetreibung ist dennoch nicht vergleichbar mit jener an der Universität Sorbonne und fand in diesem traditionellen Betrieb auch

wenig Anklang.⁴⁵⁰ Georges Canguilhem (der Nachfolger Bachelards an der Universität Sorbonne) bezeichnete Koyrés wissenschaftliche Karriere in Frankreich als ein intellektuelles Randunternehmen zum „traditionellen französischen Universitätsmilieu“.⁴⁵¹

Denn letztlich blieb Koyré eben von Husserl und Meyerson geprägt; seine Geschichtsforschung ist ein stetes Bemühen um Grundlagenforschung und Vermeidung von Relativismus. Er lehnte strenge soziologische oder psychologische Erklärungen des wissenschaftlichen Wandels ab und interpretierte wissenschaftliche Theorien als Ausdruck von Denkweisen, die nicht den einzelnen Wissenschaftlern, sondern einer größeren Gemeinschaft angehören.⁴⁵²

Die Verankerung der Wissenschaftsgeschichte an der Universität Sorbonne in dem von Rey gegründeten *Institut d'histoire des sciences et techniques* durch Bachelard, führt zu jener Epistemologie als Untersuchung des wissenschaftlichen Geistes, die ich im vorhergehenden Kapitel dargestellt habe. Diese ist eben „polyphilosophisch“ – und damit fast schon als das Gegenteil von Koyrés (transzendentalphilosophischer) Wissenschaftsgeschichtsforschung anzusehen. Es überrascht daher auch nicht, wenn Koyré den Ausführungen Chimissos zufolge, weder vor noch nach dem zweiten Weltkrieg an jenem Institut Bachelards an der Sorbonne verankert war. Sie wollte es wohl auch nicht sein: Im Rahmen seines Aufbaus der Wissenschaftsgeschichte an der *École Pratique des Hautes Études* berichtete Koyré sogar über den „bedauernden Rückstand“, den das Studium der Wissenschaftsgeschichte in Frankreich aufweise.⁴⁵³

Koyré war ein Historiker der Philosophie und der religiösen Bildung; dennoch war für ihn die Geschichte der Wissenschaft nie ein Labor, welches er besuchen musste, um seinen Theorien über den Geist oder die Entwicklung der Geschichte einen empirischen Inhalt zu geben. Sein Hauptziel war es, eine neue und – seiner Meinung nach – treue Beschreibung der wissenschaftlichen Revolution zu geben, die – Husserls „Geschichtsphilosophie“ folgend – auf ersten Evidenzen basiert.⁴⁵⁴ Die Wissenschaftsgeschichte von Koyré stellt damit auch eine intentional-historische Analyse dar, d.h. eine Untersuchung der Bedeutungsvollzüge, welche den wissenschaftlichen Theorien zugrunde liegen. Hier wird Husserls transzendental-historische Forderung, nach der Evidenzbasis des wissenschaftlichen Denkens in den wissenschaftlichen Theoriebildungen und damit die Wissenschaft auf ihren sich fortschreibenden, fundamentalen Sinn befragend, umgesetzt.

⁴⁵⁰ Vgl. Chimisso 2008, 123f.

⁴⁵¹ Vgl. Ebd.

⁴⁵² Vgl. Ebd.

⁴⁵³ Vgl. Ebd., 130f.

⁴⁵⁴ Vgl. Ebd., 134f.

Es waren Denker der Sorbonne wie Lévy-Bruhl und Brunschvicg (vor dem 2. Weltkrieg) und Bachelard und Canguilhem (nach dem 2. Weltkrieg), die in Frankreich den Diskurs des „Geistes“ bestimmten.⁴⁵⁵ Kennzeichen war es, diesen als „plastisch“ zu bestimmen und zudem als psychologisch-soziologisches Geschehen zu interpretieren. Die Wissenschaftsgeschichte wurde in diesem Zusammenhang als das Labor für die Gewinnung jener Erkenntnisse über den Geist angesehen. Außerdem waren jene Denker der Sorbonne gerade darum bestrebt, eben solche Analysen, wie sie Koyré darbot, als engere „Metaphysik“ hinter sich zu lassen.

Als Fazit lässt sich also festhalten, dass selbst die inhaltlich wie auch räumlich nahe „gelagerten“ Historiker des Wissenschaftsgeschehens, Koyré und Bachelard, offensichtlich so gut wie keinen umfassenden Austausch miteinander pflegten – zumindest zeigt sich kein solcher in den von mir untersuchten Briefen und Zeitschriften. Einzig in der von Koyré gegründeten Zeitschrift *Recherches Philosophiques* finden sich auch einige Beiträge von Bachelard, die jedoch „nicht mehr“ als Beiträge eines geladenen Gastautors (ohne nähere inhaltliche Anbindung) sind. Bachelard publiziert bspw. seine Essays *Noumène et microphysique*⁴⁵⁶ und *Idéalisme discursif*⁴⁵⁷. Es liegt nahe, anzunehmen, dass die beiden Philosophen und Wissenschaftshistoriker letztlich an unterschiedlichen Konzepten arbeiteten und wenige Anknüpfungspunkte zueinander hatten. Was ein weiteres – starkes – Indiz dafür ist, dass – nicht einmal über den möglichen Mittelsmann Koyré – eine auch nur irgendwie geartete „Husserl-Bachelard-Achse“ auszumachen ist.

Umso mehr überrascht es, in welcher Häufigkeit und Intensität Bachelard Husserls Vokabular in seinen Werken heranzieht.

Es scheint, als wäre die *Ontologie Bachelards* sogar eine „auf den Kopf gestellte“ *Phänomenologie Husserls* – was mich eben zu meiner (schon explizierten) Hauptthese führt und Inspiration dafür ist, *Husserl als stille inhaltliche Reibfläche für Bachelard* zu bezeichnen.

Bernard Barsotti hat sich in seinem Buch *Bachelard Critique de Husserl*⁴⁵⁸ intensiv damit beschäftigt, inwiefern Bachelards Epistemologie immer auch eine Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie ist. Er schreibt, dass sich zwar in keinem von Bachelards Werken eine gesammelte Besprechung zur Phänomenologie findet, jedoch die verstreuten Notationen eine Vorstellung davon geben, welche große Bedeutung er diesem (phänomenologischen) Projekt gegeben hatte.⁴⁵⁹ Es war – so Barsotti – Bachelards Anliegen, die Aufgabe und die Verortung der

⁴⁵⁵ Vgl. Ebd. 130f.

⁴⁵⁶ Bachelard, *Noumène et microphysique*. *Recherches philosophiques* 1, 1932, 55–65.

⁴⁵⁷ Bachelard, *Idéalisme discursif*. *Recherches philosophiques* 4, 1935, 21–30.

⁴⁵⁸ Barsotti, 2002.

⁴⁵⁹ Vgl. Ebd., 23f.

Phänomenologie in der Wissenschaft zu lehren,⁴⁶⁰ nämlich angetan von der Idee Husserls, jede metaphysische Setzung zu vermeiden. Dennoch, so Barsotti weiter, hat Bachelard nie aufgehört, sich aktiv von Husserl zu distanzieren,⁴⁶¹ da er ansonsten wohl nichts mit diesem teilen konnte.

Am Ende seines Buches führt Barsotti eine Liste phänomenologischer Termini an, die Bachelard in seinen Werken verwendet.⁴⁶² Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, näher auf die übernommenen Termini einzugehen und die inhaltlichen Bezugnahmen von Bachelard auf Husserl im Detail zu besprechen. Doch lassen sich auch in meinen Darstellungen zu Bachelard einige inhaltliche (konfrontative) Bezugnahmen auf Husserl erkennen, die ich wie folgt zusammenfassen möchte:

In den Ausführungen zu Bachelards Ontologie wird in den, für seine Bestrebungen, wesentlichen Begriffen des *Noumenons* bzw. der *Phänomenotechnik* die Reibung an der Phänomenologie Husserls deutlich, wenn auch der Name Husserl im Gegensatz zu den Namen Meyerson und Bergson nur *sehr selten* explizit fällt. Phänomene zu bestimmten kann für Bachelard nie in der Rückfrage auf Grundstrukturen des Seins erfolgen, sondern muss vielmehr in der experimentellen Transzendierung auf die Möglichkeitsstrukturen des Werdens hin stattfinden. Allen voran bestreitet Bachelard die Möglichkeit, Erkenntnis aus unmittelbarer Erfahrung von Phänomenen gewinnen zu können – womit er nicht nur Husserls Wesensschau und damit das erkenntnistheoretische Fundamentalprinzip („Prinzip der Prinzipien“) und die transzendente Subjektivität zurückweist:

Letztlich kehrt er das philosophische Programm der Phänomenologie als „Erste Philosophie“ (Metaphysik) um, wenn er sich geradezu für eine Ablösung jedes Denkens stark macht, das auf die Freilegung essentieller, sich in der Vernunft fortschreibender Universalstrukturen stark macht. Dies führt ihn zu einer neuen Metaphysik, die als „Zweite Philosophie“ bezeichnet werden könnte, die durch ihn dargelegt werden soll.

Damit lässt sich auch das „eigentliche“ Anliegen von Bachelard fassen, *nämlich die Phänomenologie aus ihrem vorwissenschaftlichen Niveau zu befreien und nunmehr als Phänomenotechnik für die Wissenschaft tauglich zu machen*. Bachelard schreibt, dass sich gerade die Phänomenologie dem Primitiven verpflichte „[...] précisément la phénoménologie se voue au

⁴⁶⁰ Vgl. Ebd., 24.

⁴⁶¹ Vgl. Ebd., 9.

⁴⁶² Vgl. Ebd., 175f.

primitif, à la culture épistémologique du primitif. Elle n'aborde guère le conçu, le réfléchi, le technique.“⁴⁶³

Schon in seiner Dissertation übte Bachelard (eine nicht nur an Husserl, sondern auch an Meyerson und Bergson gerichtete) Kritik an der *deskriptiven Methode* der Phänomenologie, weil sich für ihn in dieser, d.h. im Vertrauen auf die Intuition der ersten Wahrnehmung und im Glauben an die Möglichkeit der Beschreibung fester Strukturen, die Selbstgefälligkeit des menschlichen Geistes zeige.⁴⁶⁴ Jene *Selbstgefälligkeit des Geistes* stellt für ihn das typische Erkennungszeichen der klassischen Philosophie als (*erste oder positive*) *Metaphysik* dar, die mithilfe seiner Philosophie überwunden werden sollte. Für Bachelard ist klar, dass wir – *sobald wir auch nur die einfachsten Phänomene beschreiben wollen* – eine *komplexere Phänomenologie* benötigen.⁴⁶⁵ Bachelards „Wesensschau“ zielt auf keine Invarianz im Phänomen ab; ganz im Gegenteil, er will zu einem *Objektivitätskern* vordringen. Doch der „liegt“ in einer „*temporalen regionalen Essenz*“, welche gleichsam *schon im Moment ihrer Genese bereits eine Öffnung darstellt*; und zwar eine *Öffnung hin zur Struktur eines regionalen (relationalen) Gefüges*.

Wenn es für Bachelard eine *Krise in der Wissenschaft* gibt, dann diejenige, dass *die Wissenschaft nicht die Philosophie hat, die sie verdient*. Dieser Satz darf in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden, denn letztlich drückt Bachelard darin seine *Sorge um die Rationalität*, bzw. (synonym verwendet) um die *Vernunft des Menschen* aus; und damit gleichsam *seine Sorge um die Zukunft der Wissenschaft*. Husserls Phänomenologie hat aus seiner Sicht den Psychologismus *nicht* konsequent genug erfasst und es damit *nicht* vermocht, ihn zu eliminieren. Einfach weil Husserl dem Vorurteil unterliegt, in der (reinen) Logik und dem (transzendentalen) Bewusstsein eine absolute Struktur gefunden zu haben, die den Psychologismus ein für alle Mal eliminieren könnte. „Pour dire les choses plus simplement, il faut remettre dans les formules un peu de psychologie pour qu'un non-psychologisme en acte se développe en effaçant le psychologisme. Mettre du psychologisme pour l'enlever, voilà une démarche qui est indispensable pour obtenir la conscience de rationalité.“⁴⁶⁶

Bachelard beschreibt die Notwendigkeit, eine (am Ende freilich „zu übertretende“) *psychologische (Lern-)Bewegung* in den *intentionalen Akt* einzubeziehen, da der Geist ohne jene ohnmächtig

⁴⁶³ „[...] gerade die Phänomenologie ist dem Primitiven, der epistemologischen Kultur des Primitiven gewidmet. Es geht kaum um das Konzipierte, das Nachdenkliche, das Technische.“ [eigene Übers.], ARPC, 1965, 13–14.

⁴⁶⁴ Vgl. CA, 14f.

⁴⁶⁵ Vgl. RA, 17, 173.

⁴⁶⁶ „Um es einfach auszudrücken, müssen wir ein wenig Psychologie zurück in das Denken bringen, damit sich ein Nicht-Psychologismus der Bewegung entwickeln kann, durch den wir dann den Psychologismus auslöschen. Den Psychologismus zu beseitigen, ist ein notwendiger Schritt, um das Bewusstsein der Rationalität zu erlangen.“ [eigene Übers.], RA, 26.

werde, sich auf „ein Phänomen“ beziehen zu können. Ein Stück (*vorläufiger*) Psychologismus muss notwendig immer bestehen bleiben – diesen gilt es dann aber sehr wohl in einer Hinwendung zum Anti-Psychologismus zu eliminieren. Zu glauben, dass der Geist sich *entwicklungsfrei* und ohne *reflexive Zurückweisung des Psychischen (Primitiven)* entfalten könnte, also „gleich“ in einem „absolut rationalen Raum des Denkens“ angesiedelt sein kann (wie Bachelard es in Husserls transzendentaler Subjektivität zu erkennen meint), *eben das* ist für Bachelard die ewige klassische Illusion des (rationalistischen) Philosophen cartesianischer Prägung, gegen die er eine *neue*, „zweite“ *Metaphysik* aufrichtet. Und genau diese – im Vollzug eines epistemologischen Bruches – *immer wieder neu zu errichten*, ist die Aufgabe, die mit jedem *wahrhaften rationalen Akt* einhergeht.

Mit Bachelards *Konzept von Rationalität* wird dem *Einstellungswechsel Husserls* am Ende eine *Entwicklungspsychologie und Entwicklungspädagogik des menschlichen Geistes* entgegengestellt.

Abschnitt III

Metaphysik: Wirklichkeit und Möglichkeit des Geistes

„damit es anders anfängt
zwischen uns allen“
(H. Domin)

Wir müssen zurück zu den Fragen, die ganz am Anfang stehen, wollen wir die Antworten Husserls und Bachelards verstehen, mit welchen sie das Gegenstandsgebiet der Wissenschaften zu klären versuchen. Ihre Philosophien, in all ihrer Divergenz, stellen ein Bemühen dar, *den Anfang* neu bzw. *anders* zu bestimmen.

Ich möchte diesem abschließenden Abschnitt daher den Vers der jüdischen Lyrikerin Hilde Domin voranstellen, den sie in der Zeit des Wirkens der beiden Philosophen geschrieben hat. Die erste Hälfte des 20. Jhds und somit auch die Zeit der beiden Weltkriege ist eine Zeit, die jener Frage des Anfangens in vielfacher Weise Präsenz gibt – insbesondere der darin aufgegebenen Notwendigkeit des „Wie“. Dass *die Wissenschaft* dafür eine zentrale Stellung einnimmt und einzunehmen hat, steht für beide Philosophen außer Frage.

Der Denker Heraklit von Ephesos hinterließ vor mittlerweile rund 2.500 Jahren die inspirierenden Zeilen „πάντα ῥεῖ“ („Alles fließt“). Husserl und Bachelard setzen in ihren jeweiligen Wissenschaftsphilosophien gewissermaßen an jenem vorsokratischen Anfang des Nachdenkens über „die grundlegenden Zusammenhänge des Weltgeschehens“ an, um Wissen und Wissenschaft zu klären. Die Frage nach dem Geist stellt in beiden Philosophien die Frage nach den ursprünglichsten Zusammenhängen von Selbst und Welt, Bleiben und Werden, Stabilität und Möglichkeit, Universalität und Partikularität sowie Dialog und Dialektik dar.

Hermann Lotze, dessen Ausführungen zur Ideenlehre Platons – wie in Abschnitt I besprochen – richtungsweisend für das Objektivitätsverständnis von Husserl waren, setzte sich am Beginn seines Kapitels zu Platon mit Heraklit auseinander. In seinen Reflexionen zu diesem schreibt er, dass schon die „gewöhnlichste Erfahrung“ jenem *anschaulichen Hinweis der Vergänglichkeit* „Beispiele unberechenbarer Dauer entgegen gehalten“ hätte.⁴⁶⁷

⁴⁶⁷ Lotze, 1989, 505.
122

Was unter „*Allem*“ zu verstehen ist, dem Heraklit diese unaufhörliche Veränderlichkeit zuschreibt, kann aus den überlieferten Fragmenten nicht aufgelöst werden. Es liegt nahe, dass er zumindest die *Sinneserfahrung* meinte – ob es jedoch auch den *Inhalt der Vorstellungen* betrifft, *durch den wir diese Sinnenwelt denken*, ist uns jedoch als Aufgabe, ja: als *Philosophie* aufgegeben.⁴⁶⁸

Dass *etwas* unveränderlichen Sinn, d.h. einen *invarianten Inhalt* haben kann, ist Sokrates‘ „ethische“ und Platons „erkenntnistheoretische“ Überzeugung.⁴⁶⁹

Womit wir auf den Spuren der abendländischen *positiven Metaphysik* sind, auf deren Pfaden sich auch *Husserl* bewegt – und die er in Umriss und Tiefe neu zu fundieren und zu verbessern sucht: Für *Husserl* ist es jener griechisch-antike Pfad, den es notwendig zu verfolgen und den es vor dem Horizont des in der Antike gewonnenen, voranleuchtenden *Telos der Vernunft* und der *ἀλήθεια* (*Wahrheit*) als *Unverborgenheit* zu verstehen und auf den es zurückzufragen gilt.

Die *Vernunft* ist das Zentrum jenes neuen Weges, die Grundlage der wahren, vernünftigen Erkenntnis sowie der wahren, vernünftigen Werte. Dabei gilt für *Husserl* die *Vernunft* als ein *Titel* für „überzeitliche“, „absolute“ und „ewige“ *Ideen und Ideale*. Wenn der Mensch „metaphysisch“ zur Frage steht, wird philosophisch nach ihm als *Vernunftwesen* gefragt; und fragt die *Vernunft* nach ihrer alles umspannenden (teleologischen) Quelle und ihrem Sinn, so fragt sie nach *Gott*.⁴⁷⁰ Diese Fragen bilden die *geordnete „metaphysische“ Struktur*, als „die sie die Welt als Universum der bloßen Tatsachen übersteigt“. ⁴⁷¹ *Husserl* fragt in der *Krisis*, was das Wesentliche am antiken Menschtum ist, in welcher sich jene *Metaphysik* ausbilden konnte und antwortet: „[...] nichts anderes als die ‚philosophische‘ Daseinsform: das frei sich selbst, seinem ganzen Leben, seine Regel aus reiner *Vernunft*, aus der *Philosophie* *Geben*.“⁴⁷²

*Ein Bruch mit der auf diese Weise gegebenen griechisch-antiken Metaphysik ist für Husserl gleichbedeutend mit einem Bruch an den Glauben an Philosophie und an Vernunft.*⁴⁷³

Husserls geistiges (vernünftiges) Subjekt ist das *transzendente Subjekt*, welches sich in *Vernunft* in *reiner Sinnbildung und Sinnsedimentierung* vorfindet und aus dieser *lebendig-gestaltend zur Welt als Wirklichkeit* kommt.

⁴⁶⁸ Vgl. Ebd.

⁴⁶⁹ Vgl. Ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. *Hua* VI, 7.

⁴⁷¹ Vgl. Ebd.

⁴⁷² Ebd., 5.

⁴⁷³ Vgl. Ebd., 10.

Bachelard hingegen begibt sich unmittelbar in Heraklits Fluss, indem er aus der Erkenntnistheorie eine *Epistemologie* macht und sich in den *fließenden Kern* der *Episteme* (des Wissens) selbst begibt. Für Bachelard gibt es weder eine *unveränderliche Struktur*, die „etwas“ erkennen lässt, noch eine *Unveränderlichkeit im Sein* eines „Etwas“. Er verdeutlicht vielmehr bereits in seiner Dissertation, dass die *Quelle des wissenschaftlichen Flusses* nur als ein *geographischer Knotenpunkt* zu betrachten ist, der keinen Anfang und kein Ende hat, d.h. *niemals absolut* ist.⁴⁷⁴ Er sucht das Wissen in seinem *natürlichen Lauf* zu verstehen, unabhängig von einer „vernünftigen Herkunft“,⁴⁷⁵ was Bachelard zu einem *neuen Realismus* führt, nämlich einem *Realismus ohne feste Struktur* oder Substanz, der Wissen und Wissenschaft als einen *infiniten* technisch und kulturell vermittelten Prozess ausweist.

Es ist eine permanente, vielmehr synthetische als analytische, nie endende Anwendung: „wie ein Fluss, der sein eigenes Beet formt“, ist er sich sinngemäß mit seinem österreichischen Kollegen Ludwig Fleck einig.⁴⁷⁶ Wissenschaft ist kein Auffinden von Wahrheiten, keine Erkenntnisform, sondern dialektisches Geschehen zwischen Menschen, Objekten, Theorien, Instrumenten und Apparaten – und damit ein *Projekt*, in welchem sich das Subjekt im wissenschaftlichen Geist des Projekts aufgelöst hat.

Das geistige Subjekt Bachelards ist damit kein „Cogito“, sondern ein „Cogitamus“; es ist ein in Technik und Kultur aufgelöstes Subjekt, das – zum Projekt geworden – Wahrheit hervorbringt.

Die

- Husserlsche *Wirklichkeit des Geistes* als *intentionale Weltstruktur* mit der Möglichkeit Wesenhaftes einzusehen, und die
- Bachelardsche *Möglichkeit des Geistes*, das Sein im Werden zu schaffen,

stehen einander in deren unterschiedlichen Konzepten des Geistes gegenüber – und damit in deren *Verständnis von und Umgang mit Metaphysik* als solcher.

Ich möchte nun einen Schritt zurücktreten und danach fragen, was überhaupt unter dem Terminus „Metaphysik“ – insbesondere zur Zeit des späten 19. und frühen 20. Jhds. – verstanden werden kann. Zudem möchte ich herausarbeiten, wie Husserls und Bachelards Umgang mit der strikten Ablehnung von Metaphysik dieser Zeit aussieht. Dabei soll der angeführte Kontrast in den metaphysischen Konzepten von Husserl und Bachelard in seiner Tiefe verständlich werden.

⁴⁷⁴ Vgl. CA, 1987, 15, 297.

⁴⁷⁵ Vgl. Ebd.; Rheinberger, 2010, 169.

⁴⁷⁶ Vgl. Rheinberger, 2010, 170.

Was ist Metaphysik?

Ausgehend von der griechischen Antike wird unter *Metaphysik* die *Frage nach dem Sein* verstanden – oder auch die „*Theorie dessen, was zuerst ist*“, wie es der Aristoteles‘ Schüler Theophrast ausgedrückt hat.⁴⁷⁷

Husserl argumentiert die Bezeichnung seiner *Phänomenologie* als *Erste Philosophie* im gleichnamigen Werk aus 1923/24 wie folgt:

„‘Erste Philosophie’ ist, wie bekannt, als Name einer philosophischen Disziplin von Aristoteles eingeführt, in der nacharistotelischen Zeit aber durch den zufällig in Gebrauch geratenen Ausdruck ‘Metaphysik’ verdrängt worden. Wenn ich den von Aristoteles geprägten Ausdruck wiederaufnehme, so ziehe ich gerade aus seiner Ungebräuchlichkeit den sehr erwünschten Vorteil, daß er nur die wortwörtliche Bedeutung in uns weckt, und nicht die vielfältigen Sedimente der historischen Überlieferung, die als die vagen Begriffe von Metaphysik Erinnerungen an die mannigfaltigen metaphysischen Systeme der Vorzeit durcheinandergelassen.“⁴⁷⁸

Husserl möchte die Phänomenologie *nicht als weiteres metaphysisches System*, das an jene Systeme der Vorzeit anschließt, verstanden wissen, sondern mit der Bezeichnung seiner Phänomenologie als *Erste Philosophie* auf die *metaphysische Evidenzbasis* verweisen, auf welche sich die Phänomenologie rückbezieht.

Als Gegenstände einer solchen *Ersten Philosophie* können – ausgehend von der griechischen Antike bis hin zu den von Husserl erwähnten metaphysischen Systemen der Vorzeit – die Fragen nach den

- *ersten Gründen und Ursprüngen* sowie nach dem
- *Seienden als Seiendes*

subsumiert werden.

Zentrale Themenbereiche der Metaphysik bilden zudem die Fragen nach dem *Wesen und Sein*, der *Form und Materie* und die Frage nach der *Wahrheit*.⁴⁷⁹

Die Frage nach dem Sein führt wiederum – wie dies Ludwig Landgrebe für die abendländische Metaphysik erläutert – zur Frage nach dem höchsten Sein, und dieses wird bestimmt als *voûç* (Geist). Dieser *voûç* ist jedoch kein menschlich subjektives Vermögen, sondern vielmehr die für sich selbst durchsichtig und offenbar gewordene *Ordnung des Seins*, an die der Mensch gebunden ist und an welcher er in seinem erkennenden Verhalten teilhat.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Mittelstraß, 2004, 870f.

⁴⁷⁸ Hua VII, 3

⁴⁷⁹ Vgl. Mittelstraß, 2004, 870f.

⁴⁸⁰ Vgl. Ebd. 78f.

„Da Wissenschaften nicht in freier Kombinatorik und nach Belieben Ordnung annehmen, sondern in sich selbst Ordnung, also Prinzipien der Ordnung tragen, so wird Erste Philosophie natürlich diejenige heißen, die ‚an sich‘, d.i. aus inneren Wesensgründen die erste ist.“⁴⁸¹

Ausgehend von der umreißenden Darstellung griechisch-antiker Philosophie und Husserls‘ Andocken an dieser als Erste Philosophie im frühen 20. Jhd., möchte ich zeigen, wie andere philosophische Strömungen vor und um Husserl mit Metaphysik umgegangen sind – da ja Husserls und Bachelards Philosophien immer auch als Antwort auf diese philosophischen (Gegen-)Konzepte zu betrachten sind.

Der Terminus *Metaphysik* spielte in der „Philosophie“ über Wissenschaft in der Zeit des Wirkens von Husserl und Bachelard eine prominente Rolle. Olesen fasst seine historischen Analysen zur Entstehung der Disziplinen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie im 19. Jhd. damit zusammen, dass sich jene historisch im selben Maße entwickelt haben, wie die Metaphysik aus den philosophischen Diskussionen verdrängt wurde.⁴⁸² Die vorherrschenden philosophischen Strömungen, welche sich in dieser Zeit – beginnend mit dem 19. Jhd. – mit Wissenschaft „philosophisch“ bzw. viel eher „theoretisch“ auseinandergesetzt haben, waren der sog. *Neukantianismus* und der *Logische Empirismus* oder auch *Neopositivismus* (*Wiener und Berliner Kreis*).

Der Neukantianismus ist als philosophische Strömung ähnlich heterogen, wie es die *Phänomenologie* ist. Es handelte sich um Denker mit unterschiedlichen Konzepten, bei welchen sich dennoch ähnliche Tendenzen im theoretischen Umgang mit Wissenschaft festmachen lassen. Unter Neukantianismus, der im Zusammenhang mit der Entwicklung einer *naturwissenschaftlichen Methode* steht, versteht man gewissermaßen den Versuch eines Neubeginns des Kantianismus.⁴⁸³ Ein wesentliches Vorhaben bestand darin, sich mithilfe der Etablierung einer „Erkenntnistheorie“ im Sinne Kants vom „metaphysischen System“ des deutschen Idealismus zu distanzieren.⁴⁸⁴ Der Kantianismus in seiner vollen Reinheit wird über die metaphysische Methode triumphieren, schreibt Friedrich Beneke im Jahr 1820.⁴⁸⁵ Und es waren bspw. die Arbeiten des Physikers Hermann von Helmholtz, welcher dem Neukantianismus zugerechnet werden kann, die zur Verbesserung und Weiterentwicklung der Erkenntnistheorie beitrugen.⁴⁸⁶ Die Erkenntnistheorie

⁴⁸¹ Hua VII, 4.

⁴⁸² Vgl. Ebd. 26.

⁴⁸³ Vgl. Olesen 13f

⁴⁸⁴ Vgl. Ebd., 15.

⁴⁸⁵ Vgl. Ebd. 16.

⁴⁸⁶ Vgl. Ebd.

bildet – und darin waren sich viele der neukantianischen Denker einig – die Grundlage der Philosophie.⁴⁸⁷ Es wird nach der Quelle und Wahrheit von „Vorstellungen“ gefragt – und die Antwort wird oft (nicht bei allen „Neukantianern“) in der Psychologie gefunden. Es ist Kants Kritischer Philosophie zuzuschreiben, schreibt der Neukantianer Eduard Zeller in der zweiten Hälfte des 19. Jhds., dass ein „Gegebenes“ nun nicht mehr zur Frage steht, womit verhindert wird, dass Philosophie zu einem Dogmatismus – verstanden als Hegelianismus – mutiert.⁴⁸⁸ Die Etablierung der Erkenntnistheorie als primäre Disziplin der Philosophie stellt den Rückzug der Philosophen aus dem letzten großen metaphysischen System dar. *Seit Zeller ist das Argument für eine Rückkehr zu Kant identisch mit dem Argument für Erkenntnistheorie statt Metaphysik.* Hegels Versuch einer (dialektischen) Konstruktion des Universums wird – und darin besteht Einigung – für undurchführbar gehalten. Zusammengefasst kann gesagt werden, dass der Neukantianismus den Kantianismus eindeutig als Erkenntnistheorie weiterentwickelt hat; und zwar – mit den Worten Hermann Cohens – als erfahrungswissenschaftlich begründete Kritik der gewöhnlichen Erfahrung. In dieser Entwicklung wurde zugleich die Metaphysik als vorkritischer Dogmatismus und Glaube an eine unmittelbare Objektivität entlarvt.⁴⁸⁹ Metaphysik, verstanden in seiner hegelianischen Ausprägung, wird also vom Neukantianismus klar zurückgewiesen; stattdessen wird an tendenziell naturwissenschaftlichen Methoden zur Klärung der Grundlagen der Erkenntnis geforscht. An dieser Stelle soll auch daran erinnert werden, dass Léon Brunschvicg dem Neukantianismus zugerechnet wird.

Noch schärfer wurde die Metaphysik durch den Logischen Empirismus zurückgewiesen. Die darin entwickelte *neue (formale) Logik* hatte die Aufgabe, die Erkenntnis und mit ihr die Wissenschaft auf den richtigen Weg zurückzuführen; d.h. weg von dem „bodenlose(n) und nebelhafte(n) Scheingebilde, welches Metaphysik heißt.“⁴⁹⁰ Der Logische Positivismus als institutionalisiertes Unternehmen forcierte eine „wissenschaftliche Haltung“ sowie eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ und widersetzte sich der Metaphysik in all ihren Formen. Es war unumstritten, „daß es kein Erkennen der Wirklichkeit, kein Wissen von Tatsachen gibt und geben kann, das nicht auf Wahrnehmung und Beobachtung zurückgeht.“⁴⁹¹ Vertreter des logischen Empirismus wie bspw. Rudolf Carnap machten es sich zur Aufgabe, mittels formal-logischer Analyse „Scheinbegriffe“ und „Scheinsätze“ anhand von Beispielen aus Martin Heideggers *Was ist Metaphysik?* zu untersuchen.⁴⁹² Begriffe und Sätze der Metaphysik wurden dabei nicht nur als *bodenlos*, sondern

⁴⁸⁷ Vgl. Ebd. 16f.

⁴⁸⁸ Vgl. Ebd., 17.

⁴⁸⁹ Vgl. Ebd. 15–22.

⁴⁹⁰ Ebd., 23.

⁴⁹¹ Haller, 1993, 40.

⁴⁹² Vgl. Pravica, 2015, 31.

gar als *sinnlos* ausgewiesen. An dieser Stelle sei auch kurz daran erinnert, dass Abel Rey sich selbst als „Szientist“ vollständig einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ zuordnete.⁴⁹³

Die *Philosophie* über Wissenschaft wird durch jene Bestrebungen zur *Theorie* über Wissenschaft; das bedeutet u.a., dass eine mögliche Theoriebildung innerhalb der Naturwissenschaften und der formalen Logik zu liegen hat. *Philosophie* wird in diesem Zusammenhang – zumindest für die Auseinandersetzung mit Wissenschaft – mit „*Metaphysik*“ *gleichgesetzt* und für jenes Gegenstandsgebiet, welches (wissenschaftliche und nicht metaphysische) Klarheit und Gültigkeit erfordert, als *spekulatives Unternehmen* zurückgewiesen.

Dieser Rahmen, welcher sich in der Erforschung formal-logischer Relationen von Theorien und Daten und empirischer Forschung hält, führt jedoch zur Bildung einer „*epistemologischen Lücke*“ zwischen den *formalen Wahrheiten der Logik und Mathematik* einerseits und der *Faktenwahrheiten der empirischen Wissenschaften* andererseits.

Denn es bleibt damit u.a. die Frage offen, *weshalb* und *wie* etwa *logische Schluss-Systeme* die Welt zu erfassen vermögen, d.h. warum beispielsweise die deduktiven Ableitungen aus einer Kernthese tatsächlich wahre Aussagen über Sachverhalte erbringen können. In dieser (Ableitungs-)Möglichkeit scheint schließlich der Verweis auf eine „*Durchgängigkeit*“ *der logischen Strukturen* (oder einer „*größeren Struktur*“, an die das, was als „Logik“ bezeichnet wird, eine *Annäherung* darstellt) angelegt, die von *kosmologischen Zusammenhängen* bis „herunter“ zur *Verknüpfung von (sprachlich-mathematischen) Zeichen* reicht.

Aus dem Erkennen dieser Lücke wie auch aus dem Wunsch, diese zu schließen, entfalten sich Husserls und Bachelards – so unterschiedliche – Metaphysiken.

Für Husserl ist jene Art von (erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer) Auseinandersetzung mit Wissenschaft ein „gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind“.⁴⁹⁴ Und Bachelard erblickt in dieser Lücke die Notwendigkeit, das Weltgeschehen völlig neu zu konzeptualisieren; jene Krise stellt für ihn eine „ganz normale Wachstumskrise“⁴⁹⁵ dar, die Anlass dafür gibt, den Geist auf die *Idee der Quantelung* vorzubereiten, indem der „wissenschaftliche Geist“ als völlig neue Konzeption der Realitätsordnung systematisch erweitert wird.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Vgl. Chimisso, 2008, 93f.

⁴⁹⁴ Hua VI, 4.

⁴⁹⁵ NWG, 174.

⁴⁹⁶ Vgl. Ebd.

Es ist für beide Denker in diesem Zusammenhang letztlich notwendig, das

- *vernünftige* (nach Husserl), respektive
- *rationale* (nach Bachelard) *Subjekt*

für die Wissenschaftsphilosophie wiederzugewinnen, womit aber *notwendigerweise* die Frage nach dem *Geist* gestellt wird, da es ja nur ein solcher sein kann, der eine *Theorie der Erkenntnis und Wissenschaft* mit Blick auf „das Zusammenspiel von Subjekt und Welt“ entfaltet, bei dieser *Entfaltung* aber *immer auch Metaphysik* produziert und so die „*alte Achse*“ aus Geist und Metaphysik aufs *Neue etabliert*.

Was dieser *Geist* und damit diese *Metaphysik* ist, wird in den Wissenschaftsphilosophien jener beiden Denker (neu) ausverhandelt. So heißt es mit

- *Husserl*, auf die Evidenzbasis allen Denkens und aller Welthabe zurückzufragen, Grundlagenforschung zu betreiben und sich in methodischem Rückgang – wie es vor ihm Descartes für die Moderne (Wissenschaft) versuchte – nach der ursprünglichen Quelle aller rechtmäßigen Erkenntnis zu suchen, während es mit
- *Bachelard* gilt, den bisherigen Weg – ausgehend vom nunmehr durch die *neuen Wissenschaften* möglich gewordenen „wissenschaftlichen Geist“ – als Irr-Weg zu entlarven und ein völlig neues „Seinsverständnis“, das als solches eine völlig neue Terminologie erfordert, zu betonen.

Geist: Vernunft und rationalisme appliqué

Es ist also letztlich die *Klärung des Geistes*, an welchem sich bei beiden Denkern der *Ausgangspunkt einer metaphysischen Neubestimmung* entfaltet.

Mit der „transzendentalen Subjektivität“ hat die Phänomenologie Husserls einen Grund errichtet, um auf ihn an jene Fragen – die den Telos der abendländischen Kultur darstellen – anzuknüpfen. Dass es sich um jene *überlieferte Metaphysik der griechischen Antike* handelt, stellt *keine willkürliche Entscheidung* eines subjektiven Denkens dar, sondern liegt daran, dass diese *antike Metaphysik* mit ihrer *Konzeption der Vernunft* jedem sich in *ihrem* und damit *im Schatten Platons und Sokrates*‘ entwerfenden Denken immanent sein wird.⁴⁹⁷ Diese *Kontinuität* zu verleugnen, würde den Fall ins Bodenlose, in (Logik-orientierte) *Vernunft ohne universelle „Durchgängigkeit“* und damit in *haltlose Kritik* (die dann vielleicht sogar naiv und blind für die Selbstwidersprüchlichkeit „Vernunft“ vernünftig zu kritisieren können meint), bedeuten. Ich darf mich an dieser Stelle auf die Ausführungen eines späten Assistenten Husserls in Freiburg, Ludwig

⁴⁹⁷ Vgl. Landgrebe, 1963, 76–77; Vgl. Hua VII, 9f.

Landgrebe, beziehen, der darauf verweist, dass die *versteckte Kraft* in Husserls Werk die *Wiederaufnahme des Fadens der metaphysischen Tradition des Abendlandes* bildet.⁴⁹⁸

Für Husserl ist Metaphysik, verstanden als *Erste Philosophie*, notwendig, um – nach dem Absterben der letzten geschichtlichen Gestalt der Metaphysik – ihre *ursprünglichen Fragen* auf dem Boden der „*phänomenologischen Bewusstseinsanalyse*“ wieder aufnehmen zu können. Auf die Frage nach der „Mission der Philosophie unserer Zeit“ (anlässlich des Philosophiekongresses in Prag 1934) schrieb Husserl folgende Zeilen: „Philosophie verzweigt sich notwendig in Sonderwissenschaften. Aber sie ist nur so lange Philosophie und die Wissenschaften echte Wissenschaften, solange dieses Ganze der Erkenntnis durchherrscht ist vom *echten philosophischen Geiste*, dem der radikalen und universalen rein theoretischen Selbstverantwortung.“⁴⁹⁹

Der *echte philosophische Geist* zeigt sich dementsprechend in Husserls *Bewusstseins- und Lebensweltphilosophie* als „*geistige Ausrichtung des Anfangens*“⁵⁰⁰ des Menschen:

Der Mensch in der transzendentalen (phänomenologischen) Einstellung kann sich selbst als vernünftig gewordenen Subjekt zum „Ausdruck“ oder „Moment“ der universellen Struktur der Bedeutungs-Genese und des Bedeutungs-Vollzugs machen – und sich damit geistig auf den Anfang allen Lebens-und-Welt-Geschehens ausrichten.

Jene universelle Struktur, zu welcher der Mensch gelangen kann, ist der Sinn von Philosophie und Wissenschaft – und zeigt sich in Form von *Intentionalität*: „In dieser Intentionalität zeigt sich der Sinn der europäischen Menschheit und Kultur seit der griechischen Antike“⁵⁰¹

Dieser Sinn zeigt sich deshalb, weil der Mensch durch jene Einstellung zu *jeglicher Sinnbildung* und *Sinnsedimentierung* vorgedrungen ist, sie *darstellt/ist* und (im Außen und in sich) *erfasst* und *fortschreibt*, also (Lebens)Welt „*schaut*“ und *zugleich instanziiert*. Die *universelle Grundstruktur* ist daher die *Lebenswelt*; sie ist deshalb auch der Ort jeglicher Evidenz und Wahrheit.

Das Erste ist folglich nicht ein

– *Chaos* oder eine

⁴⁹⁸ Vgl. Ebd., 77.

⁴⁹⁹ Hua III/8, 92.

⁵⁰⁰ Ebd., 95.

⁵⁰¹ Ebd., 92f.

- *Mannigfaltigkeit reiner Sinnesdaten* gegenüber einem ordnenden Erkenntnisvermögen und gesetzgebenden Bewusstsein.

Das Erste (die erste Evidenz) ist vielmehr die Lebenswelt; die Welt, in der ich mich als Mensch immer schon entwickelt habe, in der ich immer schon mit den Dingen umgehe, in der ich mich immer schon aufhalte und betätige und die mir genau in dem Maße evident ist, wie ich mich an ihr betätige, wie ich mit ihr unmittelbaren Umgang habe, wie ich mich an ihr und d.h. an dem ursprünglichen Dialog beteilige, der sie wie mich konstituiert, indem ihre wie meine Existenz besteht; indem ich immer schon – wenn auch ohne transzendente Reflexion unverstanden und nur „passiv“ und gleich einem (noch blinden) „Passagier“ – Lebenswelt b i n .⁵⁰²

Die Innehaltung (Epoché) und Besinnung auf die Lebenswelt machen zudem klar, dass diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten (der intersubjektiven Konstitution und Sinnstiftung) *universale Strukturen* aufweist und diese universale Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, *selbst nicht relativ ist*.⁵⁰³ Hier sind wir im *Kern von Husserls Metaphysik* angelangt, an deren Anfangspunkt der Intentionalität der Geist in seiner ewigen Dualität von Vernunft und Welt, Morphe und Hyle, Noesis und Noema entspringt.

Bachelard hingegen entfaltet „unmittelbar in der Lücke“, d.h. in diesem „Zwischen“ von Logik und Empirie, eine neue Metaphysik. Um Bachelards Ablehnung der „alten Metaphysik“ richtig zu verstehen, ist es notwendig, zu klären, was er unter jener „alten Metaphysik“ begreift:

Zu Beginn dieses Abschnitts wurde die klassisch-antiken Metaphysik als die *Frage nach dem Sein* und der ihr zugehörigen *Konzeption des Geistes* bestimmt, welche eine für sich selbst offenbar gewordene *Ordnung des Seins* darstellt.

Genau gegen jene Konzeption setzt sich Bachelard mit seiner Wissenschaftsphilosophie zur Wehr. Es gibt für ihn – wie auch seine Lehrer Brunschvicg und Rey – *keine erste Ordnung des Seins*, die anleiten und offenbar werden könnte; eine solche Konzeption stellt für ihn eine den Geist begrenzende und an der Empirie ungeprüfte „Idee“ dar.

Für Bachelard liegt das *Spezifische der Metaphysik* in der Möglichkeit, „die Metaphysik“ zurückweisen zu können. Bachelard betont, dass der Geist zwar *seine Metaphysik wechseln, jedoch nicht ohne eine Metaphysik auszukommen vermag*.⁵⁰⁴ Und in jenem „geistigen Wechselspiel der

⁵⁰² Vgl. Robberechts, 1967, 46.

⁵⁰³ Vgl. Hua VI, 140f.

⁵⁰⁴ Vgl. PN, 2015, 27.

Metaphysik“ entfaltet sich *Bachelards spezifische Metaphysik*. Das Vorhaben Bachelards lautete, dem (wissenschaftlichen) Geist seine *wahre Metaphysik* aufzuzeigen, womit die *Vernunft als Rationalität* neu bestimmt werden musste. Und jene Möglichkeit, dem Geist seine wahre Metaphysik zu zeigen, wird von der neuen Wissenschaft bereitet, die das

- Denken zu einem *Schöpferischen*, und die
- Ideen zu *fließenden* werden lassen.

In einer herausfordernden Anmerkung stellt Bachelard gegenüber der Philosophie Émile Meyersons fest, dass damit für diesen *jede Hoffnung auf allgemeine und unveränderliche Strukturen der Vernunft zerstört wurden*.⁵⁰⁵

Bachelards Neukonzeption der Metaphysik ist eine *Revolution gegen die Begrenzungen*, welche Philosophen dem wissenschaftlichen Geist unentwegt aufzuerlegen suchen.

Ich habe dazu mehrfach auf Bachelards kritische Auseinandersetzungen mit der Philosophie René Descartes, welcher ein eigenes Kapitel in *Le nouvel esprit scientifique* gewidmet ist, hingewiesen. In diesem ist bspw. zu lesen: „Statt dem Metaphysiker in seine Ofenstube zu folgen, könnte man also versucht sein, einem Mathematiker ins Laboratorium zu folgen“.⁵⁰⁶ Die Beobachtungen im Laboratorium würden dem Philosophen zeigen, dass Vernunft im Zeitalter der neuen Wissenschaft nicht mehr als die antike Ordnung verstanden werden kann, sondern längst zur *angewandten Rationalität* geworden ist, womit jeder Ballast mythischen Denkens für Bachelard endgültig abgestreift werden muss – was er mit seiner Philosophie versucht.

Der wissenschaftliche Geist ist als unentwegte Infragestellung und als unaufhörlicher *Bruch* mit jeglichen Vorurteilen, Vorstellungen und Ideen zu verstehen. Diese „*Philosophie du Non*“ als *Infragestellung* kann nur dort gelingen, wo es *Alternativen* gibt. Und jede Alternative kann wiederum *nichts anderes* als selbst *Metaphysik* sein, nämlich *Möglichkeit (Idee)*, die sich der Mensch (Wissenschaftler) buchstäblich in einer „*idealen Welt*“ „*er-schließt*“, d.h. die er (metaphysisch) *denkt*: Die Möglichkeit des *Denkens einer Idee* ist immer nur jenseits des Empirischen zu verorten. Auch für den wissenschaftlichen Geist ist dementsprechend eine Metaphysik fundamental, allerdings als *negative Metaphysik des Bruches*, die als „ewiges Feld des Vorläufigen und Möglichen“ zu denken ist, die einer positiven (starken) „Metaphysik der Wirklichkeit“ *fast schon polemisch* entgegentritt.

⁵⁰⁵ Vgl. NWG, 174, 175.

⁵⁰⁶ NWG, 165.

Bachelard befreit in seiner Metaphysik, die sich umfassend in seinem Konzept des *wissenschaftlichen Geistes* ausdrückt, den Geist von seiner Weltverwobenheit – womit er ganz klar die Intentionalität als Strukturprinzip von Husserl zurückweist. Stattdessen führt den Geist zur Emanzipation eines *rationalisme appliqué*, der sich beharrlich in einem psychodynamischen Prozess von Vorurteilen, Spekulationen und psychischen Basalmomenten freizumachen versteht. Erst wenn man die Grenzen der unmittelbaren Beobachtung überschreitet, entdeckt man nach Bachelard die *eigentliche metaphysische Tiefe der objektiven Welt*.

Denn in der

- *negativen Metaphysik* kann der Mensch in *Schöpfung* seiner geistigen Möglichkeiten zum Universum gelangen, wohingegen der Mensch in der
- *positiven Metaphysik* über die vernünftige Verbindung mit universal-logischen Strukturen, sich in Bezug auf das Universum „*bloß*“ vorfinden kann.

Angewandte Rationalität als psychodynamischer Prozess, der zur Ideengenerierung führt, wird in der Wissenschaftsgemeinschaft, welche in technischer Transzendierung Seins-schaffend ist (Phänomenotechnique), zum „*wissenschaftlichen Geist*“. Dieser Geist wird von Menschen in konsequenter Zurückweisung von Vorurteilen und Vorurteilen in Verbindung mit Technik geschaffen; alleine, *ohne technische und institutionelle „Medien“*, kann der Mensch die angewandte Rationalität *nicht* realisieren. Nur kulturell vermittelt und technisch transzendiert kann deshalb der Mensch zum *wissenschaftlichen Geist* werden.

Doch lässt sich auch bei Bachelard eine *universelle Struktur* finden; diese liegt in der *geteilten* (emotional geprägten und von „Praxeologie“ durchdrungenen) *Primitivität*, welche Menschen gemäß ihrer Natur miteinander teilen. Aus dieser kann für Bachelard die *angewandte Rationalität* und mit ihr der *wissenschaftliche Geist* des Menschen entstehen; dazu bedarf es eines sozialen Rahmens, pädagogische Entwicklung und die permanente psychoanalytische Selbstreflexion des Wissenschaftssubjekts.

Geist: Positive und negative Metaphysik

Man ist gegenwärtig wohl eher geneigt, in Erkenntnisfragen, den *Weg Bachelards* zu gehen:

Das Fehlen fundamentaler, unveränderlicher Strukturen; ein fluider Urgrund des Seins; Theorien, die die Phänomene erst mitentfalten; technische Prozesse, die die Welt generieren – das ist der *Geist postmodernen Denkens*, das zumindest tief in die *Sozial- und Geisteswissenschaften* eingedrungen ist und dort eine Skepsis gegenüber allem Starken, Dauernden und Auffindbaren hinterlassen hat.

Allerdings war Bachelard selber weitaus weniger „postmodern“, als es jene speziell *französische Epistemologie* ist, die er zumindest mitgeprägt hat – schließen doch Denker wie *Foucault* oder *Derrida* mehr oder minder explizit an ihn an. Bachelard wollte durchaus eine von Vernunft getragene Wissenschaft beschreiben, jedoch wollte er die Vernunft dabei nicht als Universalprinzip verstanden wissen, denn vielmehr als einen sich entfaltenden Prozess, der jedoch als rationaler vielmehr Kulturprinzip als (logisches) Universalprinzip ist. Rationalität wird so zu einem praktischen Phänomen der Menschheitsgeschichte, das sich mit den Anforderungen der wissenschaftlichen Fragen mitentwickelte und diese erst im Tun expliziert.

Der Blick auf die Geschichte scheint Bachelard dabei recht zu geben:

Angesichts des verschränkenden und sprunghaften Verhaltens subatomarer Teilchen und ihrer buchstäblichen Omnipräsenz vor jedem Prozess der Messung, kam nicht nur die klassische Physik mit ihrer „Mechanik des Universums“ in Bedrängnis. Es wurden auch völlig neue Strategien der Forschung nötig. Ein Beispiel dafür ist der komplexe CERN-Teilchenbeschleuniger, in welchem die Teilchen erst produziert werden müssen, damit herausgefunden werden kann, ob diese tatsächlich existieren oder nicht vielmehr nur mathematische „Berechnungseffekte“ sind. Oder vielleicht gar nur deshalb sind, weil sie eben unter bestimmten Bedingungen hervorgebracht wurden; d.h. unter Bedingungen, die ohne (künstliches) Forschungssetting gar nicht bestanden hätten.

Und doch sind die Schlüsse, die Bachelard aus „der Welt der Teilchen“ gezogen hat, nicht so eindeutig, wie dieser nahelegen versucht. Die ontologische Deutung der Allgegenwart von subatomaren Teilchen vor ihrer Messung kann auch heute im 21. Jhd. nicht eindeutig erfolgen, da die „Gleichzeitigkeit“ von *Teilchen* und *Welle* nach wie vor nur eine metaphorische Annäherung an ein noch nicht verstandenes Phänomen darstellen. Das ändert jedoch nichts am grundlegenden Faktum, dass zum Verständnis dieser Phänomene letztlich nur die *Logik* und mit dieser der *Bedeutungs-Vollzug* als Akt des Annäherns und Erfassens bleibt.⁵⁰⁷

Wird die vorhin besprochene *epistemologische Lücke* damit zu schließen versucht, indem die *alte Metaphysik* zurückgewiesen und eine *neue* ins Spiel gebracht wird, die – erst wiederum mit den Mitteln von Logik und Vernunft – eine sich evolutionär entfaltende Rationalität (die noch dazu voller Rückbezüge auf das wie auch immer zu denkende „Sein“ ist) postuliert, hat das Problem nicht gelöst, sondern nur verlagert. Das alte Problem, um das die klassische (alte) Metaphysik letztlich kreist, bleibt nämlich bestehen, und damit die Frage, wie denn nun *etwas* ein anderes *etwas*

⁵⁰⁷ Vgl. Eidemüller, 2017, 31f.; Vgl. Friebe u.a., 2015, 4f.
134

darstellen oder repräsentieren kann, wenn nicht eine gewisse „Struktur-Gleichheit“ oder wenigstens „-Überschneidung“ gegeben ist.

Dieses Problem zu lösen war Ziel der letztlich auf logisches Schließen ausgerichteten Metaphysik von Platon bis zu Husserl. Sie gingen davon aus, dass ohne eine gewisse „strukturelle Durchgängigkeit“ oder „Universalität“, die von kosmologischen Strukturen bis zur Symbolbildung innerhalb der menschlichen Sprache reicht, Denken und Erkennen rätselhaft, ja geradezu unfassbar bleiben. Nicht zufällig sind es heute auch (von Logik und logischer Zeichentheorie getragene) *Informations- und Wahrscheinlichkeits-Konzepte*, die als „vielversprechendste Kandidaten“ zählen, mit denen sich die Welt der subatomaren Eigenheiten (ontologisch) begreifen lassen.⁵⁰⁸

Was damit lediglich angedeutet sein soll, ist, dass die „neue“ *negative Metaphysik* am Ende bloß einen Spezialfall der „alten“ *positiven Metaphysik* darstellt.

Sie zeigt sich als „operationalisierte“ *positive Metaphysik*, die dann als *negative Metaphysik* pragmatisch darauf verzichtet, Fundamentalfragen zu stellen und stattdessen mittels eines Propagierens von „schnellem Verneinen und Gegenentwerfen“, den Fokus auf den wissenschaftlichen Prozess als (soziales) Geschehen wirft. Und damit auf etwas, das freilich auch innerhalb einer *positiven Metaphysik* Platz hätte, die sich zwar auf die Fundamentalfragen (und damit auf die grundsätzliche „Universalität“ fundamentaler Tiefenprozesse) spezialisiert, aber keineswegs eine „Philosophie des Nein“ im Sinne Bachelards unmöglich macht oder verweigert.

Ohne dies im Detail weiter ausführen zu wollen, ließe sich wohl zeigen, dass Bachelards über die Philosophie des Nein konzipierte Art des „denkenden Bewegens“ in eine spezielle transzendente Reflexion im Sinne Husserls übersetzt werden könnte. Was auch zeigen würde, dass die *positive Metaphysik* weniger ein überwundenes, als vielmehr ein *abgebrochenes Projekt* ist; abgebrochen vor allem wegen des „Paradigmas“ der *Operationalität und Operationalisierbarkeit*, das gerade Denker wie Bachelard (und ein ihm nicht unverwandter Karl Popper) verkörpern.

Der „Geist“ der *negativen Metaphysik* wird notwendigerweise ein anderer als jener der positiven Metaphysik. Nicht nur wächst er in und mit den *Feldern der Operationalisierung*; er kann und muss *trainiert* werden, wie Bachelard deutlich macht; auch in der praktischen Wissenschaft, die längst ihre eigenen Institutionen hervorgebracht hat. Er ist damit immer auch ein „sozialer Geist“ – und

⁵⁰⁸ Vgl. Rovelli, 2016, 364f (e-Book).

als solcher weit *passender* für eine Zeit, die auch von einem „Paradigma“ des *Sozialen* und *Psychischen* bestimmt ist.⁵⁰⁹

Der Geist der positiven Metaphysik hingegen entfaltet sich an der Fundamentalfrage der Repräsentation – und damit immer *an sich selbst*. Er fragt nach „*dem Blick*“ mit dem die Welt gesehen wird – um am Ende das „*Phänomen des Blickes per se*“ und sein Funktionieren zu thematisieren. In dieser Reflexion wird nicht nur Erstaunliches festgestellt; sie *verändert* den Menschen auch. Denn wer sich letztlich als *Medium universeller Strukturen* entdeckt (und das ist es, was bleibt, wo die obige „Universalität“ und „Durchgängigkeit“ voll erfasst wird), versteht Welt in der Teilhabe an etwas, das größer ist, als man selbst – und das einem selbst nicht gehört und ausmacht.

Dieses *Projekt einer positiven Metaphysik wieder aufzunehmen*, dabei die *Ideen der negativen Metaphysik zu integrieren*, könnte der Philosophie dieser Zeit aufgegeben sein:

Husserl und Bachelard zu integrieren, einen evolutionären Geist, der eine universelle Durchgängigkeit zum Ausdruck bringt, schöpferisch zu fassen – dazu sollte die vorliegende Arbeit Anstoß geben.

Literaturverzeichnis

verwendet aus:

1. Husserliana – **HUSSERL Edmund.** Gesammelte Werke, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster 1950ff.

- Hua III/1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.
- Hua VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hrsg. von Walter Blümel, 1976.
- Hua VII Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil, Kritische Ideengeschichte, Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956.
- Hua VIII Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion, Hrsg. von Rudolf Boehm, 1959.
- Hua XII Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten (1890 –1901), Hrsg. von Lothar Eliaey, 1970.
- Hua XVII Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. von Paul Janssen, 1974.
- Hua XVIII Logische Untersuchungen, Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik. Hrsg. von Elmar Holenstein, 1975.
- XIX/1 Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der 1. und 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, Hrsg. von Ursula Panzer. 1984.

verwendet aus:

2. Husserliana Dokumente

Hua III HUSSERL Edmund: Briefwechsel. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann in Verbindung mit Karl Schuhmann, Dordrecht 1994 (in zehn Sektionen)

- Hua III/1 Die Brentanoschule
Hua III/3 Die Göttinger Schule
Hua III/4 Die Freiburger Schüler
Hua III/5 Die Neukantianer
Hua III/6 Philosophenbriefe
Hua III/7 Wissenschaftlerkorrespondenz
Hua III/8 Institutionelle Schreiben
Hua III/9 Familienbriefe
Hua III/10 Einführung und Register

Monografien von Gaston Bachelard (Siglen)

- AR BACHELARD Gaston, L'activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, 1965.
- BWG BACHELARD Gaston, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1987.
- FES BACHELARD Gaston, La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Librairie philosophique, J. VRIN, 5^e édition, Paris, 1967 [1938].
- CA BACHELARD Gaston, Essai sur la connaissance approchée, J. VRIN, Paris, 1969.
- NWG BACHELARD Gaston, Der neue wissenschaftliche Geist, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
- NES BACHELARD Gaston, Le nouvel esprit scientifique, Nouvelle Encyclopédie Philosophique, Paris, 1934.
- PN BACHELARD Gaston, Die Philosophie des Nein, Suhrkamp, 3. Auflage, Frankfurt, 2015.
- PN Bachelard Gaston, La Philosophie du Non, 4^e Les Presses universitaires de France, Paris, 1966 [1940].
- RA BACHELARD Gaston, La rationalisme appliqué, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris, 1966 [1949].

ANTONELLI Mauro, Die Wurzeln der phänomenologischen Bewegung, Psychologie und Metaphysik beim jungen Franz Brentano, Habilitationsschrift, KF-Universität Graz, Graz, 1998.

BACHELARD Gaston, Études, Noumène et microphysique, Hrsg. Georges Canguilhem, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

BACHELARD Gaston, Epistemology and History of the Sciences, Editors: Kockelmans, J. & Kisiel, T., (317–346), Phenomenology and the Natural Sciences, Northwestern University Press, 1970.

BARSOTTI Bernard, Critique de Husserl, Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie, L'Harmattan, Paris, 2002.

BAUMGARTNER Elisabeth, Zur Psychologie von Franz Brentano, in: Psychologiegeschichte heute, Hrsg. Angela Schorr u. Ernst G. Wehner, Verlag für Psychologie Hogrefe, Göttingen, 1990.

BRANDT Christina, Handbuch Wissenschaftsgeschichte, Hrsg. Müller-Wille Staffan, Reinhardt Carsten, Sommer Marianne, Springer-Verlag GmbH, Stuttgart, 2017.

BRENTANO Franz, Deskriptive Psychologie, Hrsg. Roderick M. Chrisholm u. Wilhelm Baumgartner, Philosophische Bibliothek Band 349, Meiner Verlag, Hamburg, 1982.

BRUNSCHVIG Léon, „L'Histoire de la Philosophie par Émile Bréhier, Revue de Métaphysique et de Morale, 42 (3), <http://www.jstor.org/stable/40897420>, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), Paris, 385–398.

CHESTOV Léon u. B. De Schloezer, „A La Mémoire D'un Grand Philosophe Edmund Husserl.“, 129, (1/2), JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/41084522>, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), 1940, 5–32.

CHIMISSO Cristina, Gaston Bachelard Critic of Science and the Imagination, Routledge Taylor & Francis Group, London, 2001.

CHIMISSO Cristina, Writing the History of the Mind, Philosophy and Science in France 1900 to 1960s, Serie: Science, Technology and Culture, 1700–1945, Series Editors: David M. Knight and Trevor Levere, MPG Books Ltd. Bodmin, Cornwall, 2008.

CHIMISSO Cristina, From phenomenology to phenomenotechnique: the role of early twentieth-century physics in Gaston Bachelard's philosophy, Studies in History and Philosophy of Science, vol. 39 (384–392), Journal homepage: www.elsevier.com/locate/shpsa, 2008.

CHIMISSO Cristina, Aspects of Current History of Philosophy of Science in the French Tradition, in: The Present Situation in the Philosophy of Science, Hrsg. Stadler Friedrich, Springer Verlag GmbH, Netherlands, 2010.

COUTURAT Louis, 'Sur une definition logique du Nombre', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 8 (1), 1900, JSTOR, www.jstor.org/stable/40892393, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), 23–36.

DARROW Karl, *La synthèse des ondes et des corpuscules*, Paris, 1931, (in NWG, 1988, 54).

DELBOS Victor, 'Husserl: Sa Critique Du Psychologisme Et Sa Conception D'une Logique Pure.', *Revue De Métaphysique et de Morale*, 19 (5), JSTOR, www.jstor.org/stable/40894480, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), 1911, 685–698.

DELEUZE Gilles, *Henri Bergson zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, 4. Auflage, Hamburg, 2007.

EIDEMÜLLER Dirk, *Quanten – Evolution – Geist, Eine Abhandlung über Natur, Wissenschaft und Wirklichkeit*, Springer Verlag GmbH, Berlin, 2017.

FELDES Joachim, *Das Phänomenologenheim, Der Bergzabener Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Dissertation an der Karls-Universität Prag, Prag, 2013.

FRIEBE Cord, LYRE Holger, PASSON Oliver, KUHLMANN Meinard, NÄGER Paul, STÖCKLER Manfred, *Philosophie der Quantenphysik, Einführung und Diskussion der zentralen Begriffe und Problemstellungen der Quantentheorie für Physiker und Philosophen*, Springer Verlag GmbH, Heidelberg, 2015.

GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke Band 3, Neuere Philosophie I*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987.

GANDER Hans-Helmuth, *Husserl-Lexikon*, Hrsg. Hans-Helmut Gander, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010.

GURVITCH Georges, 'La Philosophie phenomenologique en allemagne: I. – Edmund Husserl.', *Revue De Métaphysique et de Morale*, 35 (4), www.jstor.org/stable/40896621, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), 1928, 553–597.

HALLER Rudolf, STADLER Friedrich, *Wien-Berlin-Prag, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, Zentenarien Rudolf Carnap-Hans Reichenbach-Edgar Zilsel*, Hrsg. von Rudolf Haller und Friedrich Stadler, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Wien, 1993.

HÉRING Jean, 'La Phénoménologie D'Edmund Husserl Il y a Trente Ans Souvenirs Et Réflexions D'un Étudiant De 1909.' in *Revue Internationale De Philosophie*, 1 (2), 1939, 366–373. JSTOR, www.jstor.org/stable/23932341, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019).

HÉRING Jean, *Phenomenology in France*, 1950, Suny Press, Albany, 67 –85 (in Parker, 2018, 261.)

HOHL Hubert, *Lebenswelt und Geschichte, Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Symposion Philosophische Schriftenreihe, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München, 1962.

HUSSERL Edmund, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, Hrsg. Eugen Fink, *Revue internationale de philosophie* 1 (2), (203-255), 1939.

KOYRÉ Alexandre, 'Sur les nombres de M. Russell', *Revue de Métaphysique et de Morale* 20, (5), JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40894730>, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), 1912, 722–724.

- KOYRÉ Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1971, 227–28 (in Chimisso, 2008, 125.)
- KOYRÉ Alexandre, *The Astronomical Revolution. Copernicus, Kepler, Borelli*. Übers. REW Maddison, The Cornell University Press, 1973, (in Parker, 2018, 263).
- KOYRÉ Alexandre, *Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century*, in: *Metaphysics and Measurement*, (1–15) Harvard University Press, Cambridge, 1968.
- LANDGREBE Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie, Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, 1. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1963.
- LEVINAS Emanuel, 'Sur Les «Ideen» De M. E. Husserl.', *Revue Philosophique De La France Et De L'Étrange*, 107, JSTOR, www.jstor.org/stable/41083660, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), 1929, 230–265.
- LEVINAS Emanuel, 'L'œuvre D'Edmond Husserl.', 129, (1/2), JSTOR, www.jstor.org/stable/41084523, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019), 1940, 33–85.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1935.
- LOTZE Hermann, *Logik Drittes Buch, Vom Erkennen (Methodologie)*, Hrsg. Gottfried GABRIEL, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1989.
- LUFT Sebastian u. WEHRLE Maren, *Husserl Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Springer Verlag GmbH, Stuttgart, 2017.
- MAYER Verena (Mitw. ERHARD Christopher); *Klassiker Auslegen, Edmund Husserl Logische Untersuchungen; Klassiker Auslegen hrsg. von Otfried Höffe, Band 35; Akademie Verlag GmbH; Berlin; 2008.*
- MAYER Verena, *Edmund Husserl, C.H. 2. Auflage*, Beck Verlag, Frankfurt am Main, 2009.
- MITTELSTRASS Jürgen, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Sonderausgabe 2*, Hrsg. Jürgen Mittelstraß, Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, 2004.
- MÜNCH Dieter, *Intention und Zeichen, Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Erste Auflage 1993, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.
- MÜLLER-WILLE Staffan, *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*, Hrsg. Müller-Wille Staffan, Reinhardt Carsten, Sommer Marianne, Springer Verlag GmbH, Stuttgart, 2017.
- NEMETH Elisabeth u. ROUDET Nicolas, *paris-wien. enzyklopädien im vergleich, Veröffentlichung des Institutes Wiener Kreis, Band 13*, Hrsg. Stadler Friedrich, Springer Verlag, Wien, 2015.
- OLESEN Søren Gosvig, *Wissen und Phänomen, Eine Untersuchung der ontologischen Klärung der Wissenschaften bei Edmund Husserl, Alexandre Koyré und Gaston Bachelard*, Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band 209 – 1997, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.
- PARKER Rodney K.B., *The History Between Koyré and Husserl*, in: Pisano, R. et al (eds: *Hypotheses and Perspectives in the History and Philosophy of Science*, (243–275) Springer Verlag GmbH, Berlin, 2018.

- PRAVICA Sandra, Bachelards tentative Wissenschaftsphilosophie, Passagen Verlag GmbH, Wien, 2015.
- REY Abel, Die Theorie der Physik bei den modernen Physikern, Übers. Eisler Rudolf, Philosophisch-Soziologische Bücherei, Band XII, Leipzig, 1908.
- REY Abel, 'Towards absolute positivism' und 'Vers le positivisme absolu', *Revue Philosophique* 34, 1909, 461–79 und *Revue Philosophique* 34, 1909, 65–66, (in Chimisso 2008, 94.)
- REY Abel, 'Revue d'Histoire des sciences et d'histoire de la philosophie dans ses raaports avec les sciences', *Revue de synthèse historique* 31, 1920, 121–135, (in Chimisso 2008, 96.)
- REY Abel, 'A propos de "l'explication dans les sciences" de M. Meyerson', *Revue de synthèse historique* 32, 1921, 123–40, (in Chimisso 2008, 96.)
- RHEINBERGER Hans-Jörg, Historische Epistemologie, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2007.
- RHEINBERGER Hans-Jörg, On the Historicity of Scientific Knowledge: Ludwik Fleck, Gaston Bachelard, Edmund Husserl, Editors Hyder, D. & Rheinberger, H.-J., Science and the Life-World. Essays on Husserl's Crisis of European Science (164–176), Stanford University Press, 2010.
- RINOFNER-KREIDL Sonja, Edmund Husserl, Zeitlichkeit und Intentionalität, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2000.
- ROBBERECHTS Ludovic, Edmund Husserl, Eine Einführung in seine Phänomenologie, aus dem Französischen von Klaus und Margret Held, Claassen Verlag GmbH, Hamburg, 1967.
- ROVELLI Carlos, Die Wirklichkeit, die nicht so ist, wie sie scheint, Eine Reise in die Welt der Quantengravitation, Übers. Enrico Heinemann, Rowohlt Verlag GmbH (e-Book), Hamburg, 2016.
- SEPP Hans Rainer, Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung, Zeugnisse in Text und Bild, im Auftrag des Husserl-Archivs an der Universität Freiburg und Breisgau, Karl Alber Verlag, 2. Auflage, München, 1988.
- SERRUS Charles, 'Le conflit du logicisme et du psychologisme', *Les Études Philosophiques* 2, 1928, Heft 1, 9–18 (Vortrag vom 26. Januar 1928).
- SOLDINGER Emanuele, Husserl-Lexikon, Hrsg. Hans-Helmuth Gander, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010.
- STEINER Uwe, Husserl, Ausgewählt und vorgestellt von Uwe C. Steiner, Schriftenreihe: Philosophie Jetzt!, Hrsg. Peter Sloterdijk, Eugen Diedrichs Verlag, München, 1997.
- STRÖKER Elisabeth, Husserls Werk, Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften, Hrsg. Elisabeth Ströker, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1992.
- TOULMIN Stephen, Kosmopolis, Die unterkannte Aufgabe der Moderne, Übers. aus dem Englischen Hermann Vetter, 1 Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- WALDENFELS Bernhard, Phänomenologie in Frankreich, Verlag Suhrkamp, Berlin, 2010.
- CHIMISSO Cristina, Gaston Bachelard, Critic of Science and the Imagination, Routledge Taylor&Francis Group, New York, 2001.
- ZAHAVI Dan, Husserls Phänomenologie, Übers. aus dem Englischen v. Bernhard Obsieger, Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

ZAMBELLI Paola, Alexandre Koyré im „Mekka der Mathematik“, Koyrés Göttinger Dissertationsentwurf, Birkhäuser Verlag, Basel, 1999.

ZANFI Caterina, Bergson und die Deutsche Philosophie 1907–1932, 1. Auflage, Verlag Karl Alber GmbH, München, 2018.

Internet-Enzyklopädien

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/leon-brunschvicg/>, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019).

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/brentano/#intentionality>, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019).

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/hermann-lotze/>, (zuletzt geöffnet am 30.9.2019).