

## 1.1.1 Phänomenologie

Obwohl der Begriff schon bei Philosophen wie Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Franz Brentano oder Ernst Mach in systematischem Gebrauch stand, wird „Phänomenologie“ zumeist als die Bezeichnung einer Strömung verstanden, die vom deutsch-österreichischen Philosophen Edmund Husserl zu Beginn des 20. Jahrhunderts begründet wurde und seither zu einer der bestimmenden Orientierungen innerhalb der modernen Philosophie gehört. Einer nach wie vor weit verbreiteten Sichtweise folgend ist die Phänomenologie dem zuzuordnen, was bisweilen unter dem Sammelbegriff „kontinentale Philosophie“ zusammengefasst wird. Wenngleich nicht zu bestreiten ist, dass die Phänomenologie in der Tat maßgeblichen Einfluss auf Strömungen wie den (Post-)Strukturalismus, die Kritische Theorie oder die Hermeneutik hatte, sollte hierbei aber nicht übersehen werden, dass sich speziell im Falle Husserls zahlreiche thematische und personelle Querverbindungen zur im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in Entstehung begriffenen „analytischen Philosophie“ ausmachen lassen (Wiltsche 2017). Prinzipiell kann man sagen, dass die Phänomenologie Husserls, sowie jene zeitgenössischen Zugänge, die sich an dieser orientieren, thematisch und stilistisch näher am philosophischen *Mainstream* anglo-amerikanischer Prägung liegen als dies bei späteren phänomenologischen Zugängen häufig der Fall ist. Diesem Umstand ist auch die pragmatische Entscheidung geschuldet, in diesem Artikel das Hauptaugenmerk auf Husserl zu richten, obwohl sich erkenntnistheoretisch relevante Beiträge auch bei Phänomenolog/innen wie Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty u.a. finden (Pietersma 2000).

Fragt man nach der historischen Gemengelage, aus der die Phänomenologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist, so lassen sich eine Reihe von Einflüssen namhaft machen (Spiegelberg 1965). Husserl hatte bei einigen mathematischen Größen seiner Zeit (v.a. bei Leopold Kronecker und Karl Weierstraß) Mathematik studiert, bevor er in Wien bei Leo Königsberger zu Fragen der Variationsrechnung promovierte. Angesichts dieser Vorbildung verwundert es kaum, dass mathematische Innovationen wie die Mannigfaltigkeitslehre, die u.a. durch die Arbeiten Bernhard Riemanns auch die Physikgeschichte des 20. Jahrhunderts beeinflussen sollte, nachhaltige Spuren in Husserls philosophischem Denken hinterließ. Mindestens ebenso wichtig war aber die Prägung, die Husserl durch seinen philosophischen Lehrer und Mentor Brentano erfuhr. Durch Brentano kam Husserl nicht nur mit für sein eigenes Denken bestimmenden Figuren der Philosophiegeschichte (neben Aristoteles und Platon sind hier v.a. Empiristen wie David Hume, John Locke, George Berkeley und Ernst Mach, aber auch René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz und Bernard Bolzano zu nennen) in Berührung, er „erbte“ überdies eine bestenfalls als distanziert zu bezeichnende Haltung gegenüber dem Deutschen Idealismus und der Transzendentalphilosophie Kantischer Prägung. Wenngleich sich Husserls Bewertung von Kant und des Neukantianismus im Laufe seiner Karriere wandelte, wird die anfängliche Zurückhaltung gegenüber diesen Schulen bereits angesichts des Slogans „Zurück zu den Sachen selbst!“ deutlich. Es ist nicht unplausibel, diesen, die frühe phänomenologische Bewegung einende Schlachtruf als Spitze gegenüber dem neukantianischen Motto „Zurück zu Kant!“ zu lesen.

Abgesehen von zum Teil institutionenpolitisch motivierten Seitenhieben gibt der Ruf „Zurück zu den Sachen selbst!“ aber auch einen ersten Hinweis auf die metaphilosophischen Eigenheiten eines genuin phänomenologischen Zugangs zu Fragen der Erkenntnistheorie. Bereits dem zweiten Band von Husserls 1901 erschienenen *Logischen Untersuchungen* ist ein programmatischer Paragraph vorangestellt, in dem jede erkenntnistheoretische Untersuchung dem Anspruch unterworfen wird, dem „Prinzip der Voraussetzungslosigkeit“ genügen zu müssen (Husserl 1984a, §7). Hiermit ist gemeint, dass es nach Husserl problematisch ist, die Erkenntnistheorie überhaupt als eine *Theorie*

anzusprechen, wenn hierunter in Anlehnung an naturwissenschaftliche Theoriebegriffe ein Aussagensystem verstanden wird, in dem Aussagen über ein konkretes Explanandum aus einer Prämissenmenge, die allgemeine Gesetzesaussagen oder Prinzipien beinhaltet, hergeleitet werden. Nach Husserl würde ein solches Theorieverständnis in erkenntnistheoretischen Kontexten v.a. aufgrund des Status der für die Erklärung notwendigen allgemeinen Gesetzesaussagen oder Prinzipien zu einem Dilemma führen: Entweder fußen diese nämlich auf der Sinneserfahrung, etwa wenn sie einzelwissenschaftlichen Disziplinen wie der empirischen Psychologie entnommen sind. Geht man aber wie Husserl davon aus, dass die Hauptfrage der Erkenntnistheorie die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit von empirischer Erkenntnis ist, dann würde im Zuge erkenntnistheoretischer Erklärungen gerade das vorausgesetzt werden, „was selbst in der Allgemeinheit des Problems mit in Frage gestellt worden ist“ (Husserl 1956, 96), nämlich die Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Verhält es sich aber demgegenüber so, dass die Erkenntnistheorie ihre Explikationsleistung aus allgemeinen Gesetzesaussagen oder Prinzipien bezieht, die ein Fundament in der Erfahrung gänzlich vermissen lassen, dann läuft die entsprechende Erkenntnistheorie Gefahr, zu einer „Standpunktphilosophie“ zu werden, zu einer Philosophie also, die dogmatisch von ersten Prinzipien ausgeht, ohne diese im Rekurs auf Erfahrung ausreichend rechtfertigen zu können. Husserls Ausweg aus diesem Dilemma besteht nun darin, die Erkenntnistheorie in Form einer *deskriptiven* Disziplin zu betreiben, die sich zumindest in einem ersten Schritt durch „den strengen Ausschluss aller Aussagen [auszeichnet], die nicht *phänomenologisch* voll und ganz realisiert werden können“ (Husserl 1984a, 24). Erkenntnistheorie hat also nach Husserls Auffassung nicht zu erklären (zumindest dann nicht, wenn man einen deduktiv-nomologischen Erklärungs-begriff vor Augen hat), sondern muss sich, in einem notwendigen ersten Schritt, auf eine voraussetzungslose *Beschreibung* derjenigen Bewusstseinsakte und -strukturen beschränken, die für epistemologisch relevante Leistungen von Subjekten konstitutiv sind und die sich dem beschreibenden Subjekt „innerhalb des Rahmens reiner Evidenz oder Selbstgegebenheit“ (Husserl 1950, 13) darbieten. Genau dies ist gemeint, wenn von Aussagen die Rede ist, die sich „phänomenologisch realisieren“ lassen.

Bevor wir einen Blick darauf werfen, wie eine genuin phänomenologisch-deskriptive Erkenntnistheorie konkret aussieht, sollte noch ein anderes Thema angesprochen werden, das im Kontext der Forderung nach Voraussetzungslosigkeit relevant ist. Husserl gibt an etlichen Stellen zu verstehen, dass die Phänomenologie trotz aller Unterschiede ein gewisses Naheverhältnis zum Empirismus (den Husserl gelegentlich auch als Positivismus oder Naturalismus anspricht) unterhält. Auch in diesem Zusammenhang empfiehlt es sich, beim Ruf „Zurück zu den Sachen selbst!“ anzusetzen: Von den Sachen selbst auszugehen bedeutet in einem ersten Schritt nichts anderes, als sich bei der Erkenntnisgewinnung auf das zu beschränken, was sich in der Erfahrung und somit unabhängig von allen erfahrungsfernen Voraussetzungen als gegeben darbietet. Oder, um es anders zu formulieren: Die einzige Quelle, die aus phänomenologischer Perspektive zu akzeptieren ist, wenn es um die Gewinnung von Erkenntnis geht, ist die Erfahrung. Diese Maxime scheint zumindest dem ersten Anschein nach mit dem übereinzustimmen, was etwa von Bas van Fraassen als plausibler Kandidat für das „Prinzip Null“ des Empirismus bezeichnet wird (van Fraassen 2002, 41ff.). Der Eindruck einer gewissen Nähe zwischen Phänomenologie und Empirismus verstärkt sich noch weiter, wenn Husserl ausdrücklich betont, dass „[d]er empiristische Naturalismus [...] höchst schätzenswerten Motiven [entspringt]“ und zwar aufgrund seiner Forderung, „daß alle Wissenschaft von der *Erfahrung* ausgehen, ihre mittelbare Erkenntnis in unmittelbarer Erfahrung *gründen* [muss]“ (Husserl 1976, 41). Husserl führt aber eine Reihe von Argumenten an, die zeigen sollen, dass der klassische Empirismus gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz der Forderung nach Voraussetzungslosigkeit nicht gerecht zu werden imstande ist. Zwei von Husserls anti-empiristischen Argumenten seien hier kurz angesprochen.

Ganz allgemein wirft Husserl dem Empirismus vor, den zentralen Begriff der Erfahrung fälschlicherweise mit jenem der *Sinneserfahrung* zu identifizieren. Dies führt einerseits zum Problem, dass der Empirismus „die Möglichkeit einer *vernünftigen Rechtfertigung der mittelbaren Erkenntnis* [...] und damit [...] *seine eigene Möglichkeit* als einer wissenschaftlich begründeten Theorie [aufhebt]“ (Husserl 1975, 94) und damit in letzter Konsequenz in einen radikalen Skeptizismus ableitet. Husserls Argument, das in neuerer Zeit in ähnlicher Form von **Laurence Bonjour** vorgetragen wurde (1998), kann wie folgt zusammengefasst werden: Auf der Basis der Sinneserfahrung lassen sich bestenfalls nur solche Überzeugungen unmittelbar rechtfertigen, deren Inhalte partikular und auf einen relativ eng umrissenen raumzeitlichen Radius beschränkt sind. Der Empirismus bestreitet nun freilich nicht, dass wir auf Basis allgemeiner Schlussprinzipien Überzeugungen mittelbar rechtfertigen können, deren Inhalte allgemein sind und zumindest in manchen Fällen keinen raumzeitlichen Restriktionen unterliegen. Die Frage ist aber, wie nach empiristischem Dafürhalten die Schlussprinzipien zu rechtfertigen sind, die sich für derartige mittelbar gerechtfertigte Überzeugungen als konstitutiv erweisen. Eine *unmittelbare* Rechtfertigung allgemeiner Schlussprinzipien ist nicht zu erreichen, wenn zutrifft, dass die Sinneserfahrung die einzige Quelle unmittelbarer Rechtfertigung ist, gleichzeitig aber nur zur Rechtfertigung von Überzeugungen über Partikulares dienen kann. Die *mittelbare* Rechtfertigung von allgemeinen Schlussprinzipien ist aber ebenso wenig möglich, weil diese stets nach Schlussprinzipien verlangen würde, gemäß derer die notwendigen mittelbaren Rechtfertigungsschritte vonstatten gehen. Hier gäbe es nur zwei, gleichermaßen unbefriedigende Alternativen: Erfolgte eine mittelbare Rechtfertigung des Schlussprinzips *S* auf der Basis von *S*, dann wäre die Rechtfertigung zirkulär. Erfolgte eine mittelbare Rechtfertigung des Schlussprinzips *S* auf der Basis von *S'*, dann hätte dies einen unendlichen Regress zur Folge, weil die Rechtfertigung von *S'* wiederum nach einem unabhängigen Schlussprinzip *S''* verlangen würde, und so weiter, ad infinitum (Husserl 1975, 94f.).

Husserls zweites anti-empiristisches Argument hängt mit dem soeben diskutierten eng zusammen, deutet aber darüber hinaus an, in welcher Weise Husserl den klassischen Empirismus zu radikalieren und damit von seinen grundlegenden Aporien zu befreien sucht. Wie wir gesehen haben, gesteht Husserl dem Empirismus zu, dass nur die Beschränkung auf die Erfahrung sicherstellen kann, dass der Prozess der Erkenntnisgewinnung nicht durch Voraussetzungen kontaminiert wird, die sich ihrerseits nicht weiter durch Angabe von entsprechenden „Rechtsquellen“ rationalisieren lassen. Die kritische Frage, die Husserl an die Adresse des Empirismus richtet, betrifft nun aber die schon zuvor angesprochene Identifikation von „Erfahrung“ mit „Sinneserfahrung“. Dass beide Begriffe synonym gebraucht werden können, ist für Husserl alles andere als selbstverständlich: Prinzipiell können wir von Erfahrung als „das Bewußtsein, bei den Sachen selbst zu sein, sie ganz direkt zu erfassen und zu haben“ (Husserl 1974, 239), sprechen. Geht man jedoch von einem derart neutral gefassten Erfahrungsbegriff aus, dann erweist sich die sinnliche Erfahrung materieller Gegenstände bloß als ein möglicher Sonderfall unter vielen. Richten wir uns beispielsweise auf mathematische Sachverhalte, dann scheinen wir ebenfalls direktes Bewusstsein von „Sachen“ zu haben, die mit unseren Erfahrungsakten korrelieren. In diesem Sinne meint Husserl in seinem Encyclopaedia-Britannica-Artikel, dass der Empirismus „nur durch den universalsten und konsequentesten Empirismus“ überwunden werden kann, nämlich indem der Erfahrungsbegriff dahingehend erweitert wird, dass an die Stelle der Sinneserfahrung die „originär gebende Anschauung“ tritt (Husserl 1962, 254). Wie noch eingehender erörtert werden wird, handelt es sich bei der Qualifikation „originär gebend“ um die phänomenologische Charakterisierung gewisser Erfahrungsakte, die ihre Gegenstände und Inhalte nicht nur repräsentieren, bezeichnen oder veranschaulichen (wie etwa Wünsche oder Phantasievorstellungen), sondern anschaulich präsentieren. Gemäß Husserl sind es nicht nur sinnliche Erfahrungen, welche

sich als originär gebende Anschauungen qualifizieren, sondern etwa auch apriorische Intuitionen oder Wesenseinsichten (bspw. dass  $2 + 3 = 5$ , dass jedes Wahrnehmungserlebnis intentional gerichtet ist oder dass alle Erkenntnis letztlich aus der Erfahrung geschöpft sein muss).

Lehnt man jedoch, wie der klassische Empirismus dies für gewöhnlich tut, einen solchen Erfahrungsbegriff ob seiner Inklusivität ab, dann müsste dieser Schritt – gerade auch deshalb, weil er aus metaphilosophischer Perspektive absolut grundlegend ist – durch entsprechende Argumente gestützt werden. Genau dieser Forderung kann der klassische Empirismus aber nicht nachkommen, ohne bereits sein „Prinzip Null“ mit dem Makel der Selbstwidersprüchlichkeit, des Dogmatismus oder der praktischen Undurchführbarkeit zu belegen: Letzteres wäre der Fall, wenn man der Sinneserfahrung, die ja nur Überzeugungen über Partikulares zu rechtfertigen imstande ist, die Rechtfertigung der Überzeugung, dass die Sinneserfahrung Quelle *aller* Erkenntnis ist, abverlangen würde. Selbstwidersprüchlich wäre es, die letztgenannte Überzeugung im Rekurs auf eine nicht-sinnliche Erfahrungsquelle zu rechtfertigen. Und dogmatisch wäre es, wenn eine auf Voraussetzungslosigkeit bedachte Philosophie auf einem „Prinzip Null“ aufbaut, das sich bei näherer Betrachtung als eine nicht mehr weiter zu rechtfertigende Voraussetzung entpuppt. Genau dieses Trilemma ist gemeint, wenn Husserl davon spricht, dass sich der klassischen Empirismus bei der Rechtfertigung seiner eigenen Grundüberzeugungen „in nachweisbaren Widersinn [verwickelt]“ (Husserl 1976, 44). In der Phänomenologie tritt deshalb an die Stelle des empiristischen „Prinzips Null“ das so genannte „Prinzip aller Prinzipien“, das hier aufgrund seiner Wichtigkeit für die gesamte Philosophie Husserls vollständig wiedergegeben sei: „Am *Prinzip aller Prinzipien*: daß *jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles*, was sich uns *in der ‚Intuition‘ originär*, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“ (ebd., 51) Die nachfolgenden Überlegungen dienen dem Zweck, diese Passage zu explizieren und kritisch zu kommentieren.

Wie wir weiter oben erwähnt haben, kontrastiert Husserl theoretisch-erklärende mit deskriptiven Zugängen zur Erkenntnistheorie und votiert dafür, dass nur letztere der Forderung nach Voraussetzungslosigkeit genügen können. Ferner ist Husserls Zugang zur Erkenntnistheorie ein „kritizistischer“: Während Husserl zugesteht, dass „das natürliche Denken [etwa im Alltag oder in den Einzelwissenschaften] keinen Anlaß [hat], die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufzuwerfen“ (Husserl 1950, 19), ist es Aufgabe der Erkenntnistheorie, eine befriedigende Antwort auf diese Frage zu liefern. Nimmt man diese beiden Momente – das kritizistische und die Forderung nach Deskription – zusammen, dann ergibt sich ein Bild einer Erkenntnistheorie, die sich ausgehend von paradigmatischen Fällen scheinbar gelingender oder misslingender Erkenntnisleistungen einer regressiven Analyse bedient, um in strikt beschreibender Manier diejenigen Bedingungen aufzuklären, die diesen Erkenntnisleistungen immer schon notwendig zugrunde liegen, im „natürlichen Dahinleben“ (Husserl 1976, 59) aber aufgrund ihres fundamentalen Charakters zumeist unbemerkt bleiben. Ist in phänomenologischen Kontexten von den Bedingungen scheinbar gelingender oder misslingender Erkenntnisleistungen die Rede, dann sind hiermit freilich nicht empirische Bedingungen wie das Vorliegen eines funktionierenden Sinnesapparats gemeint. Die Phänomenologie widmet sich vielmehr einer sorgfältigen Beschreibung derjenigen Bewusstseinsakte und -strukturen, die in erkenntnistheoretisch relevanten Situationen immer schon operativ sind und diese notwendig bedingen.

Die aus heutiger Sicht keineswegs selbstverständliche Überzeugung, dass eine Beschreibung von Bewusstseinsakten und -strukturen geeignet oder sogar notwendig ist, um genuin erkenntnistheoretische Probleme zu lösen, fußt auf einer fundamentalen

Einsicht, die Husserl von **Brentano** übernommen hatte: Letzterer rehabilitierte im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts den scholastischen Begriff der *Intentionalität*, um die charakteristische Eigenschaft mentaler Akte zu bezeichnen, stets auf bestimmte Aktgegenstände gerichtet zu sein (Brentano 1973). Obwohl zwischen den Positionen Husserls und **Brentanos** grundlegende Unterschiede bestehen, kann ohne Übertreibung gesagt werden, dass Intentionalität der Dreh- und Angelpunkt von Husserls Phänomenologie im Allgemeinen und seiner Erkenntnistheorie im Speziellen ist. Dies liegt v.a. daran, dass nach Husserl von einer grundlegenden Korrelation zwischen erfahrenden Akten und den Gegenständen, die durch diese Akte erfahren werden, auszugehen ist: Von der Intentionalität des Bewusstseins zu sprechen bedeutet mithin nicht nur, dass unterschiedliche Akttypen (wie etwa des Wahrnehmens, Vorstellens, Bezweifelns, Fürchtens etc.) nicht in Absehung von den entsprechenden Gegenstandstypen, die durch diese Akte intendiert werden, analysiert werden können. Es bedeutet auch, dass wir in philosophischen Kontexten nicht von unterschiedlichen Gegenstandstypen und ihren wesensmäßigen Eigenheiten sprechen können, ohne dabei im Gegenzug die charakteristischen Akttypen zu berücksichtigen, durch die wir überhaupt Erfahrung von diesen Gegenständen haben. Erst vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum die erkenntnistheoretische Grundfrage nach Husserl jene ist, „wie es denn zu *verstehen* sei, daß das ‚an sich‘ der Objektivität zur ‚Vorstellung‘, ja in der Erkenntnis zur ‚Erfassung‘ komme, also am Ende doch wieder subjektiv werde“ (Husserl 1984a, 12f.). Nach phänomenologischem Dafürhalten kann eine Antwort auf diese Frage nur gelingen, wenn wir in einem ersten Schritt damit beginnen, „die reine Korrelation zwischen Gegenständlichkeit und Erkenntnis [...] rein immanent und essentiell [...] [zu] studieren“ (Husserl 1956, 387 f.).

Obwohl es den Rahmen dieses Artikels sprengen würde, alle Feinheiten von Husserls Intentionalitätstheorie zu diskutieren, lassen sich die wichtigsten Einsichten mittels eines einfachen Beispiels illustrieren: Nehmen wir an, dass wir beim Betreten unseres Büros ein Fahrrad sehen, das am Bücherschrank lehnt. Die erste Komponente, die bei der Analyse dieser Episode betont werden muss, ist der intentionale Akt – in diesem konkreten Fall ein einfacher Akt der sinnlichen Wahrnehmung. Husserl hebt terminologisch einerseits die „Qualität“ des Aktes hervor und spielt damit auf den Umstand an, dass mit unterschiedlichen Akttypen qualitative Unterschiede im jeweiligen Erleben einhergehen: Würden wir das Fahrrad nicht wahrnehmen, sondern es uns bloß vorstellen, wären wir zwar intentional noch immer auf das Fahrrad gerichtet. Das entsprechende Fahrraderlebnis würde sich aber, eben weil das Fahrrad bloß vorgestellt und nicht wahrgenommen ist, in einer charakteristischen Weise anders anfühlen. Ferner ist zu bemerken, dass intentionale Akte als in einem konkreten Bewusstsein zeitlich individuierte mentale Ereignisse angesehen werden können, was auch bedeutet, dass sie nur dem jeweils erlebenden Subjekt direkt zugänglich und damit in einem gewissen Sinn privat sind.

Vom intentionalen Akt ist andererseits dasjenige zu unterscheiden, worauf der jeweilige Akt gerichtet ist, nämlich der intentionale Gegenstand – in diesem Fall ein Fahrrad, das am Bücherregal lehnt. Anders als der intentionale Akt ist der intentionale Gegenstand im vorliegenden Beispiel öffentlich: Unterschiedliche Subjekte können sich mittels unterschiedlicher intentionaler Akte (gleichen oder unterschiedlichen Typs) auf dasselbe Fahrrad beziehen. Haben wir es mit einer veridischen Wahrnehmung zu tun, ist überdies festzuhalten, „daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr [...] äußerer Gegenstand“ (Husserl 1984a, 439), dass also der intentionale Gegenstand mit dem materiellen Ding, das am Bücherschrank lehnt, identisch ist. Obwohl wir an dieser Stelle auf Husserls diesbezügliche Argumente nicht näher eingehen können (Naberhaus 2006), vertritt Husserl hiermit eine klar anti-repräsentationalistische Position, der zufolge unser Bezug auf extra-mentale Gegenstände nicht durch bewusstseinsimmanente

Repräsentationen wie mentale Modelle o.ä. vermittelt ist. Im Kontext der Philosophie der Wahrnehmung bedeutet dies, dass Husserl eine spezifische Spielart des direkten Realismus vertritt.

Die Unterscheidung zwischen intentionalem Akt und intentionalem Gegenstand ist nötig, um Tatsachen wie jener zu entsprechen, dass wir uns mittels unterschiedlicher Akttypen auf denselben Gegenstand beziehen können, etwa wenn wir zunächst an ein am Bücherregal lehrendes Fahrrad denken und es dann auch tatsächlich wahrnehmen. Die Beschreibung wiederum anderer Bewusstseinsleistungen verlangt aber nach zusätzlichen Distinktionen, wie eine geringfügige Modifikation unseres Ausgangsbeispiels zeigt: Nehmen wir an, dass Philipp und Harald nach dem Betreten von Haralds Büro ein Fahrrad sehen, das am Bücherregal lehnt. Während Harald sofort erkennt, dass es sich um *sein* Fahrrad handelt, und er deshalb das Fahrrad automatisch als *sein* Fahrrad wahrnimmt, nimmt Philipp bloß ein nicht weiter spezifiziertes Fahrrad wahr. Fälle wie diese sind interessant, weil sie sich nicht allein anhand der Unterscheidung zwischen intentionalem Akt(-typ) und intentionalem Gegenstand adäquat beschreiben lassen: Obwohl sich Harald und Philipp mittels desselben Akttyps auf denselben Gegenstand beziehen, unterscheiden sich ihre intentionalen Bezugnahmen insofern, als sie den Gegenstand *als etwas jeweils anderes* intendieren. Um nun der Möglichkeit, denselben Gegenstand mittels derselben Akttypen in unterschiedlichen Weisen zu *meinen*, terminologisch Rechnung tragen zu können, führt Husserl den Begriff des intentionalen Inhalts bzw. jenen der Aktmaterie ein. Nach Husserl liegt es allein an „der Materie des Aktes [...], daß der Gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt“ (Husserl 1984a, 430). Die Aktmaterie erlaubt es mithin auch, das von Frege her bekannte Problem informativer Identitätsaussagen zu lösen: Lernen wir, dass der Morgenstern identisch mit dem Abendstern ist, haben wir insofern unser Wissen erweitert, als wir nun verstehen, dass es sich bei „Morgenstern“ und „Abendstern“ um zwei unterschiedliche Aktmaterien handelt, mittels derer wir uns intentional auf denselben Gegenstand beziehen können.

Um nun die genuin erkenntnistheoretischen Implikationen von Husserls Intentionalitätstheorie hervorzuheben, empfiehlt es sich, unser Ausgangsbeispiel noch einmal zu modifizieren. Nehmen wir an, dass Philipp und Harald das Urteil treffen, dass Haralds Fahrrad in seinem Büro am Bücherregal lehnt. Obwohl Aktqualität, Aktmaterie und der intentionale Gegenstand in beiden Fällen dieselben sind, besteht zwischen Philipp und Harald dennoch ein erkenntnistheoretisch grundlegender Unterschied: Während Harald in einem Café am anderen Ende des Campus sitzt, befindet sich Philipp in einer epistemisch vorteilhafteren Position, weil er zum Urteilszeitpunkt in Haralds Büro steht und das am Bücherregal lehrende Fahrrad direkt vor sich hat. Um diesen Unterschied innerhalb eines intentionalitätstheoretischen Rahmens adäquat beschreiben zu können, bedarf es einer weiteren Differenzierung, nämlich jener zwischen „signitiven“ und „intuitiven“ Akten. Wenn Harald über den Aufenthaltsort seines Fahrrads urteilt (und wir der Einfachheit halber ausschließen, dass sich Harald an diesen erinnert), dann ist Haralds Urteilsakt deshalb ein signitiver, weil in ihm zwar ein Sachverhalt als bestehend gesetzt wird, dieser aber nicht mit Erfahrungen in Deckung gebracht werden kann, die mit dem zunächst bloß vermeinten Sachverhalt korrespondieren. Anders ausgedrückt könnte man sagen, dass sich Harald einer „Leerintention“ bedient, der solange kein epistemischer Wert zukommt, bis sich Harald in einer geeigneten Position befindet, um seine Leerintention mit entsprechenden Erfahrungen anschaulich zu „erfüllen“. Philipp befindet sich bereits in einer solchen Position: Da Philipp direkt vor Haralds Fahrrad steht, ist dasjenige, was durch Philipps Urteilsakt gemeint ist, auch anschaulich – oder, wie Husserl gelegentlich sagt, „leibhaftig“ – gegeben. Anders als für Harald ist der Sachverhaltsbezug in Philipps Urteilsakt nicht nur ein behaupteter, er ist ein durch entsprechende Erfahrungen „intuitiv erfüllter“.

Mit dem Begriff der Erfüllung sind wir nun zum eigentlichen Kern von Husserls Erkenntnistheorie vorgedrungen. Von Erkenntnis im prägnanten Sinn spricht Husserl in seiner sechsten Logischen Untersuchung, wenn drei Akte zusammenwirken: Ein signitiver Akt, der auf den Gegenstand bedeutend gerichtet ist, ein intuitiver Akt, der den signitiven Akt anschaulich erfüllt und ein Syntheseakt, der die Übereinstimmung zwischen signitivem Akt und anschaulichem Akt registriert (Husserl 1984b). Wie aus den obigen Erläuterungen zum Verhältnis zwischen Phänomenologie und Empirismus hervorgeht, wäre es laut Husserl falsch, von erfüllenden Akten nur in Bezug auf die Sphäre der Sinneserfahrung zu sprechen (vgl. Husserl 1984b, 671). Auch der Bereich apriorischer Erkenntnis folgt dem Schema: signitiver Akt – intuitiver Akt – Syntheseakt. Man denke etwa an den Satz „2 ist die einzige gerade Primzahl“. Um diesen Satz bilden, ja ihn sogar verstehen zu können, muss er uns keineswegs intuitiv einsichtig sein. Wenn wir diesen Satz beispielsweise in einem Lehrbuch lesen, dann mögen wir gute Gründe haben, diesen Satz zu glauben. *Unmittelbare* Rechtfertigung kann uns aber nur ein intuitiver Akt liefern. Wenn wir, diesen Satz kontemplierend, einsehen, dass jede gerade Zahl durch 2 teilbar ist und folglich nur 2 eine gerade Primzahl sein kann, so hat sich unser signitiver Akt „anschaulich“ erfüllt. Im selben Sinn, in dem wir auf den Sachverhalt, dass Haralds Fahrrad in seinem Büro am Bücherregal lehnt, rein signitiv, aber auch anschaulich erkennend gerichtet sein können, kann auch unsere Bezugnahme auf die Aussage „2 ist die einzige gerade Primzahl“ signitiv oder anschaulich erfüllt erfolgen.

Die Einsicht, dass sich der Bereich der Anschauung (und somit der Bereich unmittelbarer Erkenntnis) nicht auf den Bereich der Sinneserfahrung beschränkt, sondern apriorische Intuitionen einschließt, stellt das rationalistische (oder universal-empiristische) Moment Husserls Erkenntnislehre dar. Husserls bereits zitiertes „Prinzip aller Prinzipien“ können wir also so verstehen, dass jeder anschauliche Akt eine Quelle unmittelbarer Rechtfertigung darstellt. Wenn uns der Sachverhalt  $S$  oder der Inhalt  $p$  anschaulich gegeben ist, dann sind wir unmittelbar gerechtfertigt zu glauben, dass  $S/p$  der Fall ist. Es ist aber wichtig hervorzuheben, dass es sich hierbei um Prima-facie-Rechtfertigung handelt. Husserl betont ausdrücklich, dass jede Anschauung „prinzipiell bekräftigt oder entkräftet werden kann“ und dass sich – ganz ähnlich wie bei physikalischen Kräften – widerstreitende Anschauungen aufheben können (Husserl 1976, 43). Husserls Prinzip aller Prinzipien weist somit eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit einem erkenntnistheoretischen Prinzip auf, das von **Michael Huemer** unter dem Titel „Phänomenaler Konservatismus“ in die analytisch geprägte Debatte eingeführt wurde und sich wie folgt zusammenfassen lässt: „If it seems to  $S$  as if  $P$ , then  $S$  thereby has at least prima facie justification for believing that  $P$ .“ (Huemer 2001, 99) (Eine ähnliche, auf sinnliche Wahrnehmung eingeschränkte Position wird von **James Pryor** (2000) vertreten.) Obwohl eine detaillierte Analyse dieses Prinzips den hier vorhandenen Rahmen sprengen würde, wollen wir kurz die wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen **Huemer** und Husserl ansprechen, um den Grundgedanken einer phänomenologischen Erkenntnistheorie sowie ihre Relevanz für die aktuelle Debatte noch deutlicher in den Blick zu bekommen.

Husserls und **Huemers** Prinzipien ähneln einander dahingehend, dass sie eine gewisse Klasse von Erfahrungsakten (anschauliche Akte bzw. seemings) als unmittelbare und finale Quelle von Rechtfertigung ansehen, dass diese ausgezeichneten Erfahrungsakte nicht externalistisch (z.B. durch Faktoren wie Zuverlässigkeit oder Veridikalität), sondern phänomenologisch charakterisiert werden, dass diese rechtfertigenden Akte eine Quelle von prima-facie-Rechtfertigung sind und dass diese Akte nicht auf Sinneserfahrungen eingeschränkt werden, sondern auch introspektive und apriorische (wie etwa logische oder mathematische, aber auch ethische) Intuitionen beinhalten (Huemer 2007). Geeint sind beide Prinzipien also im Grundgedanken, dass es von höchster epistemischer Relevanz ist, wie uns Dinge gegeben sind.

Worin sich beide Prinzipien aber primär unterscheiden, ist die phänomenologische Charakterisierung der Akte, die jeweils als grundlegend-rechtfertigend ausgewiesen werden (anschauliche Akte vs. seemings). Nicht zuletzt aus phänomenologischer Perspektive ist bemängelt worden, dass **Huemer** keine phänomenologische Differenzierung unterschiedlicher Typen von seemings anbietet (vgl. Wiltsche 2015 und Hopp 2016). Unabhängig davon, ob von sinnlicher Wahrnehmung, introspektiver Einsicht oder apriorischer Intuition die Rede ist – **Huemers** phänomenologische Charakterisierung all dieser seemings erschöpft sich im Hinweis, dass sie über einen seeming-Charakter verfügen und sich deshalb als Quelle unmittelbarer Rechtfertigung qualifizieren. Aus phänomenologischer Perspektive erscheint dies einigermaßen unbefriedigend. Während zwar auch für Husserl jeder Typ von Anschauung eine Quelle unmittelbarer Rechtfertigung darstellt, so bemüht er sich um eine phänomenologische Differenzierung unterschiedlicher Typen anschaulicher Gegebenheiten, wie an seiner Klassifizierung unterschiedlicher Evidenztypen ersichtlich wird. Hinsichtlich seiner Evidenzlehre vertritt Husserl die Ansicht, dass Gegenstandstyp und Evidenztyp Korrelate sind (Husserl 1974, 169), wobei Evidenz nichts anderes ist als „die intentionale Leistung der Selbstgebung“ (Husserl 1974, 166), also eine Sonderform intentionaler Gerichtetheit (nämlich anschauliche Gegebenheit).

Es kann vermutet werden, dass das Fehlen einer genaueren phänomenologischen Charakterisierung unterschiedlicher Typen von seemings nicht nur ein deskriptives Versäumnis aufseiten **Huemers** darstellt, sondern systematische Probleme nach sich zieht. Dieser Eindruck bekräftigt sich, wenn man einen genaueren Blick auf eine Reihe von simplen Gegenbeispielen wirft, in denen seemings auftreten, denen wir aus offensichtlichen Gründen keine rechtfertigende Kraft zugestehen würden. Nehmen wir beispielsweise an, unser Wahrnehmungserlebnis eines am Bücherregal lehrenden Fahrrads ruft – aus welchen Gründen auch immer – das seeming hervor, dass Elvis lebt. Klar ist, dass unser Fahrraderlebnis nicht den Glauben rechtfertigt, dass Elvis lebt. Da aber laut **Huemer** jedes seeming eine Quelle von prima-facie-Rechtfertigung darstellt, zeigen derartige Beispiele im für **Huemer** schlimmsten Fall, dass der Phänomenale Konservatismus widerlegt ist; im besten Fall wird deutlich, dass es einer genaueren phänomenologischen Analyse bedarf, um darzulegen, warum das „seeming“, dass Elvis lebt, nicht wirklich ein seeming ist. Es ist argumentiert worden, dass Husserls strengere Begriff der Anschaulichkeit oder originären Gegebenheit bzw. seine detailreiche Analyse unterschiedlicher Evidenztypen in der Lage ist, derartige Probleme zu vermeiden (vgl. Berghofer 2018a, 2018b).

Ein weiteres distinktives Merkmal einer phänomenologischen Erkenntnistheorie lässt sich in der methodischen Funktion, welche dem phänomenalen Charakter rechtfertigender Erfahrungsakte zugeschrieben wird, verorten. Das wird deutlich, wenn wir der Frage nachgehen, was es eigentlich ist, das rechtfertigenden Akten ihre rechtfertigende Kraft verleiht. Während Erkenntnistheoretiker/innen mit reliabilistischen Präferenzen in diesem Zusammenhang etwa die Zuverlässigkeit gewisser Akte betonen würden, wahre Glaubenseinstellungen hervorzurufen, besteht ein genuin phänomenologischer Ansatz darin, die rechtfertigende Kraft im phänomenalen Charakter selbst zu lokalisieren. Das bedeutet, Anschauungen als eine Quelle unmittelbarer Rechtfertigung anzusehen, eben weil sie ihre Gegenstände/Inhalte anschaulich präsentieren (also den phänomenalen Charakter anschaulicher oder originärer Gegebenheit aufweisen). Während **Huemer** nicht explizit die Position vertritt, dass seemings ihre rechtfertigende Kraft ihrem distinkten seeming-Charakter zu verdanken haben, findet sich in aktuellen Debatten eine Tendenz, expressis verbis dafür zu argumentieren, dass die rechtfertigende Kraft unmittelbar rechtfertigender Erfahrungsakte in ihrem phänomenalen Charakter liegt. Erkenntnistheoretiker/innen wie **Elijah Chudnoff** (2013), **Jennifer Church** (2013) und **Declan Smithies** (2014) wandern hier (mehr oder minder ausdrücklich) auf den Spuren Husserls



und bewegen sich in Richtung einer Erkenntnistheorie, die mit der Philosophie des Geistes aufs engste verschmolzen ist (vgl. Berghofer 2018a, 2018b).

Fassen wir zusammen: Erkenntnistheorie im Stile Husserls zu betreiben bedeutet, sich gewissermaßen von unten nach oben zu arbeiten. Den Anfang macht nicht das Entwerfen von Theorien, das Postulieren oberster, an der Erfahrung nicht mehr weiter ausweisbarer Prinzipien oder das generelle Infragestellen von Erkenntnis. Stattdessen werden in einem ersten Schritt in deskriptiver Manier Akte und Akttypen phänomenologisch untersucht. In weiterer Folge müssen a priori notwendige Strukturmomente erkannt werden. Hierzu zählt nicht nur die Einsicht, dass Akte notwendig intentional gerichtet sind, sondern auch, dass es unterschiedliche Weisen intentionaler Gerichtetheit gibt und dass unterschiedlichen Typen von Gegenständen mit unterschiedlichen Typen von Evidenz (oder anschaulicher Gegebenheit) korrespondieren. Zentrale Bedeutung kommt hierbei dem Unterschied zwischen signitiver und anschaulicher intentionaler Gerichtetheit zu. Das Prinzip aller Prinzipien, das als *Ergebnis* deskriptiv-eidetischer Analysen anzusehen ist und jede Anschauung als eine Quelle unmittelbarer Rechtfertigung auszeichnet, stellt schließlich das Herzstück einer phänomenologischen Erkenntnistheorie dar. Eine auf diesem Prinzip aufbauende phänomenologische Erkenntnistheorie birgt unserer Ansicht nach auch heute noch großes Potential zur Bereicherung gegenwärtiger erkenntnistheoretischer Debatten.

#### Literatur:

Berghofer, Philipp: Husserl's conception of experiential justification: What it is and why it matters. In: *Husserl Studies* (2018a), DOI: 10.1007/s10743-018-9225-8.

Berghofer, Philipp: Towards a phenomenological conception of experiential justification. In: *Synthese* (2018b), DOI: 10.1007/s11229-018-1744-5.

BonJour, Laurence: In defense of pure reason. A rationalist account of a priori justification. Cambridge 1998.

Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [1874]. Hamburg 1973.

Chudnoff, Elijah: *Intuition*. Oxford 2013.

Church, Jennifer: *Possibilities of perception*. Oxford 2013.

Hopp, Walter: Phenomenal Conservatism and the Principle of All Principles. In: Daniel Dahlstrom, Andreas Elpidorou und Walter Hopp (Hg.): *Philosophy of mind and phenomenology*. New York 2016, 180-202.

Huemer, Michael: *Skepticism and the veil of perception*. Lanham 2001.

Huemer, Michael: Compassionate phenomenal conservatism. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 74/1 (2007), 30-55.

Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Den Haag 1950.

Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Den Haag 1956.

Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag 1962.

Husserl, Edmund: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Den Haag 1974.

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag 1975.

- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Einführung in die reine Phänomenologie [1913]. Den Haag 1976.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis [1901]. Den Haag 1984a.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis [1901]. Den Haag 1984b.
- Naberhaus, Thane M.: Does Husserl have an argument against representationalism? In: Grazer Philosophische Studien 73 (2006), 43-68.
- Pietersma, Henry: Phenomenological Epistemology. New York und Oxford 2000.
- Pryor, James: The skeptic and the dogmatist. In: *Nous* 34/4 (2000), 517-549.
- Smithies, Declan: The phenomenal basis of epistemic justification. In: Mark Sprevak und Jesper Kallestrup (Hg.): *New waves in philosophy of mind*. New York 2014, 98-124.
- Spiegelberg, Herbert: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague 1965.
- van Fraassen, Bas C.: *The Empirical Stance*. New Haven und London 2002.
- Wiltsche, Harald A.: Logischer Positivismus/Analytische Philosophie. In: Sebastian Luft und Maren Wehrle (Hg.): *Husserl-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart 2017, 309-315.
- Wiltsche, Harald A.: Intuitions, seemings, and phenomenology. In: *teorema* XXXIV/3 (2015), 57-77.

Philipp Berhofer/Harald A. Wiltsche