

Staunen und Verstehen.

Die Problematik intentionaler Repräsentation. Von Scotus über Husserl zu Lévinas

Kurzinhalt – Summary:

Emmanuel Lévinas beklagt, daß die abendländische Philosophie einen Primat des Wissens vertreten hat, der unaufhaltsam weiterentwickelt wurde bis hin zu Husserls Lehre von der Intentionalität, nach der das absolute Bewußtsein alles spontan entwirft und umgreift, mit der Folge, daß eine echte Andersheit gegenüber dem Bewußtsein undenkbar wird. Das anfängliche Staunen erstirbt im Wissen. Hier wird gezeigt, daß Husserl die Intentionalität in einseitiger Weise enggeführt hat. Der mittelalterliche Theologe Johannes Duns Scotus hingegen hat zwar die Intentionalität als Charakteristikum des geistigen Denkens herausgearbeitet, aber zugleich dargelegt, daß alle intentionalen Repräsentationen auf eine höhere und bleibend staunenswerte Wirklichkeit verweisen, die selber nicht im Modus des Wissens erfaßt werden kann: die geschaffenen Dinge in ihrer Individualität und Kontingenz und letztlich das Geheimnis Gottes selbst. Die Gegenüberstellung der beiden Philosophen macht die radikale Kritik von Lévinas verständlich und zeigt zugleich, daß sie bei all ihrer Berechtigung zu spät ansetzt.

Emmanuel Lévinas complains that the occidental philosophy supports a primacy of theoretical understanding, which (in his opinion) was inevitably developed into Husserl's teaching of intentionality, according to which the absolute consciousness designs and encompasses all things. The consequence is that nothing can really be extraneous to the consciousness. The initial astonishment dies away in knowledge. Here, it will be shown that Husserl restricted the idea of intentionality in a tendentious way. The medieval theologian John Duns Scot, on the other hand, also saw the intentionality as a characteristic feature of intellectual thinking, but, at the same time, pointed out that all intentional representations refer to a higher and always astonishing reality that cannot be grasped in the mode of theoretical understanding: the created things in their being individual and contingent, and, in the end, the mystery of God itself. The comparison shows that the radical critic of Lévinas, though justified and understandable, sets in too late.

„Das Staunen - die Disproportion von cogitatio und cogitatum oder die Suche des Wissens nach sich selbst - erstirbt im Wissen.“¹

1. Einleitung: Das Ersterben des Staunens im Wissen

Wir machen uns ein Bild vom anderen. Wir kommen anscheinend nicht umhin, dies zu tun, wenn anders wir unsere vielfältigen Beziehungen ordnen und unseren eigenen Stand im Leben bestimmen wollen. Ein Personalchef macht dies berufsmäßig, er wird dafür ausgebildet und daran gemessen, wie gut seine Menschenkenntnis ist, die er durch Übung und Erfahrung gewonnen hat. Auch Theologen werden zunehmend mit psychologischen Theorien und entsprechenden Techniken vertraut gemacht, damit sie – wie ungefragt als ihnen angemessene Funktionalität vorausgesetzt wird – eine bessere soziale Kompetenz erwerben und so ihren seelsorglichen Aufgaben in einer unübersichtlichen Gesellschaft gewachsen sind.

¹ Emmanuel LÉVINAS: *Hermeneutik und Jenseits*. In: DERS.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Aus dem Frz. von Frank MIETHING, München: Hanser, 1995 (Edition Akzente), 87-100, (hier) 91.

Zugleich verkünden dieselben Theologen einen Gott, der gebietet: „Du sollst dir kein Bild machen!“ (Ex 20,4)² Sich ein Bild von Gott machen – im wörtlichen wie im übertragenen Sinn – wie auch sich ein Bild vom anderen Menschen machen: das ist offenbar eine heikle Sache, die die Frage nach Recht und Unrecht solchen Tuns aufwirft. Gott ist der Unsichtbare, der nicht in die Grenzen eines sinnlichen Bildes eingeschlossen werden kann, und zugleich ist er nach dem Zeugnis des Neuen Testaments auch der, dessen Ebenbild uns in Jesus Christus begegnet (Kol 1,15; Hebr 1,3), dem Einzigem, der im Schoße des Vaters ruht und der den unsichtbaren Vater „ausgelegt“ hat (εξεγησατο – Joh 1,18). Der Bilderstreit der alten Kirche mag entschieden sein, aber diese Entscheidung rechtfertigt gewiß nicht eine sorglos selbstverständliche Einschließung des transzendenten Gottes und des nach seinem „Bild und Gleichnis“ geschaffenen Menschen in handhabbare Formen und Verstehensmuster, und seien diese auch noch so differenziert.

Sich ein Bild vom anderen machen – das bedeutet offenbar, den anderen auf etwas Bekanntes reduzieren, ihn ein-ordnen und unter eine allgemeine Form bringen, die seine Einzigartigkeit verschwinden läßt. Wir tun dies unablässig, doch müssen wir uns fragen lassen, wieviel Gespür wir uns bewahrt haben für das Geheimnis des anderen und wie weit wir uns bewußt sind, was für ein Vorwitz es ist, den anderen derart zu vereinnahmen und seine Andersheit einzuebnen.

1.1. *Die Frage von Emmanuel Lévinas: Versinkt die Metaphysik im ehrfurchtslosen Rationalismus?*

Es ist weniger diese Gewissensfrage, die uns hier beschäftigen soll, als vielmehr die geschichtsphilosophische Frage: Ist es nur ein Zufall, daß es „in der Geschichte der Philosophie wenig Proteste“ gegeben hat gegen die „Totalisierung“?³ Welcher Art muß eine Metaphysik sein, die sowohl die Transzendenz Gottes bewahrt als auch das Geheimnis der menschlichen Person unangetastet läßt? Muß sie mit Emmanuel Lévinas sozusagen ganz neu geschrieben werden, und zwar als Ethik, oder hält die Tradition die Bausteine zu einer solchen Metaphysik bereit? Und wenn letzteres der Fall sein sollte: Warum hat diese Ader sich nie zum maßgeblichen Strom entfaltet, sondern allenfalls zu einer leicht zu übersehenden Unterströmung?

In meinem letzten Aufsatz⁴ habe ich dargestellt, wie Immanuel Kant Einspruch erheben mußte gegen eine sich rationalistisch gebärdende Metaphysik und ihr gegenüber das Wissen, d.h. den Dogmatismus „aufheben“ mußte, „um zum Glauben Platz zu bekommen“⁵. Seine Lehre vom unerkennbaren „Ding an sich“ sollte das Geheimnis Gottes und des Menschen vor ihrer Aufhebung in die Totalität der Vernunft bewahren. Zugleich habe ich versucht zu zeigen, daß Kant damit fundamentale Anliegen des mittelalterlichen Theologen Johannes Duns Scotus neu zur Geltung gebracht hat, die zusammenge-

² Vgl. den interessanten Sammelband von Michael J. RAINER u. Hans-Gerd JANBEN (Hrsg.): *Bilderverbot* (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2), Münster: Lit-Verlag, 1997, 328 S.

³ Emmanuel LÉVINAS: *Ethik und Unendliches*. Gespräche mit Philippe NEMO, hrsg. v. Peter ENGELMANN (aus d. Franz. von Dorothea SCHMIDT), Wien: Passagen-Verl. 1986, 57.

⁴ Axel SCHMIDT: *Scotus und Kant. Rationale Anti-Rationalisten*. In: ThGl 89 (1999) 180-218.

⁵ Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft* (fortan abgekürzt mit *KrV*), B XXX.

faßt werden können unter den Stichwörtern „Primat des Individuellen“ und „Primat der Kontingenz“.

Freilich gilt Scotus auch als „Begründer des neuzeitlichen Rationalismus“, insofern er den „Prozeß einer durchgängigen Homogenisierung aller Wissensstrukturen“ in Gang gebracht haben soll.⁶ Gustav Siewerth kritisiert Scotus scharf als Wegbereiter einer rationalistischen Essenzenmetaphysik.⁷ Diese Bewertung stützt sich insbesondere auf die Lehre des Scotus von der strengen Parallelität von Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand, genauer gesagt: seine Auffassung, daß jedem einfachen Erkenntnisakt eindeutig ein intentionaler Gegenstand entspricht, welcher eine bestimmte Sachhaltigkeit der erkannten Wirklichkeit repräsentiert. Da diese Lehre von maßgeblichen Scotusforschern als Vorwegnahme des von Husserl so genannten „noetisch-noematischen Parallelismus“ angesehen wird⁸, stellt sich angesichts der Kritik von E. Lévinas an dieser Eigentümlichkeit der Husserlschen Erkenntnistheorie die Frage, inwieweit diese Kritik auch den Doctor subtilis trifft: Wie kann Scotus das Geheimnis des Anderen aufrechterhalten, wenn er die Strukturmomente des erkennenden Bewußtseins mit den Momenten seines intentionalen Gegenstandes korreliert sieht? Wird so nicht der Andere als ein im Bewußtsein intentional Gegenwärtiger eingeschlossen in die Einheit stiftende Struktur des erkennenden Ich und so seiner Andersheit beraubt?

1.2. *Eingrenzung der Frage: Die Husserlsche Konzeption der Intentionalität als endgültige Aufhebung der Andersheit?*

Die Geistesgeschichte läßt sich nach Lévinas als konsequente Entfaltung eines großen Grundgedankens verstehen. Mit dem vorangestellten Aphorismus könnte man diesen auf die Formel bringen: Das Wissen auf der Suche nach sich selbst. Diese Suche beginnt nach Aristoteles mit dem Staunen, einem Staunen jedoch, das sich ins Wissen hinein übersteigen will⁹ – eine Bewegung, die für Lévinas mit der idealistischen Konzeption der alles spontan entwerfenden und umgreifenden Einheit des Bewußtseins, der „Einheit des *Ich denke*“, endet, welche „die ultimative Form des Geistes als Wissen“ sei.¹⁰ Es ist insbesondere die Husserlsche Intentionalität, die Lévinas hier im Blick hat:

⁶ Rolf SCHÖNBERGER: *Negationes non summe amamus. Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie*. in: Ludger HONNEFELDER u.a. (Hrsg.): *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. LIII), Leiden-New York-Köln 1996, 475-496, hier 495.

⁷ Vgl. GUSTAV SIEWERTH: *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Düsseldorf: Schwann, 1963, 176-194; DERS.: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, (= Gesammelte Werke, hrsg. von W. BEHLER und A. von STOCKHAUSEN, Bd. IV), Düsseldorf: Patmos 1987, 154ff; DERS.: *Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger* (= Gesammelte Werke, Bd. III), Düsseldorf: Patmos 1971, 143-160; vgl. auch André DE MURALT: *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden u.a.: E. J. Brill 1991 (= STGMA 24), passim.

⁸ Walter HOERES: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München: Anton Pustet 1962, 18-24; Ludger HONNEFELDER: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BPhMA NF Bd. 16), Münster 1989, 170ff. 190ff.

⁹ Vgl. ARISTOTELES: *Metaphysik* I c. 2 (982b 12ff; 983 a 13ff). – Vgl. dazu E. LÉVINAS: *Gott, der Tod und die Zeit*, hrsg. von Peter ENGELMANN. Nachw. Astrid Nettleing, Wien: Passagen-Verlag, 1996, 177. – Vgl. auch das Zitat in Anm. 10.

¹⁰ Vgl. Lévinas: *Das nicht-intentionale Bewußtsein* in: DERS.: *Zwischen uns* (s. Anm. 1), 154-166, 158: „Die Einheit des *Ich denke* ist die ultimative Form des Geistes als Wissen. Und auf diese Einheit des *Ich denke* haben alle Dinge einen Rückbezug und stellen dadurch ein System dar. Das System des Intelligiblen ist letztlich ein Selbstbewußtsein.“ – Vgl. weiter *Die Philosophie und das Erwachen*. in: ebd., 101-116, hier 106: Das Denken als Erklärung der Erfahrung „ist immer Erfahrung des Seins oder der Präsenz in der Welt,

„Das Erstaunen, in dem das Wissen gesucht wird – Disproportion zwischen *cogitatio* und *cogitatum* –, wird im Wissen abgeschwächt. Diese Weise des Wirklichen, sich in der intentionalen Transzendenz ‚im Maßstab‘ des Erlebnisses zu halten, und diese Weise des Denkens, nach seinem Maße zu denken und so Genuß zu haben, bedeutet Immanenz. Die intentionale Transzendenz zeichnet so etwas wie einen Grundriß, in dem sich die Angleichung des Dings an den Verstand ereignet. Dieser Grundriß ist das Phänomen der Welt. Die Intentionalität, Identifizierung des Identischen als des Festen, ist ein Meinen, das gerade wie ein Strahl den Fixpunkt des Ziels meint. Die Intentionalität ist eine Geistigkeit, die abgestimmt ist auf Endpunkte, auf Seiende, auf ihre Position auf einem festen Gelände; sie ist eine Geistigkeit, die abgestimmt ist auf die gründende Festigkeit der Erde, auf den Grund als *Sein*.“¹¹

Wird nun die Begegnung mit dem Anderen in diesen Modus des Wissens und Verstehens hineingezwängt, dann wird dessen Fremdheit und Andersheit notwendig – so Lévinas – aufgehoben. Deshalb sei zu fragen, ob es nicht eine ganz andere und sogar ursprünglichere Weise von sinnhafter Begegnung gibt:

„Wir werfen die Frage auf: Ist die Intentionalität - wie Husserl und Brentano es behaupten - immer auf einer Repräsentation gegründet? Oder ist die Intentionalität der einzige Modus der ‚Sinnstiftung‘? Ist das Sinnhafte immer das Korrelat einer Thematisierung und Repräsentation? Geht es immer aus der Zusammenfassung einer Vielfalt und Zerstreuung in der Zeit hervor? Ist das Denken von Anfang an der Adäquation und der Wahrheit verschrieben? Ist es nur Ergreifen des Gegebenen in seiner idealen Identität? Ist das Denken wesentlich Bezug zu dem, was seinesgleichen ist, das heißt wesentlich atheistisch?“¹²

Ist also die theoretische Einstellung niemals unschuldig?¹³ Gibt es keine Weise, das geistige Verstehen zu deuten, die dem Staunen und der Ehrfurcht vor dem Anderen den Platz nicht streitig macht? Jenes Verstehen ist doch selbst etwas ungeheuer Staunenswertes. Liegt in der Ergründung dieses Verstehens nicht das große Verdienst der abendländischen Philosophie? Ist das Ersterben des Staunens unaufhaltsames Schicksal?

Denken, das, auch wenn es im Staunen anhebt, Gleichsetzung des Gegebenen mit dem Zeichenhaften (signitif) ist, Denken auf der Stufe des Subjekts, das, genau als solches, Erfahrung ist, der Tatbestand eines bewußten Subjekts, der Tatbestand einer festen Einheit auf festem Boden, wie die Einheit der ‚transzendentalen Apperzeption‘, in der das Mannigfaltige sich unter einer festen Regel vereinigt.“

¹¹ Lévinas: *Hermeneutik und Jenseits*, in: Ders.: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. von Thomas WIEMER mit einem Vorwort von Bernhard CASPER, Freiburg (Brsg.) - München: Alber 21988, 132-149, hier 138. – Vgl. auch Lévinas: *Bemerkungen über den Sinn*, in: ebd., 195-228, hier 199.

¹² E. LÉVINAS: *Das nicht-intentionale Bewußtsein* (s. Anm. 10), hier 158. – Vgl. auch E. LÉVINAS: *Ist die Ontologie fundamental?*, in: DERS.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hrsg. und eingeleitet von Wolfgang N. KREWANI, Freiburg [Brsg.] - München: Alber, 1983, 103-119, hier 110: „Gewiß besteht unsere Beziehung zu ihm (scil. zum Anderen) darin, ihn verstehen zu wollen, aber diese Beziehung geht über das Verstehen hinaus.“

¹³ Vgl. *Diachronie und Repräsentation*, in: *Zwischen uns* (s. Anm. 1), 194-217, hier 195f: „Die technischen Möglichkeiten des Erkennens und des Sehens heben sich daher weniger von der angeblichen theoretischen Reinheit und von der angeblichen kontemplativen Klarheit der Wahrheit und der Zeit der reinen Präsenz und der reinen Repräsentation ab. Diese Möglichkeiten und technischen Lockungen sind ihr Horizont. Sie stehen viel weniger im Streit mit der angeblichen Interesselosigkeit der Theorie, als es die Kritiker der industriellen Moderne glauben, wenn sie sie der Verwirrung und Korruption bezichtigen. Sehen oder Kennen und In-die-Hand-Nehmen sind in der Struktur der Intentionalität verknüpft.“ – Vgl. auch *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang N. KREWANI, Freiburg u.a.: Alber 1987, 49.

1.3. *Zwischenbetrachtung: Die Ambivalenz der Überwindung des Psychologismus*

Tiere sprechen nicht. Ein Papagei mag zwar gewisse Wortzeichen von sich geben, aber er versteht diese nicht als Worte und intendiert damit auch nicht die Übermittlung eines geistigen Inhalts. Noch weniger ließe sich von einem Computer sagen, er verstehe die Daten, die er verarbeitet. Im Zeitgeist des Materialismus wird es jedoch immer schwieriger, solche Einsichten zu vermitteln. Begriffe wie „künstliche Intelligenz“ lassen indes die Einzigartigkeit und Unableitbarkeit des Geistig-Personalen gleichsam im Nebel verschwimmen. Das geistige Erkennen wird kaum noch als geheimnisvoll angesehen, es scheint dem Denken kein Problem mehr aufzugeben.

Der Psychologismus des 19. Jahrhunderts gab erstmals Ausdruck für das aufgrund des Mißtrauens in die Fruchtbarkeit idealistischer Geistphilosophie erwachsene Unverständnis des Geistigen, indem er geistige Gedankeninhalte auf empirisch-psychologische Geschehnisse reduzieren zu können vermeinte. Dieser neuzeitlichen Versuchung widerstehen zu können, ist zweifellos eine wichtige Voraussetzung für ein vertieftes Erfassen der geistig-personalen Wirklichkeit, und es ist das große Verdienst Edmund Husserls, dafür das nötige Rüstzeug geliefert zu haben.¹⁴ Gleichwohl hat er mit der von ihm begründeten Phänomenologie ein Denken in Gang gesetzt, das in ganz anderer Weise die endgültige Aufhebung der Person zur Folge zu haben scheint, nämlich – in der Terminologie von Lévinas – die Reduktion der Sprache, des Sagens, auf das bloße Gesagte und damit die Reduktion des Anderen auf das Maß seiner Repräsentierbarkeit. Um die Eigendynamik dieser Weichenstellung besser überschauen zu können, soll im folgenden die Intentionalität dargestellt werden, so wie sie ursprünglich von den mittelalterlichen Denkern entwickelt wurde. Dann kann der Punkt abgemessen werden, an dem die Konzepte auseinandergehen. Ich beschränke mich hierbei auf die Darstellung der Erkenntnismetaphysik der Johannes Duns Scotus, der die Intentionalität des Denkens zwar nicht als erster, aber besonders klar herausgestellt hat. Besonderes Augenmerk möchte ich dabei auf den Repräsentationsgedanken und den schon angesprochenen noetisch-noematischen Parallelismus richten.

¹⁴ Vgl. sein bahnbrechendes Werk „*Logische Untersuchungen*“, Bd. I. *Prolegomena zur reinen Logik*, Nachdruck der 2. Aufl. von 1913, Tübingen: Max Niemeyer, 1980 (Husserliana, XVIII). – Die Hauptwerke Husserls werden im folgenden abgekürzt und mit Angabe von Band und Seitenzahl jeweils einer leicht zugänglichen Ausgabe sowie (in Klammern) der Edition der „*Husserliana*“ (Edmund HUSSERL: *Gesammelte Werke*, Den Haag 1950ff) angeführt. – Hier wäre im übrigen auch Gottlob FREGE zu erwähnen, der schon vor Husserl den Psychologismus widerlegt hatte; vgl. dessen „*Grundlagen der Arithmetik*“, hrsg. von Christian THIEL, Hamburg: Meiner 1984. Freges objektiver Logizismus kann indessen in quasi dialektischem Umschlag den Psychologismus „wieder auf den Plan rufen“; so Paul JANSSEN: „*Psychologismus*“, in: HWP VII (1989) 1675-1678, hier 1677.

2. Intentionale Repräsentation als notwendige und zugleich unvollkommene Erkenntnisweise. Möglichkeit und Grenze theoretischen Wissens nach Duns Scotus

2.1. Die Möglichkeitsbedingung sprachlicher Mitteilung

Was verleiht einem sprachlichen Ausdruck, ob gesprochen oder geschrieben, eigentlich seine Eigentümlichkeit, über die konkrete raumzeitliche Gestalt, in der er erscheint, hinaus ein Zeichen für anderes zu sein? Es legt sich nahe, dies folgendermaßen zu erklären: Der sprachliche (nominale) Ausdruck ist ein solcher von einem Gedanken, einer Vorstellung in der Seele, welche selber ein Zeichen für eine gemeinte Sache ist. So hat es in der Tat Aristoteles in einem kurzen Text dargelegt, der dann im Mittelalter Gegenstand ausgedehnter und durchaus kontroverser Auslegungen wurde.¹⁵

Was ist nun mit der „seelischen Vorstellung“ (passio animae) gemeint? Wie kommt sie zustande? Und bezieht sich der sprachliche Ausdruck zunächst auf diese Vorstellung oder unmittelbar auf die mit ihm gemeinte extramentale Sache? Hinsichtlich der ersten Frage waren sich die meisten mittelalterlichen Aristoteliker einig, daß der menschliche Geist offenbar in der Lage ist, aus dem sinnlich wahrgenommenen materiellen Einzel Ding eine Form zu abstrahieren, die diesem wesensmäßig zukommt¹⁶, so daß als Abstraktionsprodukt eine sogenannte species intelligibilis in der Seele gebildet wird¹⁷.

Hinsichtlich der zweiten Frage, ob sich das sprachliche Wortzeichen auf diese species intelligibilis oder unmittelbar auf die gemeinte Sache bezieht, vertrat Duns Scotus eine vermittelnde Ansicht.¹⁸ Denn die Alternativen sind für ihn beide unbefriedigend: im ersten Fall wären Sätze wie „homo currit“ falsch: nur Menschen laufen, nicht aber die Gedanken über Menschen¹⁹; im zweiten Fall könnte man nur über aktuell gegebene Dinge sprechen²⁰. Offensichtlich beziehen wir uns mit unseren Sprachzeichen nicht

¹⁵ Vgl. ARISTOTELES, *De interpretatione*, 1 (16 a3-8). Vgl. Hermann WEIDEMANN: *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*; Bd 1: Tl 1/II: *Peri hermeneias*, Berlin: Akademie-Verlag, 1994, v.a. 133-153.

¹⁶ Vgl. z.B. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* I q. 85 a.1. Der genaue Sinn der hier verwendeten Termini erschließt sich aus dem Zusammenhang der folgenden Ausführungen.

¹⁷ Vgl. Jan PINBORG: *Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts*, in: Albert ZIMMERMANN (Hrsg.): *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 8), Berlin-New York: de Gruyter, 1971, 238-281; zum weiteren philosophiehistorischen Zusammenhang Paulus ENGELHARDT: „Species. I“, in: HWP IX (1995) 1315-1342. Vgl. auch Dominik PERLER: *Things in the Mind: Late Medieval Controversies over Intelligible Species*; Vivarium 34 (1996) 231-253. – Etwas vereinfachend läßt sich sagen, daß die Annahme einer repräsentierenden species intelligibilis in der Seele ein platonisches Element zur Grundlage hat, so daß mit dessen vollständiger Tilgung die species überflüssig erscheint und eine rein extensionale Semantik – v.a. bei WILLIAM VON OCKHAM – vertreten wird.

¹⁸ DUNS SCOTUS hat zwei Kommentare zu „*Peri hermeneias*“ verfaßt; sie werden hier abgekürzt als *Periherm. I* und *Periherm. II* (ed. Vivès I, 539ff und 581ff; die kritische Ausgabe, die in St. Bonaventure von G. ETZKORN u.a. herausgegeben wird, ist leider noch nicht veröffentlicht.) – Zur Frage äußert sich Scotus in *Periherm. I* q. 2 (ed. Vivès I, 540-544) und *Periherm. II* q. 1 (ed. Vivès I, 582-585). Vgl. auch Ord. I d.27 q.1-3 n. 83 (ed. Vat. VI 97).

¹⁹ Vgl. *Periherm. I* q. 2 n. 2 (ed. Vivès I, 541 a) und *Periherm. II* q. 1 n. 2 (ed. Vivès I, 582 b). – In der normalen Rede wie in der Realwissenschaft beziehen wir uns unmittelbar auf die Dinge und nicht auf unsere Begriffe; eine solche reflexive Wendung ist dagegen typisch für die Logik (modern gesagt: für die Metasprache). S.u. Anm. 40. Vgl. auch Thomas von Aquin (s. Anm. 16) I q. 85 a. 2.

²⁰ Das ist für Scotus absurd, weil ein Ausdruck wie „Sokrates“ eine Bedeutung hat, auch wenn es keinen aktuell lebenden Träger dieses Namens gibt. Vgl. *Periherm. I* q. 7-8 (ed. Vivès I, 549-557); *Periherm. II* q. 2 (ed. Vivès I, 585-587). Hierzu Jakob Hans Josef SCHNEIDER: *Utrum haec sit vera: Caesar est homo, Caesar est*

auf unsere subjektiven Seeleneindrücke, aber vermittelt dieser auf gewisse Dinge; sonst hätten die Sprachzeichen keinen Sinn, der ihnen erst durch eine Vorstellung in der Seele verliehen wird. Und was ist diese Vorstellung? Selbstverständlich die genannte *species intelligibilis*, aber nicht verstanden als empirisch-psychologisches Datum, sondern als geistige Repräsentation. In der technischen Sprache der Scholastik ist zu unterscheiden die *species* „aut in quantum est quid in se accidens, scilicet informans animam, aut in quantum repraesentat rem“.²¹ Um zur Ausgangsfrage zurückzukommen, kann hier festgehalten werden: Gesprochene oder geschriebene Sprachgestalten haben einen informativen und kommunikativen Zeichencharakter nur deshalb, weil der Mensch fähig ist, diese mit geistigen Vorstellungen zu verbinden, welche extramentale Dinge in einer (w.u. noch zu präzisierenden) Form repräsentieren.

2.2. Die Intentionalität der geistigen Repräsentation

Bisher ist nicht ohne weiteres klar, was eine geistige Repräsentation ist. Die von der semantischen Ausgangsfrage motivierte Unterscheidung deutet indes die Lösung eines Problems an, das sich jeder metaphysischen Durchdringung des Erkenntnisaktes stellt, nämlich der Frage, wie reale Vorgänge in der Seele mit dem irreduziblen Wesen der geistigen Erkenntnis verknüpft sind und wie diese Beziehung angemessen beschrieben werden kann.

Scotus legt sich dieses Problem anhand eines Zweifels an der Erklärungskraft der *species intelligibilis* vor: Wenn der Intellekt diese *species* aufnimmt, dann scheint dieser Vorgang lediglich eine reale akzidentelle Veränderung zu sein, die noch nichts zu tun hat mit dem intentional-geistigen Erfassen eines Objekts.²² Warum soll ein in der Zeit ablaufender Vorgang in der Seele etwas so Besonderes sein? Ließe er sich nicht rein kausal beschreiben, und wie kann der so verstandene momentane Seeleneindruck wahres Verstehen einer Sache sein, das doch offenbar etwas ganz anderes ist als ein kausales Bestimmtwerden von derselben?

Scotus antwortet darauf, daß der Intellekt nicht nur von der *species real* informiert wird, sondern in dieser zugleich den Gegenstand in seinem intelligiblen Sein intentional

animal, Caesare non existente. Zum Peri-Hermeneias-Kommentar des Johannes Duns Scotus, in: L. HONNEFELDER (s. Anm. 6), 393-412.

²¹ *Periherm. I* q.2 n.3 (ed. Vivès I, 541 b): „Ad quaestionem dicitur, quod species intelligibilis immediate significatur per vocem, sed illa dupliciter consideratur, aut in quantum est quid in se accidens, scilicet informans animam; aut in quantum repraesentat rem. Primo modo, non significatur per vocem propter rationes ad oppositum, sed secundo modo, cum enim omne signum, in quantum signum, sit signum signati, sequitur, quod vox significans similitudinem in quantum signum rei, significat ipsam rem; sed mediate, quia scilicet immediate significat id quod est signum rei, in quantum est signum.“ Vgl. *Periherm. II* q. 1 n. 8 (ed. Vivès I, 584 a; zitiert unten Anm. 25). – Eine analoge Unterscheidung findet sich übrigens schon bei THOMAS VON AQUIN, In Sent. II d.17 q.2 a.1 ad 3.

²² Ord. I d.3 p.3. q.1 n. 336 (Wat. III 203): „...videtur sequi quod intellectus non patietur ab intelligibili in quantum intelligibile, sed tantum patietur passione reali, recipiendo quamdam formam, quae est sicut perfectio eius realis; recipit enim speciem illam ut subiectum recipit accidens reale, et ideo non patitur intellectus ab intelligibili in quantum intelligibile. – Ex hoc etiam sequitur quod ‚intelligere‘ non erit ‚motus rei ad animam‘, immo omnis intellectio erit actio eius absoluta, sicut forma stans in se, non habens aliquem terminum extra.“ (Hervorhebung von mir; der letzte Satz stellt die fehlende Intentionalität eines rein realen Informiertwerdens heraus.)

auffaßt.²³ Eines ist der empirisch-psychische Begleitumstand des Auffassens, ein anderes das geistige Auffassen selbst. Dieses ist intentional gerichtet auf den Gegenstand²⁴ und stellt ihn vor.²⁵ Der Intellekt ist für diese Vorstellung aber angewiesen auf eine species, welche als der reale Träger dieses intentionalen Aktes fungiert, in dem der Gegenstand in seinem esse intelligibile erfaßt wird.²⁶ Die Notwendigkeit solcher Fundierung der geistigen Vorstellung in einem realen Akt läßt sich leicht plausibel machen anhand einer Analogie: Eine Darstellung von Herkules existiert niemals als solche, sondern nur in einer realen Statue; und dennoch ist sie etwas anderes als die Statue in ihrem materiellen Sein.²⁷ Das repräsentierte esse intelligibile, das der Intellekt intentional auffaßt, ist darum kein esse simpliciter, sondern nur ein esse secundum quid oder, wie Scotus oft sagt, ein esse deminutum.²⁸ Der Begriff ist somit etwas objektiv-Ideales, das die Natur einer Sache repräsentiert, die unabhängig ist von der aktuellen Existenz eines Trägers, denn sie wird im Begriff nicht als existierende, sondern nur als habens essentiam erfaßt.²⁹

Das rechte Verständnis dieses esse deminutum des gedanklichen Seins weist einen Weg, der zwischen Skylla und Charybdis von Psychologismus und Nominalismus hin-

²³ Ebd. n. 386 (Wat. III 235): „...intellectus non tantum patitur realiter ab obiecto reali, imprimente talem speciem realem, sed etiam ab illo obiecto ut relucet in specie patitur passione intentionali: et illa secunda passio est ‚receptio intellectionis‘ – quae est ab intelligibili in quantum intelligibile, relucens in specie intelligibili – et illud ‚pati‘ est ‚intelligere‘, ...“ (Hervorhebung von mir) Vgl. auch Anm. 26.

²⁴ Dies stellt Scotus klar heraus in Met. VII q.14 n. 29-31 (ed. Bonaventure IV 290-292), wo er ausdrücklich den Willensakt zum Vergleich heranzieht: „Nam potentia cognitiva non tantum habet recipere speciem obiecti, sed etiam tendere per actum suum in obiectum. ... Hoc patet in voluntate...“

²⁵ Vgl. auch *Periherm. II* q. 1 n. 8 (ed. Vivès I, 584 a): „Sed sciendum, quod cum *passio* sit similitudo rei, potest dupliciter considerari, vel in quantum est signum rei in mente; vel in quantum consistit in mente, sicut accidens quoddam in subiecto: sicut haec statua potest dupliciter considerari, vel in quantum est hoc, quod ei accidit figura; vel in quantum est similitudo Herculis.“ S. u. Anm. 27.

²⁶ Lect. I d.3 p.3 q.1 n. 298 (Wat. XVI 345): „...quando arguitur quod tunc ‚intellectus non pateretur ut intellectus, sed ut subiectum patitur ab accidente‘, dico quod oportet ut passio intentionalis praesupponat passionem realem, aliter enim fundaretur in nihilo; et ideo passio intellectus ab obiecto ut splendet in specie, intentionaliter ibi existens secundum esse intelligibile, praesupponit passionem realem intellectus a specie informante in quantum est ab agente reali. Unde intellectus patitur utroque modo, nec posset pati per modum intelligendi ab obiecto intentionaliter, nisi prius pateretur ab obiecto realiter, ut est agens in intellectum.“ (Hervorhebung von mir) – Vgl. auch Met. VII q.18 n.44. 51 (ed. Bonaventure IV 348f. 352f).

²⁷ Vgl. Ord. I d.3 p.3. q.1 n. 359 (textus interpolatus; Wat. III, Appendix A, 363): „... ‚universale obiectum sub ratione universalis‘ non habet nisi ‚esse‘ deminutum, ut cognitum ‚esse‘ (sicut Hercules in statua, non habet nisi ‚esse‘ deminutum, quia ‚esse‘ repraesentatum in imagine); sed si aliquid ‚esse‘ reale habet, hoc est in quantum est in aliquo ut in repraesentante ipsum sub ista ratione, ita scilicet quod intellectus agens – sicut dictum est – facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis.“ – Vgl. auch Anm. 25 und 28.

²⁸ Vgl. die vorige Anm. sowie Rep. Par. I d.3 q.4 n.5 (ed. Vivès XXII 102b-103a): „Obiectum universale, ut universale non habet esse, nisi diminutum in aliquo repraesentativo, quemadmodum Hercules in statua habet esse repraesentativum.“ – Vgl. ferner die Untersuchungen zum Sein der göttlichen Ideen, die das Urbild aller intentionalen Repräsentation sind und denen gleichfalls ein bloß „vermindertes Sein“ zukommt: Ord. I d. 35-36 (Wat. VI 245-298). Hierzu Ludger HONNEFELDER: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce), Hamburg: Felix Meiner, 1990, 22-45; ferner die kürzlich abgeschlossene Dissertation von Tobias HOFFMANN: *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mairius*, Freiburg (CH), 1999. – Zur Herkunft des Ausdrucks „ens deminutum“ vgl. Armand A. MAURER: *Ens diminutum. A Note on its Origin and Meaning*: *Mediaeval Studies* 12 (1950) 216-222.

²⁹ Vgl. *Periherm. I*, q. 8 n. 9 (ed. Vivès I, 554 a).

durchführt: Gäbe es nur eine reale Information des Intellekts, dann wäre die intellectio reine passio und könnte nicht mehr als (intentionaler) Akt bezeichnet werden; ferner gäbe es in wiederholten Auffassungsakten keine Identität ihres objektiv-idealen Gegenstands.³⁰ Andererseits bürgt die Angewiesenheit der intentionalen Vorstellung auf eine reale Aufnahme der species dafür, daß der Verstand rezeptiv eingestellt ist und seine Begriffe nicht etwa rein spontan bildet. Die Erkenntnis ist „ein Empfangen, das zugleich ein aktives Handeln des empfangenden Vermögens ist“.³¹

2.3. Die Rezeptivität der Erkenntnis als Grund der Korrelation von schlichter Auffassung und sachlichem Gehalt. Die Formaldistinktion

Nach der Ansicht des Scotus ist es nachgerade „die erste Tätigkeit des Verstandes“³², einen einfachen Gehalt aufzufassen und ihn somit gleichsam zu entdecken. Dieser ersten Tätigkeit folgen dann die Urteilsbildung und das diskursive Denken.³³ Sofern der Intellekt schlicht hinnehmend eingestellt ist, kann er einen Gehalt entweder erfassen oder nicht, ihn aber nicht verfälschend erfassen; denn ein einfacher Gehalt läßt sich eben nur ganz oder gar nicht auffassen. Streng genommen gilt dies freilich nur für „schlechthin einfache“ Gehalte.³⁴ „Schlechthin einfach“ ist ein Begriff, der nicht in noch einfachere Teilmomente auflösbar ist, wie der Seinsbegriff und der Begriff einer letzten Differenz; nur „einfach“ ist ein Begriff, der in einem einfachen Erkenntnisakt gewonnen wird, z.B. der Begriff einer Art.³⁵ Vertiefe ich mich z.B. in das Wesen der Farbe Weiß, dann erfasse ich mit einem einzigen „Blick“ diese species; ich brauche dafür keine zwei Akte, keinen Vergleich mit einer anderen Farbe. Gleichwohl kann ich an dieser erkannten Art ebenso den Sachgehalt der Farbigkeit ausmachen – wieder mit einem einfachen Hinblick – und schließlich das Unterscheidende dieses Weiß; alle er-

³⁰ Vgl. Met. VII q.18 n.37 (ed. Bonaventure IV 346f): „...ista forma intelligibilis subiective est in anima et realiter. Universale autem, si est in intellectu, videtur ibi esse ut obiectum cognitum in cognoscente. Isti modi essendi sunt diversi...“

³¹ Ludger HONNEFELDER: *Ens in quantum ens* (s. Anm. 8), 190. Honnefelder verweist hier auf Hoeres (s. Anm. 8), S. 291, dessen tiefe Darlegung man der Lektüre nach wie vor empfehlen kann. Vgl. ferner die neuere Arbeit von Giovanni PIZZO: *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Das menschliche Erkenntnisvermögen als Vollzug von Spontaneität und Rezeptivität* (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie, Bd. 7), Mönchengladbach, 1998, passim.

³² Met. I q.4 n. 12 (ed. Bonaventure, III, 99): „...prima operatio intellectus ... est apprehensio simplicium, quam consequitur compositio et divisio ut actus secundus, et argumentatio ut tertius.“

³³ Vgl. ebd. sowie *Periherm. II*, prooemium (ed. Viv. I, 581): „... duplex est operatio intellectus; una quae dicitur indivisibilium intelligentia, secundum quam dicitur intellectus formare conceptus simplices: alia est operatio intellectus, secundum quam componit, et dividit; et dicitur compositio, vel divisio. Istit duabus operationibus additur tertia, quae est discurrere ab uno in aliud; ut a notis ad ignota.“

³⁴ Vgl. Met. VI q. 3 n. 31-32 (ed. Bonaventure IV 69) sowie Ord. I d.3 p.1 q.3 n.147 (Vat. III 91f). Dazu Honnefelder (s. Anm. 8), 168ff.

³⁵ Ord. I d.3 p.1 q.1-2 n. 71 (Vat. III 49): „... conceptus ‚simpliciter simplex‘ est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed ‚non-simpliciter simplicem‘ voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet possit resolvi in plures conceptus, seorsim conceptibiles.“ – Man bemerke, daß diese Definition des conceptus simplex den noetisch-noematischen Parallelismus bereits implizit enthält, insofern sie nämlich den subjektiven Erkenntnisvorgang als Unterscheidungskriterium nimmt: von der Einfachheit des Aktes wird auf die Einfachheit des Gehalts geschlossen. Vgl. Hoeres (s. Anm. 8), 25f.

faßten Sachgehalte sind formal unterschieden, obgleich natürlich die Farbe Weiß nur eine einzige Sache ist.³⁶

Einem einfachen Erkenntnisakt entspricht so ein ebenso einfacher in der erkannten Sache gelegener formaler Gehalt. Aus zwei unterschiedlichen Erkenntnissen, sofern sie wirklich jeweils wahrhaft einfache Akte sind, sind somit zwei verschiedene Formalgehalte in der Sache zu erschließen. Dieser Zusammenhang – nicht mehr und nicht weniger – wird in der ebenso berühmten wie umstrittenen Lehre von der „*distinctio formalis*“ sowie im noetisch-noematischen Parallelismus behauptet.³⁷ Wenn ich zwei Wesensgehalte mit je einem einzigen Erkenntnisblick erfasse und diese sich nicht wechselseitig einschließen, dann sind diese Wesensgehalte formal distinkt, unabhängig davon, ob sie in der konkreten Sache nun getrennt oder real identisch sind.

Es ist also die schlicht hinnehmende Einstellung des Intellekts in seiner „ersten Tätigkeit“, welche die Korrelation von Erkenntnisakt und erfaßtem Gehalt verbürgt. Geht der Intellekt jedoch in seinen zweiten oder dritten Akt über, dann bewegt er sich von einem erkannten Gehalt zu einem anderen, indem er vergleicht, zusammenstellt oder trennt. Diese Denkbewegung (*consideratio*) ist dann schon nicht mehr auf die Dinge gerichtet, sofern sie unabhängig vom Verstand sind, sondern sofern sie erkannt sind. In scholastischer Terminologie ausgedrückt, heißt das: sobald der Verstand sich nicht mehr rein hinnehmend, sondern vergleichend betätigt, erzeugt er eine rein gedankliche Relation, die nicht mehr wie die reale Relation der (einfachen) *intellectio* einen Rückschluß vom Bewußtseinsakt auf den Realitätsgehalt zuläßt.³⁸ Darum ist es eine grobe Fehlinterpretation, zu sagen, daß nach Scotus alles, was distinkt gedacht wird, auch real distinkt ist.³⁹

Den schlicht hinnehmenden Akt ineins mit seinem (intentionalen) Gegenstand nennt Scotus „*intentio prima*“. Wenn der Verstand nun den so begrifflich erfaßten Gehalt mit der Sache selbst vergleicht in Rücksicht auf seine Prädizierbarkeit, dann bildet er – in

³⁶ Vgl. z.B. Ord. I d.2 p.2 q.1-4 n.407 (Vat. II 358): „Ista differentia manifestatur per exemplum: si ponatur albedo species simplex non habens in se duas naturas, est tamen in albedine aliquid realiter unde habet rationem coloris, et aliquid unde habet rationem differentiae; et haec realitas non est formaliter illa realitas; nec e converso formaliter, immo una est extra realitatem alterius – formaliter loquendo – sicut si essent duae res, licet modo per identitatem istae duae realitates sint una res.“ – Vgl. auch Met. VII q.19 n.32f (ed. Bonaventure IV, 366f).

³⁷ S.o. Anm. 8. Vgl. weiter Walter HOERES: *Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus*, in: *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Bd. 1 (= *Studia Scholastico-Scotistica*, I), Rom 1968, 139-168, hier 145ff; Eberhard WÖLFEL: *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus* (BGPhMA Bd. XL), Münster: Aschendorff 1965, 17-31.

³⁸ Vgl. Met. V q.11 n. 37-44 (ed. Bonaventure, III 579-582), bes. n. 43: „Responsio: intellectus facit ipsam (scil. relationem rationis) per actum considerandi aliquid, et fundatur in illo in quantum consideratur, non autem in consideratione in quantum res est. ... Et intellectio cum sit vere actio realis, relatio, quam fundat in quantum res est, erit realis. Illa consequitur naturam rei – licet talis rei –, sed relatio rationis omnino inest rei in quantum consideratur; et per considerationem alteri comparatur, quia consideratio est collativa unius ad aliud. Relatio ergo intelligibilis et intellectus est realis in utroque, sed universalis et particularis relatio rationis.“ (Hervorhebung von mir) – Vgl. weiter Met. VI q.3 n. 65 (ed. Bonaventure IV, 79).

³⁹ „Denken“ ist kein eindeutiger Begriff. Scotus unterscheidet konsequent das einfache Erfassen und alle weiteren Denktätigkeiten. De Muralt (s. Anm. 7), 28. 71-75, übersieht diese Differenz und betrachtet deshalb die *distinctio formalis* als die Quelle aller modernen philosophischen Irrtümer. – In der Tat läßt sich das scotische Denken mißbräuchlich weiterentwickeln. Vgl. die Ausführungen zu Husserl im nächsten Abschnitt.

zweiter Intention – den streng logischen Allgemeinbegriff als „unum in multis et de multis“, welcher als gedankliche Relation nur im Verstand Sein haben kann.⁴⁰

2.4. *Die natura communis als Ermöglichungsgrund der intentionalen Repräsentation*

Der Verstand bildet Begriffe, die wesenhaft eine allgemeine Bedeutung haben. Die Unterscheidung von Begriffen erster und zweiter Intention, die mit der von erster und zweiter Verstandestätigkeit korrespondiert, erlaubt nun einerseits die Abwendung des platonistischen Mißverständnisses, wonach die logischen Allgemeinbegriffe unmittelbar etwas Wirkliches abbilden, so als gäbe es „neben“ den Einzeldingen noch allgemeine Dinge (Ideen), und zeigt andererseits, daß die Bildung des Allgemeinbegriffs eine sekundäre Verstandeshandlung ist, der eine andere vorausgehen muß, nämlich die rein rezeptive einfache Erfassung eines Gehalts, der selbst in der Sache liegt.

Doch was ist es, das der Intellekt in diesem primären Akt intentional erfaßt? Scotus antwortet: es ist die Natur der erfaßten Sache, sofern diese „absolut“ betrachtet ist, unabhängig von ihrer konkreten Existenzweise.⁴¹ In dieser absoluten Betrachtung ist die Natur nicht „ex se haec“, sondern indifferent gegenüber der zweifachen Daseinsweise: der partikulären in einem konkreten Ding und der universalen im Begriff.⁴² Die Möglichkeit intentionaler Repräsentation setzt demnach die ontologische Theorie von der natura communis voraus, die Scotus von Avicenna übernommen und weiterentwickelt hat.⁴³ Ohne auf die Zusammenhänge im einzelnen eingehen zu können, genügt hier die folgende Überlegung: Nur wenn es ein und dieselbe Natur ist, die einerseits in der ext-

⁴⁰ Met. VII q.18 n. 38-39 (ed. Bonaventure IV 347): „Quandoque (sumitur universale) pro intentione secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile, et hunc respectum significat hoc nomen ‚universale‘ in concreto, sicut ‚universalitas‘ in abstracto. Alio modo accipitur universale pro illo quod denominatur ab ista intentione (scil. secunda), quod est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentiones applicantur primis.“ – Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Met. VI q. 1 n. 43 (ed. Bonaventure IV 18); VI q.3 n. 65. 71 (ed. Bonaventure IV 79f. 83); Met. V q.11 n. 43 (ed. Bonaventure III 581; s. Anm. 38). Ebenso Met. VII q.18 n.27 (ed. Bonaventure IV 345): „... universale est unum in multis et de multis, ... Includit ergo essentialiter comparisonem ad supposita, ut praedicabile ad subicibile; sed talis comparatio non est in re, sed tantum in intellectu comparante.“ Wenn nun der Verstand auf diesen zweitintentionalen Begriff, d.h. diese gedankliche Relation reflektiert, dann befindet er sich in logischer Einstellung: Met. V q.11 n. 44; vgl. oben Anm. 19. – Vgl. Hoeres (s. Anm. 8), 20-22; Honnefelder (s. Anm. 8), 116-118; Boulnois (s. Anm. 43), 24-26.

⁴¹ Vgl. Met. VII q.18 n.40-41 (ed. Bonaventure IV 347): „Et sic accipi potest (scil. universale ut res primae intentionis) dupliciter: uno modo pro illo quod quasi subiectum remotum denominatur ab ista intentione; alio modo pro subiecto propinquo. Primo modo dicitur natura absolute sumpta universale, quia non est ex se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale.“

⁴² Met. VII q.18 n.48 (ed. Bonaventure IV, 351f): „Est ergo natura in potentia remota ad determinationem singularitatis et ad indeterminationem universalis; et sicut a producente coniungitur singularitati, ita a re agente et simul ab intellectu agente coniungitur universalitati. Et isto modo bene intelligitur illud dictum AVICENNAE quod natura de se non est universalis nec particularis, sed tantum natura.“

⁴³ Zu diesem hochwichtigen Themenkomplex kann hier nur auf die Literatur verwiesen werden; vgl. z.B. Wölfel (s. Anm. 37), 31-80; Etienne GILSON: *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf: Schwann, 1959, 89-121; Olivier BOULNOIS: *Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot.* Revue de Metaphysique et de Morale 97 (1992) 3-33; Deborah BLACK: *Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna.* Mediaeval Studies 61 (1999) 45-79.

ramental existierenden Sache präsent und andererseits im Begriff re-präsentiert ist, kann zurecht gesagt werden, daß der Begriff sich auf die Sache bezieht.⁴⁴

2.5. Die Unvollkommenheit der begrifflichen Erkenntnis

Die strenge Korrelation zwischen der realen Sachhaftigkeit der erfaßten *natura communis* und dem erstintentionalen Begriff begründet einerseits die Möglichkeit intentionaler Repräsentation der wirklichen Dinge und ist andererseits deren Maß und Grenze: Alle Bestimmungen, die zur konkreten individuellen Existenz gehören, bleiben jenseits der Repräsentierbarkeit, allein die washeitlichen Formalaspekte sind begrifflich zu erfassen. Das bedeutet, daß die begrifflich erkennbaren Formalitäten als solche noch nicht zur Setzung und Scheidung der Wirklichkeit genügen, auch wenn sie dieser als einer (in der begrifflichen Abstraktion abhebbaren) „Schicht“ angehören, sondern „umschlossen“ sind „von einer ontisch stärkeren Schicht“, die sie „trägt“.⁴⁵ Diese stärkere und eigentliche Schicht der Wirklichkeit verdankt sich dem freien Schöpfungswillen Gottes und kann aufgrund ihrer wesenseigenen Kontingenz nicht mehr abstraktiv, sondern nur intuitiv erkannt werden.⁴⁶ Der Schichtungsgedanke macht ferner verständlich, warum die abstrahierten Begriffe nicht völlig leer sind, sondern vielmehr die Wesensordnung als Ordnung der Möglichkeit spiegeln, welche selbst zuletzt auf Gottes Wesen zurückgeht.⁴⁷ Die begriffliche Erkenntnis ist per se unvollkommen: So sehr in ihr die Möglichkeit der Wissenschaft, die das Allgemeine und Notwendige zum Thema hat, ja selbst der sprachlichen Information und Kommunikation grundgelegt ist, so sehr versagt sie angesichts der personalen Begegnung zwischen Menschen, deren Individualität und Freiheit nur unmittelbar – jenseits des Begriffs – aufgeht.

3. Intentionale Repräsentation und Sinnkonstitution. Husserls Lehre von der Intentionalität

Das begriffliche Denken verspricht Klarheit und Gewißheit. Es ist kein Wunder, daß sich die Suche des Wissens nach sich selbst vor allem auf diesen Modus der Erkenntnis konzentriert hat. Ähnlich wie Duns Scotus hat Edmund Husserl die besondere Seinsart des gedachten Begriffs untersucht und dabei insbesondere die Lehre von der Intentionalität weiter entfaltet. So konnte er höchst plausibel den Psychologismus zurückweisen. In seinen „Logischen Untersuchungen“ unterscheidet Husserl den (individuellen)

⁴⁴ Vgl. Met. VII q.18 n.59 (ed. Bonaventure IV 354): „... aliter in sciendo aliqua de universalibus, nihil sciremus de rebus, sed tantum de conceptibus nostris, ... Potest igitur universale esse in re, ita quod eadem natura est, quae in exsistentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu ... est indeterminata.“ (Hervorhebung von mir)

⁴⁵ E. Wölfel (s. Anm. 37), 46. Ich schließe mich dieser Interpretation Wölfels, 31-80 passim, an, der in der Unterscheidung von zwei „Seinsschichten“ die Originalität der scotischen Ontologie erkennt und bewundert.

⁴⁶ Hinsichtlich der Individualität, die jenseits der begrifflichen Erfäßbarkeit liegt, vgl. Met. VII q. 14 u.15 (ed. Bonaventure IV, 281-309); vgl. meinen Aufsatz (s. Anm. 4), 194-201. – Zur intellektuellen Anschauung, die Scotus als einzig vollkommene, weil unvermittelte Erkenntnis ansieht, aber pro statu isto dem Menschen weitgehend abspricht, vgl. Quodl. q. 6 n. 7ff und q. 13 n. 8ff (ed. Vivès XXV, 243ff. 507ff); Ord. II d.3 p.2 q.2 n.318-323 (ed. Vat. VII 552-554) sowie Met. II q.2-3 n. 80f. 111-116 (ed. Bonaventure III, 224f. 231-234); VII q.15 n.18-32 (ed. Bonaventure IV, 299-306). Vgl. hierzu L. Honnefelder: *Ens in quantum ens* (s. Anm. 8), 218-267.

⁴⁷ S.o. Anm. 28.

sprachlichen Ausdruck von dessen (spezifischer) Bedeutung und stellt fest, daß diese eine ideale „Geltungseinheit“ bzw. eine „identische intentionale Einheit“ darstellt, die nicht auf real-psychische Vorkommnisse reduziert werden kann⁴⁸; vermittels dieser Bedeutung beziehe sich ein Ausdruck auf den äußeren Gegenstand.⁴⁹ Insofern es für einen Ausdruck „außerwesentlich“ sei, sich auf einen aktuell gegebenen Gegenstand zu beziehen⁵⁰ – wesentlich sei ihm lediglich seine Bedeutung –, liegt im gedachten Begriff zunächst lediglich ein Bezug auf Denkbare, nicht unmittelbar auf die Wirklichkeit.⁵¹ Soweit stimmt Husserl mit Duns Scotus scheinbar ganz überein.

Die Abweichung kommt zum Vorschein an der ganz anderen Deutung des noetisch-noematischen Parallelismus: Dieser wird nicht begründet durch – und damit zugleich eingegrenzt auf – einen realistisch verstandenen Abstraktionsvorgang, sondern durch Rückgang auf transzendentalphilosophische Konstitutionsanalysen, die die Korrelation von Noesis und Noema dann auf alle Denkbewegungen anwendbar erscheinen lassen.

Hintergrund dieser Transformation ist natürlich die kantische Bestimmung des Denkens als reiner Spontaneität. Wenn die Rezeptivität allein der Sinnlichkeit zukommt⁵², dann muß die noetisch-noematische Korrelation als konstitutive Leistung des Subjekts erklärt werden. Wie Husserl diesen radikalen Umschlag plausibel macht, läßt sich an seiner Lehre von der Anschauung ersehen:

Ein gedachter Begriff ist als solcher noch leer, er muß durch eine Anschauung, z.B. eine sinnliche Wahrnehmung erfüllt werden, wenn er sich denn auf einen wirklichen Gegenstand beziehen soll, um so eine wahre Erkenntnis zu sein; es sind demnach – in Husserls Terminologie – bedeutungsverleihende (signitive) und bedeutungserfüllende (intuitive) Akte zu unterscheiden⁵³, wobei den letzteren die Priorität gebührt, weil sich jede Erkenntnis letztlich an der Anschauung ausweisen muß.

„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, ...kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“⁵⁴

Das klingt gut realistisch und scheint der scotischen Lehre von der schlicht hinnehmenden Erkenntnis voll und ganz zu entsprechen. Doch dann wird die Wende eingeleitet durch das Ideal der Apodiktizität, das Husserl der Erfüllungsgewißheit der Anschauung auferlegt: Allein eine „adäquat erfüllende Anschauung“ liefere solche Gewißheit, diese aber sei nur zu finden in der Reflexion auf die bewußtseinsimma-

⁴⁸ Vgl. HUSSERL: *LU I* (II/1, 23-105); hier v.a. § 11. 30 (XIX/1, 49. 102).

⁴⁹ Ebd. I § 13 (XIX/1, 54). – Hier stimmt er ganz mit Scotus überein. S.o. 2.1.

⁵⁰ Vgl. ebd., I § 14 (XIX/1, 56).

⁵¹ Vgl. ebd. und weiter *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, unveränd. Nachdr. der 2. Aufl. von 1922, Tübingen: Niemeyer, 1993, § 4 (III/1, 16f).

⁵² KrV A 15 B 29. Vgl. meinen Aufsatz (s. Anm. 4), 184. 200f.

⁵³ Vgl. *LU I* § 9 (XIX/1, 43-45); *LU II* § 31 (XIX/1, 187) und vor allem die VI. logische Untersuchung in *LU II/2*, 1-48 passim (XIX/II, 544-581).

⁵⁴ *Ideen I*, § 24 (III/1, 52). Vgl. ferner *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hrsg., eingel. und mit Reg. vers. von Elisabeth STRÖKER, Hamburg: Meiner 31995 (Philosophische Bibliothek Bd. 291), I § 5, S. 15 (I, 54): Als „ein erstes methodisches Prinzip“ hat zu gelten, „daß ich ... kein Urteil fällen oder in Geltung lassen darf, das ich nicht aus der Evidenz geschöpft habe, aus *Erfahrungen*, in denen mir die betreffenden Sachen und Sachverhalte als *sie selbst* gegenwärtig sind.“

nenten Akte, nicht aber in der sinnlichen Wahrnehmung bewußtseinstranszendenter Gegenstände, weil diese nur in sog. „Abschattungen“ gegeben seien.⁵⁵ Indem nun nicht mehr extramentale Dinge, sondern nur die Noesen und Noemata des reinen Bewußtseins zum einzig relevanten Gegenstand der Anschauung erklärt werden⁵⁶, hat Husserl unter der Hand deren ursprünglichen Wirklichkeitsbezug reduziert auf den bloßen Selbstbezug der transzendentalen Subjektivität. Genau dies geschieht in der Epoché, der „phänomenologischen Reduktion“, d.h. der Blickwendung auf das reine Bewußtseinsleben unter „Einklammerung“ aller Seinsstellungen in der „natürlichen Einstellung“.⁵⁷ Dabei zeige sich dann, daß der Sinn von allem, was immer gedacht werden kann, durch die transzendente Subjektivität konstituiert ist.⁵⁸ Das Ziel der Reduktion ist die Erwartung, „daß es eine im Reich der reinen Möglichkeit ... sich haltende apriorische Wissenschaft gibt, die statt über transzendente Seinswirklichkeiten vielmehr über apriorische Möglichkeiten urteilt, und damit zugleich den Wirklichkeiten Regeln a priori vorzeichnet“.⁵⁹ Abgesehen von dem wichtigen Einwand, daß die der phänomenologischen Reduktion vorausgehende Reflexion überhaupt nicht als Anschauung, sondern nur theoretisch konstruktiv möglich ist⁶⁰, muß vor allem die Verabsolutierung der Konstitutionsleistung der transzendentalen Subjektivität in Frage gestellt werden, die so weit geht, daß mit jedem *erdenklichen* Sein insbesondere auch das bewußtseinstranszendente Ansichsein als intentionaler Sinn konstituiert sein soll:

„Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden. Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht, beides bloß äußerlich durch ein starres Gesetz aufeinander bezogen, ist unsinnig.“⁶¹

⁵⁵ Vgl. *LU V* § 2 (XIX/1, 358ff); *Ideen I* § 3 (III/1, 13-16), §§ 41-44 (III/1, 91-104).

⁵⁶ Vgl. *CM I* § 8 (I, 60): Indem vom Wirklichkeitsbezug auf die objektive Welt abgesehen wird, trete das „reine Bewußtseinsleben“ „mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten“ in den Blick.

⁵⁷ Vgl. ebd. (I, 59f).

⁵⁸ *Ideen I* § 55 (I, 119): In der Reflexion sehen wir, daß „die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen ‚Sinn‘ hat, der absolutes Bewußtsein, als Feld der Sinnggebung, voraussetzt“. – *CM I* § 8 (I, 60, 61): „Ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie (scil. die Welt) ausschließlich aus solchen cogitationes. ... So geht also in der Tat dem natürlichen Sein der Welt – derjenigen, von der ich reden kann – voran als an sich früheres Sein das des reinen Ego und seiner *cogitationes*. Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzendentalen voraus.“

⁵⁹ *CM II* § 12 (I, 66).

⁶⁰ Vgl. Walter HOERES: *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1969, 32-46, v.a. 41: Es sei „eine reizvolle Aufgabe, im einzelnen zu zeigen, daß Husserl dort, wo er Anschauung des wirklich erkennenden Bewußtseins bieten will, in Wahrheit in der Methode des Rückschlusses vom Erkannten aus die ihm vorausgehende Erkenntnis bestimmt.“ Diese Methode „verfährt konstruktiv statt intuitiv oder unmittelbar aufweisend“. – Der von Hoeres gestellten reizvollen Aufgabe hat sich Hans-Joachim PIEPER angenommen in seiner Bonner Dissertation „*Anschauung als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*“, Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Paradeigmata 14), bes. 41. 74-81. 133ff.

⁶¹ *CM IV* § 41 (I, 117). – E. LÉVINAS faßt diesen Ansatz zusammen, indem er feststellt, daß hiermit „jede Doktrin“ überstiegen ist, „in der die Seinsinterpretation, ausgehend vom Bewußtsein, noch irgendeinen restriktiven Sinn des „esse-percipi“ bewahrt und besagt, daß das Sein *nur* eine Modalität der Wahrnehmung sei, und in der die Vorstellung des „Ansich“ eine höhere Dichte beansprucht als jede Vorstellung, die jemals aus einer Übereinstimmung zwischen identifizierenden Denkakten hervorgehen könnte. Im Gegenteil besteht die ganze Husserlsche Anstrengung darin, die Vorstellung des „Ansich“ als Abstraktion zu verstehen, die von ihrem lebendigen Dasein im intentionalen Spiel abgeschnitten ist.“ (*Hermeneutik und Jenseits*, in: E. LÉVINAS: *Zwischen uns* [s. Anm. 1], 90f)

Wie kommt Husserl zu solch einer radikalen Behauptung? Sicher meint er, er könne dies in der Reflexion auf die Auffassungen des Subjekts selbst sehen, jedermann könne darin die konstituierende Leistung des Subjekts geradezu anschauen. Nehmen wir als Beispiel die sinnliche Anschauung eines räumlichen Dinges: Die (reflexive) Anschauung dieses Anschauungsaktes sollte dann zeigen, daß ich den Sinn des Dinges konstituiere und nicht rezeptiv erfasse. Doch was sollen dann die Konstitutionsfaktoren sein, die ich da zu sehen bekomme? Natürlich diejenigen, die dem bedeutungsverleihenden, d.h. dem begrifflichen Akt eigen sind. Die sinnliche Anschauung wird so dem begrifflichen Denken untergeordnet, was zur Folge hat, daß die Wahrheitsdefinition, wonach ein Gedanke dann wahr ist, wenn er durch Anschauung erfüllt wird, zirkulär bzw. tautologisch wird.⁶² Die Anschauung verliert ihre Unmittelbarkeit zu den leibhaft gegenwärtig gegebenen Dingen „draußen“, sie ist ebenso wie das leere Denken vermittelnde, weil durch das Subjekt konstituierte Vorstellung und insofern keine Berührung mehr mit etwas gänzlich Unvorhersehbarem, Anderem.

Es ist nicht leicht, die eigentümliche dialektische Wendung mit einem Blick zu überschauen, die sich von einer scheinbar realistischen Hochschätzung der intuitiven Hin- nahme der „Sachen selbst“ zu einer transzendental-idealistischen Reduktion der trans- zendenten Dinge auf ihren intentionalen Gehalt vollzieht; nach meiner derzeitigen Ein- sicht ist diese Wendung durch das rationalistische Ideal der apodiktischen Evi- denz motiviert: zunächst weitet Husserl den Funktionsbereich der Anschauung aus – nämlich auf Gegenstände, die doch nur begrifflich erfaßbar sind, z.B. Wesen, aber auch Bewußtseinsinhalte wie Empfindungsdaten und Noesen und schließlich sogar das „reine Ich“⁶³, – weil gemäß seinem Grundansatz nur das evident sein kann, das sich in adäquat erfüllender Anschauung als „es selbst“ zeigt; anschließend schränkt er ihn aus demsel- ben Grundsatz um so einschneidender wieder ein: auf das reine Bewußtsein nämlich. Diese Einschränkung, die den einzigen Zugang zur bewußtseinstranszendenten Wirk- lichkeit abschneidet, ist dabei nur die andere Seite des rationalistischen Ideals, das für die kontingente Wirklichkeit niemals angemessen sein kann: Vom Kontingenten gibt es keine Wissenschaft, und wenn ich ausgerechnet der Anschauung statt der begrifflichen Erkenntnis die (Letzt-)Begründung der Wissenschaft auferlegen will, dann muß ich mit dem Kontingenten die Wirklichkeit überhaupt aus der Anschauung aus- klammern und mich mit dem „Reich der reinen Möglichkeit“ begnügen, aus dem nun nichts mehr herausführt. Ein „Ding an sich“ im kantischen Sinne muß dann freilich ein widersinniger Gedanke sein⁶⁴.

Husserl fragt sich selbst, wie er dem Einwand des Solipsismus begegnen kann, scheint es doch so, daß mit der radikalen Rückführung der natürlichen Welterfahrung auf das Weltphänomen als noematisches Korrelat des intentionalen Bewußtseins der „Weg

⁶² Vgl. Walter HOERES: *Zum Begriff der verifizierenden Anschauung in Husserls „Logischen Untersuchungen“*: Archiv für Philosophie (1958) 325-334.

⁶³ Vgl. Pieper (s. Anm. 60), 134.

⁶⁴ *CM IV* § 41 (I, 118): „Echte Erkenntnistheorie ist danach allein sinnvoll als transzendental-phänomeno- logische, die, statt mit widersinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher angeblich prinzipiell unerkennbarer ‚Dinge an sich‘, es ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung, in der sie durch und durch verständ- lich werden müssen als intentionale Leistung.“

von der Immanenz des Ego zur Transzendenz des Anderen“ eo ipso versperrt ist.⁶⁵ Obwohl er dieses Problem nur als Mißverständnis der phänomenologischen Reduktion ansieht, widmet er ihm doch eine lange Erörterung unter dem Titel einer „Theorie der Fremderfahrung“⁶⁶: Wenn alle fremde Subjektivität methodisch eliminiert, d.h. das Subjekt auf seine „Eigenheitssphäre“ reduziert wird⁶⁷, dann werde sichtbar, daß zu dieser Sphäre notwendig die körperliche Natur und damit auch der eigene Leib des Subjekts gehört, der einzige, „der nicht bloßer Körper ist“⁶⁸. Diese Sonderstellung der eigenen Leiblichkeit könne nun begreiflich machen, wie ein fremdes Subjekt mittelbar erfaßt wird, indem nämlich dessen Körper kraft einer gewissen „Einfühlung“ auch als Leib eines anderen Ich „appresentiert“, d.h. nach Analogie der eigenen Leiblichkeit aufgefaßt werde⁶⁹. So lasse sich „verstehen, daß im Eigenen auch Nichteigenes Seinssinn bekommt, und zwar als analogisch Appresentiertes“.⁷⁰ Freilich ist damit das „Rätsel“ nicht getilgt, wie das nicht Präsentierbare des Anderen, dessen Eigenheitssphäre, die „durch einen Abgrund getrennt“ ist von der meinen, „mitwahrgenommen“ werden kann, so daß ich im sinnlich erfaßten Körper nicht nur „ein Zeichen und nicht ein bloßes Analogon“ des Anderen wahrnehme, sondern den Anderen selbst.⁷¹ Hinter diesem Rätsel steht das grundsätzliche Problem, wie Husserl seine Deutung der Erkenntnis als reine Konstitutionsleistung des transzendentalen Subjekts mit der hier vorausgesetzten Verwiesenheit des Bewußtseins auf seine Leiblichkeit vereinbaren kann. Offenbar sieht er sich angesichts der zu deutenden Fremderfahrung genötigt, den Konstitutionsgedanken zu relativieren und das Bewußtsein von außen affizierbar zu denken.⁷²

4. Das Resümee von Emmanuel Lévinas: Wissen und Verstehen als Vermittlung und Reduktion. Das Postulat einer nicht-theoretischen Unmittelbarkeit

Emmanuel Lévinas faßt die Erträge der Husserlschen Phänomenologie kritisch so zusammen:

„Als Wissen erstreckt sich das Denken auf das Denkbare; auf das Denkbare, das Sein genannt wird. Wenn es sich mit dem Sein befaßt, ist es außerhalb seiner selbst, bleibt aber wunderbarerweise innerhalb oder kehrt zu sich zurück. Das Außen oder das Andere in bezug auf das Selbst wird in die Immanenz wieder hineingenommen. Was das Denken erkennt oder in seiner ‚Erfahrung‘ sich aneignet, ist gleichzeitig das *Andere* und sein *Eigenes*. Man lernt nur, was man schon weiß und was ins Innere des Denkens in Form von rückholbarer – re-präsentierbarer Erinnerung eingeht. Reminiszenzen und Phantasie stel-

⁶⁵ Vgl. *CM V* § 42 (I, 121f).

⁶⁶ Ebd., V. Meditation, §§ 42-62 (I, 121-177).

⁶⁷ Vgl. ebd. § 44 (I, 124).

⁶⁸ Ebd. (I, 128).

⁶⁹ Vgl. ebd. § 50 (I, 138-141) Von „Einfühlung“ spricht Husserl in § 54 (I, 149).

⁷⁰ Ebd. § 62 (I, 176).

⁷¹ Ebd. § 55 (150-153). – Zur Kritik an dieser Theorie Husserls vgl. u.a. Alfred SCHUTZ: *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*: Philosophische Rundschau 5 (1957) 81-107; Klaus HELD: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, in: Ulrich CLAESGES / Klaus HELD: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, 3-60.

⁷² Vgl. Elisabeth STRÖKER: *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1987, 214f.

len die Synchronie (Gleichzeitigkeit) und Einheit dessen her, was in der der Zeit unterworfenen Erfahrung vergeht oder erst noch kommen wird.“⁷³

Und er fährt fort: „Die Denktätigkeit setzt sich immer gegen jede Andersheit durch und darin liegt letztlich ihre Rationalität, ihre Vernunft. Die Synthese und Synopse des Begriffes sind stärker als die Zerstreung und Unvereinbarkeit dessen, was sich als *Anderes*, als *Vorheriges* und *Späteres* (hin)gibt. Sie verweisen auf die Einheit des Subjekts und der transzendentalen Apperzeption des *Ich denke*.“⁷⁴

Alles Wissen ist Begreifen, ist Besitz des gewußten Anderen dank der Vermittlung durch den Begriff; als solches ist es bereits eine „Weise, das erkannte Seiende seiner Andersheit zu berauben“, nämlich dadurch, „daß das Meinen durch einen dritten, einen neutralen Terminus, der selbst kein Seiendes ist, vermittelt wird“.⁷⁵ Die Konsequenzen der Aufhebung der Andersheit im Wissen belegt Lévinas mit harten Vokabeln wie „ontologischer Imperialismus“ und „Philosophie der Macht“, denn er sieht in jeder auf dem Primat des Wissens begründeten Ontologie den staatlichen Totalitarismus, den Krieg und die tyrannische Unterdrückung bereits vorgebildet.⁷⁶ Doch das ist genügend bekannt und soll hier nicht weiter verfolgt werden.

Hier sei einstweilen nur der Punkt hervorgehoben, daß Lévinas die im Zentrum seiner Kritik stehende vermittelnde Vorstellung, die Repräsentation, ganz von der Husserlschen Intentionalität her deutet, die nicht erst im Akt des Denkens oder Begreifens, sondern auch und gerade schon im Akt des Anschauens liegt. Nach Husserl ist auch die Anschauung auf die Vermittlung des Denkens angewiesen:

„Die Analyse, die den Unterschied zwischen dem leeren und dem anschauenden Denken zeigen soll, zeigt auch, daß der Gedanke, der sein Objekt berührt, sich notwendig mit einem Gedanken deckt, der es anzielt; sie zeigt, daß die Erfahrung eines Gegenstandes immer einen Gedanken *erfüllt* und daß auf diese Weise die Wirklichkeit das Denken nie unvorbereitet trifft. So bewahrt der Denkende eine Art Unbeweglichkeit in dieser objektivierenden Intentionalität, so als reflektierte er in sich wie eine in sich verschlossene Monade das ganze Universum.“⁷⁷

Lévinas schließt sich dieser idealistischen Auffassung an und verstärkt sie sogar noch in der Behauptung, daß ein Realismus, der an der Bewußtseinsunabhängigkeit des Ansichseins festhält, notwendig in den Idealismus zurückfällt⁷⁸: „Denn die Erscheinung eines

⁷³ Lévinas: *Das nicht-intentionale Bewußtsein* (s. Anm. 10), 156.

⁷⁴ Ebd., 158.

⁷⁵ Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 13), 50 (Hervorhebung von mir). – Nicht nur der Allgemeinbegriff ist nach Lévinas ein solcher neutralisierender Terminus, sondern auch das Sein, verstanden im Heideggerischen Sinn als Horizont. In beiden Fällen handelt es sich um Ansätze, das Seiende dank einer vermittelnden Vorstellung theoretisch einzuholen, d.h. Ontologie zu betreiben. Einmal geschieht dies „Werk der Ontologie darin, das Individuum – nur das Individuum existiert – nicht in seiner Individualität, sondern in seiner Allgemeinheit – von der es allein Wissenschaft gibt – zu ergreifen“ (ebd., 52). Auf der anderen Seite wird das Seiende vom umgreifenden und lichtenden Horizont des Seins her verstanden, das als solches unpersönlich ist und in dessen Licht das Seiende schon „sein Gesicht verloren hat... Wer die Priorität des *Seins* im Verhältnis zum *Seienden* behauptet, ... ordnet die Beziehung zu *jemandem*, der ein Seiendes ist (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem *Sein des Seienden* (einer Beziehung des Wissens) unter; das unpersönliche Sein des Seienden gestattet den Zugriff auf das Seiende, die Herrschaft über es; die Gerechtigkeit wird der Freiheit untergeordnet.“ (ebd., 54)

⁷⁶ Vgl. ebd., 53-57. 314f.

⁷⁷ Lévinas: *Intentionalität und Metaphysik*, in: Ders.: *Die Spur des Anderen* (s. Anm. 12), 140-153, hier 144.

⁷⁸ Ebd., 149: „Dieser (scil. der Realismus) stellt der Konstitution des Objekts durch das Bewußtsein das Ansichsein dieses Objektes entgegen, aber wie der Idealismus identifiziert er Sein und Objekt. Ist diese Identifikation einmal zugelassen, so kehrt der Idealismus siegreich zurück.“

Gegenstandes, die Vorstellung, ist immer nach dem Maß des Bewußtseins. Sie ist die *adaequatio* zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, zwischen dem Selben und dem Anderen. Als vorgestelltes kommt das Andere dem Selben gleich, obgleich es sich von ihm abzuheben scheint.⁷⁹ In diesem Satz wird deutlich, daß Lévinas die idealistische Transformation des noetisch-noematischen Parallelismus bei Husserl bedenkenlos mitvollzieht. Die Kritik, die er übt, muß deshalb radikaler ansetzen und die theoretische Einstellung und die korrespondierende Ontologie überhaupt betreffen:

Wenn das Denkbare schon zu Recht Sein genannt wird⁸⁰, d.h. wenn im Gefolge Husserls die ideale Möglichkeit in den Rang des Seins erhoben wird, dann kann es einen Ausweg aus dem Gefängnis des Bewußtseins, ein „Ende des Idealismus“⁸¹, nicht geben, solange Sein und Objekt identifiziert werden, sondern nur, wenn ein „Jenseits des Seins“⁸² postuliert wird, das vom intentionalen Denken nicht erfaßt werden kann, das aber die eigentliche Wirklichkeit darstellt, von der her der Andere mich unmittelbar angeht. Die Identifizierung von Sein und Repräsentierbarkeit aufgrund der strengen noetisch-noematischen Korrelation macht jede intentionale Begegnung des einen mit dem Anderen zu einer vermittelten; auch die von Scotus und Kant postulierte „intellektuelle Anschauung“ müßte sich in den durch die Intentionalität abgesteckten Rahmen fügen.⁸³ Die Unmittelbarkeit zum Anderen kann folglich in der theoretischen Einstellung nicht gefunden werden. Ist sie womöglich eine leere Fiktion, ein unerreichbares Postulat, das schon von Hegel als Romantik lächerlich gemacht wurde?⁸⁴

5. Schluß: Wissen und Staunen

Die Antwort auf diese Frage erforderte eine Würdigung des Ansatzes von Lévinas, Metaphysik als Ethik neu zu begründen, was hier nicht mehr Thema sein kann. Es soll abschließend nur noch der beschrittene Gedankenweg zusammengefaßt werden.

Der Psychologismus reduziert geistige Akte auf sinnliche Erlebnisse und deren psychische Verarbeitungsprozesse. Um den Menschen als geistige Person würdigen zu können, muß diese Reduktion überwunden werden; dies haben Scotus und Husserl mittels des Konzepts der Intentionalität geleistet. Da die intentionale Struktur an der begrifflichen Erkenntnis als der Möglichkeitsbedingung sprachlicher Kommunikation besonders einsichtig aufgewiesen werden kann, erscheint es plausibel und folgerichtig, daß sich die Philosophie auf diesen Modus der Erkenntnis konzentriert hat, welcher auf der intentionalen Repräsentation washeitlich-allgemeiner Wesensstrukturen beruht. Als sol-

⁷⁹ Ebd. (Hervorhebung von mir)

⁸⁰ Vgl. das erste Zitat dieses Abschnittes.

⁸¹ Lévinas: *Intentionalität und Metaphysik* (s. Anm. 77), 149.

⁸² Vgl. den Titel des zweiten großen Hauptwerks von E. Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Th. WIEMER, Freiburg - München: Alber 1992.

⁸³ Vgl. *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 13), 88; *Intentionalität und Empfindung*, in: *Die Spur des Anderen* (s. Anm. 12), 154-184, hier 156f.

⁸⁴ Vgl. Lévinas: *Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen*, in: Ders.: *Wenn Gott ins Denken einfällt* (s. Anm. 11), 150-171, hier 155f: „Das Vernunftprivileg der Identität, der Ruhe des Seins, zeigt sich als Selbst-Gründung des Selbstbewußtseins: das Unmittelbare einer namenlosen Vereinzelung, die man nur mit dem Finger bezeichnen kann, kehrt durch die verschiedenen Figuren der Vermittlung hindurch zur absoluten Ruhe der Identität zurück. Die Hegelsche Logik behauptet die Identität des Identischen und des Nichtidentischen. Jedes Überschreiten des *Selben* durch das *Anderer* gilt von da an als ein unvollender oder romantischer Gedanke.“ – Vgl. Lévinas: *Vom einen zum Anderen*, in: *ebd.*, 229-265, hier 231f.

che ist diese Form der Intentionalität objektivierend, Besitz ergreifend und assimilierend – das hat Husserl zutreffend herausgestellt und Lévinas ebenso zutreffend zum Ausgangspunkt seiner Kritik gemacht: In intentionaler Repräsentation wird der Andere nicht in seiner Andersheit, sondern nur nach dem Maß des Bewußtseins erfaßt.

Nun ist zu fragen, ob diese neuerliche (idealistische) Reduktion notwendig aus der Lehre von der Intentionalität folgt. Die Gegenüberstellung der Intentionalitätskonzepte von Husserl und Scotus sollte zeigen, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß die Reduktion sich erst aus der Erwartung ergibt, im intentionalen Gehalt einer Sache bereits das Wesentliche ihrer Wirklichkeit erfaßt zu haben. Husserl hat diese Erwartung später selbst relativiert, wenn er von der Appräsentation des Anderen oder von der transitiven Intentionalität spricht, womit er das „radikale Überschreiten der objektivierenden Intentionalität, von der der Idealismus lebt“, meint.⁸⁵

Während Husserl diese Einsicht nur mühsam gegen sein Ideal des apodiktischen Wissens gewinnen konnte, ließ Lévinas sein Denken von ihr ausgehen, ohne freilich die transzendental idealistische Transformation des Intentionalitätsgedankens selbst in Frage zu stellen. Deshalb dürfte der Zweifel nicht unberechtigt sein, ob Lévinas mit seiner radikalen Kritik des Wissens nicht zu spät angesetzt hat: Folgt man nämlich der ausgeglichenen Erkenntnismetaphysik des Duns Scotus, gibt es gar keinen Grund, das auf washeitliche Formalitäten gerichtete abstraktive Denken als vereinnahmend abzuwerten, solange nur dessen prinzipielle Begrenzung gesehen wird, die schon den Verweis auf ein Jenseits der Repräsentierbarkeit in sich trägt. Daß die einzig bedeutungsvolle Wirklichkeit jenseits der begrifflichen Vermittlung liegt – im scotischen Verständnis ist sie schlechthin „incommunicabilis“⁸⁶ –, hebt nicht die Möglichkeit und Berechtigung der begrifflichen Mitteilung selbst auf, im Gegenteil: Die unmitteilbare Person ist darauf angewiesen, sich in Handlung und Rede endliche Ausdrucksgestalten zu geben, wenn anders sie in Beziehung mit dem Anderen treten soll; diese schöpfen ihr Geheimnis freilich nie aus, zeigen es aber doch an und offenbaren es je neu und je anders – „per speculum in aenigmate“ (1 Kor 13,12). Jenseits des „Gesagten“ bleibt immer noch ein staunenswerter Überschuß des Unsagbaren.⁸⁷

⁸⁵ Vgl. Lévinas: *Intentionalität und Metaphysik* (s. Anm. 77), 150.

⁸⁶ Vgl. v.a. seine Definition der Person als „*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*“ (Ord I d. 23 q. un. n. 15; ed. Vat. V 355f). Diese Unmitteilbarkeit steigert Scotus sogar zur Feststellung: „*Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis alterius naturae.*“ (Ord. III d. 1 q. 1 n. 17; ed. Vivès XIV 45 a) – Zur Interpretation vgl. Walter HOERES: *Wille und Person bei Scotus*: WiWei 29 (1966) 188-210, hier 197-199. Zum Personbegriff des Duns Scotus vgl. Léon SEILLER: *La notion de personne selon Jean Duns Scot. Ses principales applications en Christologie*, Paris o. J.; Heribert MÜHLEN: *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person* (Franziskanische Forschungen, H.11), Werl 1954; Friedrich WETTER: *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA 41/5), Münster: Aschendorff 1967; Norbert HARTMANN: *Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Überlegungen zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus*: WiWei 47 (1984) 37-60. 179-200; Maria BURGER: *Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen* (BGPhMA NF 40), Münster: Aschendorff, 1994.

⁸⁷ Es würde hier zu weit führen, die interessanten Analysen von E. Lévinas zum Verhältnis von „Sagen“ und „Gesagtem“ in den Gedankengang einzubeziehen. Aus meiner Sicht lassen sie sich als Weiterführung und Radikalisierung des scotischen Personbegriffs verstehen. Vgl. *Jenseits des Seins* (s. Anm. 82), 29-33. 65ff. 93ff. 110ff. 313ff. 331f und passim und schon *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 13), 87-93. 257-266. 429-432.

Staunen und Wissen können in einer realistischen Sichtweise Modi des Erkennens sein, die sich nicht gegenseitig aufheben, sondern ergänzen.⁸⁸ Inspiriert durch die theologische Perspektive des Duns Scotus, mag dazu folgendes angedeutet sein: Alles, was (geschaffen) ist, überrascht, weil es auch nicht sein könnte. Selbst die intentional erfaßbaren Wesenheiten bleiben bei allem Nachvollzug ihrer inneren Notwendigkeit staunenswert, denn die erkannte Notwendigkeit entspringt nicht dem auffassenden Bewußtsein, sondern dem unergründlichen Wesen Gottes. Und dieser geheimnisvolle Gott überrascht noch unendlich mehr als seine Schöpfung, weil es unableitbar ist und trotz aller theologischen Verständnisvermittlung ein Mysterium bleibt, daß er sich aus Liebe im Menschen Jesus ausgelegt hat und unaufhörlich die Begegnung mit dem Menschen sucht.

⁸⁸ Vgl. Walter HOERES: *Offenheit und Distanz. Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 1993, 81-153.