ROMAN INGARDEN

Gesammelte Werke

ROMAN INGARDEN
Gesammelte Werke

Herausgegeben von
Rolf Fieguth und Guido Küng

Band 6

Max Niemeyer Verlag
Tübingen

ROMAN INGARDEN
Gesammelte Werke

Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie

Herausgegeben von Włodzimierz Galewicz

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 1994

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ingarden, Roman: Gesammelte Werke / Roman Ingarden. Hrsg. von Rolf Fieguth und Guido Küng. – Tübingen : Niemeyer.
NE: Fieguth, Rolf [Hrsg.]; Ingarden, Roman: [Sammlung]

Bd. 6. Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie / hrsg. von Włodzimierz Galewicz. – 1994
NE: Galewicz, Włodzimierz [Hrsg.]

ISBN 3-484-64106-1

© Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG, Tübingen 1994
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany.
Druck: Weihert-Druck, Darmstadt
Einband: Heinr. Koch, Tübingen

Roman Ingarden, Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie

Vorwort VII

Einleitung des Herausgebers IX

Intuition und Intellekt bei Henri Bergson

Einleitung 1

I. Teil. Darstellung der Bergsonschen Lehre

I. Abschnitt. Die Problematik 2

Einleitung 2

1. Kapitel. Zwei Aspekte des Bewußtseins 3

2. Kapitel. Das Problem der Intuition 13

II. Abschnitt. Der Intellekt 21

Einleitung 21

1. Kapitel. Die psychologische Betrachtung 24

1) Die äußere Wahrnehmung 24

2) Die Genese der allgemeinen Ideen 55

2. Kapitel. Die entwicklungspsychologische Betrachtung des Intellektes 59

3. Kapitel. Die metaphysische Genese des Intellektes und der Materie 73

4. Kapitel. Allgemeine Zusammenfassung und die Konsequenzen 89

III. Abschnitt. Die Intuition 100

Einleitung 100

1. Kapitel. Die psychologische Betrachtung der Intuition 101

2. Kapitel. Die entwicklungstheoretische Betrachtung der Intuition.

Die Methode 116

II. Teil. Versuch einer Kritik der Bergsonschen Erkenntnistheorie
Einleitung 123
I. Abschnitt. Kritische Vorarbeiten 125
1. Kapitel. Die Kategorien und das Wesen 125
2. Kapitel. Kritische Untersuchung der Theorie des Intellektes .. 154

Nachwort zur polnischen Ausgabe 196

Über die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie 201

Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie 277

Beilage: Über die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnistheorie 311

Anhang 331

Personenverzeichnis 351

Vorwort

Die hier unter dem Titel *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie* und als Band 6 der Gesammelten Werke Roman Ingardens herausgegebenen Texte umfassen die folgenden, von ihrem Verfasser in den Jahren 1916-1924 abgefaßten Arbeiten: "Intuition und Intellekt bei Henri Bergson" (1921), "Über die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie" (erster Teil veröffentlicht 1921, weitere Teile bisher unveröffentlicht), "Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie" (1925) und (als Beilage zum ersten Text) "Über die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnistheorie" (eine deutsche Übersetzung des von Ingarden 1919 gehaltenen und bisher unveröffentlichten Vortrags "O warunkach możliwości teorii poznania").

Über die bei der editorischen Bearbeitung zugrundegelegten Richtlinien informiert der Anhang. Es findet sich dort auch ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis, nach welchem die bibliographischen Nachweise in der Einleitung des Herausgebers wie auch in den Anmerkungen zu den Texten Ingardens gegeben werden.

Der Herausgeber dankt herzlich allen Personen, die zu diesem Band einen kleineren oder größeren Beitrag geleistet haben, nämlich: Dr. O. Baeriswyl, P. Büchel, lic. phil. A. Chrudzimski, Prof. R. Fieguth, lic. phil. L. Gasser, R. Graf, Dr. G. Haefliger, Prof. G. Küng, lic. phil. M. Łanczkowski, J. Mühlemann, A. Schniewind und Dr. J. Sidorek.

Ein Dank des Herausgebers gebührt auch dem Archiv der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Krakau (Frau R. Majkowska) sowie vor allem dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, ohne dessen finanzielle Unterstützung die Herausgabe dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre.

EINLEITUNG

§ 1

Als das Hauptgebiet der Philosophie Ingardens gilt mit guten Gründen die Ontologie. Dem breiteren philosophischen Publikum sind vor allem seine Ontologie der Kunst und die Arbeiten zur Ästhetik bekannt. Von Ingardens Erkenntnistheorie demgegenüber weiß man nicht viel. Und auch in der Fachzunft hat sie bisher wenig – unseres Erachtens zu wenig – Interesse erregt.[1]

Es waren aber gerade Fragen der Erkenntnistheorie – nach ihren Aufgaben, ihrer Möglichkeit und ihrer Methode –, die in den meisten Schriften der in diesem Band umfaßten Frühperiode Ingardens eigentlichen Problemgehalt ausmachten. Und es war auch die Arbeit an einem umfangreichen Werk *Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie*[2], die Ingarden am Ende seines Lebens wieder in Angriff nahm und gerne zum Abschluß gebracht hätte. So gesehen bildete die erkenntnistheoretische Problematik eine Klammer, die das ganze philosophische Schaffen Ingardens umspannte und die er in seinem Philosophieren nie aus den Augen verlor. Ohne gebührende Berücksichtigung dieser Sachlage muß das Gesamtbild der Ingardenschen Philosophie einseitig und lückenhaft bleiben. Der vorliegende Band und zwei wei-

---

1 Von den Arbeiten über Ingardens Erkenntnistheorie seien hier die folgenden genannt: A. Stępień, "Ingardenowska koncepcja teorii poznania" (Die Ingardensche Auffassung der Erkenntnistheorie), *Roczniki Filozoficzne* 12(1964), S.77-92; D. Gierulanka, "Teoria poznania bez kompromisów" (Erkenntnistheorie ohne Kompromisse), *Życie i Myśl* 18(1968), S.47-64; J. Tischner, "Teoria poznania w więzach ontologii" (Die Erkenntnistheorie in den Fesseln der Ontologie), *Analecta Cracoviensia* III (1971), S.33-50; Nachdruck in: J. Tischner, *Myślenie według wartości*,Kraków 1982, S.50-70; M. Hempoliński, "O fenomenologicznej i tzw. 'psycho-fizjologicznej' koncepcji teorii poznania" (Über die phänomenologische und die sog. 'psycho-physiologische' Auffassung der Erkenntnistheorie), *Studia Filozoficzne* 1976, 6(127), S.3-33; G. Küng, "Zum Lebenswerk von Roman Ingarden. Ontologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik", in: H. Kuhn/E. Avé-Lallemant/R. Gladiator (Hg.), *Die Münchener Phänomenologie*, Den Haag 1975, S.158-173; B. Smith, "The Ontology of Epistemology", *Reports on Philosophy* 11(1987), S.57-66.

2 Vgl. "U podstaw teorii poznania", in: Ingarden (1971).

tere, in Vorbereitung begriffene Bände der *Gesammelten Werke,* in denen die erkenntnistheoretischen Schriften Ingardens zum Teil neu herausgegeben, zum Teil erstmals zur Veröffentlichung gebracht werden sollen, mögen diese Rezeptionslücke ausfüllen helfen.

Die Anfänge von Ingardens erkenntnistheoretischen Betrachtungen gehen auf seine 1921 veröffentlichte[3] Doktorarbeit über *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*[4] zurück. Ingardens Dissertation besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil stellt er Bergsons Theorie von Intuition und Intellekt als zwei Grundarten der Erkenntnis dar. Im zweiten Teil seiner Dissertation unternimmt Ingarden den "Versuch einer Kritik an der Erkenntnistheorie Bergsons" und speziell an dessen Theorie der intellektuellen Erkenntnis.[5] Akzeptiert zwar auch Ingarden ohne Vorbehalt die Richtigkeit des Prinzips der intuitionistischen Philosophie, wonach "das in der Intuition Gegebene für das absolut Erkannte zu betrachten"[6] ist, so äußert er doch seine Bedenken, ob die Bergsonsche Philosophie ihrem Grundsatz treu bleibt und die Gegebenheiten der intuitiven Erkenntnis richtig interpretiert. Er kriti-

---

3 Vgl. auch Anhang, S.334.

4 Zur Entstehungsgeschichte der Bergson-Arbeit vgl. Ingarden (1963) S.1, (1968) S.115-116, 120, (1972a) S.374. Nach den Mitteilungen Ingardens wurde diese Arbeit hauptsächlich in den Jahren 1914-1917 geschrieben, dann nach der Promotion (am 16.I.1918) noch überarbeitet und im Juni 1920 an Husserl abgeschickt. Daß Ingarden seine Dissertation der Philosophie Bergsons gewidmet hat, war bis zu einem gewissen Grad zufällig. In (1968) S.115-116 erzählt Ingarden: "Ich habe mich auch zu Anfang des WS 1913/14 bei Professor Husserl angemeldet, um ihn um die Erlaubnis zu bitten, bei ihm meine Doktorarbeit zu schreiben. Ich schlug als Thema das Wesen der Person vor, was Husserl mit Begeisterung aufnahm, doch meinte er, daß die Bearbeitung des Themas fünf Jahre erfordern würde. Das konnte ich mir nicht leisten, und so schlug ich ein anderes Thema 'Intuition und Intellekt bei H. Bergson' vor, was von Husserl aufgenommen wurde. So begann ich im Winter 1913/14, mich mit der Philosophie Bergsons zu beschäftigen, wobei ich mich vor allem in den *Essai sur les données immediates de la conscience* tiefer eingearbeitet habe."

5 Zu Ingardens Verständnis und Kritik der Philosophie Bergsons vgl. J.M. Fataud, "Roman Ingarden, Critique de Bergson", in: A.T. Tymieniecka (Hg.), *For Roman Ingarden: Nine Essays in Phenomenology,* Gravenhage 1959, S.7-28; M. Sancipriano, "Roman Ingarden et le 'vrai' Bergsonisme", in: A.T. Tymieniecka (Hg.), *Ingardeniana, Analecta Husserliana* 4(1976), S.151-148; S. Borzym, "Ingardenowska krytyka bergsonizmu jako teorii oznania", *Studia Filozoficzne* 1981, 11(192), S.23-41.

6 Ingarden (1921b) S.397 (hier S.124).

siert die Bergsonsche Relativierung der Kategorien (im Sinne von formalen Strukturen der Gegenstände) als "Schemata der Handlung", die Leugnung der speziellen "Form des Wesens"[7], und schließlich wendet sich seine Kritik gegen Bergsons handlungsrelative Auffassung der äußeren Wahrnehmung.

Es war eben dieser Versuch, "eine theoretische Grundlage für die Durchführung einer Kritik der erkenntnistheoretischen Ansichten Bergsons"[8] zu schaffen, bei dem Ingarden – wie er selber berichtet – zum ersten Mal "auf das Problem der Methode der Erkenntnistheorie gestoßen"[9] ist. Im Zusammenhang mit seiner Meta-Kritik der Bergsonschen Kritik der intellektuellen Erkenntnis sieht er sich vor die allgemeine systematische Frage gestellt: "Welchen Bedingungen muß eine Erkenntnistheorie, welche *Kritik* einer Erkenntnis sein will, überhaupt genügen, um wenigstens von prinzipiellen Irrtümern frei zu sein?"[10] Er versucht nachzuweisen, daß eine solche Erkenntnistheorie nur als eine *absolute* Theorie der Erkenntnis möglich ist. Eine absolute Erkenntnistheorie soll dabei nach seinen Postulaten "1. von allen sonstigen wissenschaftlichen und philosophischen Theorien unabhängig sein; 2. die letzte Quelle ihrer Erkenntnisse in einer immanenten und (...) adäquaten Erkenntnis haben, 3. sich einer apriorischen Erkenntnis bedienen; 4. das reine Wesen der Erkenntnis überhaupt zu erkennen suchen".[11] An dieser Auffassung der Erkenntnistheorie als einer absoluten Wissenschaft von der Erkenntnis überhaupt[12] hat Ingarden im Grundsätzlichen stets festgehalten.

---

7 Vgl. Ingarden (1921b) S.413 (hier S.142). Ingarden versucht, der Erkenntnistheorie Bergsons einen inneren Widerspruch nachzuweisen, in den sie sich verwickelt, wenn sie einerseits die Existenz der allgemeinen Wesen (wie z.B. des Wesens des Bewußtseins überhaupt) und damit auch die Möglichkeit der absoluten Wesenserkenntnis nicht zugibt, andererseits aber für ihre eigenen allgemeinen Behauptungen (wie z.B. "Das Bewußtsein in der reinen Dauer bildet eine heterogene verschmolzene Mannigfaltigkeit") absolute Geltung beansprucht.

8 Ingarden (1948) S.242 (Übers. des Hg.).

9 Ebenda (Übers. des Hg.).

10 Vgl. Ingarden (1921b) S.426 (hier S.157).

11 Ingarden (1921b) S.435 (hier S.167).

12 Vgl. auch Ingarden (1921a) S.545 (hier S.201), (1925b) S.3 (hier S.277).

Ingardens Kritik an der Erkenntnistheorie Bergsons blieb unvollendet. Gemäß seinem ursprünglichen Plan sollten sich den "rein kritischen Betrachtungen" – wie sie in Ingardens eigener retrospektiver Sicht[13] in den beiden letzten Kapiteln seiner Studie überwiegen – positive Analysen anschließen. Wie wir aus den späteren Mitteilungen Ingardens wissen, wollte er seiner Doktordissertation noch nach der Promovierung ein weiteres Kapitel beifügen, das eine Analyse der äußeren Wahrnehmung bringen sollte.[14] Die Arbeit an diesem abschließenden Kapitel wurde zwar begonnen[15], ist jedoch nie beendet worden. Die Gründe dafür legt Ingarden in seinem 1961 abgefaßten "Nachwort" zur polnischen Ausgabe der Bergson-Studie[16] dar. Sie hängen zum Teil mit äußeren Umständen, mit denen er nach seiner Rückkehr aus Deutschland in Polen konfrontiert wurde, zum Teil aber auch mit seiner inneren philosophischen Entwicklung zusammen. Äußerlich wurde die Verwirklichung seiner "Bergson-Pläne" durch die Situation in der polnischen Philosophie, wie sie Ingarden nach seiner Ankunft in Warschau im Sommer 1919 vorgefunden hat, nicht begünstigt. Angesichts des wachsenden Einflusses der Lemberg-Warschauer Schule, die für die Phänomenologie ebensowenig Verständnis und Sympathie wie für die Philosophie Bergsons hatte, war es in der Tat nicht besonders zweckmäßig, eine Kritik des Bergsonismus vom phänomenologischen Standpunkt aus fortzusetzen. Dies veranlaßte Ingarden, eine größere Veröffentlichung "eher informativer Natur"[17], nämlich die Arbeit über die "Haupttendenzen der Phänomenologen"[18] in Angriff zu nehmen, in welcher Bergson mit seinem Postulat "von den Gegenständen zu den Begriffen, nicht von den Begriffen zu

---

13 Vgl. unten S.196.

14 Vgl. ebenda.

15 Vgl. Ingarden (1963) S.453.

16 Vgl. Ingarden (1963) S.188-191 (hier S.196-199).

17 Vgl. Ingarden (1963) S.190 (in diesem Band S.197; Übers. des Hg.).

18 Vgl. Ingarden (1919). In (1968) S.151 schreibt Ingarden von seinem Plan, diese Arbeit in eine (deutschsprachige) "Einleitung in die Phänomenologie" umzuarbeiten, für die er "sogar einen Vertrag mit dem Niemeyer Verlag geschlossen" hat. Im Ingarden-Archiv in Krakau befinden sich zirka 20 Seiten dieser "Einleitung", danach gab jedoch Ingarden seinen Plan auf, um "wichtigere Arbeiten zu schreiben" (vgl. [1968] S.151).

den Gegenständen" eher als ein Verbündeter der Phänomenologen dargestellt wird. Sollte auch diese Arbeit des jungen Ingarden in erster Linie der Präsentation der von ihm anerkannten Ansichten der Phänomenologen dienen, so bildete sie doch – wie Ingarden rückblickend feststellt – zugleich "gleichsam eine Selbstkontrolle"[19] dieser Ansichten.

Doch auch Ingardens innere philosophische Entwicklung führte ihn von einer Fortsetzung seiner Bergson-Kritik immer weiter weg. Zwar beschäftigte er sich tatsächlich mit Problemen der äußeren Wahrnehmung[20]; doch löste sich diese Problematik bei ihm immer mehr von der besonderen Philosophie Bergsons.[21] Zum anderen erwies sich die Analyse der äußeren Wahrnehmung "bald als nur *ein* Gebiet, das zu behandeln war"[22]. Ein anderes Forschungsfeld, das sich ihm damals auftat und seine Aufmerksamkeit immer stärker fesselte, bildete die Methodologie der Erkenntnistheorie.

Daß das Problem der Methode der Erkenntnistheorie für den jungen Ingarden ganz im Zentrum des Interesses stand, ersieht man auch an den Themen der zwei Vorträge, die er kurz nach seiner Rückkehr aus Deutschland in Polen gehalten hat. Von dem ersten, am 16. Mai 1918 vor der Philosophischen Gesellschaft in Krakau gehaltenen Vortrag kennen wir nur noch den Titel: "Einige Bemerkungen über die Erkenntnistheorie". Der zweite, dessen Text in deutscher Übersetzung[23] hier erstmals veröffentlicht wird, wurde unter dem Titel "Über die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnistheorie" am 4. März 1919 in einer Sitzung der Polnischen Psychologischen Gesellschaft in Warschau gehalten.

Was schließlich die weitere Auseinandersetzung mit der Philosophie Bergsons immer weiter in den Hintergrund rückte, war eine andere kritische Aufgabe, die sich Ingarden gleich nach seiner

---

19 Vgl. Ingarden (1963) S.190 (in diesem Band S.197).

20 In (1964/65) Bd.I, S.VII teilt Ingarden mit, daß er an dieser Problematik besonders in den Jahren 1918-1923 gearbeitet hat.

21 Vgl. Ingarden (1963) S.190 und in diesem Band S.197.

22 Vgl. unten S.198.

23 Vgl. unten, Anhang S.346.

Promotion als eine viel wichtigere aufdrängte, nämlich eine Kritik an der Philosophie Husserls, deren idealistische Züge bei ihm schon früher "Zweifelsfragen" geweckt hatten.[24] Im "Nachwort" von 1961 schreibt Ingarden:

> "Schon im Sommer 1918 kristallisierte sich in einem gewissen Maße meine Opposition gegen Husserls transzendentalen Idealismus, die sich bei mir schon seit einigen Jahren, d.h. seit der Lektüre der *Ideen* Husserls im Jahre 1913, immer mehr verstärkt hatte. Ich schrieb damals einen einige zehn Seiten langen Brief an Husserl, in dem ich meine verschiedenen Einwände präzisierte, die zuerst hauptsächlich gegen die VI. Untersuchung im II. Band der *Logischen Untersuchungen* Husserls gerichtet waren. Es stellte sich heraus, daß man in den wichtigsten Punkten die Husserlschen Erwägungen nicht einfach fortführen kann, sondern daß man einen ganz eigenen Weg einschlagen muß, nur unter Verwendung der allgemeinen phänomenologischen Methode, von deren Richtigkeit ich überzeugt war, obwohl ich schon damals begann, die erkenntnis-theoretische Problematik etwas anders zu sehen als Husserl."[25]

Bei dem "einige zehn Seiten langen Brief", von dem hier die Rede ist, handelt es sich um den einzigen Brief Ingardens an Husserl, dessen (auf den 27.IV.1918 datiertes) Konzept erhalten ist.[26] Ingarden schrieb diesem Brief von 1918 eine wichtige Rolle in seinem philosophischen Werdegang zu. Rückblickend bezeichnete er ihn als das "Anfangsglied des theoretischen Prozesses", der eigentlich sein ganzes wissenschaftliches Leben erfüllt hat, und fand in ihm "Keime" seiner verschiedenen späteren Auffassungen[27]. Tatsächlich ist der Idealismus-Brief, dessen kritische Neuveröffentlichung einem anderen Band der *Gesammelten Werke* vorbehalten bleibt, auch im Zusammenhang mit der Entwicklung von Ingardens erkenntnistheoretischen Untersuchungen von großer Bedeutung.

---

24 Vgl. Ingarden (1968) S.140-141.

25 Vgl. unten S.197.

26 Er wurde zuerst in polnischer Übersetzung in Ingarden (1963) und dann in ursprünglicher deutscher Fassung in Ingarden (1972a) veröffentlicht. Zum Anlaß dieses Briefes siehe Ingarden (1968) S.140-141. Zur Bedeutung dieses Briefes vgl. auch G. Haefliger, "Einleitung" zu Ingarden (1992) S.XII-XIII.

27 Vgl. Ingarden (1963) S.471-472.

Die erste Veröffentlichung, in der nicht nur einzelne "keimhafte" Ideen, sondern manchmal auch ganze Passagen des Idealismus-Briefes verwertet wurden, kündigt Ingarden schon im Idealismus-Brief selbst an, indem er von seiner Absicht schreibt, eine "Arbeit über die Methode und [den] Sinn der Erkenntnistheorie"[28] abzufassen. Bei dieser Arbeit handelt es sich um die im Winter 1918/19 geschriebene[29] und danach noch überarbeitete[30] Abhandlung "Über die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie". Der erste Teil dieser Abhandlung wurde 1921 im *Jahrbuch für Philosophie* veröffentlicht. Hat Ingarden schon in der Bergson-Arbeit gefragt, welchen Bedingungen die Erkenntnistheorie genügen müsse, wenn sie von prinzipiellen Irrtümern frei sein soll, so geht seine Frage in der Petitio-Abhandlung dahin, ob diese Bedingungen der Möglichkeit einer logisch einwandfreien Erkenntnistheorie erfüllt sein können. Es handelt sich also um die Frage, ob die Erkenntnistheorie möglich sei oder ob sie "einen Zirkel notwendig in sich schließen muß und somit unmöglich ist". Auch wenn Ingarden diese Frage "ganz unabhängig von der vorhandenen Literatur zu beantworten" versucht, so hat sie natürlich einen bestimmten historischen Hintergrund. Den wichtigsten Hintergrund bilden wohl die Ansichten Husserls mit dem schon in den *Logischen Untersuchungen* aufgestellten[31] und dann mehrmals bestätigten[32]

---

28 Vgl. Ingarden (1972a) S.358.

29 Vgl. z.B. Ingarden (1963) S.472. Es ist auch diese Schrift, um welche es geht, wenn Ingarden in (1968) S.142 schreibt: "Im Winter 1918/19 arbeitete ich an der Schrift, die dann in der ersten Festschrift für Husserl im Jahrbuch IV als Bruchteil erschienen ist". Spricht also Ingarden weiter von dem "Rest, der eine Einteilung der verschiedenen Typen der konstitutiven Problematik enthält" und der "bis jetzt in Maschinenschrift geblieben" ist, so handelt es sich natürlich um die im vorliegenden Band zum ersten Mal veröffentlichte Fortsetzung der Schrift "Über die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie".

30 Vgl. unten, Anhang S.340-341.

31 Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1 (Husserliana Bd.XIX/1), § 7.

32 In (1963) S.561 schreibt Ingarden: "In der Zeit, in der ich seine Vorlesungen hörte (von 1912 mit Unterbrechungen bis 1917), wies Husserl in seinen Vorlesungen und Seminaren mehrmals auf den 'Widersinn' hin, den man begeht, wenn man sich für die Erlangung einer erkenntnistheoretischen Entscheidung, z.B. bezüglich des Erkenntniswertes der äußeren Wahrnehmung, auf die Existenz und die Eigenschaften der Gegenstände beruft, die in der Erkenntnis der untersuchten Art gegeben sind" (Übers. des Hg.).

"Postulat der Voraussetzungslosigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen". Als eine andere wichtige Quelle für die Fragestellung der Petitio-Abhandlung, auf die Ingarden selber anderenorts[33] verweist, sind die gegen die Möglichkeit der Erkenntnistheorie (im Sinne der Erkenntniskritik) gerichteten Publikationen Leonard Nelsons[34] zu nennen, der ab 1909 neben Husserl in Göttingen lehrte und Ingarden schon in seiner Studienzeit bekannt war[35]. Hat Nelson die Unmöglichkeit einer auf die Kritik der Objektivität der Erkenntnis abzielenden Erkenntnistheorie dadurch nachzuweisen versucht, daß jede solche Erkenntniskritik wieder einer Kritik ihrer eigenen Objektivität zu unterziehen wäre, so akzeptiert Ingarden grundsätzlich sowohl die in diesem Argument vorausgesetzte erkenntniskritische Aufgabenstellung der philosophischen Erkenntnistheorie als auch das sich daraus ergebende Postulat der erkenntnistheoretischen Meta-Kritik, er lehnt jedoch entschieden den Nelsonschen Schluß ab, daß das letztere Po-

---

33 Vgl. Ingarden (1948) S.242, (1963) S.560, (1971) S.11.

34 Siehe vor allem "Über das sogenannte Erkenntnisproblem" und "Über die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie", in: L. Nelson, *Gesammelte Schriften*, Bd.II: *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie*, Hamburg 1973, S.59-394 und 459-484. Ingarden erkannte diesen Arbeiten Nelsons eine sehr wichtige Rolle in der Entwicklung der zeitgenössischen Erkenntnistheorie zu. In Ingarden (1948) S.242 lesen wir z.B.: "Fast bis zu unseren Zeiten wurde die Erkenntnistheorie auf eine *naive* Weise betrieben, d.h. ohne eine methodologische Besinnung auf die Erkenntnismittel und Methoden, die man in der Erkenntnistheorie verwenden kann bzw. soll, um prinzipielle Irrtümer zu vermeiden, denen sie ausgesetzt ist. Eigentlich war erst der Angriff L. Nelsons auf die Möglichkeit der Erkenntnistheorie als Erkenntniskritik (1907) dieser Ansporn, der einige Erkenntnistheoretiker im XX. Jahrhundert zu gewissen methodologischen Betrachtungen veranlaßt hat." (Übers. des Hg.).

35 In seinen nicht veröffentlichten, im Archiv der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Krakau (in Mappe II 76) aufbewahrten "Erinnerungen aus Göttingen" schreibt Ingarden: "Im Rahmen der weit verstandenen Philosophie gab es auch drei Gruppierungen: die Phänomenologen, die Nelsonianer und die experimentellen Psychologen. (...) Und sie kritisierten sich scharf oder machten sich sogar übereinander lustig. Aber man wußte voneinander, woran man aktuell arbeitet, was im gegebenen Augenblick im Zentrum des Interesses steht und welche Ansichten im gegebenen Augenblick vorherrschen. Es gab also keine dogmatische Verschlossenheit." (Übers. des Hg.). Zum Verhältnis zwischen Nelson und den Schülern Husserls vgl. auch Edith Stein, *Werke* Bd.7: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Louvain-Freiburg 1965, S.185-186.

stulat unvermeidlich zu einem unendlichen Regreß führe. Was den erkenntniskritischen Regreß zum Abschluß bringen kann, ist nach Ingarden eine selbstkritische absolute Erkenntnis, die er als die Intuition des Durchlebens bezeichnet. Mit seinem Konzept des intuitiven Durchlebens glaubt Ingarden zugleich eine wesentliche Lücke zu schließen, die er in Husserls Lösung des Problems des Selbstbewußtseins findet.

Am Schluß des 1921 veröffentlichten ersten Teiles der Petitio-Abhandlung drückt Ingarden seine Hoffnung aus, "in absehbarer Zeit die ganze Arbeit der Öffentlichkeit zu übergeben"[36]. Doch auch diese Hoffnung wurde nicht erfüllt: Die Fortsetzung der genannten Abhandlung sollte weder "in absehbarer Zeit" noch überhaupt zu Lebzeiten des Verfassers erscheinen. Trotz einigen, in den Jahren 1922-1923 unternommenen[37] Versuchen, sie auszuarbeiten und zur Publikationsreife zu bringen, blieb sie endgültig unvollendet und gelangt in dieser unabgeschlossenen, aber historisch interessanten Gestalt hier zum ersten Mal zur Veröffentlichung. Wurde in (1921a) die Intuition des Durchlebens zur letzten Grundlage für die Kritik der Objektivität erklärt, so stößt Ingarden in der genannten Fortsetzung – die wir fortan als (1921a) II bezeichnen möchten – zu einer differenzierteren Analyse der Erkenntnis der Objektivität vor. Er beschreibt zuerst, wie die Objektivität einer immanenten Wahrnehmung erkannt werden kann (wobei er beachtenswerterweise *nicht* annimmt, daß die Objektivität einer solchen Wahrnehmung durch deren immanente Struktur allein schon gewährleistet ist) und geht dann auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis der Objektivität im Falle der äußeren Wahrnehmung ein. Diese kann nach ihm nicht in einer direkten Erfassung des Objektivitätswertes bestehen, sondern nur unter Verwendung eines "transzendentalen" Kriteriums erfolgen, wonach eine äußere Wahrnehmung dann objektiv ist, wenn ihr Gegenstandssinn "unter

---

36 Vgl. Ingarden (1921a) S.568 (hier S.227).

37 Vgl. unten, Anhang S.340-341.

Ausschluß jeder konstruktiven bzw. durch andere als rein erkenntnismäßige Motive beeinflußten Aktivität zustande gekommen ist".[38]

Die letzte der frühen erkenntnistheoretischen Arbeiten Ingardens ist seine Abhandlung "Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie".[39] Sie bringt zunächst eine wichtige Unterscheidung zwischen der reinen Erkenntnistheorie und den angewandten Erkenntnislehren. Die Aufgabe der reinen Erkenntnistheorie besteht in der Erforschung der Idee der Erkenntnis überhaupt sowie der weniger allgemeinen Erkenntnisideen. Sie liefert uns somit ein System von Prinzipien, in denen die Bedingungen präzisiert werden, die erfüllt werden müssen, wenn die Erkenntnis überhaupt bzw. diese oder jene besondere Idee der Erkenntnis verwirklicht sein soll. Die Entscheidung, ob und inwiefern die in den Prinzipien der Erkenntnistheorie formulierten Bedingungen der Erkenntnis in einem konkreten Fall tatsächlich realisiert sind, macht dagegen nach Ingarden die Aufgabe der angewandten Erkenntnislehren aus, die in seinen späteren Schriften auch unter dem Namen "Erkenntniskritik"[40] auftreten.

Die Unterscheidung zwischen der reinen Erkenntnistheorie und der Erkenntniskritik ist auch für das Verständnis des zentralen Problems der Abhandlung von 1925 wichtig. Fragt Ingarden nach der "Stellung", welche die Erkenntnistheorie im System der philosophischen, aber auch anderen wissenschaftlichen Disziplinen einzunehmen

---

38 Ingarden (1921a) II, hier S.271. Vgl. auch Ingarden (1972a), wo der Gedanke, daß die nicht-konstruktive Genese des Gegenstandssinnes als ein Kriterium der Objektivität der äußeren Wahrnehmung dienen kann, zum ersten Mal auftaucht. Wie D. Gierulanka in ihrem Aufsatz "Teoria poznania bez kompromisów" (Erkenntnistheorie ohne Kompromisse), *Życie i Myśl* 18(1968), S.49-50 berichtet, hat Ingarden dieses "transzendentale Kriterium" der Objektivität auch noch in seinen Vorlesungen zur Erkenntnistheorie in den Jahren 1945-1948 erwogen.

39 Ingarden (1925b). Nach Angaben Ingardens wurde diese Arbeit im Frühling 1924 abgefaßt (vgl. Ingarden [1971] S.5). Sie entstand zuerst in polnischer Fassung und bildete den Inhalt des Habiilitationsvortrags, den Ingarden nach seinem Habilitationskolloquium an der Universität Lemberg am 27. Juni 1924 gehalten hat. Vgl. auch unten, Anhang S.346.

40 Zur Ingardenschen Unterscheidung zwischen der reinen Erkenntnistheorie und der Erkenntniskritik vgl. Ingarden (1929) S.182-183, (1936a) Kol.1075-1078, (1964/65) Bd.I, S.53-56.

hat, so hat er dabei speziell die reine Erkenntnistheorie im Auge. Seine Antwort auf diese Frage besteht aus zwei Teilen. Zum einen bestätigt Ingarden nochmals die schon in seinen früheren Schriften[41] postulierte Unabhängigkeit der reinen Erkenntnistheorie von anderen Wissenschaften. Zum anderen betont er aber, daß auch die anderen Wissenschaften in ihrer Begründung von der Erkenntnistheorie unabhängig sind. Nach dem Raum, den Ingarden der Besprechung jeder dieser zwei Thesen widmet, könnte man zunächst meinen, daß er auf die erste mehr Gewicht legt. Tatsächlich muß man jedoch den Schwerpunkt der Ingardenschen Abhandlung – auch seiner eigenen späteren Einschätzung folgend – vielmehr in der zweiten Unabhängigkeits-These plazieren. In der früheren Petitio-Abhandlung wurde die Aufgabe der Erkenntnistheorie gegenüber den übrigen Wissenschaften – wenn auch nicht ausschließlich, so wenigstens teilweise – noch unter der Idee der "Letztbegründung" bestimmt.[42] Mit der Betonung der Unabhängigkeit der anderen (positiven und philosophischen) Disziplinen von der Erkenntnistheorie geht Ingarden über diese Auffassung hinaus. Es ist auch dieser Schritt, den er meint, wenn er nach vielen Jahren schreibt, daß in seiner Schrift von 1925 "die eigentliche Problematik und mögliche Leistung der Erkenntnistheorie wesentlich eingeschränkt wurde".[43]

Die These von der Autonomie der anderen philosophischen Disziplinen gegenüber der Erkenntnistheorie gilt bei Ingarden auch für die Ontologie. Unabhängig von den erkenntnistheoretischen Fragestellungen sind nach ihm insbesondere die ontologischen Probleme, die aus seiner Sicht den eigentlichen Kerngehalt der ihn so stark beunruhigenden Idealismus-Realismus-Kontroverse ausmachen.[44] Es ist auch diese Auffassung, die es verständlich macht, warum in Ingardens Philosophie nach 1925 die Frage der richtigen Methode und der ei-

---

41 Vgl. Ingarden (1921a) S.546, (1921b) S.433-435.

42 So heißt es in Ingarden (1921a) S.546 (hier S.202), "daß die Erkenntnistheorie die Gültigkeit *jeder* Theorie erst zu begründen und endgültig zu begründen hat".

43 Ingarden (1964/65) Bd.I, S.VII.

44 Vgl. auch Ingarden (1929).

gentlichen Aufgaben der Erkenntnistheorie zugunsten anderer, eben ontologischer Fragen deutlich in den Hintergrund tritt.

Wendet sich Ingarden auch von den Problemen der Methodologie der Erkenntnis, wie sie in seinen frühen erkenntnistheoretischen Arbeiten analysiert wurden, für eine gewisse Zeit ab, so verliert er sie doch nie aus den Augen. Es wäre auch falsch, diese Interessenverschiebung als eine Veränderung seines theoretischen Standpunkts zu deuten.[45] Im Gegenteil, die in diesen Arbeiten durchgeführten Analysen haben in seiner eigenen Sicht eigentlich immer ihre Gültigkeit bewahrt. Noch 1970, kurz vor seinem Tod, bezog sich Ingarden auf seine früheren erkenntnistheoretischen Auffassungen, wie sie unter anderem in seinen Schriften von 1921 und 1925 dargestellt wurden, und beurteilte sie folgendermaßen: "Abgesehen von gewissen zweitrangigen Sachen, eher terminologischer Natur, sind sie auf einem solchen Untersuchungsniveau, daß sie ihre Bedeutung bis heute bewahrt haben. Auch heute würde ich in diesen Fragen keinen anderen Standpunkt einnehmen, wenn es mir auch vielleicht gelingen würde, die in diesen Arbeiten erörterten Probleme besser zu entwickeln und zu vertiefen".[46]

Diese retrospektive Selbstbeurteilung Ingardens ist noch ein Grund mehr, seinen in diesem Band gesammelten erkenntnistheoretischen Schriften besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Ohne die Problematik dieser Schriften erschöpfen zu können, wollen wir hier wenigstens einige Punkte beleuchten, die aus unserer Sicht besonders wichtig sind. Wir stellen zuerst Ingardens Begriff des Durchlebens als einer

---

45 Wie G. Haefliger in seinem Aufsatz "Ingarden und Husserls transzendentaler Idealismus", *Husserl-Studies* 7(1990) S.119 gegen B. Smith ("The Ontology of Epistemology", *Reports on Philosophy* 11(1987), S.57-58) richtig betont, wäre es insbesondere ein Irrtum, von einer Veränderung der Ingardenschen Auffassung des Verhältnisses zwischen der Erkenntnistheorie und Ontologie zu sprechen. Wenn Ingarden in (1925b) die Erkenntnistheorie und die Ontologie einander gegenüberstellt, später aber (vgl. besonders [1964/65 Bd.I, S.54]) die reine Erkenntnistheorie (als "Ontologie der Erkenntnis") in die Ontologie einzugliedern scheint, so hat diese Divergenz eher terminologischen als sachlichen Charakter. Das eine Mal wird nämlich die Ontologie enger als Wesenslehre der *Gegenstände*, das andere Mal weiter als Wesensanalyse überhaupt verstanden.

46 Ingarden (1971) S.5 (Übers. des Hg.).

ursprünglichen Form des Selbstbewußtseins dar, sodann besprechen wir seine Verteidigung der Erkenntnistheorie vor der "Gefahr einer petitio principii" und schließlich versuchen wir, den eigentlichen Sinn des Ingardenschen meta-epistemologischen Intuitionismus zu klären.

§ 2

Schon in (1921a) skizziert Ingarden seine Theorie der drei "Weisen des Bewußtseins", die er mit verhältnismäßig kleinen Modifikationen auch später immer aufrechterhalten hat.[47] Er unterscheidet nämlich zwischen dem Durchleben der Akte, dem Erleben der Empfindungsdaten und dem gegenständlichen Vermeinen. Mit dieser Unterscheidung führt Ingarden die Analyse der Struktur der intentionalen Erlebnisse fort, die in Husserls *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen* I durchgeführt wurde. Nach der Konzeption Husserls müssen nämlich bei jedem intentionalen Akt drei Komponenten unterschieden werden: 1) der Akt selbst als der eigentliche Träger der Intentionalität, 2) der anschauliche Inhalt, der in diesem Akt "aufgefaßt" oder "apperzipiert" wird und 3) dasjenige, auf das der Akt als auf seinen Gegenstand intentional bezogen ist. Wird der Gegenstand eines intentionalen Bewußtseinserlebnisses in dem betreffenden Erlebnis erfaßt oder *vermeint*, so heißt es von den beiden ersten Komponenten des Bewußtseins – dem Akt und dem anschaulichen Inhalt –, daß sie *erlebt* werden.[48] Ingarden stimmt mit Husserl darin überein, daß es nur der intentionale Gegenstand ist, der im betreffenden Akt vermeint wird, wohingegen sowohl die den intentionalen Akten zugehörenden anschaulichen Inhalte (z.B. Empfindungsdaten oder Ansichten) als auch die Akte selbst uns normalerweise nur auf eine andere, nicht-gegenständliche Weise gegeben oder gegenwärtig sind. Im Unterschied zu Husserl will jedoch Ingarden nur im Falle der anschaulichen Inhalte vom *Er*leben sprechen, während er das eigenartige Gegebensein der Be-

---

47 Vgl. z.B. Ingarden (1963) S.539, (1992) S.152ff.

48 Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1 (Husserliana XIX/1), V. Untersuchung, besonders §§ 1-3 und *Ideen* I (Husserliana III/1, hrsg. v. K. Schuhmann) § 36.

wußtseinsakte lieber mit dem von ihm geprägten Terminus "*Durch*leben" bezeichnet. Daß die Empfindungsdaten *erlebt* und die Bewußtseinsakte *durchlebt* werden, ist aber natürlich keine rein terminologische Differenzierung. In dieser Unterscheidung Ingardens sollen vielmehr wichtige *sachliche* Differenzen zwischen seiner und der Husserlschen Konzeption des Bewußtseins zum Ausdruck gelangen.

Ingarden sah in der Bewußtseinstheorie Husserls mindestens zwei revisionsbedürftige Punkte. Der erste Punkt hängt mit seiner Auffassung des Durchlebens als einer ursprünglichen Form des Selbstbewußtseins, der zweite mit dem Problem der Deutung des Erlebten zusammen.

Unbefriedigend fand also Ingarden erstens die Weise, wie die Theorie Husserls das Rätsel des Selbstbewußtseins zu lösen versuchte. Für Ingarden stellt Selbstbewußtsein eine Art *Wissen* dar, das das Bewußtseinssubjekt von seinen eigenen aktuellen Erlebnissen besitzt.[49] Wenn ich einen Bewußtseinsakt vollziehe, dann weiß ich auch, daß ich das mache; es fragt sich nur, woher ich das weiß. Man kann versuchen, diese Frage mit Berufung auf Husserls "immanente Wahrnehmung" zu beantworten. Nach Ingarden kann jedoch der Begriff der immanenten Wahrnehmung, so wie er von Husserl konzipiert wurde, nur eine besondere und in gewissem Sinne sekundäre Form des Von-sich-selbst-Wissens bezeichnen. Diese These stützt sich bei Ingarden auf zwei Argumente, die sich im Grunde nicht nur gegen Husserl, sondern allgemein gegen jede Theorie wenden, die das ursprüngliche Selbstbewußtsein als eine Art Reflexion auffaßt.

Das erste Argument weist darauf hin, daß wir ein direktes, durch keine Schlußfolgerungen vermitteltes Wissen von unseren aktuellen Erlebnissen haben können, *ohne* daß wir uns auf diese Erlebnisse in einem speziellen Akt der immanenten Wahrnehmung zu wenden oder überhaupt irgendwie darauf zu reflektieren brauchen.[50] Ein Zeugnis für das Vorhandensein dieses nicht-reflexiven Wissens gibt nach In-

---

49 Vgl. Ingarden (1921a) S.556 (hier S.214).

50 Vgl. Ingarden (1921a) S.556 (hier S.214).

garden die Reflexion selbst, indem sie unsere Erlebnisse als solche erfaßt, die *schon früher* von uns bewußt erlebt wurden. Ingarden schreibt:

> "Ehe ich diese (...) 'immanente Wahrnehmung' zu vollziehen beginne, da lebe ich früher schon bewußt; meine immanente Wahrnehmung verspätet sich in gewissem Sinne, sie faßt etwas, was schon vorbei ist. In gewissem Sinne ist sie bloß etwas wie ein Nachklang."[51]

Was dieses erste Argument für sich genommen widerlegen könnte, wäre jedoch höchstens eine Theorie, die das Bewußtsein eigener gegenwärtiger Erlebnisse mit deren reflexiver "immanenter Wahrnehmung" im Sinne Husserls schlechtweg identifizieren würde. Husserl selbst kann eine solche Identifizierung nicht unterstellt werden. Daß es auch eine vorreflexive Form des Selbstbewußtseins gibt, wird auch von ihm explizit zugegeben. Ja, er trägt zugunsten der Annahme dieses vorreflexiven Selbstbewußtseins sogar ähnliche Gründe wie Ingarden vor. Die merkwürdige Eigentümlichkeit der Reflexion besteht nach Husserl eben darin

> "daß das in ihr wahrnehmungsmäßig Erfaßte sich prinzipiell charakterisiert als etwas, das nicht nur ist und innerhalb des wahrnehmenden Blickes dauert, sondern *schon war, ehe* dieser Blick sich ihm zuwendete."[52]

Das von Ingarden beschriebene Phänomen der "Verspätung" der reflexiven Wahrnehmung ist somit auch Husserl keineswegs entgangen. Nur versucht Husserl diesem Phänomen mit anderen begrifflichen Mitteln Rechnung zu tragen als Ingarden. Er verwendet zu diesem Zweck eine Unterscheidung, die bei ihm zuerst im Bereich der äußeren Dingwahrnehmung durchgeführt wird. Nehme ich ein bestimmtes Ding wahr, dann sind mir auch die anderen Dinge, die zum Hintergrund des ersteren gehören, in gewisser Weise anschaulich mitgegeben. Während jedoch die Wahrnehmung des vordergründig beachteten Dinges ein "explizites" oder "aktuelles" Bewußtsein ist, kann im Falle dieser Hintergrundsanschauungen nach Husserl nur von ei-

---

51 Ingarden (1992) S.155.

52 Husserl, *Ideen* I (Husserliana III/1, hrsg. v. K. Schuhmann), S.95.

nem "inaktuellen" oder "potentiellen" Bewußtsein die Rede sein.[53] Es ist dieser Begriff des "Bewußtseins im Modus der Inaktualität", den Husserl ebenfalls auf das vorreflexive Selbstbewußtsein anwendet. Die Bewußtseinserlebnisse sind für ihn nämlich:

> "nicht nur vorhanden, wenn sie selbst Objekte eines reflektierenden Bewußtseins sind, sondern sie sind schon unreflektiert als 'Hintergrund' da und somit prinzipiell *wahrnehmungsbereit* in einem zunächst analogen Sinne, wie unbeachtete Dinge in unserem äußeren Blickfelde."[54]

Ingarden kennt natürlich Husserls Begriff vom "inaktuellen" Bewußtsein und erkennt auch im Prinzip dessen Gültigkeit an. Er weigert sich jedoch, diesen Begriff bei der Explikation des ursprünglichen Selbstbewußtseins anzuwenden. Stellt er auch die Gründe für seine Weigerung nicht explizit dar, so hängen sie doch offensichtlich mit seinem zweiten Argument gegen die rein "reflexionistische" Auffassung des Selbstbewußtseins zusammen.

Geht Ingarden in seinem ersten Argument vom Phänomen "Selbstbewußtsein *ohne* Reflexion" aus, so weist er in seinem zweiten Argument auf das Phänomen "Selbstbewußtsein *von* der Reflexion" hin. In diesem zweiten Argument, wie es z.B. besonders deutlich in den Osloer-Vorlesungen formuliert wird, nimmt Ingarden zunächst ohne Diskussion an, daß die Akte der Reflexion, in denen wir das Bewußtsein von unseren anderen Akten erlangen, uns auch ihrerseits irgendwie bewußt sein müssen. Wenn ich z.B. einen Akt der äußeren Wahrnehmung vollziehe und mich auf diese Wahrnehmung in einem Akt der Reflexion richte, dann habe ich ein unmittelbares Wissen von beiden Akten. Es fragt sich nun, woher dieses Wissen rührt, d.h. es stellt sich die Frage:

> "woher ich denn weiß, daß ich jetzt so ein Doppelleben führe, daß ich einerseits diesen Akt vollziehe und das Ding wahrnehme, und andererseits zugleich darauf reflektiere. Woher weiß ich das?"[55]

---

53 Husserl, *Ideen* I (Husserliana III/1, hrsg. v. K. Schuhmann), S.71-73.

54 Husserl, *Ideen* I (Husserliana III/1, hrsg. v. K. Schuhmann), S.95.

55 Vgl. Ingarden (1992) S.155.

Daß diese Frage mit einem wiederholten Hinweis auf die immanente Wahrnehmung nicht beantwortet werden kann, soll nach Ingarden die folgende Überlegung klar machen:

> "Nun, man antwortet darauf, daß ich noch eine neue immanente Wahrnehmung vollziehen kann, welche sozusagen die Gesamtsituation erfaßt. Und wenn ich noch Zweifel habe, dann rufe ich eine weitere immanente Wahrnehmung zu Hilfe, die sich auf die Wahrnehmung des Wahrnehmens des Wahrnehmens usw. richtet. So erhalten wir einen schönen Regressus ins Unendliche."[56]

Fragen wir jedoch weiter, warum der Versuch, das direkte Wissen von einer Reflexion auf einen Akt der Reflexion höherer Stufe zu gründen, unvermeidlich zu einem unendlichen Regreß führt, so hängt das bei näherem Hinsehen mit der Intentionalität der Reflexionsakte zusammen. In der Struktur eines intentionalen Aktes liegt eine "Doppelheit" zwischen dem Akt selbst und dem in ihm vermeinten Gegenstand beschlossen. Diese Doppelheit besteht auch bei Husserls immanenter Wahrnehmung, so wie sie von Ingarden interpretiert wird. Sollen auch in diesem Fall der Akt und der Gegenstand (d.h. das in der betreffenden Wahrnehmung erfaßte Erlebnis) nach Husserl eine "unvermittelte Einheit"[57] bilden, so sind sie nach Ingarden doch immer noch in dem Sinn voneinander verschieden, daß sie zwei besondere Subjekte von Eigenschaften ausmachen und daß das wahrgenommene Objekt dem Wahrnehmungsakt gegenüber "strukturell transzendent" bleibt.[58] Es ist diese Verschiedenheit zwischen dem Akt und dem Gegenstand jedes intentionalen, mithin auch jedes reflexiven Bewußtseins, welche die Reflexions-Theorie des Selbstbewußtseins in einen regressus in infinitum hineinzudrängen scheint.

Die innere Dualität ist jedoch bei *allen* intentionalen Erlebnissen vorzufinden. Sie haftet also sowohl den Erlebnissen im Modus der Aktualität als auch denjenigen im Modus der Inaktualität an. Denn auch die letzteren gehören doch nach Husserl zur Kategorie der cogitatio-

---

56 Vgl. Ingarden (1992) S.155.

57 Vgl. Husserl, *Ideen* I (Husserliana III/1, hrsg. v. K. Schuhmann), S.78.

58 Vgl. Ingarden (1964/65) Bd.II/1, S.224-225. Zu Ingardens Deutung der "immanenten Wahrnehmung" Husserls vgl. auch Ingarden (1992) S.183.

nes oder "Akte" im weiteren Sinne des Wortes.[59] Folglich muß auch bei diesen "inaktuellen" cogitationes immer zwischen "Akt" und "Gegenstand" unterschieden werden.

Es zeichnet sich also die folgende Situation ab. Gegenüber der Auffassung, die das ursprüngliche Selbstbewußtsein auf die immanente Wahrnehmung zurückführen will, kann der Einwand geltend gemacht werden, daß sie unvermeidlich einen unendlichen Regreß in Kauf nimmt. Daß dieser Einwand möglich ist, liegt daran, daß die immanente Wahrnehmung (d.h. die *aktuelle* immanente Anschauung) ein intentionales, mithin in Akt und Gegenstand innerlich gegliedertes Erlebnis darstellt. Auf ein spezielles intentionales Erlebnis rekurriert man aber auch dann, wenn man versucht, das primäre Selbstbewußtsein auf der *inaktuellen* immanenten Anschauung zu gründen. Muß also nicht auch dieser Versuch dem gleichen Einwand eines regressus in infinitum ausgesetzt sein?

Wie man leicht zeigen kann, hängt die Antwort auf diese Frage in gewissem Maße noch davon ab, was man dabei mit "inaktuellem Bewußtsein" meint. Der Begriff läßt nämlich mindestens zwei Deutungen zu. Es läßt sich darunter erstens etwas verstehen, das dem Bewußtsein im Modus der Aktualität als eine zweite Form des Bewußtseins zur Seite gestellt und von der ersten dadurch unterschieden werden kann, daß sie keine "Akt-Struktur" (in einem noch zu spezifizierenden Sinn) aufweist. Bei dieser Verständnisweise, die für Ingarden die richtige ist, müssen die Bezeichnungen "aktuelles Bewußtsein" und "inaktuelles Bewußtsein" als leicht mißverständlich angesehen werden. Deswegen will Ingarden auch lieber von einem "Aktbewußtsein" (d.h. einem im Akt bestehenden Bewußtsein) und einem "Non-Akt-Bewußtsein" sprechen.[60] Wird dagegen das Nicht-Akt-Bewußtsein als das inaktuelle (oder gar potentielle) Bewußtsein bezeichnet, dann liegt eine andere Deutung nahe, derzufolge dieses "Bewußtsein" eigentlich noch gar kein Bewußtsein ist, sondern nur eine reine Potentialität – eine *Möglichkeit des Bewußtseins*.

---

59 Husserl, Ideen I, S.73-75.

60 Vgl. Ingarden (1992) S.138.

Würde nun das inaktuelle immanente Bewußtsein, mit dem in der Theorie Husserls das vorreflexive Von-sich-selbst-Wissen gleichgesetzt wird, gemäß der zweiten der soeben unterschiedenen Deutungen, d.h. als eine Reflexion *in potentia* verstanden, dann wäre die Gefahr eines regressus in infintum für diese Version der Reflexions-Theorie des Selbstbewußtseins kaum bedrohlich. Denn die Annahme der Existenz einer Unendlichkeit ist nur dann fragwürdig, wenn es sich um eine *aktuelle* Unendlichkeit handelt. Eine unendliche Reihe von *potentiellen* Reflexionen immer höherer Stufe könnte also ohne Vorbehalt als möglich anerkannt werden. Nur wäre eine solche Deutung, obwohl in sich denkbar, bei der Interpretation des vorreflexiven Selbstbewußtseins wenigstens für Ingarden wenig hilfreich. Denn wie wir schon gesagt haben, stellt das ursprüngliche Von-sich-selbst-Wissen aus der Sicht Ingardens einen besonderen Fall von *Wissen* dar. Eine Reihe von bloß potentiellen Reflexionsakten, mag sie auch ins Unendliche fortgeführt werden, kann jedoch immer noch kein wirkliches Wissen, sondern höchstens eine *Möglichkeit des Wissens* ergeben.

Ingardens eigene Lösung des Problems des Selbstbewußtseins hängt in gewisser Weise mit dem zweiten Punkt zusammen, den er schon in den Freiburger Jahren an der Theorie seines Lehrers bemängelte. Es handelt sich um die Natur und Stellung der Empfindungsdaten. Sind diese Daten tatsächlich "reelle Bestandstücke" des Bewußtseins? Sind sie wirklich so innig mit den Akten des Bewußtseins verbunden, wie das von Husserl angenommen wurde? Wie Ingarden in den "Erinnerungen an Husserl" berichtet, tauchten diese Fragen in seinen Gesprächen mit Husserl 1916 immer wieder auf:

> "Ich habe gehofft, daß Husserl zugibt, daß die Empfindungsdaten von den spezifisch noetischen Komponenten der Erlebnisse seinsunabhängig sind, daß sie vom Ich nur vorgefunden werden und mit ihnen nicht in einer so innigen Einheit zusammenbestehen, wie das aus den *Ideen* zu folgen scheint. Was ich aber von Husserl erreichen konnte, war nur, daß er zugegeben hat, daß die Empfindungsdaten 'ichfremd' und nicht 'ichlich' sind."[61]

---

61 Ingarden (1968) S.131. Vgl. auch Ingarden (1992) S.159-160.

Dieser "ichfremde" Charakter der Empfindungsdaten galt Ingarden als etwas so Unstrittiges, daß er ihn sogar zu terminologischen Zwecken benutzt, wenn er in seiner Petitio-Arbeit diese Daten zusammen mit den Ansichten als "ichfremde Bestände" bezeichnet. Wie aber Ingarden selber später[62] bemerkte, konnte diese "Ichfremdheit" der Empfindungsdaten noch unterschiedlich verstanden werden. Im ersten Sinne, in dem sie von Husserl nicht nur zugestanden, sondern sogar ausdrücklich betont wurde, handelt es sich dabei darum, daß die Empfindungsdaten selbst nicht die Struktur der Bewußtseinsakte haben, daß sie also in sich keine Intentionalität bergen, sondern nur sekundär (als "aufgefaßte" Inhalte) an der Intentionalität der Akte teilnehmen. Es kann aber auch darum gehen, daß die Empfindungsdaten für das Ich als Quellpunkt der Akte etwas im Verhältnis zu ihm gehaltsmäßig Verschiedenes ausmachen, so daß es keinen Sinn mehr hat, sie mit den spezifisch noetischen Komponenten der Akte in eine besondere innige Einheit zu bringen. Es war eben dieser zweite, stärkere Sinn, in dem Ingarden selber die Empfindungsdaten als "ichfremde Bestände" charakterisieren wollte. Daß "das Erlebte – im Falle der *äußeren* Wahrnehmung – (...) immer als das dem reinen Ich gegenüber Fremde erlebt"[63] wird, bedeutete für ihn nichts anderes als:

> "daß die Empfindungsdaten als etwas den Bewußtseinsakten gegenüber *Fremdes*, als etwas, was *außerhalb* der Akte verbleibt, zu betrachten sind."[64]

Ingarden war nicht der einzige Schüler Husserls, bei dem die immanentistische Deutung der Empfindungsdaten, wie sie von dem letzteren wenigstens bis zu einem gewissen Zeitpunkt angenommen wurde, ernsthafte Zweifel erregte. Ähnliche Bedenken gegen diese Theorie meldete z.B. H. Conrad-Martius, bei der wir sogar die von dem frühen Ingarden so gern verwendete Bezeichnung der Empfindungsdaten als "ichfremde Bestände" finden.[65] Ingarden wies im

---

62 Vgl. Ingarden (1968) S.131.

63 Ingarden (1921a) S.561 (hier S.220).

64 Ingarden (1921a) S.561 (hier S.220).

65 Vgl. H. Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt", *Jahrbuch für Philosophie* 3(1916), S.447.

nachhinein selber darauf hin, daß er seine Unterscheidung zwischen dem Durchleben der Akte, dem Erleben der ursprünglichen Empfindungsdaten und dem gegenständlichen Vermeinen "z.T. unter dem Einfluß von Frau Conrand-Martius durchgeführt" [66] habe, er präzisiert aber nicht, worin diese Einflußnahme eigentlich bestand. Beachtet man die soeben nachgewiesene auffallende Ähnlichkeit in der Beschreibung der Stellung der Empfindungsdaten, dann liegt die Vermutung nahe, daß es eben Ingardens Auffassung des "Erlebens" ist, bei der er manches H. Conrad-Martius verdankt. Tatsächlich gestaltet sich jedoch das Verhältnis der beiden Phänomenologen etwas komplizierter und vor allem viel interessanter.

Die Auffassung der erlebten Empfindungsdaten als ichfremder Bestände wirft die Frage nach dem Sinn ihres Erlebtseins oder Bewußtseins auf. Bei der immanentistischen Deutung Husserls findet diese Frage eine relativ einfache Antwort: Die Empfindungsdaten sind normalerweise keine Gegenstände der Bewußtseinsakte; sie können aber in dem Sinn als "bewußte" oder "erlebte Inhalte" bezeichnet werden, daß sie in konkreten Bewußtseinserlebnissen als deren "reelle Bestandstücke" enthalten sind. Wie kann man aber diese Daten als erlebte charakterisieren, wenn man nur den ersten Teil von Husserls Auffassung akzeptiert, den zweiten aber bestreitet? D.h.: Wenn man einerseits zugibt, daß die Empfindungsdaten in den schlichten (nichtreflexiven) Bewußtseinsakten nicht gegenständlich vermeint sind, andererseits aber leugnet, daß sie als strukturelle Elemente in den Bestand dieser Akte eingehen?

H. Conrad-Martius gibt dieser Frage nach dem Sinn der "Bewußtheit" der Empfindungsdaten die folgende Gestalt:

> "in welchem Sinne diese Erlebnisse noch Bewußtseinserlebnisse genannt werden können, da sie doch in keinem Sinn, weder in sich selbst, noch in ihrer Gesamtstellung zum Bewußtsein, *gegenständliche* Bewußtseinserlebnisse repräsentieren. Eine *Gegenübersetzbarkeit* von 'Bewußtsein' (...)

---

66 Ingarden (1968) S.131 Anm.

und Bewußtem ist nicht zu finden; was für eine mögliche Beziehung bleibt dann übrig?"[67]

Eine *denkbare* Antwort formuliert sie wie folgt:

"Es bleibt allenfalls etwas übrig, was wir mit dem bildlichen Ausdruck 'Bewußtseins*imprägniertheit*' belegen könnten. Womit gesagt sein soll, daß der Vorgang sozusagen in sich selbst 'Bewußtsein' *enthält* – daß ihm ein 'Bewußtseinsmoment' gleichsam durch und durch als etwas ihn *qualitativ* auszeichnendes *anhaftet* (...). Man könnte auch sagen: es scheint etwas vorhanden zu sein, was den betreffenden Vorgang oder die betreffende Situation zu einer in sich selbst *'durchleuchteten'* und *damit* zu einer innerhalb der Einheit, in der sie auftritt, erlebten macht. Es wäre damit das Moment gegeben, das ein Erlebnis allererst zu einem Erlebnis stempelt – ganz abgesehen davon, ob es in jenem anderen Sinne 'bewußt', nämlich *gegenständlich* bewußt wird. Wir hätten sozusagen zweierlei 'Bewußtsein' zu unterscheiden: das einer Sachlage oder einem Vorgang *'imprägnierte'* und ihn in sich selbst durchleuchtende und das einen Vorgang oder eine Sachlage *gegenständlich aufnehmende.*" [68]

Die angeführte Passage ist für uns wichtig. H. Conrad-Martius stellt hier dem klassischen Akt-Gegenstand-Modell des Bewußtseins, so wie es z.B. von Brentano aufgestellt wurde, ein ganz anderes Modell gegenüber, das im Unterschied zu dem ersteren als eingliedriges Bewußtseinsmodell zu bezeichnen wäre. Stellt das Bewußtsein nach dem klassischen Modell eine Relation (oder wenigstens etwas "Relativliches"[69]) dar, so wäre es nach dem eingliedrigen Modell H. Conrad-Martius' eher als eine *Qualität* anzusehen, die gewisse Erlebnisse auszeichnet und sie dadurch zu "Bewußtseins"erlebnissen macht, obwohl sie mit dem Bewußtsein im Sinne der intentionalen Beziehung nichts zu tun haben.

Wie wir jedoch gesagt haben, erwägt H. Conrad-Martius dieses Modell nur als ein denkbares. Sie erkennt es nicht als das richtige an, nicht einmal als das richtige Modell für die Empfindungsdaten. Sie

---

67 H. Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt", *Jahrbuch für Philosophie* 3(1916), S.540.

68 H. Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt", *Jahrbuch für Philosophie* 3(1916), S.540.

69 Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2. Aufl., Bd.II, Leipzig 1925, S.134.

sagt vielmehr ausdrücklich, "daß das echte Empfindungserlebnis alles andere eher als einen in sich selbst *durchleuchteten* Charakter hat" und stellt resigniert fest:

> "Das Empfundene, insofern es empfunden ist, gibt sich nicht als bewußtes und damit irgendwie *erhelltes*, sondern eben als – *empfundenes*."[70]

Es scheint nun, daß es eben diese von H. Conrad-Martius abgelehnte Denkmöglichkeit war, die auf Ingarden den stärksten Einfluß ausgeübt hat. Nicht in dem Sinne allerdings, daß er das von H. Conrad-Martius Abgelehnte einfach akzeptiert hätte. Streitet H. Conrad-Martius den Empfindungsdaten den "in sich selbst durchleuchteten Charakter" ab, so stimmt Ingarden mit ihr darin völlig überein. Auch ihm gelten die Empfindungsdaten als in sich dunkel, *nicht* mit Bewußtsein durchtränkt, auch er erachtet also das eingliedrige Modell des Bewußtseins, wie es von H. Conrad-Martius entworfen wurde, als untauglich, der spezifischen "Bewußtheit" dieser Daten Rechnung zu tragen. Er findet jedoch für dieses Modell eine andere Verwendung – er wendet es bei der Beschreibung des ursprünglichen Selbstbewußtseins an, in dem uns die *Akte* des Bewußtseins in ihrem schlichten Vollzug vorreflexiv gegenwärtig sind.

Die Idee, daß das ursprüngliche Selbstbewußtsein nicht so sehr als eine Relation – nicht einmal eine "reflexive" Relation –, sondern vielmehr als eine spezifische Qualität aufzufassen ist, drängte sich Ingarden 1919 auf. Sie zeichnet sich zuerst in seinem Husserl-Brief ab[71] und erscheint in entwickelter Gestalt in der im selben Jahr abgefaßten Petitio-Arbeit. Hat H. Conrad-Martius den qualitativen Bewußtheits-Charakter als etwas umschrieben, das einen Vorgang zu einem "in sich selbst durchleuchteten" macht (oder machen würde), so ruft Ingarden hierbei ein ähnliches Bild von einer sich selbst durchglühenden Glut zu Hilfe. Das Bewußtsein ist ihm:

---

70 H. Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt", *Jahrbuch für Philosophie* 3(1916), S.541.

71 Vgl. Ingarden (1972a) S.363.

> "ein Sein, das *für sich selbst* existiert und in seinem puren Sein *von sich selbst* ein 'Wissen' hat. Es besteht in diesem *Von-sich-selbst-Wissen.* Indem es andere Gegenstände 'erlebt', bzw. sie 'gegeben' hat, *durchlebt* es sich selbst und ist nichts anders, als dieses *Sich-selbst-Durchleben* selbst. Man könnte es dem sich selbst durchglühenden Eisen vergleichen, wenn man nur sowohl von der Materialität wie von der Ausdehnung des Eisens abstrahieren und ausschließlich auf die sich selbst durchdringende Glut achten könnte. Aber dieser Vergleich vermag das eigentümliche konstitutive Moment des Bewußtseins nicht adäquat wiederzugeben. Denn es ist nicht nur ein Sich-selbst-Durchdringen, sondern ein solches Sich-selbst-Durchdringen, in dem sowohl das Durchdringende wie das Durchdrungene vom selben identischen Wesen ist und *ein* identisches *Individuum* bildet."[72]

Zusammenfassend können wir also das Verhältnis zwischen der Bewußtseinstheorie Ingardens und den entsprechenden Beschreibungen H. Conrad-Martius' auf folgende Weise charakterisieren. Was Ingarden von H. Conrad-Martius übernommen hat, ist ein bestimmtes Modell des Bewußtseins, das in Opposition zum zweigliedrigen Akt-Gegenstand-Modell als das eingliedrige bezeichnet werden kann. Bei H. Conrad-Martius wird dieses eingliedrige Modell nur versuchsweise für die Interpretation von Empfindungsdaten verwendet, wobei dieser Versuch sogleich als verfehlt zurückgewiesen wird. Ingarden stimmt mit H. Conrad-Martius darin überein, daß die Empfindungsdaten nicht als "bewußt" im engen Sinne des Wortes bezeichnet werden können. Er findet jedoch für das eingliedrige Modell des Bewußtseins eine andere Verwendung, indem er es bei der Explikation des *Selbst*bewußtseins gebraucht.

Der Gedanke, daß der Charakter der Bewußtheit (im Sinne der Eigenschaft, bewußt durchlebt zu werden) nicht als ein relatives Merkmal, sondern als ein "einstelliges Prädikat"[73] anzusehen ist, bildete jedoch nur das Kernstück der Bewußtseinstheorie Ingardens. Für deren weitere Ausgestaltung, die wir hier nur andeuten können, war besonders seine Parallelisierung zwischen dem Durchleben und dem

---

72 Ingarden (1921a) S.556-557 (hier S.214-215). Vgl. auch Ingarden (1972a) S.363.

73 Vgl. G. Küng, "Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano", *Grazer Philosophische Studien* 5(1978), S.175 Anm.11.

Erleben wichtig. Nach der Auffassung Ingardens in (1921a)[74] läßt das Erleben der Empfindungsdaten und Ansichten verschiedene Grade der Klarheit zu, die von den Klarheitsunterschieden des gegenständlichen Vermeinens streng verschieden und weitgehend unabhängig sind. Von einem Erleben, das fast dunkel und verworren ist, kann man sukzessive zu Erlebensarten übergehen, die immer klarer und deutlicher sind, um endlich zu einem Erleben zu gelangen, das die höchste Stufe der Helligkeit aufweist. Eine ähnliche Reihe von Stufen der Klarheit, die wiederum von den Klarheitsdifferenzen des gegenständlichen Vermeinens zu unterscheiden sind, findet Ingarden auch beim Durchleben.[75] Das Merkmal der Bewußtheit, das allen Erlebnissen zukommen muß, ist nach ihm steigerungsfähig: ein Erlebnis kann mit dem Bewußtseinslicht mehr oder minder "gesättigt" sein. In der Gradation der Klarheitsstufen der Bewußtheit der Erlebnisse gibt es kein Minimum (denn ein vollkommen dunkles Erlebnis wäre kein Erlebnis mehr),[76] wohl aber ein Maximum. Es ist eben dieses Maximum der Bewußtheit, also das optimal klare Durchleben, das Ingarden *die Intuition des Durchlebens* nennt.

Der Intuition des Durchlebens kommt aus der Sicht Ingardens eine konstitutive Rolle in der Erkenntnistheorie zu. Wie wir bald sehen werden, kann sie geradezu als eine Bedingung der Möglichkeit der letzteren angesehen werden. Um diese erkenntnistheoretische Relevanz des intuitiven Durchlebens besser zu verstehen, müssen wir uns zuerst seine besonderen Merkmale, die es als eine spezielle Erkenntnisart auszeichnen sollen, klar zum Bewußtsein bringen.

Die Intuition des Durchlebens ist nach Ingarden vor allem "kein 'Akt' in dem eigentlichen phänomenologischen Sinne des Wortes."[77] Mit dem "eigentlichen phänomenologischen Sinne" ist dabei offensichtlich der Sinn gemeint, in dem ein Akt immer auf einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand bezogen werden muß. Die Intuition des Durchlebens ist kein Akt in diesem Sinn, weil sie sich eigentlich

---

74 Vgl. Ingarden (1921b) S.561f.

75 Vgl. Ingarden (1921b) S.562f.

76 Vgl. auch Ingarden (1992) S.156.

77 Ingarden (1921a) S.556 (hier S.214).

nur auf sich selbst richtet. Das ändert aber nichts daran, daß sie sich dennoch auf *etwas* bezieht, mithin ein Akt im Sinne eines intentionalen Erlebnisses ist. Sieht auch Ingarden "die intuitive Intention" als "unzweifelhaft verschieden von den noematisch bzw. gegenständlich gerichteten Intentionen" an, so will er doch der Intuition des Durchlebens "eine gewisse Intentionalität" nicht absprechen.[78]

Daß der Intuition des Durchlebens dennoch eine spezielle, nichtgegenständliche Intentionalität zuzusprechen ist, ist für Ingarden auch deswegen wichtig, weil er ihr sonst keine eigentliche Erkenntnisfunktion zuweisen könnte. Als ein Erkenntniserlebnis kann nämlich nach Ingarden nur ein intentionales Erlebnis fungieren: "Jeder Erkenntnisakt ist ein intentionales Erlebnis, d.h. es ist konstitutiv für ihn, daß er etwas vermeint. Er würde wesensmäßig nicht existieren können, wenn er in sich keine Meinens-Intention enthielte".[79] Diese wesentliche Intentionalität erschöpft aber noch nicht das Wesen einer Erkenntnis als solchen. Ingardens Charakterisierung der Erkenntnis, wie sie bei ihm an mehreren Stellen[80] formuliert wird, bleibt auf den ersten Blick ganz dem Akt-Gegenstand-Modell des Bewußtseins verpflichtet. Die Erkenntnis ist für ihn etwas, was sich immer in einem Bewußtseinsakt vollzieht und sich auf einen Gegenstand richtet. Die Intuition des Durchlebens soll jedoch nach Ingarden kein "Akt" sein und keinen eigentlichen "Gegenstand" haben. Wie kann sie also dennoch nicht nur als eine Erkenntnis, sondern geradezu als ein prototypischer Fall der Erkenntnis angesehen werden?

Es liegen verschiedene Möglichkeiten vor, die angezeigte Diskrepanz zwischen Ingardens am Akt-Gegenstand-Modell orientierter Definition der Erkenntnis und seiner Konzeption der Intuition des Durchlebens, als einer nicht-gegenständlichen und dennoch prototypischen Erkenntnisart, verständlich zu machen. Man kann erstens annehmen, daß Ingardens Konzessionen an das Akt-Gegenstand-Modell rein terminologischer Natur sind, während er sich, was die Sache sel-

---

78 Vgl. Ingarden (1921a) II, hier S.236, Anm.90.

79 Ingarden (1921a) II, hier S.231.

80 Vgl. Ingarden (1921b) S.428 (hier S.169), (1921a) S.546 (hier S.202), (1921a) II (hier S.231 und 240), (1925b) S.14 (hier S.287.).

ber angeht, mit seiner Konzeption des intuitiven Durchlebens zu diesem Modell der Erkenntnis in Opposition stellt.[81] Man kann auch umgekehrt argumentieren, daß Ingardens Durchleben eigentlich nicht mehr als ein "Erkennen" anzusehen ist, auch wenn es die letzte Grundlage des Selbstbewußtseins des Erkenntnissubjekts abgibt.[82] Was uns aber am angemessensten scheint, ist noch eine andere Deutung, derzufolge Ingardens Intuition des Durchlebens als ein *Grenzfall* der Erkenntnis betrachtet werden soll. Bei dieser Deutung braucht der Erkenntnischarakter der nicht-gegenständlichen Intuition mit der Wesentlichkeit der gegenständlichen Intentionalität für die Erkenntnisakte nicht unverträglich zu sein. Es läßt sich dies mit einer geometrischen Analogie veranschaulichen. Daß der Kreis als ein Grenzfall des regelmäßigen Polygons betrachtet werden kann, obwohl er weder Seiten noch Ecken besitzt, ist noch kein Argument dafür, daß die Definition des regelmäßigen Polygons als einer Figur mit gleichen Seiten und Ecken revidiert werden muß. Ähnlich wird die Definition der Erkenntnis als eines Bewußtseins*aktes* dadurch noch nicht revisionsbedürftig, daß man gute Gründe findet, auch das nicht-aktuelle (bzw. nicht-gegenständliche) Durchleben als einen Grenzfall des Erkennens anzusehen.

So wie die Intuition des Durchlebens ein Grenzfall der Erkenntnis ist, so ist auch die Identität des Durchlebens mit dem Durchlebten als ein Grenzfall der erkenntnismäßigen Objektivität zu betrachten. Besteht die Objektivität einer Erkenntnis im allgemeinen in der "Zusammenstimmung" zwischen dem Sinn der Erkenntnis und dem zu erkennenden Gegenstand (bzw. dem Sinn des letzteren)[83], so soll man im besonderen Fall der Objektivität der Intuition des Durchlebens

---

81 Vgl. J. Tischner, "Teoria poznania w więzach ontologii" (Die Erkenntnistheorie in den Fesseln der Ontologie), in: J. Tischner, *Myślenie według wartości*,Kraków 1982, S.64.

82 Für eine solche Deutung des Durchlebens erklärt sich G.Küng in seinem Aufsatz "Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano", *Grazer Philosophische Studien* 5(1978), S.174-175. Er geht jedoch mit dieser Deutung bewußt über die Auffassung Ingardens hinaus.

83 Siehe Ingarden (1921b) S.431 (hier S.162), (1921a) II, hier S.232. Vgl. auch Ingarden (1967) S.258-260.

nicht so sehr vom "Zusammenstimmen" als vielmehr vom "Zusammenfallen" sprechen: Das Erkenntniserlebnis fällt hier mit dem Objekt der Erkenntnis zusammen. Dieser besondere Charakter der Objektivität der Intuition des Durchlebens bedingt es, daß sie auch auf eine ganz besondere Weise erkannt werden kann: Die Erkenntnis der Objektivität der Intuition des Durchlebens kommt nämlich nach Ingarden im schlichten Vollzug dieser Intuition zustande. Die Intuition des Durchlebens stellt somit nach ihm eine immanent selbstkritische Erkenntnis dar und gerade als solche kann sie die letzte Grundlage jeder Erkenntniskritik überhaupt abgeben. Das ist eben der Grund, warum der Begriff des intuitiven Durchlebens auch für die Meta-Epistemologie Ingardens so wesentlich ist.

§ 3

Eine der wichtigsten Aufgaben der erkenntnistheoretischen Methodologie – der Reflexion über die richtige Methode der Erkenntnistheorie – ist für Ingarden die Beseitigung von gewissen logischen Fehlern, die sich in der methodologisch nicht durchdachten, naiv betriebenen Erkenntnistheorie fast unvermeidlich ergeben. Ingarden faßt diese möglichen wesentlichen Fehler der Erkenntnistheorie unter dem Namen der "petitio principii" zusammen.

In (1921a II) schreibt Ingarden: "Aber die Gefahr der petitio principii, die der Erkenntnistheorie seit Jahrhunderten den Weg verlegt und ihren Fortschritt immerfort aufzuhalten droht, ist hartnäckig und kehrt, in einer Gestalt beseitigt, in einer anderen wieder".[84] Die Gefahr einer petitio principii bedeutet somit für Ingarden nicht so sehr *eine* Schwierigkeit, sondern vielmehr eine Reihe von Aporien, welche die Möglichkeit einer logisch einwandfreien Erkenntnistheorie in Frage stellen.

---

84 Ingarden (1921a) II, hier S.229.

Um diese verschiedenen Aporien zusammenzufassen, stellt Ingarden die Gefahr einer erkenntnistheoretischen petitio principii zunächst in einer absichtlich vieldeutigen Formulierung dar:

> "Die erkenntnistheoretische Arbeit vollzieht sich zuletzt in Erkenntnisakten, die auf Erkenntnisakte gerichtet sind. Zugleich bildet das Zu-erkennende, also das selbst mit einem Fragezeichen Behaftete, 'die Erkenntnis überhaupt', d.h. das reine Wesen jeder nur möglichen Erkenntnis überhaupt. Die bei der erkenntnistheoretischen Arbeit in der Ausübung begriffene Erkenntnis fällt also in das Gebiet des Problematischen. Entweder also sind die gewonnenen Resultate selbst problematisch, oder die Geltung der in der Ausübung begriffenen Erkenntnis wird ununtersucht vorausgesetzt. (...) Es bleibt freilich der Ausweg übrig, die in der Ausübung begriffene Erkenntnis einer neuerlichen Erkenntnis zu unterziehen. Das aber verbesserte – wie es zunächst scheint – die Situation nicht im mindesten. Wenn nämlich die neuerliche Erkenntnis eben *Erkenntnis* sein soll, so fällt auch sie in das Gebiet des Problematischen. (...) Die Erkenntnistheorie in der oben festgelegten Gestalt führte somit zum Widersinn und wäre unmöglich."[85]

Wird in der angeführten Darstellung der aporetischen Situation, die sich für die philosophische Erkenntnistheorie aus ihrer eigenen Aufgabenstellung zu ergeben scheint, die kennzeichnende Wendung gebraucht, daß die erkenntnistheoretische Erkenntnis selbst "in das Gebiet des Problematischen" fällt, so kann man darin einen Anklang an Überlegungen L. Nelsons finden. Auch nach Nelson müßte die erkenntnistheoretische Erkenntnis, die uns als ein Kriterium der objektiven Gültigkeit (bzw. zur Festlegung eines solchen) dienen sollte, "gerade dem Bereich des Problematischen angehören, über dessen Gültigkeit erst mit Hilfe des erkenntnistheoretischen Kriteriums entschieden werden soll."[86]

Es ist auch der Begriff des Problematischen, von dem Ingardens Analyse der Gefahr einer erkenntnistheoretischen petitio principii ausgeht. Ingarden stellt zuerst fest, daß das Wort "problematisch" mehrdeutig ist, und weist auf einige seine Bedeutungen hin, welche für die epistemologische Erkenntnis keine Gefahr darstellen. So ist es

---

85 Ingarden (1921a) S.546 (hier S.202).

86 Leonard Nelson, "Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie", in: derselbe, *Gesammelte Schriften*, Bd.II: *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie*, Hamburg 1973, S.465.

z.B., wenn man als "problematisch" etwas bezeichnet, dessen Wesen noch unbekannt ist. Denn man braucht das Wesen der benutzten Erkenntnis nicht zu kennen, um diese Erkenntnis richtig zu benutzen. Auch wenn man das Wort "problematisch" als gleichbedeutend mit "zweifelhaft" oder "fraglich" versteht, "braucht die Erkenntnis am Beginn der Erkenntnistheorie überhaupt nicht problematisch zu sein, weil wir – theoretisch gesprochen – über die Erkenntnis noch nichts wissen".[87]

Diese an sich richtigen Bemerkungen reichen aber natürlich nicht aus, um den Angriff auf die Möglichkeit der epistemologischen Erkenntnis – so wie er z.B. von Nelson durchgeführt wird – wirklich abzuwehren. Zu diesem Zweck ist vielmehr noch ein anderer Sinn zu berücksichtigen, bei dem die erkenntnistheoretische Erkenntnis, zur Lösung des Erkenntnisproblems berufen, selbst ins Problematische zurückzusinken droht: das "Problematische" verstanden als das, dessen Objektivität noch nicht ausgewiesen ist. Es ist auch dieser Sinn des "Problematischen", der in den weiteren Überlegungen Ingardens zugrunde gelegt wird. Es handelt sich darum, ob die Erkenntnistheorie in der Lage ist, die Erkenntnis der Objektivität zu erlangen, ohne die Objektivität ihrer eigenen Erkenntnis dogmatisch voraussetzen zu müssen.

Doch selbst wenn die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnistheorie als Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis der Objektivität präzisiert wird, so bleibt sie doch auch in dieser spezielleren Form immer noch vieldeutig. Die soweit präzisierte Problemstellung weist nämlich mindestens zwei Aspekte auf. Ingarden unterscheidet sie, wenn er bemerkt

> "daß es eine ganz andere Frage ist, den *Sinn* der 'Objektivität' der Erkenntnis zu bestimmen, und auf Grund dieser Bestimmung zu entscheiden, ob eine bestimmte Erkenntnis in einem konkreten Fall objektiv ist."[88]

---

87 Ingarden (1921a) S.547 (hier S.204).

88 Ingarden (1921a) II, hier S.231.

Demgemäß gliedert sich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis der Objektivität in zwei Teilfragen: 1) ob es möglich ist, eine Sinnbestimmung der Objektivität aufzustellen und 2) ob es möglich ist, den Objektivitätswert einer bestimmten Erkenntnis zu beurteilen. Die erstere Frage kann hier kurz als die nach der Möglichkeit einer Definition der Objektivität, die letztere als die Frage nach der Möglichkeit einer Kritik des Objektivitätswertes bezeichnet werden.

Wie man leicht zeigen kann, sind diese zwei Fragen zwar deutlich verschieden, zugleich aber so miteinander verschlungen, daß die negative Antwort auf die eine Frage unter einer gewissen zusätzlichen Voraussetzung *einen* der Gründe für die negative Beantwortung der anderen Frage bilden kann. Setzt man nämlich voraus, daß die Beurteilung des Objektivitätswertes einer gegebenen Erkenntnis nur unter Verwendung einer Sinnbestimmung der Objektivität überhaupt erfolgen kann, dann hat natürlich die Unmöglichkeit einer solchen Sinnbestimmung die Unmöglichkeit der Beurteilung des Objektivitätswertes zur Folge. Nimmt man dagegen an, daß die Sinnbestimmung der erkenntnismäßigen Objektivität auf Grund einer in sich objektiven und von uns als solcher ausgewiesenen Erkenntnis (wie etwa der Erkenntnis der Idee der Objektivität) vollzogen werden muß, dann folgt aus der Unmöglichkeit der Ausweisung der Objektivität einer beliebigen Erkenntnis offensichtlich auch die Unmöglichkeit der Bestimmung des Sinnes der Objektivität.

Wie wir jedoch betont haben, bildet die negative Antwort auf eine der oben formulierten Teilfragen nur *einen* der möglichen Gründe, auch die andere negativ zu beantworten. Die beiden Fragen – sowohl die nach der Möglichkeit einer Definition der Objektivität als auch die nach der Möglichkeit einer Kritik des Objektivitätswertes – können also auch aus anderen Gründen verneint werden. Außer dem Argument, das die Unmöglichkeit einer Definition der Objektivität auf die Unmöglichkeit einer Kritik des Objektivitätswertes zurückführt, gibt es ein Argument, das sich sozusagen direkt gegen die Möglichkeit einer solchen Definition richtet. Wir werden dieses direkte Argument

als die *Aporie*[89] *der erkenntnistheoretischen Begriffsbildung* bezeichnen. Es liegt auch ein direktes Argument nahe, das die Unmöglichkeit einer Kritik des Objektivitätswertes nachzuweisen versucht, ohne daß diese auf die Unmöglichkeit einer Definition der Objektivität zurückgeführt wird. Dieses zweite Argument bezeichnen wir als die Aporie der *erkenntnistheoretischen Nachprüfung.* Es empfiehlt sich, Ingardens Behandlung der beiden Aporien getrennt darzustellen.

Die Aporie der erkenntnistheoretischen Begriffsbildung kann auf folgende Weise verdeutlicht werden.

Eine adäquate Sinnbestimmung der epistemischen Objektivität könnte nur auf Grund einer Erkenntnis, und zwar einer solchen der Idee der Objektivität aufgestellt werden. Wollten wir dabei sicher sein, daß wir den Sinn der Objektivität wirklich adäquat bestimmen, dann müßten wir uns vergewissern, daß die von uns verwendete Erkenntnis der Idee der Objektivität selbst objektiv ist.

Daß eine Erkenntnis objektiv ist, heißt jedoch nichts anderes, als daß sie dem richtigen Begriff der Objektivität entspricht. Damit wir also die Objektivität unserer Erkenntnis der Idee der Objektivität feststellen könnten, müßten wir schon über den richtigen Begriff der Objektivität verfügen.

So scheinen wir in einen unvermeidlichen Zirkel hineingezogen zu werden. Es gibt grundsätzlich zwei Lösungswege, die man hier einschlagen kann. Man kann zum einen bestreiten, daß die Erfassung des Objektivitätswertes einer konkreten Erkenntnis nur auf Grund einer *festgelegten* Bestimmung der Objektivität überhaupt zustande kommen kann. Zum anderen kann man auch leugnen, daß die Erkenntnis der Idee der Objektivität nur dann eine gültige Erkenntnis ist, wenn sie vom *expliziten* Bewußtsein ihrer eigenen Objektivität begleitet wird. Ingardens Lösung der in Rede stehenden Aporie oszilliert gewissermaßen zwischen den beiden Möglichkeiten. Er betont zuerst, daß der objektive Charakter der Erkenntnis der Idee der Objektivität in

---

89 Wir weichen dabei natürlich vom üblichen Verständnis der "Aporie" ab und bezeichnen mit diesem Wort nicht so sehr Unmöglichkeit, ein theoretisches Problem zu lösen, sondern vielmehr ein Argument, das solche Unmöglichkeit nachzuweisen versucht.

einer *unmittelbaren* Erkenntnis erfaßt werden kann. Dann aber schreibt er:

> "Natürlich wird uns die direkte unmittelbare Erkenntnis von der in Frage stehenden konkreten Erkenntnis nicht sagen können, ob sie den Bedingungen der Objektivität im strengen Sinne genügt, wenn wir die Idee der Erkenntnis überhaupt endgültig noch nicht festgelegt haben. Aber einerseits wird uns diese vorläufig herausgestellte und neutralisierte Idee als eine Richtschnur dienen, während andererseits auch die von uns eben untersuchte Erkenntnis eine Idee von der Erkenntnis nahebringen wird."[90]

Der Prozeß der erkenntnistheoretischen Begriffsbildung, so wie er von Ingarden dargestellt wird, besteht also in einem Wechselspiel von zwei Erkenntnissen – der Erkenntnis einer betreffenden Erkenntnisidee (insbesondere der Idee der erkenntnismäßigen Objektivität) und der Erkenntnis des Objektivitätswertes dieser Erkenntnis. Die beiden Erkenntnisse müssen zwar zunächst als vorläufig und unvollkommen angesehen werden, sie können sich jedoch in ihrem weiteren Verlauf sozusagen gegenseitig ergänzen und ausgleichen. Es ist zwar wahr, daß wir den Begriff der Objektivität nicht endgültig festlegen können, solange wir die Objektivität unserer Erkenntnis der Idee der Objektivität nicht sichergestellt haben. Wir brauchen aber diesen Begriff nicht endgültig festzulegen, um ihn bei der Beurteilung des Objektivitätswertes einer Erkenntnis, insbesondere der Erkenntnis der Idee der Objektivität, rechtmäßig verwenden zu können. Es ist auch wahr, daß die Objektivität unserer Erkenntnis der Idee der Objektivität nicht sichergestellt werden kann, solange der Begriff der Objektivität nicht endgültig festgelegt ist. Es ist jedoch nicht erforderlich, die Objektivität einer Erkenntnis absolut sicherzustellen, um sich auf diese Erkenntnis bis zu einem gewissen Grad verlassen zu können.

Die zweite Aporie, die oben erwähnte *Aporie der erkenntnistheoretischen Nachprüfung,* bespricht Ingarden in der folgenden Passage:

> "Es ist die Erkenntnis zu erkennen, in welcher wir die Idee der 'Erkenntnis überhaupt' zu erfassen glauben. Das kann nur in einem neuen Erkenntnisakte geschehen, der auf die betreffende Erkenntnis

---

90 Ingarden (1921a) S.551 (hier S.208).