

Die Gottesproblematik bei Descartes, Husserl, Sartre und Derrida

Alfred Dandyk

Die Differenz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, zwischen dem Unvollkommenen und dem Vollkommenen, das ist die „Gottesproblematik“. Für Descartes spielt sie eine entscheidende Rolle, weil er einerseits anerkennt, ein unvollkommener Mensch zu sein, aber andererseits auch weiß, dass er im Besitz der Idee der Vollkommenheit ist. Er folgert daraus, nicht seine eigene Ursache zu sein, denn andernfalls hätte er sich als vollkommenes Wesen erschaffen. Folglich sieht er sich als Geschöpf Gottes in einer fundamentalen Abhängigkeit von Gott:

Die gesamte Überzeugungskraft des Arguments besteht in Folgendem: Ich erkenne, dass ich unmöglich als die Natur existieren könnte, die ich bin – nämlich als jemand, der die Idee Gottes in sich trägt -, wenn Gott nicht auch tatsächlich existierte, Gott sage ich, eben derselbe, dessen Idee in mir ist – will sagen: der alle jene Vollkommenheiten besitzt, die ich selbst nicht verstehen, sondern nur irgendwie mit dem Denken berühren kann -, und der durch keinerlei Mängel verdunkelt ist. Damit liegt auch zutage, dass Gott kein Schwindler sein kann; denn dass aller Schwindel und Betrug von irgendeinem Mangel abhängt, ist durch das Natürliche Licht offenkundig. (René Descartes, Meditationes de prima philosophia, Meiner, S. 105)

Der springende Punkt ist, dass Descartes zwar die Idee der Vollkommenheit in sich trägt, sie aber nicht umfassend versteht, sondern von ihr nur eine vage Ahnung hat. Woher kommt diese Idee, die sich aufdrängt, aber nicht wirklich präsent ist? Der Grund dieser Vorstellung, so sagt jedenfalls Descartes, muss in einem Wesen liegen, das selbst vollkommen ist. Das heißt, die Ursache dieser Idee in ihm muss Gott sein, der real existiert und dessen Vollkommenheit per definitionem durch nichts übertroffen werden kann. Das ist der sogenannte „Ontologische Gottesbeweis“ Descartes.

Wichtig ist auch, dass Gott kein Betrüger sein kann, denn der Betrug ist das Resultat eines Mangels im Betrüger, während das Wesen Gottes durch keinerlei Mangel verdorben ist. Daraus folgt für Descartes, dass Gott den Menschen in seinem Streben nach Wahrheit nicht betrügt. Folglich kann der Mensch die Wahrheit erkennen, wenn er dem „Natürlichen Licht“ folgt und sich nicht durch Dinge ablenken lässt, die das „Natürliche Licht“ verdunkeln. Daraus folgt weiterhin, dass der „Radikale Zweifel“ der vergangenen Tage unbegründet ist und sogar als lächerlich verworfen werden kann:

Diese Betrachtung trägt nun außerordentlich viel dazu bei, nicht nur alle Irrtümer, denen meine Natur ausgesetzt ist, zu bemerken, sondern auch, sie leicht verbessern oder vermeiden zu können. Denn freilich, weil ich

weiß, dass alle Empfindungen mir über das, was dem Körper nützlich ist, weit häufiger das Wahre als das Falsche anzeigen, da ich mich ferner fast stets mehrerer Sinne bedienen kann, um eine und dieselbe Sache zu prüfen, und über dies des Gedächtnisses, das das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verknüpft, und des Verstandes, der bereits alle Gründe des Irrtums durchschaut, so brauche ich nicht weiter zu fürchten, dass das mir von den Sinnen täglich Dargebotene falsch sei, sondern darf alle übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich verwerfen, vor allem den allgemeinsten bezüglich des Traumes, den ich nicht vom Wachen unterscheiden konnte; jetzt nämlich merke ich, dass zwischen beiden der sehr große Unterschied ist, dass meine Träume sich niemals mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet.

Denn in der Tat, wenn mir im Wachen plötzlich jemand erschiene und gleich darauf wieder verschwände, wie das in Träumen geschieht, und zwar so, dass ich weder sähe, woher er gekommen noch wohin er gegangen, so würde ich dies nicht zu Unrecht eher für eine bloße Vorspiegelung oder für ein in meinem Gehirn erzeugtes Trugbild halten, als urteilen, dass es ein wirklicher Mensch ist. Begegnet mir aber etwas, wovon ich deutlich bemerke, woher, wo und wann es kommt, und vermag ich seine Wahrnehmung ohne jede Unterbrechung mit dem gesamten übrigen Leben zu verbinden, so bin ich ganz gewiss, dass es mir nicht im Traum, sondern im Wachen begegnet ist.

Auch brauche ich an dessen Wahrheit nicht im Geringsten zu zweifeln, wenn mir, nachdem ich alle Sinne, das Gedächtnis und den Verstand zur Prüfung versammelt habe, von keinem unter ihnen irgend etwas gemeldet wird, das dem übrigen widerstritte. Denn daraus, dass Gott kein Betrüger ist, folgt jedenfalls, dass ich mich in solchen Fällen nicht täusche. Da indessen die Notwendigkeit zu handeln uns zu einer so genauen Prüfung nicht immer Zeit lässt, so kann man nicht leugnen, dass das menschliche Leben häufig in Einzelheiten dem Irrtum ausgesetzt ist, und man muss am Ende die Schwäche unserer Natur anerkennen. (René Descartes, Meditationes de prima philosophia, Meiner, S. 159/161)

Wenn man also in der Lage wäre, dem „Natürlichen Licht“ immer zu folgen, dann gäbe es keinen Irrtum. Da der Mensch jedoch wegen seiner Unvollkommenheit nicht immer dazu in der Lage ist, existiert der Irrtum und der Mensch muss am Ende die Schwäche seiner Natur anerkennen. Demnach kann der Mensch die Wahrheit grundsätzlich erkennen, da Gott kein Betrüger ist, aber er wird wegen seiner natürlichen Unvollkommenheit immer wieder dem Irrtum verfallen.

Das ist nach Descartes die Differenz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Wäre der Mensch realiter, was er idealiter ist, dann wäre er hinsichtlich der

Vollkommenheit der Erkenntnis ein Ebenbild Gottes. Die Differenz zwischen Realität und Idealität ist demnach ein weiterer Aspekt der Gottesproblematik bei Descartes.

Wichtig ist folgende Beobachtung: Descartes startet seinen „Radikalen Zweifel“ in der Zweiten Meditation und gelangt dort zu seiner berühmten unbezweifelbaren Einsicht: „Cogito, ergo sum“. Er benutzt diese Erkenntnis seiner eigenen Existenz in der „Dritten Meditation“ und gelangt auf dem Wege des „Ontologischen Gottesbeweises“ zu der Erkenntnis, dass Gott existiert. Aus der Einsicht, dass Gott kein Betrüger ist, folgert Descartes in der Sechsten Meditation, dass der „Radikale Zweifel“ der Zweiten Meditation bis zur Lächerlichkeit unbegründet ist. Mit anderen Worten: Der Fortgang der Meditationen ist eine Dekonstruktion des „Radikalen Zweifels“ der Zweiten Meditation.

Descartes sogenannter „Rationalismus“ ist demnach auf halbem Wege stehen geblieben. Spinoza hat ihn deswegen kritisiert. Sein Vorwurf lautet, dass Descartes Gott als „asylum ignorantiae“ missbrauche, anstatt die Natur Gottes „more geometrico“ zu erforschen.

Spinoza lässt keinen Zweifel daran, dass das Ziel seines Philosophierens die Erkenntnis Gottes ist:

Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen. (Spinoza, Ethik, Reclam)

Demnach kann für einen konsequenten Rationalisten das Ziel der Erkenntnis nur die vollkommene Erkenntnis sein und diese ist eben die Erkenntnis des höchsten Wesens, die Erkenntnis Gottes. An dieser Aufgabe ist Descartes in der Sichtweise Spinozas gescheitert.

Edmund Husserl ist der Ansicht, dass Descartes in den ersten beiden Meditationen Großes geleistet hat. Von der Dritten bis zur Sechsten Meditation ist Descartes, so jedenfalls Husserl, auf Abwege geraten. Der Einfluss der scholastischen Erziehung war noch zu stark. Die theistischen Argumente sind allesamt abzulehnen. Auf diese Weise startet Husserl seine eigenen „Cartesianischen Meditationen“ mit dem Ziel, den ursprünglichen Pfad Descartes einzuhalten. Sein Ziel ist die Begründung der Wissenschaft aller Wissenschaften.

Die Wissenschaft aller Wissenschaften ist für Husserl das Ideal einer Wissenschaft. Er erkennt den Unterschied zwischen der Existenz der realen Wissenschaften und dem von ihm postulierten Ideal an, besteht aber darauf, dass dieses Ideal letzten Endes als Leitidee aller Wissenschaften fungieren sollte. Dieses Ideal manifestiert sich zum Beispiel in der Idee der „Letztbegründung“ und der „Universalität“:

So muss eine Philosophie, die Letztbegründung will, die mithin nicht nur begründend für die Wissenschaften sein kann, sondern die auch sich selbst zu begründen hat, zugleich den Anspruch auf Universalität erheben. (Elisabeth Ströker; in: Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen, Einleitung, Meiner, S. XI)

Husserl schreibt dazu:

Es handelt sich um die systematischen Theorien, die im Wesen der Theorie gründen, bzw. um die apriorische theoretische nomologische Wissenschaft, die auf das ideale Wesen der Wissenschaft als solcher, also nach Seiten ihres Gehaltes an systematischen Theorien und mit Ausschluss ihrer empirischen, anthropologischen Seite, Beziehung hat; also in einem tiefen Sinn: um die Theorie der Theorien, die Wissenschaft der Wissenschaften. (Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, S. 242)

Die Idealität seiner Wissenschaft aller Wissenschaften kommt in dem Ausschluss der empirischen und anthropologischen Seite der Wissenschaften zum Vorschein. Es handelt sich um eine „theoretische, nomologische Wissenschaft, die auf das ideale Wesen der Wissenschaft als solcher“ zielt. Die Parallelität zu Descartes ist klar zu erkennen. Deswegen trägt Husserls Buch ja auch den Titel „Cartesianische Meditationen“. Im Unterschied zu Descartes will Husserl nicht auf halbem Wege stehenbleiben, sondern sein Programm konsequent zu Ende führen. Er gleicht mit diesem Anliegen weniger Descartes als Spinoza.

Selbstverständlich spielt „Gott“ in Husserls „Cartesianischen Meditationen“ keine Rolle, es sei denn im Sinne einer Zurückweisung der Möglichkeit theistischer Argumente. Das ist der große Unterschied zwischen Spinoza und Husserl. Da Gott aber auch bei Descartes eine entscheidende Funktion ausübt, benötigt Husserl einen Gottesersatz, den man das „Theoretische Subjekt“ nennen könnte. Zu dem Ausdruck „Theoretisches Subjekt“ schreibt eine KI:

*Husserl verwendet den Ausdruck „theoretisches Subjekt“ nicht als festen Terminus technicus. Aber er beschreibt sehr wohl eine Struktur, die diesem Begriff entspricht: das **transzendente Ich** als Ursprung aller theoretischen, wissenschaftlichen und erkenntnisleitenden Akte. (KI)*

Dieses „Theoretische Subjekt“ ist ein Wesen, das ohne menschliche Schwächen den Weg der Erkenntnis geht, selbstverständlich, ohne den Pfad der Tugend zu verlassen. Das Ziel ist die Idee der Wissenschaft aller Wissenschaften. Die Quelle dieses Strebens nach absoluter Gewissheit der Erkenntnis ist für Husserl das „Transzendente Ich“, hier auch das „Theoretische Subjekt“ genannt. Wegen der Differenz von Idealität und Realität ist das „Theoretische Subjekt“ kein Mensch, da dieser eine Superposition von Idealität und Realität ist, sondern eine Wesenheit, die ganz in Idealität aufgeht.

Die Grundidee Husserls liegt in dem Ansatz, den Descartes in der Zweiten Meditation verfolgt, dem „Radikalen Zweifel“. Husserl geht von den Tatsachen der Welt aus und versucht mittels der sogenannten „Eidetischen Reduktion“ das Wesentliche dieser Tatsachen zu eruieren. Wenn man zum Beispiel die Tatsache betrachtet, dass es Wissenschaften gibt, dann bleibt immer noch die Frage, was das Wesen dieser Wissenschaften ist. Es geht bei der „Eidetischen Reduktion“ demnach um eine Art „Wesensschau“ der Tatsachen der Welt.

Des Pudels Kern bei der „Eidetischen Reduktion“ ist die Einklammerung von Fragen nach dem Sein der betrachteten Tatsachen. So werden Probleme hinsichtlich der Realität oder Idealität der Tatsachen ignoriert. Auch Aspekte, welche die Seinsweise betreffen, zum Beispiel die Frage, ob es sich bei mathematischen Sachverhalten um „Platonische Ideen“ oder um menschliche Erfindungen handelt, werden eingeklammert.

Ein schwerwiegendes Problem dieser „Einklammerung“ ist, dass Husserl sie einerseits als „vorläufig“ betrachtete, während es andererseits im Verlauf seines gesamten Schaffens niemals zu einer Aufhebung dieser Einklammerung gekommen ist. Mit anderen Worten: Husserls Werk ist, was die Erfüllung seiner Versprechen angeht, als eine permanenter Aufschiebung zu betrachten. Während Descartes auf der Basis der Existenz und der Güte Gottes den „Radikalen Zweifel“ als lächerlich verwerfen kann, kommt Husserl niemals dazu, die Einklammerung von Seinsfragen aufzuheben.

Husserl identifiziert die Wörter „Intuition“ und „Evidenz“ als die entscheidenden Begriffe der Wesensschau. Sie sind grundlegend für die Methoden der „Eidetischen Reduktion“, zum Beispiel der „Eidetischen Variation“. Bei diesem Verfahren werden Merkmale des betrachteten Gegenstandes variiert, indem man zum Beispiel ein Merkmal weglässt und untersucht, ob das Wesen des Gegenstandes dadurch verändert wird.

Man nehme zum Beispiel die Zahl „Fünf“ und zwei verschiedene Möglichkeiten der symbolischen Darstellung. „5“ ist diese Zahl als arabische Ziffer dargestellt, „V“ ist dieselbe Zahl als römische Ziffer dargestellt. Durch Variation der symbolischen Darstellung zeigt sich, dass die Zahl selbst dieselbe bleibt. Die symbolische Darstellung zählt demnach nicht zum Wesen der Zahl. Der Grund für diese Erkenntnis ist die „Evidenz“ oder die „Intuition“, mit der diese Einsicht vollzogen wird. Die „Evidenz“ entspricht dem „Natürlichen Licht“ bei Descartes, so dass man an diesen Einsichten nicht zweifeln kann.

Die „Evidenz“ ist selbstverständlich zunächst eine subjektive Gewissheit, die aber nach Husserl eine adäquate sprachliche Darstellung verlangt, wenn sie für die Wissenschaft tauglich sein soll. Husserl schreibt dazu:

Da die Wissenschaften auf Prädikationen hinauswollen, die das vorprädikativ Erschaute vollständig und in evidenter Anpassung ausdrücken, so ist selbstverständlich auch für diese Seite der wissenschaftlichen Evidenz zu sorgen...Auch das rechnen wir in unser von nun ab konsequent normierendes methodisches Prinzip der Evidenz. (Husserl, Cartesianische Meditationen, S. 15)

Sie müssen aber auch hinsichtlich dieser Evidenz des Vorgehens eine gewisse Vollkommenheit, eine absolute Sicherheit mit sich führen, wenn von ihnen aus Fortgang und Aufbau einer Wissenschaft unter der Idee eines endgültigen Erkenntnissystems...soll einen Sinn haben können. (ebd., S. 16)

Husserl verlangt eine „gewisse Vollkommenheit“ des Vorgehens, um die „Idee eines endgültigen Erkenntnissystems“ aufbauen zu können.

An diesen Formulierungen ist zu erkennen, dass Husserl mit der Gottesproblematik kollidiert, sobald er die Begriffe der „Vollkommenheit“ und der „Endgültigkeit“ ins Spiel bringt, obwohl er vorgibt, theistische Argumente ausschließen zu wollen.

Wenn der Begriff des „endgültigen Erkenntnissystems“ einen Sinn haben soll, muss es sich um ein „vollkommenes System“ handeln. Denn ein „unvollkommenes System“ kann nicht als endgültig betrachtet werden. Vollkommenheit ist aber ein Attribut Gottes, während dem Menschen die Unvollkommenheit zuzuschreiben ist. In diesem Sinne kommt die Gottesproblematik zur Hintertür herein, nachdem man sie zur Haustür hinausgeworfen hatte.

Während Descartes den Begriff der Vollkommenheit mit der Gottesidee verbindet und die Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntnis mit der Existenz und Güte Gottes absichert, bringt Husserl die Begriffe „Theoretisches Subjekt“ (transzendentes Ego), „Evidenz“ und „Intuition“ ins Spiel und glaubt, damit die Grundbegriffe einer Wissenschaftslehre geschaffen zu haben, die den Ansprüchen einer „endgültigen Wissenschaft“ genügen. Während Descartes die Schwächen der menschlichen Natur anerkennt und Gott als „asylum ignorantiae“ betrachtet und somit das Nicht-Wissen als einen wesentlichen Aspekt der menschlichen Existenz akzeptiert, fordert Husserl zumindest hinsichtlich der Wissenschaften eine Vollkommenheit der Erkenntnis, von der er zugibt, dass sie nur idealiter aber nicht realiter erreichbar ist. Husserl bleibt demnach in einer nebulösen Unklarheit stecken, was die Realisierbarkeit seiner Philosophie als „exakte Wissenschaft“ betrifft.

Im Gegensatz zu Descartes glaubt Sartre nicht an die Existenz Gottes, und im Gegensatz zu Husserl nimmt bei Sartre die Gottesproblematik einen zentralen Platz ein. Er schreibt dazu:

Als Sein, das das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist, entwirft das Für-sich, das zu sein, was es ist: als Bewusstsein will es die Undurchdringlichkeit und die unendliche Dichte des An-sich haben: als Nichtung des An-sich und fortwährender Ausbruch aus der Kontingenz und der Faktizität will es sein eigener Grund sein [...] So kann man sagen, was den grundlegenden Entwurf der menschlichen Realität am begreiflichsten macht, ist, dass der Mensch das Sein ist, das entwirft, Gott zu sein [...], Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegende Begierde, Gott zu sein. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 971/972)

Auf der Basis seiner phänomenologischen Ontologie zeigt Sartre, dass die Gottesproblematik eine Invariante der menschlichen Realität ist. Sie gehört zur „conditio humana“ und stellt deswegen ein unüberwindbares Problem dar. Mit anderen Worten: Die Differenz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, die Differenz zwischen dem Unvollkommenen und dem Vollkommenen, lässt sich nicht schließen. Sie gehört zum Menschen. In diesem Sinne steht Sartre näher bei Descartes als bei Husserl.

Sartre unterscheidet in seiner phänomenologischen Ontologie zwischen dem An-sich und dem Für-sich. Das Prinzip des An-sich ist die Identität, das Prinzip des Für-sich ist der Mangel an Identität. Der Mangel an Identität gehört demnach zur „conditio humana“; er ist gleichbedeutend mit dem „Bewusstsein“.

Die menschliche Existenz gleicht dem Streben, den Identitätsmangel zu überwinden, das heißt, das Für-sich in ein An-sich zu verwandeln, ohne dabei das Für-sich zu verlieren. Der Mensch strebt demnach danach, in voller Koinzidenz mit sich eine bewusste Anwesenheit bei sich zu sein. Er strebt nach dem An-sich-Für-sich. Kurz: Sein Ziel ist die „causa sui“. Die Erfüllung dieses Strebens ist jedoch unmöglich. In diesem Sinne ist „der Mensch die grundlegende Begierde, Gott zu sein“.

Selbstverständlich ist dieses Streben zum Scheitern verurteilt. Die Aufgabe des Menschen besteht insofern darin, einen „modus vivendi“ zu finden, der es ihm erlaubt, unter Einhaltung seiner humanistischen Werte zu existieren, ohne die Absurdität der menschlichen Situation zu leugnen. Es geht darum, einen Humanismus zu realisieren, der eine authentische Lebensweise ermöglicht und der gleichzeitig die Unvollkommenheit des Menschen integriert.

Es ist klar, dass Sartre mit diesem Ansatz in einen Gegensatz zu vielen seiner Vorgänger gerät. Das gilt zum Beispiel von Hegel, der eine Superposition von Menschheit und Gottheit postuliert, die Absolute Idee genannt, die sich im Verlauf der Geschichte entwickelt und am Ende ihren Telos erreicht, die „noesis noeseos“ des Aristoteles, die Erkenntnis der Erkenntnis, das „Sich-selbst-denken“ des Geistes, was sich im Rahmen der menschlichen Realität als Reich der Freiheit manifestiert. Demgegenüber schreibt Sartre:

Alles geschieht so, als wenn die Welt, der Mensch und der Mensch-in-der-Welt nur einen ermangelten Gott realisieren könnten. Alles geschieht also so, als wenn sich das An-sich und das Für-sich in Bezug auf eine ideale Synthese im Zustand der Desintegration darböten. Nicht dass die Integration jemals stattgefunden hätte, sondern gerade im Gegenteil, weil sie immer angezeigt wird und immer unmöglich ist. Dieses ständige Scheitern erklärt sowohl die Untrennbarkeit des An-sich und des Für-sich als auch ihre relative Unabhängigkeit...(Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 1064)

Für Sartre ist die Entelechie des Weltgeistes bei Hegel ebenso fehlgeleitet wie die Wissenschaft aller Wissenschaften in ihrer Vollkommenheit und Endgültigkeit bei Husserl. Die „noesis noeseos, die Erkenntnis der Erkenntnis, ist eine ideale Konstruktion, so wie der „Unbewegte Bewegter“ bei Aristoteles und der „Absolute Geist“ bei Hegel ideale Konstruktionen sind. Man erkennt auch eine gewisse Affinität zwischen der „noesis noeseos“ bei Hegel und der Paarung von „noesis und noema“ bei Husserl in der Evidenz der eidetischen Reduktion. Allerdings kommt es bei Husserl niemals zum großen Schlussakkord wie bei Hegel, so dass Husserls Werk den Eindruck einer großen unvollendeten Anstrengung macht. Der eigentliche Grund für diese unvollendet

gebliebene „Endgültigkeit“ der Wissenschaft aller Wissenschaften ist Husserls Weigerung, die Gottesproblematik zur Kenntnis zu nehmen.

So gesehen ist verständlich, dass Sartre eine ganz andere Vorstellung von der Philosophie hat als Husserl. Husserl möchte aus der Philosophie eine „exakte Wissenschaft“ machen, während Sartre diese Art der Wissenschaftlichkeit der Philosophie bezweifelt. Für ihn sind nicht die Begriffe „Vollkommenheit“, „Endgültigkeit“ und „Universalität“ entscheidend, sondern der Begriff der „Handlung“ und der „Praxis“.

Der Fortschritt der Wissenschaften zeigt sich Sartre gemäß in der Behebung des Mangels an Gütern und in der humanistischen Entwicklung der Menschheit. In diesem Sinne ist es für Sartre abwegig, bei der Betrachtung der Wissenschaften von der empirischen und anthropologischen Seite derselben abzusehen. Die Philosophie ist nicht die Königin der Wissenschaften, sondern ein „Schatten der Wissenschaft“ und die „Graue Eminenz“ der Humanität, die versucht, das Ganze im Blick zu behalten und beratend zur Seite zu stehen, wenn sie gefragt wird:

Für uns gibt es so etwas wie die Philosophie als solche überhaupt nicht. Denn wie auch immer man diesen Schatten der Wissenschaft, diese graue Eminenz der Humanität, betrachten mag, sie ist nur eine hypostasierte Abstraktion. In Wirklichkeit gibt es nur Philosophien. (Sartre, Marxismus und Existentialismus, rowohlts deutsche enzyklopädie, S. 7)

Derrida kritisiert Husserls Phänomenologie in seiner Schrift „Die Stimme und das Phänomen“. Zum Verständnis von Derridas Kritik an Husserl ist wichtig, sich das eigentliche Ziel der „Dekonstruktion“ noch einmal zu verdeutlichen: Es geht darum, „totalisierende Reduktionismen“ durch Kontextualisierung fragwürdig erscheinen zu lassen. Das eigentliche Ziel ist nicht eine Widerlegung im Sinne der Entgegenstellung konträrer oder kontradiktorischer Positionen, um eine Hierarchie von Strukturen durch eine andere Hierarchie von Strukturen zu ersetzen, sondern eher das „Danebenstellen“ komplementärer Begriffe, die die alten Strukturen aus einer anderen Perspektive beleuchten und sie ergänzen.

Derrida glaubt nachweisen zu können, dass es sich bei Husserls Phänomenologie um einen solchen „totalisierenden Reduktionismus“ handelt. Zwar beansprucht Husserl, die alte Metaphysik von ihren schlechten Elementen befreien zu wollen und so die Philosophie in eine „exakte Wissenschaft“ transformieren zu können, in Wirklichkeit betreibt Husserl jedoch das Geschäft der Metaphysik, ohne davon Rechenschaft abzulegen. Denn hinter all den verschiedenen Begriffen, die Husserl in Stellung bringt, um seine Wissenschaft der Wissenschaften begründen zu können, lauert ein einziges metaphysisches Konzept, die „Intuition“ und „Evidenz“ des gegenwärtig Anwesenden:

Wir haben die systematische Verbundenheit der Begriffe Sinn, Idealität, Objektivität, Wahrheit, Intuition, Wahrnehmung und Ausdruck auf die Probe gestellt. Ihre gemeinsame Matrix ist das Sein als Gegenwärtigkeit: absolute Nähe der Identität mit sich, Angesichtig-Sein des für die

Wiederholung verfügbaren Gegenstandes, Aufrechterhaltung der zeitlichen Gegenwart, deren Idealform die Selbstgegenwart des transzendentalen Lebens ist, dessen ideale Identität idealiter die Wiederholung ins Unendliche gestattet. Das Lebendig-Gegenwärtige, ein nicht in ein Subjekt und ein Attribut zerlegbarer Begriff, ist also der grundlegende Begriff der Phänomenologie der Metaphysik. (Derrida, Die Stimme und das Phänomen, S.133)

Derrida kann sich dazu auf die Geschichte der Metaphysik berufen. Aristoteles fragt nach dem Sinn der Erkenntnis. Seine Antwort: Der Sinn der Erkenntnis ist die „noesis noeseos“, die Erkenntnis der Erkenntnis, die Selbsterkenntnis der Erkenntnis, das Bei-sich-selbst-sein des Erkennenden mit seinem Erkannten. Es ist allerdings anzumerken, dass die „noesis noeseos“ bei Aristoteles eine Selbsterkenntnis Gottes ist, der sich der Mensch mittels der „theoria“ nur annähern kann. Dasselbe gilt für die Philosophie des Weltgeistes bei Hegel. Insofern ist die Sachlage bei Aristoteles und Hegel klar, weil beide die Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen anerkennen.

Da Husserl nicht nur Gott, sondern auch die Gottesproblematik abgeschafft hat, kann er diese Unterscheidung nicht mehr explizit machen, sondern muss sie hinter harmlos klingenden Wörtern verbergen. Dazu gehören Begriffe wie das „transzendente Leben“, das „Lebendig-Gegenwärtige, die Idealität von noesis und noema, die Differenz von Idealität und Realität, die sich selbst widersprechende unvollendete Endgültigkeit und so weiter.

Derrida dekonstruiert die Phänomenologie Husserls, indem er diesem dessen eigene Texte vorhält. Zum Beispiel die Theorie des inneren Zeitbewusstseins, wo Husserl nachweist, dass das „Lebendig-Gegenwärtige“ stets von Retentionen, Protentionen, Re-Präsentationen und Appräsentationen begleitet ist.

Jedenfalls ist nachvollziehbar, dass Derrida das „Lebendig-Gegenwärtige“ als den grundlegenden Begriff der Phänomenologie identifiziert und damit die metaphysische Basis dieser Art der Philosophie offenlegt. Denn Husserl gesteht ja ein, dass die sprachliche Darstellung des vor-prädikativ Erschautes für die Wissenschaft aller Wissenschaften entscheidend ist. Das Merkmal der Sprache ist aber die Re-Präsentation des Gegenwärtigen mittels Zeichen, wobei die „Wiederholung ins Unendliche“ entscheidend ist. Diese Wiederholung ins Unendliche der Re-präsentation mittels Zeichen hat die Idealität des Gegenwärtigen zur Voraussetzung. Das Gegenwärtige muss also von der Art sein, dass es sich unendlich wiederholen lässt, womit sich die Schriftlichkeit der Sprache als eine Bedingung der Wissenschaft aller Wissenschaft zu offenbaren scheint. Das ist ein Problem, das Husserl nicht ausreichend problematisiert, so jedenfalls Derrida.

Das Problem liegt vor allem darin, dass das Ziel der vollkommenen Erkenntnis nur die „noesis noeseos“ sein kann, wie Aristoteles und Hegel richtig erkannt haben. Wenn man mal annimmt, Husserls habe seine Werk vollenden können, was tatsächlich nicht der Fall ist, dann muss man sich fragen, in welchem Zustand des Selbstgenusses das „transzendente Ego“, das Theoretische Subjekt Husserl, sich dann befinden könnte.

Welche Art von „Wesensschau“ wäre dann diesem Idealwesen vergönnt? Die platonische „Unio mystica“? Eine KI schreibt zu diesem Ausdruck:

*Sie ist ein Beispiel für das, was in der Phänomenologie als **präreflexive Erfahrung** oder in der Hermeneutik als **Horizontverschmelzung** gedacht werden kann – nur radikaler. (KI)*

Die „prä-reflexive Erfahrung“ und die „Horizontverschmelzung“ sind nachvollziehbare menschliche Erfahrungen. Aber handelt es sich hier um eine Vollkommenheit? Um eine Endgültigkeit? Vollkommenheit und Endgültigkeit sind tatsächlich Merkmale der „unio mystica“. Ist es das, was Husserl anstrebte?

Jedenfalls ist nachvollziehbar, dass Derrida die Abwesenheit eines endgültig die Erwartungen erfüllenden Signifikats des Gemeinten beklagt. Husserls Phänomenologie besteht aus einem Versprechen und dem permanenten Aufschub der Erfüllung dieses Versprechens. Was tatsächlich bleibt, ist eine unendliche Selbstverweisung von Signifikanten, die sich im Kreise drehen, ohne einen Abschluss finden zu können.

Zu meiner Studentenzeit gab es an der Universität Bonn einen älteren Herren, der in der Bibliothek der Philosophischen Fakultät Tag für Tag Husserl studierte. Er äußerte sich dahingehend, dass er mit seinen Forschungen fast fertig sei, es seien nur noch ein paar Kleinigkeiten zu erledigen. Zehn Jahre später traf ich ihn wieder in der Bibliothek und er versicherte, er sei bald fertig, es seien nur noch einige Lappalien zu Ende zu bringen. Erneute zehn Jahre später besuchte ich wieder die Bibliothek, aber der ältere Herr war nicht mehr anzutreffen. Man erklärte, er sei inzwischen verstorben, ohne sein Werk vollenden zu können. Das Schicksal dieses Mannes ist ein gutes Beispiel für die von Husserl angestrebte „unvollendete Endgültigkeit“. Nur der Tod könnte das Theoretische Subjekt aus diesem Signifikanten-Kreislauf befreien. Das Problem dabei ist jedoch, dass das „Transzendente Leben“ wahrscheinlich nicht sterben kann.

Derrida versteht seine Philosophie der „Dekonstruktion“ als eine Therapie gegen die Krankheit der „totalisierenden Reduktionismen“. Oftmals handelt es sich dabei um versteckte Formen der Gottesproblematik, wobei die Differenz zwischen der Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit des Menschen maßgebend ist. Statt der Gottesproblematik kann man auch von der metaphysischen Tradition der abendländischen Philosophie sprechen, deren Destruktion sich Heidegger zur Aufgabe gestellt hat. Insofern existiert eine enge Beziehung zwischen Derrida und Heidegger. Die Frage ist, wie eine geeignete Therapie gegen diese „philosophische Krankheit“ aussehen könnte.

Bei der Metaphysik der abendländischen Tradition handelt es sich vor allem um den „Begriff des „absoluten Wissens“, sei es in der Form der „noesis noeseos“ bei Aristoteles und Hegel, in der „unio mystica“ bei Platon und Plotin, in der „Erkenntnis Gottes“ bei Spinoza oder in der „Wissenschaft aller Wissenschaften“ bei Husserl. Auch die „Theorie für Alles“ bei Hawking gehört dazu ebenso wie die Physiker, die von der „Einheit der Natur“ träumen. Derrida formuliert:

Für das, was nun „beginnt“, „jenseits“ des absoluten Wissens, sind ungehörige Gedanken gefordert, die durch das Gedächtnis der alten Zeichen hindurch zu suchen sind...Anders, das heißt in der Offenheit einer unerhörten Frage, die weder auf ein Wissen noch auf eine Nicht-Wissen als zukünftiges Wissen hin geöffnet ist...Was nicht bedeutet, dass wir nichts wissen, sondern dass wir jenseits des absoluten Wissens (und seines ethischen, ästhetischen oder religiösen Systems) auf dem Wege sind zu dem, von dem her seine Schließung verkündet und entschieden wird. Ein solche Frage wird berechtigterweise als nichts bedeutend, als nicht mehr zum System des Bedeutens gehörend verstanden. (Derrida, Die Stimme und das Phänomen, edition suhrkamp, S. 138)