

Gisbert Hoffmann

Bewusstsein,
Reflexion
und Ich
bei Husserl

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

<https://doi.org/10.5771/9783495996652>, am 04.06.2024, 07:10:18

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>



ALBER PHÄNOMENOLOGIE



Zu diesem Buch: Husserls durchgängiges Thema ist das Bewusstsein. Aber der Reflexion – als Bewusstsein von Bewusstsein oder als Selbstbewusstsein – widmet er, obwohl sie der Königsweg zum Bewusstsein und zum Ich ist, keine eigenständige Betrachtung. Als was versteht er die Reflexion? Und warum tut er sich in der Anerkennung des Ich, dem Prinzip des Selbstbewusstseins schwer? Eine Interpretation zentraler Stellen in mehreren Werken Husserls, insbesondere der *V. Logischen Untersuchung*, einiger Beilagen zu den Vorlesungen *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, des Ersten und Zweiten Abschnitts der *Ideen I* und von *Erste Philosophie* soll auf diese Fragen Antworten vorbereiten. Der philologisch-kritischen Auslegung folgen einige sachorientierte Kapitel zur Mehrdeutigkeit der Anonymität, zur Gleichzeitigkeit von cogitatio und reflexio, zum unendlichen Regress und zum Verhältnis von Ich und Bewusstsein bzw. Reflexion. Dabei dient die Unterscheidung von ausdrücklicher und unausdrücklicher Reflexion als Leitfaden.

About this book: The main theme that runs through all Husserl's works is consciousness. He does not, however, carry out a separate study of reflection – in the sense of consciousness of consciousness or of self-consciousness –, although this is the royal way to consciousness and to one's own self. What does Husserl mean by reflection? Why does he find it so hard to acknowledge a pure I, i. e. the principle of self-awareness? It should be possible to find an answer to these questions by interpreting the central passages of Husserl's works, especially the *V. Logical Investigation*, some of the appendixes of the lectures on the *Phenomenology of the inner time-consciousness*, the First and Second section of the *Ideas I*, and *First Philosophy*. Several chapters follow this critical philological interpretation. These deal with such problems as the ambiguity of anonymity, the simultaneousness of cogito and reflexio, the infinite progress and the relation of the I to consciousness and reflection. At the same time the distinction between implicit and explicit reflection is the connecting link.

Der Autor: Der Verfasser ist pensioniert. Er war bis 1994 im Wissenschaftlichen Dienst der Bundeswehr tätig, 12 Jahre als Dozent für Pädagogik an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg, zuletzt als Wissenschaftlicher Berater des Admirals Ausbildung im Marineamt in Wilhelmshaven. Dissertation 1966 zu Platon. Veröffentlichungen zu Fragen der Erziehung und Ausbildung in den Streitkräften und zur Phänomenologie.

Gisbert Hoffmann

Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl

PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Karl-Heinz Lembeck, Ernst Wolfgang Orth

und Hans Rainer Sepp

II. KONTEXTE

Band 11

Wissenschaftlicher Beirat

Rudolf Bernet, Leuven

Kah Kyung Cho, Buffalo

Jean-François Courtine, Paris

Renato Cristin, Trieste

Klaus Held, Wuppertal

William McKenna, Oxford/USA

Jiro Watanabe, Tokyo

Gisbert Hoffmann

Bewusstsein,
Reflexion
und Ich
bei Husserl

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hoffmann, Gisbert:
Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl / Gisbert Hoffmann. –
Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 2001
(Phänomenologie : 2, Kontexte ; Bd. 11)
ISBN 3-451-48050-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 2001
Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Satzherstellung: SatzWeise, Föhren
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2001
ISBN 3-451-48050-1

Inhalt

0. Einleitung	9
1. Unklarheiten bei der Bestimmung der drei Bewusstseinsbegriffe und Probleme mit dem reinen Ich in <i>Logische Untersuchungen – Zweiter Band</i> (Husserliana XIX)	16
2. Die Doppeldeutigkeit der Reflexion/inneren Wahrnehmung in <i>Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins</i> (1893–1917) (Husserliana X)	44
3. Bewusstsein und Reflexion in den <i>Ideen I</i> : Einheit und Modifikation (Husserliana III)	57
4. Die Spaltung des Ich und die Reflexion als Habitus in <i>Erste Philosophie</i> (1923/1924) (Husserliana VII und VIII)	85
5. Ausdrückliche und unausdrückliche Reflexion (Mittbewusstsein)	106
6. Die Vielfalt der Begriffe von Anonymität und deren Mehrdeutigkeit	118
7. Formen, Funktionen und Bestimmungen der (ausdrücklichen) Reflexion	133

Inhalt

8. Die Gleichzeitigkeit von Reflexion und reflektierter cogitatio	143
9. Iteration und unendlicher Regress	156
10. Motive der Reflexion (natürliche und transzendente Reflexion)	168
11. Bewusstsein und Ich	182
12. Reflexion und Ich	204
13. Zusammenfassung	216
14. Personen- und Sachregister	225
15. Literaturverzeichnis	229

0. Einleitung¹

Die Frage nach dem Menschen, die Frage, was ist der Mensch, bleibt auch bei zunehmender Globalisierung und weltweiter Kommunikation unverändert aktuell. Im Besonderen spielt das Verhältnis des Menschen zu sich selbst eine herausragende Rolle. Der Mensch ist, was er zu sein meint und sich vornimmt. Der Mensch ist ein Selbstverhältnis, wie man seit Kierkegaard² weiß. In diesem Selbstverhältnis lässt sich mindestens die eine Seite, das Verhalten (zu sich), als Bewusstsein apostrophieren (ich bin mir meiner Eifersucht bewusst und billige sie nicht). Aber auch die andere Seite, das, zu dem ich mich verhalte, meine psychischen Leistungen und Erlebnisse (meine Eifersucht, mein Rauchen) werden vielfach im Anschluss an die cogitationes des Descartes³ und als deren Übersetzung als Bewusstseinsakte oder kurz als Bewusstsein verstanden. Der Mensch ist wesentlich Be-

¹ Ich zitiere die Husserliana-Bände wie folgt: Hua, römische Bandzahl, ev. mit Schrägstrich für Teil 1 oder 2, Komma, Seitenzahl, Doppelpunkt, Zeile: Hua XIX/1,34:7

– Einzelne Husserl-Werke zitiere ich im Text gelegentlich mit Abkürzungen: *CM* = *Cartesianische Meditationen*, *LU* = *Logische Untersuchungen*, *Ideen I* = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erster Teil*, *Krisis* = *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*

– Titel und Überschriften von Husserls Werken schreibe ich kursiv, auch die Abkürzungen

– wird der Band in der Kapitelüberschrift genannt, etwa Hua VIII, zitiere ich die Seiten dieses Werkes in der Regel ohne Hua und Bandangabe

– Ich zitiere die Autoren bei der ersten Nennung ausführlich, später nur mit Nachnamen, Jahreszahl, Komma, Seite

² Vgl. Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Einleitung

³ Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu hrsg. v. Lüder Gäbe. Hamburg: Felix Meiner 1959 (Philosophische Bibliothek 250a), II. Med. 8, 23: *res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens* (S. 50).

wusstsein und Selbstbewusstsein. Und so mehrten sich in den letzten Jahren wiederum die Abhandlungen, Aufsätze und Aufsatzsammlungen zu diesem Thema.⁴ Ich nenne als Beispiel nur die Veröffentlichungen von Manfred Frank⁵. Alle diese neueren Forschungen aber gründen in den Arbeiten Edmund Husserls, der zu Beginn des Jahrhunderts⁶ das Bewusstsein ins Zentrum seiner Überlegungen rückte und in immer neuen Versuchen vielfältig und umfangreich analysierte. Seine neu gegründete Philosophie oder Wissenschaft nennt er Phänomenologie. Sie ist Wissenschaft vom Bewusstsein. Die Phänomene, die sie entdeckt, zur Klarheit bringt, beschreibt, analysiert, auslegt und in Worte bzw. Begriffe fasst (Hua III/1,138), sind Bewusstseinsaktivitäten und Bewusstseinszustände, Erlebnisse (deutlich z. B. Hua IX, 257:33 f.: »Die Erlebnisse werden daher Phänomene genannt.«) – oder eben mit dem Wort des Descartes *cogitationes*⁷. Entdecken, Klären, Beschreiben, Analysieren, Auslegen, Begreifen sind selber wiederum Bewusstseinstätigkeiten. Als Bewusstseinswissenschaft ist Phänomenologie selbst Bewusstsein. Sie ist reflexiv, weil Bewusstsein nur dem Bewusstsein selbst zugänglich ist. Wer wissen will, was Phänomenologie ist, muss aufklären, was Reflexion ist, wie sie arbeitet. Diese Aufklärung ist selbst wiederum reflexiv, so dass auch diese Abhandlung nur reflexiv möglich und verständlich ist.

Obwohl nun Husserl als Begründer der Phänomenologie selbst phänomenologisch arbeitet und alle seine Aussagen reflexiven Charakter haben (Hua III/1,139), widmet er der Reflexion keine eigenständige, systematische Untersuchung. Der Aufgabe allerdings, »die verschiedenen ›Reflexionen‹ zu unterscheiden und in systematischer Ordnung vollständig zu analysieren«, ist sich Husserl durchaus bewusst und er nennt sie in den *Ideen I* »Thema eines Hauptkapitels der Phänomenologie« (Hua III/1,165). Doch die Durchführung bleibt aus. Zwar gibt es verstreute Hinweise in fast allen Bänden der Hus-

⁴ Vgl. Thomas Nenon: Husserls phänomenologischer Cartesianismus. Zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbstverantwortung in seiner phänomenologischen Transzendentalphilosophie. Phänomenologische Forschungen, NF 2, 1997, S. 178.

⁵ Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre. Hrsg. und mit einem Nachw. vers. v. M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 964) 1991 und Analytische Theorien des Selbstbewusstseins. Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 1151) 1994

⁶ Die *Logischen Untersuchungen* erscheinen 1900/1901.

⁷ René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. 1641, II. Med. 6, 21 *cogitare, cogitatio* (a. a. O., S. 46).

serliana⁸, und *Logische Untersuchungen*, die *Ideen I* und *Erste Philosophie* enthalten einige Paragraphen, in denen Husserl direkt die Reflexion thematisiert. Auch in den Analysen zum »inneren Zeitbewusstsein« finden wir interessante Aussagen zur Reflexion oder inneren Wahrnehmung. Aber diese Passagen sind nach Inhalt und Tendenz uneinheitlich; auch geben sie kaum Aufschluss über Arten, Formen, Funktionen und Probleme der Reflexion, über ihre Unterscheidung von anderen Bewusstseinsweisen, in denen ebenfalls Bewusstsein sich auf Bewusstsein bezieht, wie etwa in der Einfühlung, der Erinnerung, oder über ihr Verhältnis zur Zeitlichkeit.

Reflexion setzt aber – als Bewusstsein von Bewusstsein – ihrerseits Bewusstsein voraus. Der Begriff »Bewusstsein« ist allerdings ebenso problematisch und mehrdeutig wie der Begriff »Reflexion«, und auch er verdient nähere Betrachtung. Ihm nun wendet Husserl sich betont mehrfach zu, zuerst in den *Logischen Untersuchungen*. Dort unterscheidet er programmatisch drei Bewusstseinsbegriffe. In den Zeitanalysen jedoch, die es mit dem inneren Bewusstsein zu tun haben, setzt er den Begriff »Bewusstsein« als bekannt voraus. In den *Ideen I* thematisiert er ihn erneut, sowohl in der Fundamentalbetrachtung als auch in dem methodischen dritten Abschnitt. In *Erste Philosophie* dann greift er im ersten Teil (*Kritische Ideengeschichte*) seine Unterscheidung der *V. Logischen Untersuchung* wieder auf (16. Vorl., Hua VII, 111 f.). Aber er macht diesen Rückgriff nicht ausdrücklich, und die Unterscheidung hier lässt sich auch nicht vollständig mit der der *Logischen Untersuchungen* zur Deckung bringen.

Die Rede vom Bewusstsein und von der Reflexion als Bewusstsein von Bewusstsein impliziert die Frage, in welcher Beziehung diese Bewusstseine zueinander stehen. Ein Bewusstsein (Erlebnis) kommt nicht allein. Bewusstsein(erlebnis) und Bewusstsein(erlebnis) schließen sich sukzessiv zu einem Bewusstseinsstrom zusammen. Auch Bewusstsein von Bewusstsein hat als Selbstbewusstsein stets zeitliche Aspekte. Der Zusammenhang nun dieser strömenden, sich nach Abfolge und Gleichzeitigkeit gliedernden Erlebnisse wird unter den Titeln Subjekt, Subjektivität oder Ich als Einheit gedacht, die sich auf sich selbst bezieht. Die Ichlichkeit des Bewusstseins erheischt Aufmerksamkeit. Und so wendet sich Husserl zunehmend

⁸ Seit 1950 werden Husserls Gesammelte Werke unter dem Titel *Husserliana* von dem Husserl-Archiv in Louvain, zunächst im Nijhoff-Verlag, später im Kluwer-Verlag veröffentlicht.

auch dem Thema ›Ich‹ zu, systematisch in den *Cartesianischen Meditationen* (Hua I). Ausgangspunkt aber wie Endpunkt und Mitte aller Bewusstseinsanalysen, und auch dieser Untersuchung, bildet das Selbstbewusstsein oder die Reflexion bei Husserl.

Die Literatur zu dem einerseits speziell anmutenden, andererseits phänomenologisch universalen Thema ›Reflexion‹ ist im Vergleich zu seiner Bedeutung eher spärlich. Eingehender beschäftigen sich mit der Reflexion Brand, Cramer, Fink, Funke, Held, Landgrebe, Schuhmann, Seebohm⁹. Diese Autoren legen entweder einzelne Stellen zur Reflexion bei Husserl intensiver aus; so interpretiert etwa Cramer die *V. Logische Untersuchung*, Schuhmann den zweiten Abschnitt der *Ideen I*, oder Landgrebe die einschlägigen Passagen von *Erste Philosophie*; Fink denkt die *Cartesianischen Meditationen* weiter; sie vernachlässigen aber die Aussagen anderer Stellen. Andere Autoren thematisieren die Reflexion als ganze und allgemein, wählen aus Husserls Gesamtwerk einzelne Stellen aus und interpretieren sie ihrem eigenen Verständnis gemäß, so dass Widersprüche und Unterschiede in den Husserlschen Texten eher verdeckt bleiben, so etwa Brand oder Held. Z. B. war Husserl selbst, wie sich zeigen wird, unsicher in der Unterscheidung von ausdrücklicher und unausdrücklicher Reflexion und vermengte insofern Aussagen über beide Arten mit-

⁹ a) Gerd Brand: Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff 1955 – b) Konrad Cramer: »Erlebnis«; in: Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Hrsg. v. Hans-Georg Gadamer. Bonn: Bouvier 1974 (Hegel-Studien/Beih. 11), S. 537–603 – c) Eugen Fink: VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anm. u. Beil. aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Teil 2: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anm. u. Beil. aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. v. Guy van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1988 (Husserliana. Dokumente Bd. II/1 und 2) – d) Gerhard Funke: Bewusstseinswissenschaft. Evidenz und Reflexion als Implikate der Verifikation. Kantstudien 61, 1970, S. 433–466 – e) Gerhard Funke: Phänomenologie – Metaphysik oder Methode? Bonn: Bouvier, 2. verb. Aufl. 1972 – f) Klaus Held: Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsebene des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag: Nijhoff 1966 (Phänomenologica 23) – g) Ludwig Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1963 – i) Karl Schuhmann: Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff 1971 (Phänomenologica 42) – j) Thomas Seebohm: Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik. Bonn: Bouvier 1962

einander. Hervorzuheben jedoch ist Henrys Interpretation des cogito in Husserls Vorlesungen von 1907 *Die Idee der Phänomenologie*, insofern er die Frage nach der Reflexion und deren Verhältnis zum Bewusstsein grundsätzlich stellt.¹⁰ Auch Zahavis Beitrag zum Problem des Selbstbewusstseins bei Husserl sei eigens genannt, da er sich explizit dem Verhältnis von unausdrücklicher und ausdrücklicher Reflexion zuwendet.¹¹ Neuerdings ist auch Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl in der Gesamtausgabe seiner Werke zugänglich, sonderlich in den Bänden 17,20,21,24,56/7 und 58¹²; auf diese verweise ich in den Anmerkungen. Zur Problematik des Ich und seiner Beziehung zum Bewusstsein und zur Reflexion kommt man nicht an den Büchern Broekmans und Marbachs¹³ vorbei.

Mein Interesse ist es nun, einen Beitrag zu leisten, Husserls Verständnis der Reflexion, auch im Fortschritt seines Denkens, besser zu verstehen. Die Art seines Vortrags – viele seiner Werke liegen nur als Vorlesungen vor, die nicht für eine Veröffentlichung geschrieben waren, – und der Umfang seines Werks fordern genaues Hinsehen auf den Text. Husserls flüssige, sich im Laufe der Zeit ändernde Terminologie, seine Fülle synonyme Ausdrücke, seine Wortvielfalt und schillernden Wortzusammenstellungen¹⁴, verbunden mit

¹⁰ Michel Henry: Die phänomenologische Methode; in: ders.: *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Aus dem Französischen übers., hrsg. und eingeleitet von Rolf Kühn. Freiburg/München: Alber 1992, S. 63–186. Henry geht es durchgehend um das Verhältnis der cogitatio zur reinen Schau bzw. zur Reflexion; er konstatiert eine ›Verlagerung‹ von jener zu letzterer (1992, S. 67).

¹¹ Dan Zahavi: Brentano and Husserl on Self-awareness. *Études phénoménologiques* 27–28, 1998, S. 127–168

¹² Die Gesamtausgabe Heideggers erscheint in Frankfurt am Main bei Klostermann. Die einzelnen Titel werden nach Bedarf in den Anmerkungen genannt; s. auch das Literaturverzeichnis.

¹³ Jan M. Broekman: *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*. Den Haag: Nijhoff 1963 (*Phänomenologica* 12) – Eduard Marbach: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff 1974 (*Phänomenologica* 59)

¹⁴ Ohne weiteres ließen sich z. B. über 130 Worte aufführen, in denen Husserl das Wort ›Bewusstsein‹ als Suffix an ein anderes Wort anhängt oder über 100, in denen er ihm ein anderes als Präfix voranstellt. Dabei dienen manche Begriffe sowohl als Präfix als auch als Suffix, etwa ›Weltbewusstsein‹ (Hua VI, 260:1 f.) und ›Bewusstseinswelt‹ (Hua VI, 269:17) oder ›Hintergrundbewusstsein‹ (Hua III/2, 605:35 f. – VIII, 145:22 – 308:37 f. – IX, 529:41) und ›Bewusstseinshintergrund‹ (Hua IX, 480:25 – XXV, 109:22), wobei die Unterschiede nicht ohne weiteres klar sind. Jeder Bewusstseinshintergrund (Hintergrund des Bewusstseins, das Bewusstsein hat einen Vorder- und einen Hintergrund; beide sind Bewusstsein) ist unvermeidlich Bewusstsein vom Hintergrund bzw. von den

seiner Bereitschaft, in immer neuen Anläufen und immer neuen Wendungen dieselben Sachverhalte zu beschreiben und in den Griff zu bekommen, verwirren zunächst denjenigen Leser, der sich nicht nur in ein Werk vertieft. Seine Gedanken entwickeln sich ständig weiter, immerfort ergeben sich neue Aspekte, denen er nachgeht, auch durch die Auseinandersetzung mit anderen Autoren. So bleibt es oftmals unklar, was Husserl wohl an bestimmter Stelle meint, wenn er einen anderweitig bekannten Ausdruck in einem völlig anderen Zusammenhang aufnimmt. Man kommt mit dem angelesenen Verständnis eines Wortes oftmals nicht aus; der Text wird, im Lichte der alten Terminologie gelesen, mehrdeutig oder gar unverständlich. Gerade deshalb aber ist es unerlässlich, Husserl beim Wort zu nehmen, diese Mehrdeutigkeiten aufzuweisen und Parallelstellen für die Interpretation heranzuziehen.

Man wartet auf die elektronische Fassung der Husserliana, ausgestattet mit den geläufigen Suchmaschinen, welche erst die bisher erschienenen ca. dreißig Bände mit je ca. 500 Seiten, überblicksweise würden erschließen helfen. Nützlich wären auch Verzeichnisse der von den Autoren thematisierten Worte, Begriffe und Probleme Husserls und der behandelten Husserl-Stellen. Wer behandelt welchen Terminus, etwa ›radikal‹ oder ›rein‹ oder ›transzendental‹, welcher Husserl-Stelle, in welchem Werk oder Aufsatz?

Leiten lasse ich mich bei meiner Interpretation von den Fragen: Was versteht Husserl unter Bewusstsein, Reflexion und Ich? Wie benutzt er diese Begriffe? Gebraucht er sie konsistent? Sind sie mehrdeutig? Ändert sich ihre Bedeutung? Wie denkt er ihr Verhältnis? Die Interpretation soll im Besonderen die Zweideutigkeit der Reflexion aufweisen und zugleich kritisch die Grenzen der phänomenologischen Auffassung der Reflexion, aber auch des Bewusstseins als eines Aktes sichtbar machen. Methodisch geht es weniger darum, die Probleme, in die Husserl sich verstrickt, zu lösen, als vielmehr diese Pro-

Gegenständen im Hintergrund), also Hintergrundbewusstsein. Umgekehrt ist auch Hintergrundbewusstsein Bewusstsein vom Hintergrund oder im Hintergrund; und Bewusstsein im Hintergrund ist ebenfalls Hintergrundbewusstsein.

Dabei spielt es keine Rolle, ob mit ›Hintergrund‹ der Hintergrund selbst oder dessen Gegenstände gemeint sind. Ferner sprechen wir vom Hintergrund sowohl in noematischer als auch in noetischer Orientierung: entweder meinen wir die Stimmungen und Affekte, die den Hintergrund der (vordergründigen) Wahrnehmung ausmachen, oder die weltlichen Gegenstände.

blem sichtbar zu machen, zu beschreiben und zu sondieren, in welchen Annahmen, Voraussetzungen und Bedingungen sie wurzeln.

Entsprechend stelle ich zunächst einmal die entscheidenden Passagen in den *Logischen Untersuchungen* (Kap. 1), in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Kap. 2), in den *Ideen I* (Kap. 3) und in *Erste Philosophie* (Kap. 4) interpretierend und kritisch vor. Die Kritik ist eine immanente Kritik, die sich besonders in den ersten vier Kapiteln Satz für Satz in den Fortgang der Husserlschen Argumentation einlebt und dabei nach überraschenden Wendungen und Brüchen fragt. Wenn die Interpretation Ungereimtheiten ausmacht, Unterschiede oder Widersprüche zu anderen Stellen, gilt es zu prüfen, wie es zu diesen kommt, ohne vorschnell Einheit zu behaupten.

Im Anschluss werden Konsequenzen gezogen und ausgewählte Problembereiche erörtert. So stelle ich im fünften Kapitel den Unterschied von ausdrücklicher und unausdrücklicher Reflexion dar, wie er sich aus den vorhergehenden Interpretationen ergab, und analysiere anschließend im sechsten Kapitel mehrere synonyme Ausdrücke für Anonymität und deren Mehrdeutigkeit. Das Kapitel sieben macht auf unterschiedliche Formen, Funktionen und Leistungen der Reflexion aufmerksam. Im Kapitel acht gehe ich dem zeitlichen Verhältnis von cogitatio und reflexio nach und versuche, die Gleichzeitigkeit beider als möglich zu erweisen, im Kapitel neun betrachte ich das Problem der Iteration und des unendlichen Regresses im Licht der unausdrücklichen Reflexion. Das Kapitel zehn ist den Motiven der Reflexion und Husserls bzw. dem Unterschied von empirischer und transzendentaler Reflexion gewidmet. Die Kapitel elf und zwölf beschäftigen sich mit der Vieldeutigkeit des Ichbegriffs, mit den Veränderungen, die er im Laufe der Zeit bei Husserl erfährt, und mit der Stellung des Ichs zum Bewusstsein und zur Reflexion. Dem Ich wird eine mittlere und vermittelnde Stellung zwischen Bewusstsein und Reflexion zugewiesen. Der Schluss (Kap. 13) fasst die Ergebnisse zusammen und lässt einen reicheren Begriff von Bewusstsein und Akt anklingen, der nicht mehr einseitig die Intentionalität auszeichnet, sondern auch andere, durchaus phänomenologische Kriterien einbindet. Vielleicht ist der Ausdruck ›Erlebnis‹ angemessener; ›Erlebnis‹ wird eher mehrdimensional verstanden als ›Akt‹. Auch soll deutlich werden, dass das Nachzeichnen des Husserlschen Verständnisses der thematischen Begriffe durchaus dem Verständnis des oben angedeuteten Selbstverhältnisses und des Bewusstseinsproblems dient.

1. Unklarheiten bei der Bestimmung der drei Bewusstseinsbegriffe und Probleme mit dem reinen Ich in *Logische Untersuchungen – Zweiter Band (Husserliana XIX)*

1.1. Die Schwierigkeiten der Reflexion in der *Einleitung* (Husserliana XIX/1, S. 5–29)

Seine erste Stellungnahme zur Tatsache und zu den Schwierigkeiten der Reflexion formuliert Husserl in der *Einleitung* zum Zweiten Band seiner *Logischen Untersuchungen*. Im §1 werden als Gegenstände der Phänomenologie die Erlebnisse, im engeren Sinn die Denk- und Erkenntnis-, Urteils- und Vorstellungserlebnisse bestimmt. Der Phänomenologe ist dabei sowohl beschreibend als auch analysierend tätig (7:3). Beschreibung und Analyse fordern einander, sind gar eins (8:17 »deskriptive Analyse«). Im §2 führt Husserl näher aus, dass den Phänomenologen weniger das einzelne konkrete Erlebnis interessiert als vielmehr das logische Urteil oder Erlebnis (8:26 – 10:31 – 16:30), das er durch Abstraktion über mehrere Einzelerlebnisse hinweg gewinnt (8:24 ff. – 10:1 ff.).

Im §3 erörtert Husserl für unser Thema zentral auf vier Seiten *Die Schwierigkeiten der rein phänomenologischen Analyse*. Diese liegen in »der widernatürlichen Anschauungs- und Denkrichtung« (14:1 f.) bzw. dem »widernatürlichen Habitus der Reflexion« (16:12). Der Phänomenologe geht nämlich nicht im Vollzug der Akte, beispielsweise im Vollzug der Wahrnehmung eines blühenden Apfelbaumes, auf und wendet sich nicht naiv (14:5, 23 f. – 15:10) den in diesen Akten erfassten Gegenständen, eben dem blühenden Apfelbaum, zu, sondern »reflektiert«, d. h. macht gerade diese Akte selbst, d. h. die Wahrnehmung, zu seinem Gegenstand (14:3–8 und 0)¹, und zwar

¹ Auch Hans-Joachim Pieper: »Anschauung« als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Hamburg: Felix Meiner 1993 betont S. 68, dass die Reflexion bereits auf dem Boden der natürlichen Einstellung widernatürlich ist. Asemissen möchte die Widernatürlichkeit weni-

»während« sie vollzogen werden (14:9 und 0). Diese reflektiven Akte werden auch »neue« Anschauungs- und Denkakte genannt (14:16 und 0) – neu nämlich gegenüber der ursprünglichen Wahrnehmung (des blühenden Apfelbaumes). Weil diese Denkrichtung ungewohnt, den Gewohnheiten zuwider ist², fällt man leicht in die alte Gewohnheit zurück und nimmt Bestimmungen der Aktgegenstände für Bestimmungen der Akte selbst (14:19 ff.), wie wenn jemand das gesehene Rot (des Apfels) als Eigenschaft dem Sehen zusprechen wollte.

Zwei weitere Schwierigkeiten nennt Husserl in der ersten Auflage: die Enge des Bewusstseins³ und die Veränderung der primären Akte durch die sekundären (neuen) (15:A3).⁴ Die erste Schwierigkeit lässt er in der zweiten Auflage weg (15:6 ff.)⁵. Sie hängt mit der zweiten zusammen.

Der sekundäre oder reflektive Akt ist auf den Vollzug des primären angewiesen. Soll er auf den primären achten, muss dieser vollzogen werden; anders ausgedrückt: wir (als Phänomenologen) müssen, während wir reflektieren, »bis zu einem gewissen Grade« auch auf die Gegenstände des primären Aktes achtsam sein (15:A3). Diese Doppelleistung fordert aber eine außerordentliche Anstrengung des Bewusstseins, das sich in dieser Anstrengung seiner »Enge« bewusst wird. Die zweite Schwierigkeit besteht in der Veränderung, die der primäre Akt durch den reflektiven erfährt (15:6 ff. und A3). Die Reflexion stört (15:A3) »den phänomenologischen Gehalt der primären

ger der Reflexion als vielmehr der Reduktion zuschreiben: Hermann Ulrich Asemisen: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Kantstudien, Ergänzungshefte 73. Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1957, S. 20; ähnlich Marbach 1974, S. 41 Anm. 40: »»Reflexion« allein genügt nicht zur Kennzeichnung der Unnatürlichkeit; denn sie kann nach dem späteren Husserl durchaus auch innerhalb der »natürlichen Einstellung« mehr oder minder konsequent auftreten«; anders dagegen Heinz Hülsmann: *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*. München: Anton Pustet 1964, S. 56.

² Vgl. noch die »herrschenden Denkgewohnheiten« der *Ideen I* (Hua III/1, 5:7 f.).

³ Zum Ausdruck »Enge des Bewusstseins« vgl. schon Husserls *Philosophie der Arithmetik (1890–1901)*, Hua XII, 26:31 f.

⁴ Husserl übernimmt die Terminologie Franz Brentanos; vgl. dessen *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Mit Einleitung, Anmerkungen u. Register hrsg. v. Oskar Kraus. Hamburg: Felix Meiner, 3 Bde: 1. Bd.: Unv. Nachdr. 1973 d. Ausg. v. 1924 (Philos. Bibl. Bd. 192), – 2. Bd.: Unv. Nachdr. 1971 d. Ausg. v. 1925 (Philos. Bibl. Bd. 193), – 3. Bd.: 2. Aufl. 1968, unv. Nachdr. 1974 (1. Aufl. 1928 unter dem Titel *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein* (Philos. Bibl. Bd. 207)).

⁵ Aber nicht beide, wie Ni Liangkang in seinem Aufsatz: *Urbewusstsein und Reflexion*. *Husserl Studies* 15, 1998, Anm. 24 zu behaupten scheint.

Akte« (15:A3), verändert sie, ohne dass diese Veränderung sich genau einschätzen oder bestimmen ließe (15:6 ff. und A3). Es ist verschärfend gesprochen sogar unklar, wie wir etwas von dem Akt vor seiner Erfassung bzw. von dieser Veränderung wissen können (15:13 f.).

Dem Absatz 15:6–14 entnehme ich noch eine wichtige terminologische Unterscheidung, die Husserl allerdings nicht weiter auswertet. Er unterscheidet von der Reflexion als Einstellung (15:10), Haltung (14:22: Denkhaltung) oder Habitus (16:12) den Vollzug der ihr zugehörigen Akte (15:11). Beide nennt er aber ›Reflexion‹. Außerdem spricht Husserl von der Reflexion als Vollzug immer nur im Plural, denkt sich also die Reflexion, ohne dass er dieses besonders betont, aus mehreren Akten zusammengesetzt (15:10–11 und A3 [sekundäre Akte]).

Eine letzte doppelte Schwierigkeit sieht Husserl in der Darstellung und Übermittlung der phänomenologisch oder reflexiv gewonnenen Erkenntnisse (15:15 ff.). Mag das Schauen und Fassen der Erlebnisse selbst von reiner Evidenz sein, die sprachliche Darstellung der Erlebnisse bedient sich unvermeidlich der Ausdrücke, mit denen üblicherweise das in den Erlebnissen Wahrgenommene beschrieben wird. Die Sprache hält nicht genügend Ausdrücke für die Tatsachen des Bewusstseins bereit.⁶ Es bedarf also einer weiteren Evidenz für die Angemessenheit der Darstellung des reflexiv Geschauten. Neben der Darstellung ist auch die Übermittlung der Einsichten schwierig (16:8 ff.). Diese Einsichten nämlich können nicht ohne weiteres von anderen geprüft und bestätigt werden. Nur wer selbst fähig ist, in die widernatürliche Denkhaltung der Reflexion zu schlüpfen, wer selbst die Erlebnisse rein auf sich wirken lassen kann, ohne anderweitig gewonnene Aussagen einzumengen oder unerwünschte Seinssetzungen mitzumachen, kann sich an die Prüfung der dargestellten Einsichten heranmachen.

In den §§ 4 und 5 stellt Husserl die Aufgaben und Ziele der phänomenologischen Analyse vor. Die Reflexion soll durch Unterscheidung von Äquivokationen grundlegende Begriffe zur Klarheit bringen: so u. a. die Begriffe Bedeutung, Ausdruck, Erlebnis, Vorstellung, Urteil. Angesichts der Erlebnisse soll die Doppeldeutigkeit der Ausdrücke ›Inhalt‹ (reeller und intentionaler) und ›Gegenständlichkeit‹ aufgeklärt werden.

⁶ Vgl. Hua XIX/1,367:25 den »begrifflich ungefassten und daher unsagbaren Kern« des Ich und 368:5 ff.: das Urteil: »ich bin« ist »begrifflich nicht vollkommen fassbar und ausdrückbar«.

In dieser Einleitung begegnen bereits diejenigen Themen und Probleme bei der Reflexion, die Husserl in allen seinen Werken begleiten, die er immer wieder thematisiert, ohne ihrer Herr zu werden. Es sind das

1. Die doppelte Bestimmung der Reflexion als Habitus und als Akt, bzw. Aktvielfalt. Die Reflexion wird als Habitus bestimmt und entfaltet sich in einer Aktvielfalt; jede aktuelle Reflexion, d. h. jede Aktualisierung des Habitus ist mehrfältig. Die Reflexion als einzelner Akt kommt nicht vor.
2. Dabei fällt auf, dass Husserl die Reflexion noch nicht als innere Wahrnehmung definiert.
3. Das Problem des Zeitverhältnisses von reflexivem und reflektiertem Akt. Hier behauptet Husserl die Gleichzeitigkeit beider Akte.
4. Die Veränderung des unterliegenden, gegenstandsorientierten Aktes durch die Reflexion. So fragt sich, ob der reflexiv erfasste Akt identisch ist mit dem Akt vor der Erfassung. Diese Identität ist aber kritisch für die Evidenz der Reflexion.
5. Das Problem der Darstellung der reflexiv gewonnenen Erfahrungen. Denn die Darstellung oder sprachliche Fassung der erfassten Erlebnisse muss den Erlebnissen angemessen sein und ist gleichwohl ein anderes Medium als das Erleben selbst. Diesem Problem geht Husserl nirgends nach.
6. Das Problem der Übermittlung individuell gewonnener reflexiver Erkenntnisse. Denn häufig fehlen allgemein verständliche Begriffe, und Neuprägungen sind mehrdeutig. Das Verstehen dieser Erkenntnisse setzt vergleichbare reflexive Fertigkeiten voraus.

1.2. Die drei Begriffe von Bewusstsein in Husserls *V. Logischer Untersuchung* »Über intentionale Erlebnisse und ihre ›Inhalte‹« (Husserliana XIX/1, S. 352 ff.)

Wer diesen Text liest, um Husserls Auffassung von der Reflexion und vom Bewusstsein kennen zu lernen, kämpft mit mehreren zunächst thematischen, aber auch interpretatorischen Schwierigkeiten: Husserl thematisiert erstens die Reflexion nicht direkt, sondern psychische Erlebnisse oder Akte; zweitens referiert er großteils den allgemeinen Sprachgebrauch, ohne zu sagen, ob er sich diesem Sprachgebrauch anschließt; drittens entwickelt er wichtige Gedanken im Gegenzug gegen Brentanos Lehre vom inneren Bewusstsein oder ge-

gen Natorps Lehre vom reinen Ich, ohne sich immer eindeutig festzulegen, ob er deren Ansichten teilt oder nicht. Viertens wechselt Husserl häufig den Ausdruck und benutzt unterschiedliche Ausdrücke für denselben Sachverhalt. Fünftens gibt es eine ausführliche Interpretation dieser Probleme durch Cramer, die wiederum das Verständnis des Textes beeinflusst.⁷

Husserl greift in der Einleitung zur *V. Logischen Untersuchung* den Begriff ›Bedeutung‹ wieder auf. Bedeutungen gehen auf Akte des Bedeutens zurück, so dass vorab das Wesen der Akte aufzuklären ist. Akte oder Erlebnisse heißen im allgemeinen Sprachgebrauch auch »Betätigungen des Bewusstseins«⁸ (354:17); es handelt sich um Bewusstseinsakte oder Bewusstseinserlebnisse, und so »knüpft« Husserl die Diskussion aller mit dem Begriff Akt zusammenhängenden Probleme »nicht unpassend« an die »Unterscheidung mehrerer ineinander fließender Begriffe von Bewusstsein« an« (354:15–16).

Im §1 des Ersten Kapitels exponiert er drei Begriffe von Bewusstsein,⁹ nämlich Bewusstsein als phänomenologischen Bestand

⁷ Vgl. Konrad Cramer 1974, S. 537–603. Cramers Interesse geht auf eine allgemeine Theorie des Selbstbewusstseins, nicht aber Husserls, wie Cramer behauptet. Sicherlich »kommt« der *V. Logischen Untersuchung* »besondere methodische und systematische Bedeutung zu« (S. 538), doch vollzieht sie weder erstmals den Rückgang auf die Sphäre des Bewusstseins noch mit genügender »Präzision« (Cramer, ebd.) oder Absicht. Auch wenn der Begriff »Bewusstsein« in der Einleitung zum Zweiten Band nicht gebraucht wird, steht dennoch der Sachverhalt der Reflexion als Bewusstsein von Bewusstsein bereits zur Debatte. Zum anderen erörtert Husserl in der *V. Logischen Untersuchung* den Bewusstseinsbegriff, besonders den Reflexionsbegriff, obwohl er der ursprünglichere sein soll, keineswegs erschöpfend, sondern nur in den §§5 und 6 auf schmalen sechs Seiten und nur aus terminologischen Gründen. Interessiert ist Husserl durchgehend und vornehmlich an dem Erlebnis oder Akt, der auch der *V. Untersuchung* den Titel gibt. Zwar verweist Husserl im §5 auf die Beilage, aber auch in dieser wird nicht aufgeklärt, was die Reflexion von anderen Formen des Bewusstseins unterscheidet, welche Funktionen sie ausübt und welche Schwierigkeiten sie mit sich bringt, sondern es werden nur mehrere Begriffspaare, die in den Erörterungen Brentanos und Natorps eine Rolle spielen, auseinander gehalten. – Mit Recht aber zeigt Cramer, dass Husserl mit seinen Mitteln das Problem der Frage, ob und wie es ein Selbstbewusstsein geben kann, anders gesprochen, wie man den unendlichen Regress (Cramer unterscheidet einen extensiven von einem intensiven: 1974, S. 580f.) vermeiden kann, nicht zu lösen imstande ist. Uns indessen interessiert hier weniger diese Frage als vielmehr jene, wie sich Husserl – unter Voraussetzung der Reflexion als Faktum – konkret die Reflexion vorstellt, welche Leistungen sie vollbringt, mit welchen Schwierigkeiten sie kämpft, welche Arten zu unterscheiden sind.

⁸ Den Ausdruck »Betätigungen« lehnt Husserl später (393:17ff.) als Charakteristik für seine intentionalen Erlebnisse oder Akte ausdrücklich ab.

⁹ Vgl. die drei Bewusstseinsbegriffe, die Husserl 1923/1924 in seiner *Kritischen Ideen-*

des Ich, als inneres Gewährwerden und als Akt oder intentionales Erlebnis (356:1–7). Die ersten beiden Begriffe diskutiert er noch in diesem, den dritten im Zweiten Kapitel.

Der erste Begriff, das Ich, wird unterschiedlich benannt: In der Kapitelüberschrift (355:2–3) heißt es »phänomenologischer Bestand des Ich«, in der Aufzählung der drei Begriffe (§1, 356:1–7) »der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich« und »das phänomenologische Ich« und (im Anschluss an Hume¹⁰) »Bündel« (vgl. 390:Fußnote) oder »Verwebung der psychischen Erlebnisse« (1. Aufl.); ferner »der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms« (2. Aufl.). Die Ausdrücke »Erlebnisstrom« und »Bewusstseinsstrom« werden erst in der zweiten Auflage benutzt (vgl. 389:4 und 362:10 f., 363:4), der Gedanke des Fortgangs der Erlebnisse klingt jedoch bereits in der ersten Auflage an, wenn es in der Fußnote S. 390 heißt: »die kontinuierliche (Sperrung G.H.), dingliche Einheit« (= Ich). In der Überschrift des §2 wechselt wieder der Ausdruck: jetzt heißt das Bewusstsein »(reell-)(2. Aufl.) phänomenologische Einheit der Icherlebnisse«. Im Fortgang dieses Paragraphen spricht Husserl dann von der »Verknüpfung und Durchdringung« von Erlebnissen oder Bewusstseinsinhalten, die »die reelle (reale 1. Aufl.) Bewusstseinsseinheit« ausmachen (357:7; vgl. 356:28 und 363:1,24, 364:12), von der »Einheit der Bewusstseinsinhalte« (360:13) und von der Erlebniskomplexion (360:16 f.; vgl. 363:25).¹¹ Im §3 sagt er schlicht »das Ich oder das Bewusstsein« (362:14). In den §§4 und 5 kommen noch die Ausdrücke »Verknüpfungseinheit« (364:2), »Gesamtinbegriff der präsenten Erlebnisse« (363:1 f.) und »Inhaltsgesamtheit« (364:6) hinzu.

Der Vielfältigkeit der Termini entspricht eine Vielfältigkeit der Bedeutung, die auch verschiedene Auffassungen des Ich nahe legen: Während die Ausdrücke »Bündel«, »gesamter Bestand«, »Gesamtinbegriff« und »Inhaltsgesamtheit« eher eine additive Auffassung der Erlebnisse implizieren, nach der die einzelnen Erlebnisse als Teile mehr oder minder unverbunden in einer Summe (= »alle Erlebnisse«) zu-

geschichte (Hua VII, 111 f.) und in seiner *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* vorstellt (Hua XXIV, 243 ff.) und dazu unten Kapitel 4.1., S. 85–88.

¹⁰ David Hume: *A treatise on human nature*, *The Philosophical Works*; ed. Green und Grose, 1964, Vol. I, S. 534

¹¹ Später nennt Husserl das Bewusstsein auch »konkrete Komplexion von Erlebnissen« (391:4f.).

sammengefasst gedacht werden, lassen die Ausdrücke: ›Verwebung‹, ›Einheit‹ und ›Komplexion‹ eher an eine integrative Auffassung denken, nach der die Abfolge der Erlebnisse zugleich eine Einheit konstituiert, die eine neue Qualität ausmacht, mehr ist als die Summe ihrer Teile. Dieser Auffassung entspricht auch eher der Ausdruck ›Strom‹, den Husserl allerdings erst in der 2. Aufl. verwendet. Der Ausdruck ›Verknüpfung‹ würde einen Übergang bilden, weil er sich mit beiden Auffassungen verträgt.

Natürlich kann mit ›Ich‹, wenn es denn Bewusstsein sein soll, nicht das empirisch-leibliche Ich einer individuellen Person gemeint sein. Husserl denkt sich dieses Ich vielmehr als von allem Leiblichen gereinigt und reduziert es auf das rein Psychische oder auf seinen phänomenologischen Gehalt (363:13–27; vgl. schon 357:22 ff. [2. Aufl.]), mit dem es identisch ist. Ob aber empirisch oder phänomenologisch verstanden, das Ich ist ein individueller Gegenstand (363:13 ff.), bei dem sich die Frage nach der Gegebenheitsweise stellt, auf die Husserl allerdings erst im § 6 eingeht.

Die Inhalte der Erlebniskomplexion, d. h. die Erlebnisse selbst, sind »erlebt« oder »bewusst« (358:6 f., vgl. 362:15 und 395:25 und schon 165:23–27). Erlebt sind dabei das Erlebnis als ganzes, die Empfindungsmomente und ebenso die gegenständliche Wahrnehmungserscheinung (358:3ff. und 357:13 ff.). Husserl benutzt den Ausdruck ›bewusst‹ weder zur Kennzeichnung der inneren Wahrnehmung noch zur Kennzeichnung der intentionalen Beziehung (389:11), nach der die intentionalen Gegenstände ›bewusst‹ heißen (vgl. z. B. 388:24 f.)¹², sondern bevorzugt eine eigentümliche (vgl. Cramer 1974, S. 540) Redeweise, in der die Erlebnisse selbst (358:3 ff., vgl. 375:13 ff., 388:22 ff.), soweit sie einem Bewusstsein angehören, im Bewusstsein reell vorfindlich, reelle Bestandstücke sind (358:23, 359:32; vgl. 362:1) bzw. einem Individuum reell einwohnen (1. Aufl. 389:A1), oder auch der »Erlebnisstrom sowie alle ihn reell konstituierenden Momente« (2. Aufl., 389:4 f.) ›bewusst‹ genannt werden. Er identifiziert geradezu die Begriffe ›Erlebtsein‹ und ›Bewusstsein‹, ›erlebt‹ und ›bewusst‹ miteinander und betont zugleich die Differenz

¹² Natürlich kennt Husserl auch Bewusstsein als Intention, nach der Gegenstände bewusst genannt werden, seien es individuelle oder allgemeine: vgl. *II LU*, 1. Kap., § 1: Überschrift: »Die allgemeinen Gegenstände werden uns in wesentlich anderen Akten bewusst als die individuellen« (Hua XIX/1, 113:4–5) und z. B. 169:16, 170:2; ferner 175:19 f.: »Bewusstsein von Allgemeinem«; vgl. auch die Anmerkungen 28 und 33.

von Erleben/Bewusstsein (experiencing) und Wahrnehmen (perceiving, Zahavi 1998, S. 143): Erlebnisse sind bewusst, erlebt, aber nicht wahrgenommen. Gegenstände indessen sind wahrgenommen, aber nicht erlebt oder bewusst (358:3 ff., 9 ff.; vgl. 362:11 ff., 375:13 ff., 388:22 ff.). Dabei »kommt es darauf nicht an«, ob die erlebten Momente durch innere Wahrnehmung erfasst sind oder nicht (357:16–21). Auch solche Erlebnisse, die nicht innerlich wahrgenommen sind, sind in diesem Sinne bewusst.

Ausführlich wird in den §§ 2 und 3 gemäß dem zweiten Teil der Überschrift des § 2 der »Begriff des Erlebnisses« erörtert, weniger der erste Begriff von Bewusstsein, die Erlebniseinheit. Der Begriff »Erlebniseinheit« setzt eben den Begriff »Erlebnis« voraus oder schließt ihn ein. Im § 3 unterscheidet Husserl den phänomenologischen von dem populären Erlebnisbegriff, und im § 4 verdeutlicht er noch einmal, dass die Inhalte des Bewusstseins, indem sie sich miteinander verknüpfen, unmittelbar auch die (verknüpfte oder konstituierte [364:2,4,6]) Einheit des Bewusstseins ausmachen. Nicht hat ein Ich Erlebnisse, sondern die Erlebnisse sind das Ich (vgl. 362:5–11). Diese »Bewusstseinseinheit« oder »Erlebniskomplexion«, auch Ich genannt, schließt die einzelnen sie konstituierenden Erlebnisse samt ihren Verknüpfungen ein, ist sogar identisch mit ihnen. Eines eigenen Prinzips »Ich« bedarf es nicht (363:27–364:15). Und dabei spielt es keine Rolle, ob das Ich empirisch, psychologisch oder rein phänomenologisch verstanden wird (anders Marbach 1974, S. 5–16). Die Verknüpfungsformen (364:4) selbst allerdings werden nicht näher beschrieben (vgl. Cramer 1974, S. 545), und so unterscheidet Husserl auch nicht zwischen der additiven und der integrativen Auffassung, beide oben angedeutet, von Verknüpfung. Noch weniger stellt er sich die Frage, ob nicht der Erlebnisstrom, die Verknüpfung, den einzelnen Erlebnissen vorhergeht, da doch die einzelnen Erlebnissen erst im Nachhinein aus dem Strom vereinzelt und herausgegriffen werden.

Unterschieden wird aber innerhalb des ersten Begriffes von Bewusstsein zwischen dem einzelnen bewussten Erlebnis oder Bewusstseinsinhalt und dem Bewusstsein als ganzem, als Einheit der Bewusstseinsinhalte oder als Erlebniskomplexion bzw. Bewusstseinsstrom. Beide heißen Bewusstsein. Insofern wird der erste Begriff doppeldeutig. Aber für das einzelne Erlebnis, den einzelnen Akt vermeidet Husserl in diesem Paragraphen den Terminus »Bewusstsein« und verwendet stattdessen den Ausdruck »Erlebnis«. Jedes einzelne Erlebnis (Bewusstsein) ist Inhalt eines (Gesamt-)Bewusstseins.

Den zweiten Begriff von Bewusstsein, das ›innere Gewährwerden‹, thematisiert Husserl vor allem im § 5 des 1. Kapitels unter dem Titel »Das ›innere‹ Bewusstsein als innere Wahrnehmung«. Es handelt sich um den Problemkreis der Reflexion, verstanden als Bewusstsein von Bewusstsein. Vollständig lautet der Begriff im § 1 des 1. Kapitels »Bewusstsein als inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen« (356:4f.)¹³. Der Ausdruck ›inneres Gewährwerden‹ wird allerdings im Fortschritt der Untersuchung fallen gelassen und schon im § 5 durch ›inneres Bewusstsein‹ (nach Brentano, 365:1,10) oder geläufiger noch durch ›innere Wahrnehmung‹ ersetzt¹⁴. Schon im § 2 war vordeutend (357:18–21) von innerer Wahrnehmung die Rede, da noch »innere« in Anführungsstrichen (vgl. auch die Kapitel- und Paragraphenüberschriften 355:3 und 365:2).

Die innere Wahrnehmung »begleitet« »die präsenten Erlebnisse« und ist »auf sie als ihre Gegenstände bezogen« (365:9–13). Innere Wahrnehmung ist adäquate Wahrnehmung (365:23,27), d. h. ihre Gegenstände¹⁵, also alle Erlebnisse, intentionale Akte und Empfindungen (382 f.), sind im Wahrnehmungserlebnis wirklich und reell gegeben (365:17), in der Wahrnehmung reell beschlossen (365:25; 2. Aufl.), nicht nur intentional wie bei der äußeren Wahrnehmung (387:16 f.), bzw. sie wohnen ihr inne oder ein (389:A1, 1. Aufl.);¹⁶ sie sind leibhaftig gegenwärtig (365:A0) und gleichzeitig (365:28) mit der Wahrnehmung, sind mit ihr eins (365:A0) und gehören mit ihr zu einem Bewusstsein (365 f.). Anders gesprochen, die Intention der inneren Wahrnehmung ist jederzeit ohne Rest erfüllt (365:24 f.; vgl. Cramer, S. 574).

Diese Einheit, dieses eine Bewusstsein interpretiert Cramer als

¹³ Der Begriff des Bewusstseins als Selbstbewusstsein oder inneres Gewährwerden wird von Husserl nach den *LU* kaum noch verwandt. Immerhin findet sich Bewusstsein in diesem Sinne noch in *Hua IX*, 354:21 f.: »Es war freilich eine allgemeine Rede, dass jedermann von den ihm eigenen seelischen Tatsachen Bewusstsein habe.«

¹⁴ ›Gewahren‹ benutzt Husserl selten, z. B. aber *Hua IX*, 59,3 – 62:12, u. ö.; *Hua IX*, 153:4f. sogar als Leistung der Reflexion; ›gewahrend‹ *Hua VII*, 251:20. – Den Ausdruck ›inneres Bewusstsein‹ benutzt Husserl z. B. später in *Phänomenologische Psychologie*, *Hua IX*, 477:35. – In der *Philosophie der Arithmetik* verwendet er gern den Ausdruck ›innere Erfahrung‹, *Hua XII*, 24:34 – 42:32. Ihn nimmt er wieder auf in *Phänomenologische Psychologie*, z. B. *Hua IX*, 8:34 – 29:39 (in Anführungsstrichen) – 30:14, u. ö.

¹⁵ In der Beilage und später werden diese Gegenstände als die cogitationes des Descartes bezeichnet (Beil. *Hua XIX/2*, 752:25).

¹⁶ Den Ausdruck ›einwohnen‹ benutzt Husserl auch noch in *Erste Philosophie*: *Hua VII*, 108:15.

Gleichzeitigkeit (auch schreibt er keineswegs korrekt »Eine«, 1974, S. 574 f.). Aber Gleichzeitigkeit ist nicht Einheit. Der Ausdruck Einheit wird eher, so scheint mir, motiviert über den Gedanken des Einwohnens, der Inexistenz, des Beschlossenseins. »Eine« meint hier so viel wie »dasselbe«: die wahrgenommenen Erlebnisse gehören zu einem und demselben Bewusstsein wie das innere Wahrnehmen, gehören in die Einheit desselben Bewusstseins. Ev. ist sogar gegen Cramer (ebd.) festzuhalten, dass Einheit hier die Komplexion des Bewusstseinsstromes, das Bewusstsein als ganzes meint.

Die Gleichsetzung von ›innerer‹ mit ›adäquater‹ Wahrnehmung gilt nicht für alle Erlebnisse oder jede Wahrnehmung eigener Erlebnisse. Es gibt auch innere Wahrnehmungen eigener Erlebnisse, die nicht adäquat sind, z. B. solche, bei denen das Leibliche mit wahrgenommen wird, wie beim Zahnschmerz. Insofern ist zwar jede adäquate Wahrnehmung innere Wahrnehmung, aber nicht jede innere Wahrnehmung, nicht jede Wahrnehmung eigener Erlebnisse adäquat. Die Gleichsetzung von innerer und adäquater Wahrnehmung gilt nur für phänomenologisch reduzierte und reine Erlebnisse, wie Husserl selbst sagt (366:1 ff.; vgl. Marbach 1974, S. 17 ff.). Dass seine Analysen und Ausführungen zu den Bewusstseinsbegriffen nur nach phänomenologischer Reinigung gelten¹⁷, darauf weist Husserl in der zweiten Auflage mehrfach hin (365:3–8, 366:14 f., 368:12–14 und schon 357:22 ff.). Er versteht also die Ausführungen der 1. Aufl. bereits im phänomenologischen Sinne.

Bevor Husserl im § 6 den »Ursprung des ersten Bewusstseinsbegriffs aus dem zweiten« darlegt, behauptet er zum Ende des § 5, 366:17 ff., »eine nahe Beziehung der beiden bisher behandelten Begriffe von Bewusstsein« zueinander. Wie sich aus dem Folgenden ergibt, versteht er hier den ersten behandelten Begriff von Bewusstsein nicht etwa als ›Einheit der Erlebnisse‹, sondern als Erlebnis oder Erlebtsein von Inhalten. Nach ihm identifiziert nämlich z. B. Brentano den Begriff von Bewusstsein als innere Wahrnehmung mit dem Begriff von Bewusstsein als Erlebtsein. Brentano sitzt der Äquivokation auf, der gemäß ›bewusst‹ einmal heißt ›in der Bewusstseinsseinheit‹, im ›Erlebnisstrom präsent‹ und dann wieder ›gewusst‹, ›innerlich wahrgenommen‹ (366:17 ff.). Jedes Erlebnis, jedes psychische Phänomen würde (nach Brentano) zugleich Gegenstand eines (ande-

¹⁷ Die Reinigung ist eine doppelte, transzendental und eidetisch: Hua XXV,112:24–27; vgl. Heidegger Bd. 17, S. 79 f. und S. 273 f.; vgl. auch Bd. 20, S. 137.

ren) intentionalen Erlebnisses, Gegenstand des inneren Bewusstseins, innerlich wahrgenommen sein (366:17 ff., 384:19–24), so dass der Bewusstseinsstrom zugleich kontinuierliche Aktion innerer Wahrnehmung wäre (367:7). Diese Auffassung führte jedoch, gesetzt jede innere Wahrnehmung ist selbst wieder ein eigenständiges Erlebnis mit neuer Wahrnehmung (367:1), zu der Annahme eines unendlichen Regresses, den Husserl – wie Brentano – vermeiden möchte. Brentanos Lösungsvorschlag, »zwischen primärer und sekundärer Wahrnehmungsrichtung« zu unterscheiden, lässt Husserl an dieser Stelle »auf sich beruhen« (367:6).¹⁸

Dieselbe Ansicht vertritt Husserl übrigens noch 1917 in seinem Aufsatz *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, wenn er schreibt: »Aber nicht jedes Bewusstsein ... können wir als reflektiertes voraussetzen. Denn die reflektive Wahrnehmung ist ein neues Bewusstsein, und so kämen wir auf eine aktuelle Unendlichkeit von koexistenten Bewusstseinslebnissen, wenn auch dieses reflektiv wahrgenommen sein müsste, dessen reflektives Wahrnehmen abermals und so *in infinitum*.« (Hua XXV, 162:21–26)

Es wird klar, in welcher Frontstellung Husserl seinen Sprachgebrauch von ›bewusst‹ festlegt. Der – nach Cramer (1974, S. 540) – eigentümliche Sprachgebrauch resultiert aus der Abwehr eines Begriffs von bewusst, nach dem bewusst so viel wie gewusst heißt und als Eigenschaft dem Gegenstand, insbesondere auch dem Gegenstand der inneren Wahrnehmung, zukommt. Gegenstände sind gewusst oder nicht gewusst. Das Adjektiv ›bewusst‹ indessen soll nach Husserl wie das zugehörige Substantiv ›Bewusstsein‹ eine noetische Leistung bzw. einen Zustand des Subjekts kennzeichnen, dem Gegenstände erscheinen.

Husserl zweifelt jedoch an dem sekundären¹⁹, präreflexiven Bewusstsein bzw. genauer an der Einheit von primärem und sekundärem Bewusstsein oder noch anders ausgedrückt daran, dass alle Erlebnisse zugleich innerlich wahrgenommen sein sollen. Er trägt

¹⁸ Heidegger hat, ohne sich auf Brentano zu beziehen, keine Bedenken, auch Descartes cogito bereits als ein cogito me cogitare, das also ein Sich-mit-haben einschließt, zu verstehen (Bd. 17, S. 249, 255). Allerdings behauptet er auch, dass Descartes diese Position keinesfalls ausdrücklich bezieht (ebd., S. 249). Zugleich lehnt Heidegger den Ausdruck ›Begleiten‹ für diesen Sachverhalt des Selbstbewusstseins ab. Vgl. auch das Michselbsthaben Bd. 58, S. 164 f. und Anm. 37.

¹⁹ In der Einleitung wird die Reflexion selbst sekundärer Akt genannt: Hua XIX/1,15: Anm. 3.

»ernstlich Bedenken« (384:28), spricht von »allzu harten Unzuträglichkeiten« (366:27f.) und kann »künstliche Theorien dieser Art wohl entbehren« (367: Anm. 1)²⁰. Demgemäß fasst er die innere Wahrnehmung durchaus als eigenen, selbständigen intentionalen Akt auf, der zeitweilig und unter besonderen Bedingungen auftritt, aber keinesfalls immer. D.h. der wahrgenommene Akt läge auch vor, wenn er nicht wahrgenommen wird (vgl. Cramer 1974, S. 574f.). Wird er wahrgenommen, ist diese Wahrnehmung stets ein neuer Akt (366:28 ff.).

Auf den ersten Blick nicht ganz konsistent mit diesem Sprachgebrauch, den er selbst festlegt, benutzt Husserl dann zu Beginn des 2. Kapitels ›bewusst‹ als Adjektiv zu Inhalt, identifiziert aber Inhalt nicht wie bislang mit Vorstellung, sondern spricht von »bewussten Inhalten, speziell von Inhalten unserer Vorstellungen« (377:6–7), wonach ein Unterschied zwischen der Vorstellung als bewusster Inhalt (Bewusstseinsinhalt, Erlebnis) und dem bewussten Inhalt der Vorstellung gemacht wird. Jedoch war deutlich gesagt worden, dass mit der Vorstellung als Erlebnis oder Bewusstseinsinhalt auch alle seine »komponierenden Teile und abstrakten Momente erlebt« bzw. bewusst sind (357:13–16). Zu den komponierenden Teilen gehören jedoch nicht die intentionalen Objekte.

Husserl kennzeichnet den zweiten Bewusstseinsbegriff nicht ausführlicher, sondern bricht die Darstellung ab, nachdem er das Gewährwerden als adäquat beschrieben hat. Der Beziehung allerdings zwischen beiden Begriffen, die er 366:17 ff. bereits diskutiert, widmet er den ganzen §6, jetzt jedoch unter dem Stichwort des Ursprungs des ersten, weiteren Begriffs aus dem zweiten, engeren. Der zweite Begriff – Bewusstsein im Sinne von Gewährwerden – ist der engere, an sich frühere und ursprünglichere (367:11–15). Die Vermittlung des Begriffs Bewusstsein als innere Wahrnehmung und als Erlebniskomplexion oder –einheit leitet Husserl überraschend mit dem Hinweis auf die Zweifellosigkeit der Evidenz des cogito ein (367:15 ff.). Überraschend sage ich zunächst einmal, weil der Ausgang von der Tatsache, dass die innere Wahrnehmung ein

²⁰ Vgl. Alexander Haardt: Selbstbesinnung und Selbstbewusstsein in Edmund Husserls »Cartesischen Meditationen«; in: *Cognitio humana*. XVII. Deutscher Kongress für Philosophie Leipzig. Hrsg. v. Chr. Hubig. Berlin 1997, S. 445: »Doch hatte er sich damals (sc. in den *LU*, G.H.) bewusst von dessen (sc. Brentanos, G.H.) zentraler These eines vorreflexiven, ursprünglichen Selbstbewusstseins distanziert.«

Erlebnis ist, das das Bewusstsein als Bewusstseinsstrom mit konstituiert, näher gelegen hätte. Überraschend sage ich aber zweitens, weil Husserl gar nicht von der Evidenz des Gewährwerdens oder des inneren Wahrnehmens zu der der Erlebniseinheit kommt, sondern weil er von dem innerlich wahrgenommenen *cogito* oder *sum* ausgeht, dieses zunächst als gegenwärtig auslegt und dann dieses gegenwärtige ›Ich bin‹ um die retinierten Phasen erweitert. Andererseits überrascht dieser Ausgang von der Evidenz und dem wahrgenommenen *cogito* insofern auch wieder nicht, weil Husserl schon im § 5 das innere Bewusstsein ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der adäquaten Evidenz gekennzeichnet hatte und evident eben Gegenstände genannt werden und nicht die gebenden Akte, und weil Husserl drittens für die Erlebnisse (und das Ich) eine ausgezeichnete Evidenz reklamieren möchte.

Adäquat erfasst wird das – phänomenologische, nicht das empirische (367:15 ff.) – Ich in dem Sinne, wie es das Urteil: ›ich nehme wahr‹ ausspricht.²¹ Was in diesem und in vergleichbaren Urteilen ausgesprochen wird: ›Ich bin‹, nämlich der dieses Haus im Augenblick Wahrnehmende (Erinnernde, Vorstellende, usw.), macht den Kern (367:24,26) und den phänomenologisch gesicherten Bestand des Ich aus, eben des Ich im Sinne des ersten Bewusstseinsbegriffes (Erlebniskomplexion). Hier scheint es so, als ob das Ich als Erlebniseinheit grenzwertig auch als ein Erlebnis, z. B. ›ich nehme wahr‹ angesehen werden könnte²², obwohl dieses eine Erlebnis noch nicht unbedingt als Komplexion (oder doch 364:5) angesprochen werden kann.

Aber adäquat erfasst wird eben nach Husserl nicht nur dieses momentane Erlebnis, sondern auch die retinierten Erlebnisse und sogar die wiedererinnerten (368:17 ff.), so dass man zurecht sagen kann, bewusst sind nicht nur die einzelnen jetzt und jetzt erfassten Erlebnisse, sondern bewusst ist eben dieser Strom von Erlebnissen bzw. das Strömen selbst. Weil man eben vermittelt innerer Wahrnehmung von einem wahrgenommenen Erlebnis zu der durch die

²¹ Der Adäquatheit tut es keinen Abbruch, dass diese Urteile »begrifflich nicht vollkommen fassbar und ausdrückbar«, »durch Worte nicht angemessen mitteilbar« sind (368:6–8). Zum Problem des Ausdrucks der evidenten Sachen und Sachverhalte der inneren Wahrnehmung vgl. schon die Einleitung (15:15 ff.).

²² Vgl. auch Marbach 1974, S. 8 Anm. 8.

einzelnen Erlebnisse konstituierten Erlebniskomplexion fortgerissen wird, empfiehlt sich ein erweiterter (vgl. 369:30) Bewusstseinsbegriff, der nicht nur dieses einzelne wahrgenommene Erlebnis, sondern eben die Gesamtheit und Einheit von Erlebnissen umfasst²³.

Husserl vergleicht also gar nicht das Gewährwerden mit der Erlebniskomplexion, wie er sie dargestellt hatte, sondern schreitet von dem Objekt des Gewährwerdens, dem einzelnen wahrgenommenen Erlebnis, das er als Ich oder als zum Ich gehörig interpretiert, zu dem Strom der (wahrgenommenen) Erlebnisse, die die Erlebniseinheit ausmachen, fort. Das wahrgenommene Erlebnis = Bewusstsein ist der engere Begriff gegenüber der durch Reflexion in der Retention²⁴ wahrgenommenen Erlebniskomplexion = Bewusstsein als der weitere. Entsprechend zeigt er auch keineswegs, dass der zweite Bewusstseinsbegriff, das Gewährwerden, ursprünglicher ist als der erste, Bewusstsein als Erlebniseinheit, sondern dass der Begriff (wahrgenommenes) ›Erlebnis‹ (der zweite Teil des ersten Bewusstseinsbegriffes) dem Begriff (wahrgenommene) ›Erlebniseinheit‹ (der erste Bewusstseinsbegriff) erkenntnismäßig vorhergeht. Und so summiert Husserl auch im letzten Satz des §6: »Der Begriff des Erlebnisses hat sich vom »innerlich Wahrgenommenen« und in diesem Sinn Bewussten erweitert zum Begriff des das empirische Ich intentional konstituierenden »phänomenologischen Ich.«

Von dem zweiten Bewusstseinsbegriff, dem Gewährwerden, ist vergleichend gar nicht die Rede,²⁵ wohl aber wird es methodisch für die Argumentation genutzt. Denn das innere Gewährwerden fasst systematisch zuerst das mit ihm gleichzeitige (naive) Erleben, um dann von diesem gleichzeitigen Erleben (Erlebten) zu den retinierten (naiven) Erlebnissen fortzuschreiten. Schon im §2 war der Gedankengang von dem ersten Bewusstseinsbegriff als Erlebniseinheit abgeirrt und das Gewicht der Darstellung auf den Begriff ›einzelnes Erlebnis‹, das allerdings auch Bewusstsein genannt wird, verschoben worden (s. oben, S. 23 f.).

²³ Vgl. auch den Absatz der 1. Aufl. 364:Anm 3, wo Husserl zwischen dem Ich des Augenblicks, dem Ich in der ausgedehnten Zeit und dem Ich als verharrendem Gegenstand unterscheidet.

²⁴ Erste Erwähnung des später öfter gebrauchten Topos: »Reflexion »in« der Retention«: 368:22; s. auch Kap. 8, S. 143 ff.

²⁵ Dieses Dilemma bemerkt Haardt in seinem Referat der drei Begriffe nicht (Haardt, 1997, S. 435).

Im §8 nimmt Husserl zu den Thesen Natorps zum reinen Ich und zur Bewusstheit Stellung²⁶, ohne direkt auf den Ichbegriff hinzuweisen, den er im §6 gewonnen hat. Natorp versteht das Ich als Beziehungszentrum (372:17 f.), auf das sich jedes Bewusstsein bezieht. »Bewusst-sein ist Beziehung auf das Ich« (372:8). »Bewusst-sein heißt Gegenstand für ein Ich sein« (372:11). Beziehung ist Gegenstand-sein. Und für dieses Bewusstsein, diese Beziehung und dieses Gegenstand-sein gilt, dass sie nicht selbst wieder Gegenstand sein können (373:11–12). Husserl formuliert demgegenüber seine Meinung und Absicht unmissverständlich: Ich und Bewusstsein können durchaus gegenständlich werden (373:17 ff.); zweitens gesteht er – durchaus konform mit dem §6 – zwar ein empirisches Ich zu, bezweifelt aber die Existenz eines reinen Ich, wenn er es gleich später findet (374:1–8).²⁷ Aber die Argumentation ist verwirrend und verkehrt die Absicht eher ins Gegenteil.

Das Ich und die Bewusstheit werden nach Husserl bereits zu Gegenständen dadurch, dass ich über sie spreche und sie als Grundtatsachen feststelle (373:17 ff.),²⁸ auch wenn diese Gegenstände nicht mit ›Dingen‹ im engeren Sinn von ›weltlichen Dingen‹ wie Steinen, Stühlen, usw. verwechselt werden dürfen (373:28–36). Nun wäre gegen Husserl einzuwenden, dass sicherlich ein Unterschied zwischen dem bloßen Bemerkten bzw. sachfernen Bereden und dem anschaulichen Aufweisen besteht. Aber Husserl benutzt den Irrealis: das Ich »wäre«, wenn bemerkt, auch gegenständlich (373:34). Denn eben dieses reine Ich kann er nicht finden (374:1 ff.). Also verfolgt er das erste Argument nicht weiter.

Wenn Husserl das Ich später zu finden lernt, muss sich aber in der jetzigen Ablehnung bereits ankündigen, warum er es nicht findet und wie er es hätte schon jetzt finden können. Wie ist das Ich beschaffen, dass er es jetzt nicht, wohl aber später findet? Eine Klärung sucht er mittels phänomenologischer Analyse herbeizuführen (374:9–11).

²⁶ Vgl. Paul Natorp: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg: Akad. Verlagsbuchhandlung (Mohr/Siebeck) 1888

²⁷ Später billigt Husserl diese Stellungnahme zu Natorp und zum Ichbegriff nicht mehr (vgl. Hua XIX/1,374: Anm., 376: Zusatz und schon 368: Anm.)

²⁸ Diese Selbstwahrnehmung des Ich und des Bewusstseins bietet dem Verständnis keine Schwierigkeiten, wie es etwas später heißt (375:27–29) – anders allerdings in der Einleitung (s. o., S. 16 f.). Aber es handelt sich eben um eine eigenständige Wahrnehmung, die nicht selbst wieder erfasst wird, nicht um eine sekundäre; das Ich wird (innerlich) wahrgenommen, ist aber nicht bewusst (375:34–376:7).

Wenn ich das empirische Ich phänomenologisch reduziere, erhalte ich die reinen Erlebnisse bzw. deren Komplexion (374:12–17). Diese Komplexion von Erlebnissen ist nach Husserl das (reine) Ich; hinter ihr steht kein einigendes Beziehungszentrum mehr (vgl. schon 363:27 ff.). Sie verhält sich zum Ich analog wie die wahrgenommene Dingseite zum Ding (374:17–20; vgl. 375:30 ff.).²⁹ Damit aber unterscheidet Husserl hier (anders als oben) zwischen Komplexion und Ich. Dieses Ich kann nun entweder als umfassendere Komplexion genommen werden, dann entfielen aber die Analogie zum Ding, oder als Einheitsprinzip, das aber wie das Ding (im Gegensatz zur Dingseite) nur gefordert, impliziert, nicht direkt wahrgenommen wird. Dieses geforderte Einheitsprinzip ist aber das gesuchte und nicht gefundene reine Ich. Nur ist es nicht anschaulich gegeben, sondern allein durch intentionale Horizontanalyse zu erschließen.

Statt nun diese Folgerung aus der Analogie zu ziehen, bricht Husserl die Argumentation ab und behauptet summarisch: »Die bewusste intentionale Beziehung des Ich auf seine Gegenstände kann ich nicht anders verstehen, als dass zur Komplexion der Erlebnisse eben auch intentionale gehören« (374:20 ff. und Anm. 4; 1. Aufl.). In der 2. Aufl. schränkt er dann eben diese intentionalen Erlebnisse auf solche ein, in denen das Ich selbst Objekt ist, also auf Erlebnisse der inneren Wahrnehmung (»in denen der Ichleib, das Ich als die geistige Person und so das ganze empirische Ichsubjekt (Ich, der Mensch) das intentionale Objekt ist«; 374:23–25).

Husserl beginnt den Satz mit der Beziehung des Ich auf seine Gegenstände – statt mit der Beziehung des Ich auf seine Erlebnisse – und endet mit den Erlebnissen, die das Ich intendieren. Wir müssen aber sowohl die Beziehung des Ich auf seine Erlebnisse von der Beziehung des Ich auf seine Gegenstände unterscheiden als auch die Beziehung des Ich auf seine Gegenstände (oder Erlebnisse) von den Beziehungen der Erlebnisse auf das Ich. Bei der ersten Unterscheidung ist zwar die Beziehung des Ich auf die Gegenstände intentional zu nennen, nicht aber die Beziehung des Ich auf seine Erlebnisse: Diese Beziehung wäre eher eine der Identität; später sagt Husserl, das Ich »lebt« in seinen Erlebnissen. Die Beziehungen der zweiten Unterscheidung sind ebenfalls nicht gleichartig (372:17 ff. [Natorp]), auch wenn sie einander implizieren; zumindest ist ihre Gegeben-

²⁹ Diese Analogie lehnt Husserl freilich in den *Ideen I* ausdrücklich ab: Hua III/1, 180:10–12.

heitsweise different. Während ich aus den Erlebnissen bzw. aus der Erlebnisabfolge, diese innerlich wahrnehmend, ein einigendes Prinzip, eben das Ich, erschließen kann, muss ich mich, wenn ich über das Ich reden und seine Beziehung zu den Erlebnissen beschreiben will, in das nur erschlossene, nicht wahrgenommene Ich mit einem Sprung hineinversetzen, um auch dann nur sagen zu können, dass es – als Quellpunkt oder Ausstrahlungszentrum – immerfort Erlebnisse aus sich entlässt.

Husserl aber vernachlässigt diese Unterscheidungen. Er geht von der Beziehung des Ich auf seine Erlebnisse aus, nimmt diese stillschweigend als Beziehung des Ich auf seine Gegenstände, versteht diese Beziehung als Erlebnis, und zwar als intentionales und schränkt dann in der 2. Auflage diese Erlebnisse auf solche ein, die das Ich zum Gegenstand machen. Er kehrt die Beziehung also um: Die Beziehung des Ich auf seine Gegenstände besteht in Erlebnissen, die sich gegenseitlich auf das Ich beziehen. Und so fährt er in seinem Sinne folgerichtig fort: Nur wer Gegenständlichkeit als intentionales Objekt von Akten versteht, kann auch das Gegenständlich-werden des Ich verstehen (374:30–375:12). Nach Husserl ist die Beziehung von Erlebnissen auf ein Ich keine innere, sondern ein Akt oder wieder ein (neues) Erlebnis, welches das Ich zum Gegenstand macht. Also nur, wer das Ich zum Objekt macht, findet es vor. Blickt man auf den Akt, sieht man nur diesen samt seinem Objekt, aber keinesfalls das Ich als Aktpol. Der Akt hat Gegenstände der Welt zum Objekt. Also liegt in ihm kein Ich, weder als Objekt noch als Beziehungszentrum. Sehe ich aber reflexiv auf das Ich als Aktpol, ist das Ich Gegenstand dieser inneren Wahrnehmung, ein Gegenstand wie jeder andere auch.

Das Ich ist nur da, wenn ich auf es reflektiere. Aber auch von den Akten weiß ich nur, wenn ich auf sie reflektiere. Aus der Tatsache, dass das Ich nur da ist, wenn ich auf es reflektiere, folgt also keineswegs, dass es nicht existiert – das Argument träfe jede cogitatio gleichermaßen. Husserl findet das Ich zunächst deswegen nicht, weil er auf den Akt reflektierend dessen Richtung auf das Objekt hin mitmacht. Er reflektiert gleichsam vom Objekt aus auf die Gegebenheitsweise des Objektes. Blickt er aber in die Gegenrichtung, vom Objekt zum Ausgang der cogitatio hin und im Besonderen auf die Abfolge von cogitationes, findet er das Ich als einigenden Pol oder Ausstrahlungszentrum. Das Ich ist nur im intentionalen Akt gegeben, mit dem ich auf es reflektiere. Reflektiere ich auf einen Akt, der einen weltlichen Gegenstand zum Objekt macht, finde ich das Ich

nicht. Ich muss also, wenn ich das Ich als Pol aller Akte finden will, auf einen beliebigen (weltorientierten) Akt reflektieren und auf das Ich, um dann in zweiter Stufe beide Akte so zu verbinden, dass deutlich wird, dass das Ich zu gerade diesem Akt gehört (vgl. 391:1 ff.).

Aber diese Auseinandersetzung samt den Konsequenzen, dem Ansatz oder dem Verwerfen eines Ich, tangiert die Untersuchungen zu den Erlebnissen, zum Bewusstsein und zur Reflexion nicht, wie Husserl selbst in einem Zusatz zur 2. Aufl. bemerkt (376:8 ff.).

Fassen wir zusammen: Husserl kann das reine Ich nicht finden (374:1–3), weil er es erstens anschaulich, sehend sucht. Das Ich als Beziehungszentrum ist aber nicht deskriptiv zu finden, sondern nur analytisch, insofern es als Einheitspunkt die Erlebnisse immer schon geeinigt hat. Es ist als Voraussetzung für jede Beschreibung zu fordern; ohne es kann ich innerlich wahrnehmend weder meine Erlebnisse als ›meine‹ ansprechen noch als Einheit.³⁰

Er kann es ebenfalls nicht finden, weil er es in der cogitatio sucht, wie er in der cogitatio den Gegenstand findet. Das Ich, so impliziert Husserl, sollte in der cogitatio wie der intentionale Gegenstand zu finden sein. Die Beziehung auf das Ich stellt sich Husserl analog der Beziehung des Erlebnisses auf den Gegenstand vor. Das Ich ist eben ein Ding wie jedes andere (nach Husserl), aber eben nur in der besonderen cogitatio, nämlich der Reflexion, als Gegenstand zu finden, und auch keineswegs wie ein Stuhl oder Tisch, sondern als Beziehungszentrum oder als Einheitsstifter.

Drittens lehnt er einen sekundären Selbstbezug der cogitatio ab, wobei dieser Selbstbezug bereits eine Ichkomponente (meine sekundär erfasste cogitatio; Identität von wahrnehmender und sekundär erfasster cogitatio) enthielte. Viertens findet er auch bei der Analyse des Gewahrens, der inneren Wahrnehmung, kein Ich, das er dort finden könnte und später auch findet, weil er weder das Verhältnis (Identität) von Gewahren und cogitatio noch überhaupt das Gewahren thematisiert, sondern unentwegt auf das innerlich wahrgenommene Erleben schaut, um dessen Evidenz zu behaupten.

Bewusstsein als inneres Gewahren ist also erstens ein (reflexi-

³⁰ Auch Heidegger meint: »Das schlichte Hinsehen findet nicht so etwas wie ein »Ich« (Bd. 56/57, S. 66), hält aber den Ichbezug gleichwohl für notwendig: »ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen« (Bd. 56/57, S. 69); vgl. auch Bd. 58, S. 188, wo er die These Reinachs, dass im Erleben ein Ich zu fassen ist, mit dem Ausdruck Husserls als fragliche Substruktion bezeichnet, und seine ausführliche Besprechung der Position Natorps Bd. 59, S. 122 ff.

ves) Erlebnis; als dieses ist es zweitens selbst Bewusstsein als Inhalt des Bewusstseinsstromes und hat drittens andere Erlebnisse zum intentionalen Gegenstand, ist Bewusstsein von Bewusstsein; diese Intentionalität unterscheidet sich von der Intentionalität äußerer Wahrnehmung dadurch, dass sie ihre Gegenstände reell in sich befasst. Im Falle der Reflexion also ist jedes Erlebnis erstens Bewusstsein als Inhalt des Bewusstseinsstromes, zweitens als intentionales Bewusstsein von ..., drittens als reflektiertes Selbstbewusstsein oder gewußtes Bewusstsein.

Der dritte Begriff von Bewusstsein wird im langen, ausführlichen (vgl. 377:5) 2. Kapitel erörtert (377 ff.). Hier interessieren nur die §§9–13. Bewusstsein in diesem dritten Sinne ist eine Bezeichnung für psychische Akte oder intentionale Erlebnisse. Das war in der ersten Anzeige im §1, 356:6–7 so festgelegt worden, und diese Terminologie bestätigt Husserl im Anschluss an Brentano noch einmal in den §§9 und 10. Aber nicht alle Erlebnisse sind intentionale. Den Empfindungen z. B. fehlt diese Komponente (382:21–383:5; vgl. schon 378:20 ff.). Insofern machen die intentionalen Erlebnisse oder psychischen Akte eine besondere und bedeutsame Klasse innerhalb der Erlebnisse aus. Dabei ist die Weise der Intention in den verschiedenen Erlebnissen (Vorstellen, Urteilen, Wollen, usw.) durchaus unterschiedlich.

Im §11 wehrt Husserl – ähnlich wie zuvor schon im §3 – zwei mögliche Missdeutungen der Ausdrücke ›ins Bewusstsein treten‹, das Bewusstsein ›tritt in Beziehung‹, oder ›enthält als Objekt in sich‹ (384:30 ff.) ab.³¹ Vor allem problematisch erscheint ihm der Ausdruck ›Beziehung‹, den er schon bei Natorp kritisierte (s. o., S. 30 ff.), selbst wenn er sich nicht vermeiden lässt (385:14 f.). Der Begriff ›Beziehung‹ suggeriert a) einen (nicht vorhandenen und nicht gemeinten) realen Vorgang zwischen Ich und Gegenstand und b) ein Verhältnis zwischen zwei realen Vorkommnissen im Bewusstsein, zwischen dem Akt und dem intentionalen Objekt (385:7–18).

³¹ Vgl. Heideggers ausführliche Diskussion der Intentionalität als Beziehung Bd. 24, S. 77 ff.; insbesondere die Diskussion seiner zwei Missdeutungen S. 83 ff., die sich nicht mit denen Husserls decken; zwar entspricht Heideggers erste Missdeutung in etwa Husserls erste, aber in der zweiten behandelt Heidegger speziell das Problem der Transzendenz des Ich (S. 86 ff.). – Diese Stelle bietet Christensen Anlass zu der Behauptung, Husserl habe bereits in den *LU* das Schema Subjekt-Objekt-Relation überwunden: Renate Christensen: Einige Bemerkungen zur Problematik von Intentionalität und Reflexion. Wiener Jahrbuch für Philosophie Bd. IX, 1976, S. 73–87.

Vor allem bezüglich der zweiten Missdeutung macht Husserl klar, dass die Intentionalität zum deskriptiven Bestand dieser Erlebnisse gehört und dass ihr Gegenstand nicht immanent, sondern besser intentional genannt (387:16 ff.) wird.³² Unabhängig von seiner (realen) Existenz gehört der Gegenstand als intentionaler zum (intentionalen) Erlebnis dazu (386:18 ff.). Er ist im Akt enthalten, aber in keiner Weise real, sondern eben intentional. So finden sich im Bewusstsein nicht zwei reale Vorkommnisse, Akt und Gegenstand, sondern nur eines, nämlich der Akt, der sein spezifisches Objekt als intentionales in sich trägt.

Entsprechend bevorzugt Husserl auch den ersten Begriff von Bewusstsein und vermeidet »die Reden vom Bewusstsein, im Sinn der inneren Wahrnehmung und im Sinn der intentionalen Beziehung« (389:10 f.), nach welcher letzterer Bestimmung der intentionale Gegenstand bewusst heißt (388:24 f.).³³

Ich weise noch darauf hin, dass Husserl hier (389:2–5) wiederholend (vgl. oben S. 22) sowohl den Erlebnisstrom als ganzen als auch alle ihn reell konstituierenden Momente als bewusst bezeichnet, also den ersten Bewusstseinsbegriff durchaus noch einmal unterteilt, und dass er das Bewusstsein in phänomenologischer Reinheit verstanden wissen will, unter Absehen vom Psychologischen, dem eben immer Leibliches beigemischt ist (389:7–9).

Im § 12 geht Husserl näher auf die erste Missdeutung ein, nach der »das Bewusstsein auf der einen und die bewusste Sache auf der anderen Seite in einem realen Sinne zueinander in Beziehung treten würden« (389:15–18; vgl. 385:8–10), wobei für Bewusstsein auch Ich gesagt wird (389:18 f.; vgl. 385:8–10). Die natürliche Reflexion sieht nicht den einzelnen Akt, sondern zwei Beziehungspunkte, nämlich Ich und Gegenstand, zwischen denen sich eine Beziehung, der Akt ausbreitet. Im Akterlebnis oder durch es bezieht sich das Ich auf den Gegenstand. Diese Redeweise lehnt Husserl jedoch erneut ab (389:26–390:2; vgl. 374:1–3):

Im Vollzug von Erlebnissen, d. h. im Erleben selbst, ist das Ich nicht zu merken, weder als Einheits- (389:26) noch als Beziehungspunkt (390:3–7), und auch nicht als Teilerlebnis (391:12). Also kann

³² Husserl bezieht sich hier auf die äußere, empirische Wahrnehmung. Bei der immanenten Wahrnehmung ist die Sachlage anders.

³³ Aber gerade hatte er von der »bewussten Sache« gesprochen (385:10), wengleich in Anführungsstrichen (»bewusste«).

die Reflexion es auch im Akt nicht entdecken, wenn sie nämlich ohne Vorurteil rein schauend den Akt, das Erlebnis, nimmt, wie es sich (reflexionslos) gibt. Nur wenn die Ichvorstellung realisiert wird, d. h. wenn ich das Ich zum intentionalen Gegenstand mache, kann ich das Ich deskriptiv im Akt vorfinden, d. h. sagen, dass sich das Ich auf den intentionalen Gegenstand bezieht. Ich habe dann also einen zusammengesetzten Akt, der einerseits das Ich, andererseits den Gegenstand vorstellt (390:8–16; vgl. 391:12 ff.). – Diese Argumentation deckt sich auch mit der im § 8 gegen Natorps Ansetzung eines reinen Ich (s. o., S. 30 ff.).

Objektiv aber ist es selbstverständlich, dass sich das Ich auf den Gegenstand bezieht, wofern nämlich das Ich nichts weiter ist als die Bewusstseinsseinheit, das Bündel der Erlebnisse (390:16–28): Die Sätze: »Das Ich stellt einen Gegenstand vor« und »In dem Ich, dieser konkreten Komplexion von Erlebnissen, ist ein ... »Vorstellen des bezüglichen Gegenstandes« benanntes Erlebnis reell gegenwärtig« besagen dasselbe (391:1–9). In der Beschreibung also, in der ich reflexiv auf den Akt achte und über ihn urteile (391:19 f.), ist die Beziehung auf das erlebende Ich nicht zu umgehen. Aber das jeweilige Erlebnis selbst enthält nicht die Ichvorstellung als Teilerlebnis (391:9–12).

Die Reflexion objektiviert, d. h. sie vergegenständlicht, macht den Akt, ein Erlebnis, zum Objekt (391:13; vgl. 390:17) und mündet in einer Beschreibung, bzw. diese resultiert aus der Reflexion (391:12 f.). Die Reflexion geht sowohl auf das Ich als auch auf das Akterlebnis (391:14). Die erste Reflexion nennt Husserl auch Ichvorstellung (390:8)³⁴. Beide Reflexionen werden verknüpft, bzw. verknüpfen sich zu einem beziehenden Akt, in dem das Ich mittels eines Aktes als bezogen auf einen Gegenstand erscheint (391:13–16; vgl. 390:7–13).

Aber genau genommen³⁵ verknüpfen sich nicht die Reflexionen zu einem beziehenden Akt – Reflexionen können sich nur zu Refle-

³⁴ Mit dem Ausdruck ›Ichvorstellung‹ (390:8) meint Husserl, dass die Vorstellung das Ich vorstellt, nicht das vorgestellte Ich: nur das Vorstellen selbst wird vollzogen (390:9,10).

³⁵ Es ist nicht leicht, Husserls Stellungnahme zu der Problematik des Ich klar heraus zu arbeiten. Der Text ist redundant, die Sprache wechselt zwischen Prädikaten der cogitatio und der reflexio, ohne dass Husserl genau angibt, was er jeweils meint. Die Ichvorstellung scheint in diesem § 12 an dem einzelnen Erlebnis orientiert zu sein. Auf das Ich als Erlebnisseinheit ist schließlich jederzeit eine Reflexion möglich. Es bezieht sich aber gar

xionen verknüpfen –, sondern die in den beiden Reflexionen erscheinenden Gegenstände, Ich und Akterlebnis, werden als Bezug des Ich (mittels eines Erlebnisses) auf einen Gegenstand wahrgenommen und beschrieben. Anders ausgedrückt, es verknüpfen sich die Reflexionen auf das Ich und auf das den Gegenstand gebende Erlebnis zu einer beziehenden Reflexion, in der eben das Akterlebnis als bezogen auf den Gegenstand und rückbezogen auf das bzw. ausgehend vom Ich erscheint. Und diese Reflexion verändert das Erlebnis (391:16 f.). Die deskriptive Änderung (391:17) liegt darin, dass die Reflexion nicht mehr in dem Akt lebt, sondern über ihn urteilt und ihn beschreibt (391:18–20); außerdem legt sie ihm erkennend ein Ich ein, das der Akt selbst weder hat noch erlebt. Die Beziehung auf das Ich gehört nicht zum Bestand des Erlebnisses selbst, sondern nur zu seiner Beschreibung. Wenn Husserl aber zugibt, dass das Ich jederzeit, obschon nur reflexiv, entdeckt werden kann, hebt er seine eigene Bestreitung des Ich wieder auf. Dass es nach Husserl zum Wesen eines Erlebnisses gehört, Erleben eines Erlebnisstromes zu sein, der auch Ich genannt wird, bleibt ebenso unbenommen, wie dass auch diese Zugehörigkeit des Erlebnisses zur Erlebniskomplexion (Ich) durch die Reflexion jederzeit aufgedeckt werden kann. Insofern hat Husserl auch in *LU* das reine Ich schon gefunden.³⁶

Gleichwohl gehört das Ich nicht zum genuinen Bestand des Erlebnisses, weil es nicht selbst erlebt ist. Das bedeutet umgekehrt argumentiert: Wenn zu jedem Erlebnis die Beziehung zum Ich gehörte, müsste diese (Rück-)Beziehung auch erlebt werden – oder wenn diese Ichzugehörigkeit wahrgenommen oder erlebt würde, gehörte sie zum Erleben dazu, und das Ich fände Anerkennung. Dieser Fall wird aber von der sekundären Wahrnehmungsrichtung nach Brentano erfüllt. Nach ihm ist jedes Erleben zugleich in sekundärer Wahrnehmungsrichtung wahrgenommen, wobei die Wahrnehmung als eingebettet in

nicht die gesamte (bis dahin konstituierte) Erlebniseinheit auf den jeweiligen Gegenstand, sondern das fortschreitende Erleben konstituiert fortschreitend die Erlebniseinheit neu. Fortschreitend ist das Ich immer neu und immer neu ein anderes, über das alte hinausgehend. Das Ich also ist weder ein Beziehungszentrum noch die gesamte Erlebniseinheit; eher ein Über-sich-hinaus-Drängen.

³⁶ Marbach 1974, S. 5–16 und S. 40–43 (unter Verweis auf die *Dingvorlesung*, Hua XVI, 40 f.) löst diese innere Widersprüchlichkeit, indem er das Ich als Erlebniskomplexion zum Erleben dazurechnet, das Ich als Beziehungszentrum nicht. Husserl allerdings unterscheidet beide Bedeutungen des Ich nicht, weshalb er einerseits das Ich als Beziehungszentrum ablehnt, andererseits als Erlebniseinheit akzeptiert.

einen Erlebnisstrom erschiene, der wiederum Ich hieße. Und so würde zum Bestand jedes Erlebnisses das Ich gehören, als mitgegeben oder mitenthüllt, wie Heidegger sagt.³⁷ Weil aber Husserl diesen Gedanken Brentanos ablehnt – welche Ablehnung er niemals widerruft – und der inneren Wahrnehmung Eigenständigkeit bescheinigt, muss er konsequent auch das Ich aus dem Erleben des Erlebnisses streichen.

Dass die innere Wahrnehmung, das Festhalten an ihr als eigenständiger Akt ein wichtiges Argument darstellt für die Ablehnung des Ich geht auch aus der Nennung der inneren Wahrnehmung an Stellen hervor, die ihre Erwähnung keineswegs nötig machen. So etwa im § 2, 357:16–21: Das Erlebte sein der Erlebnisse und ihrer Komponenten ist unabhängig davon, ob sie innerlich wahrgenommen sind oder nicht – oder im § 8, 374:30 ff. und 375:25 ff. (redundant), wo Husserl sich mit Natorp auseinandersetzt und gegen ihn demonstriert, dass das Ich identisch mit dem Bewusstsein ist und dass dieses Ich wahrgenommen, Gegenstand wiederum von Bewusstsein werden kann. Dabei ist das Wahrnehmen selbst nicht wahrgenommen (375:34 ff.).

Ein weiteres Problem, in dem sich Husserl verheddert, ist die Differenz von reinem und empirischem Ich. Das empirische Ich bezweifelt Husserl nicht, wohl aber das reine. Er bezweifelt aber auch nicht das reine Ich als Erlebniskomplexion, genommen rein und reduziert als Erleben. Er bezweifelt aber, dass in jedem Erlebnis die Ichvorstellung gegenwärtig ist und zum deskriptiven Bestand des Aktes gehört. Daraus aber, dass es im schlicht-reflexiven Hinsehen nicht zu entdecken ist, folgt keineswegs, dass es nicht vorauszusetzen bzw. nicht analytisch zu finden ist.

Im § 13 dann fixiert Husserl seine Terminologie: Er benutzt den Ausdruck intentionales Erlebnis oder Akt für den dritten Bewusstseinsbegriff. Diese Erlebnisse machen den Kern des ersten Bewusstseinsbegriffes als Ichbündel aus, das allerdings auch nicht-intentionale Erlebnisse enthält. Die folgenden äquivoken Unterscheidungen des Begriffes Intention interessieren hier nicht mehr.

Zum Abschluss sei auf einige Mängel in der Vorstellung der drei Bewusstseinsbegriffe aufmerksam gemacht:

³⁷ Martin Heidegger, Bd. 24, S. 225: »Zur Intentionalität gehört nicht nur ein Sichrichten-auf ..., sondern auch das *Mitenthülltsein des Selbst*, ...«; vgl. auch Bd. 20, S. 176: Mitschweben (der Person) nach Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. (1. Aufl. 1916). 5. Aufl. Bern und München: Francke 1966, S. 374 und Anm. 18.

Zum *ersten* Begriff: Es fällt auf, dass Husserl auch in den Paragraphen, die er dem ersten Begriff widmet, Bewusstsein nicht allein als Gesamtheit der Erlebnisse versteht. Auch alle einzelnen Erlebnisse nennt er bewusst oder erlebt. Der erste Bewusstseinsbegriff wird also modifiziert und daher doppeldeutig; nicht wird die Erlebniskomplexion allein Bewusstsein genannt, jedenfalls nicht unter Betonung ihrer Einheit, sondern der gesamte reelle Bestand des Ich, ob einzelnes Erlebnis oder Erlebniseinheit, wird als Bewusstsein verstanden. Während er in der Kritik an Brentanos Begriff der inneren Wahrnehmung den ersten Begriff von Bewusstsein als Erleben nimmt, versteht er ihn im §6 als Erlebniseinheit.

Auch bei der Entscheidung, den ersten Begriff für sich zu reklamieren, wird deutlich, dass Husserl Bewusstsein im Sinne von Erlebnis oder Erleben meint. Konsistent mit dem Begriff ›Bewusstsein‹ benutzt er auch das Adjektiv ›bewusst‹; dieser letztere Begriff wird von anderen Autoren häufig als Eigenschaft des Gegenstandes, auch des Gegenstandes der inneren Wahrnehmung, gebraucht. Husserl ist daran gelegen, diesen Gebrauch auszuschließen und beide Begriffe einsinnig zur Kennzeichnung der subjektiven Leistung zu nutzen.

Zum *zweiten* Begriff: Die innere Wahrnehmung wird ausschließlich hinsichtlich ihrer Evidenz betrachtet; auch die Ursprünglichkeit der inneren Wahrnehmung, und damit ihr Vorrang, wird aus ihrer Leistung, eine adäquate Evidenz zu liefern, erklärt. Der Vorrang des Gewährwerdens vor anderen intentionalen Erlebnissen liegt darin, dass sie das, was sie erfasst, die Erlebnisse oder das Ich, adäquat erfasst. Während Husserl sich aber das einzelne Erlebnis durchaus als gereinigt vorstellen kann, verweigert er eben diese Reinheit dem Ich. Gleichwohl muss man sagen, dass das reflexiv gewonnene phänomenologisch reine Bewusstsein (oder Ich) früher ist als das empirische und diesem vorhergeht, und dass entsprechend auch das Bewusstsein, das dieses frühere Ich entdeckt und freilegt, an sich früher, ursprünglicher und ranghöher ist.

Zum *dritten* Begriff: Die Benennung des intentionalen Erlebnisses als Bewusstsein ist unproblematisch; Husserl zieht aber die Bezeichnung intentionales Erlebnis vor.

Der *Zusammenhang* der drei Bewusstseinsbegriffe wird nur ansatzweise behandelt³⁸:

³⁸ Heidegger formuliert den Zusammenhang treffend wie folgt: »Bewusstsein ist also der regionale Titel für den Gesamtbestand seelischer Erlebnisse, die als solche zugäng-

1. Unklarheiten bei der Bestimmung der drei Bewusstseinsbegriffe

- Der Zusammenhang des ersten mit dem zweiten Begriff wird nur unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs behandelt: Im §6 des 1. Kapitels behauptet Husserl den Ursprung des ersten Begriffs aus dem zweiten und führt vor, wie er sich den Übergang zustande gekommen denkt. Nicht wird die innere Wahrnehmung als Erlebnis der Erlebniseinheit zugeordnet.
- Der Zusammenhang des ersten und dritten Begriffs wird nicht betrachtet. Immerhin ist das intentionale Erlebnis ein Moment, Inhalt, reeller Bestandteil der Erlebniskomplexion.
- Husserl geht nicht auf den sich aufdrängenden Zusammenhang des zweiten und dritten Begriffs ein: Jede innere Wahrnehmung ist ein intentionales Erlebnis.
- Husserl denkt in den zweiten Begriff das Ich hinein, wodurch das Verhältnis zu den beiden anderen Begriffen unklar wird.

1.3. Nichts Neues in der Beilage »Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene« (Husserliana XIX/2, S. 751–775)

Die Beilage bestätigt im Wesentlichen die Ergebnisse der *V. Logischen Untersuchung*:

Im §1 stellt Husserl zwei Begriffspaare vor, nämlich äußere und Selbstwahrnehmung³⁹ einerseits, andererseits sinnliche und innere Wahrnehmung (751:5 ff.). Während der naive Mensch beide Paare unterscheidet (752:4 ff.), fallen sie für den Philosophen zusammen. Selbstwahrnehmung ist innere Wahrnehmung, Wahrnehmung der Seele oder des Geistes, Wahrnehmung der eigenen Betätigungen, der cogitationes des Descartes. Locke hatte für diese innere Wahrnehmung den Ausdruck Reflexion eingeführt (752:16–26).

Die Unterscheidung beider Wahrnehmungsarten wird durch die Unterscheidung der Objekte bestimmt (752:26 f.). Auch die Entstehungsweise ist unterschiedlich. Aber Husserl bestimmt die Entstehungsweise beider Wahrnehmungsarten nicht parallel, sondern ver-

lich werden durch Bewusstsein im Sinne des inneren Gewahrwendens, so dass diese eine ausgezeichnete Klasse von Erlebnissen antrifft, die charakterisiert sind als Bewusstsein von etwas.« (Bd. 17, S. 299; vgl. ebd. S. 55)

³⁹ Den Begriff ›Selbstwahrnehmung‹ benutzt Husserl bereits in der *V. Logischen Untersuchung* 375:27.

schiebt die Perspektive: Während die äußere Wahrnehmung aus der Wirkung der physischen Objekte, vermittelt durch die Sinnesorgane, erwächst, erwächst die innere (nicht aufgrund der psychischen Objekte, sondern) aufgrund der Reflexion, einer subjektiven Gegebenheitsweise. Husserl scheint also zwischen Reflexion und (innerer) Wahrnehmung zu unterscheiden. Die Reflexion vermittelt zwischen den *cogitationes* und der inneren Wahrnehmung; sie steht an derselben Stelle wie die Sinnesorgane bei der äußeren Wahrnehmung. Wahrnehmung, innere wie äußere, ist das Resultat von Wirkungen von Objekten, äußeren wie inneren, auf die Sinnesorgane bzw. auf die Reflexion.

Im §2 geht es zunächst um erkenntnistheoretische Interessen (753:5), nämlich um die Evidenz von Wahrnehmung. Während die äußere Wahrnehmung trügerisch ist, ist die innere evident (753:7 f. – 754:22 – 755:2). Der inneren Wahrnehmung allein entspricht ihr Objekt; es wohnt dem Akt inne; die innere Wahrnehmung ist Wahrnehmung (753:5–16), ihr Objekt existiert wahrhaft und ist wirklich (754:27 ff.).

Zum Zweiten kommen psychologische Interessen in Betracht; es geht um die Abgrenzung der Psychologie von anderen Wissenschaften durch deskriptiven Aufweis ihr eigentümlicher Phänomene (753:17 ff.). Als ein deskriptives Merkmal der Klasse der psychischen Phänomene arbeitet Husserl über das Zweifelsargument des Descartes das Wirklichsein, die Evidenz und Unbezweifelbarkeit der Gegenstände der inneren Wahrnehmung heraus (754:11–755:6). Die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung implizieren Sinnesqualitäten (755:7–29); die Gegenstände der inneren Wahrnehmung, also die *cogitationes* des Descartes, sind mit dem Sinnlichen inkommensurabel, sind von intentionaler Inexistenz⁴⁰ (755:30 – 756:7). Der Scheidung der äußeren von der inneren Wahrnehmung entspricht also auf der Objektseite die Scheidung der Sinnesqualitäten und der intentionalen Inexistenz. Die Scheidung ergibt sich allein aufgrund des Erlebnischarakters der Erlebnisse, nicht aufgrund transzendenter Setzungen (755:4–6 – 756:14 ff.).

⁴⁰ Der Ausdruck »intentionale Inexistenz« zur Kennzeichnung der psychischen Phänomene, der Gegenstände der inneren Wahrnehmung, scheint unpassend; Husserl hatte doch gerade zuvor von der bloß »intentionalen Existenz« der Gegenstände der äußeren Wahrnehmung gesprochen (754:32), dagegen existieren die psychischen Phänomene wirklich.

§ 3. Husserl referiert die Lehre Brentanos vom inneren Bewusstsein (vgl. oben S. 25 f.): Jedes Erlebnis ist Bewusstsein und zugleich Inhalt eines Bewusstseins, einer inneren Wahrnehmung. Der Erlebnisstrom ist »zugleich ein kontinuierlicher Fluss innerer Wahrnehmungen«. Innere Wahrnehmung und psychisches Erlebnis sind »in besonders inniger Weise eins«. Die innere Wahrnehmung ist also »kein zweiter, selbständiger Akt«. Jedes Erlebnis ist »primär« auf ein Objekt gerichtet und »nebenbei« auf sich selbst. So vermeidet Brentano (nach Husserl) den unendlichen Regress, der entsteht, wenn das Bewusstsein in einem eigenständigen Akt sich selbst erfasst, und dieses Bewusstsein selbst wieder in einem dritten Akt erfasst werden sollte. Auch soll so die Evidenz und Untrüglichkeit der inneren Wahrnehmung begründet werden (758:14–759:15).

Im Folgenden möchte Husserl Klarheit in diese Lehren Brentanos bringen, an denen ihm manches richtig, manches aber auch irrig erscheint (759:16–760:13).

Auch Cramer sieht, dass nach Brentano Bewusstsein und Reflexion des Bewusstseins, Bewusstsein und Selbstbewusstsein zusammenfallen (Cramer 1974, S. 576 ff.). Zugleich bezweifelt er, dass auf diese Weise die Lösung des Regresses möglich wäre. Denn man geriete im Unterschied zu dem bekannten extensiven in einen intensiven Regress. Dieser besteht darin, dass die Reflexion nicht nur den unterliegenden Akt wahrnehme, sondern den ganzen Akt einschließlich seiner selbst; in dieser Totalität wäre aber ein Teilakt derjenige, der sich selbst einschliesse, der sich wiederum selbst einschliesse, usw. (Cramer, 1974, S. 581).

Im § 4 nennt Husserl zunächst zwei Kriterien, nach denen Brentano die äußere von der inneren Wahrnehmung unterscheidet: 1) Die innere Wahrnehmung ist evident und untrüglich, die äußere nicht. 2) Die innere Wahrnehmung hat psychische, äußere Wahrnehmung physische Objekte zum Gegenstand. Husserl bezweifelt die Koinzidenz der beiden Einteilungen. Nicht alle psychischen Phänomene werden evident wahrgenommen, wie das Beispiel des Ich, der (empirischen) Ichwahrnehmung, und das Beispiel der leiblichen Lokalisation psychischer Erlebnisse zeigen (s. o. das Beispiel Zahnschmerz, S. 25).

Nachdem Husserl im § 5 mehrere Begriffe von Erscheinung unterschieden hat, setzt er im § 6 seine Kritik an Brentano fort. Die Gegensatzpaare innere-äußere, evidente-nicht-evidente Wahrnehmung (769:16–18) koinzidieren dann nicht, wenn man, wie Bren-

tano, die erlebten Empfindungsinhalte für Gegenstände äußerer Wahrnehmung nimmt. In einer Hauswahrnehmung z. B. sind die präsentierenden Empfindungen erlebt, aber nicht wahrgenommen (767:18–20). Auf die erlebten sinnlichen Inhalte kann man nachträglich⁴¹ (Unterstreichungen GH) achten (767:24), man kann sie wahrnehmen (768:1), in einer neuen⁴² Wahrnehmung (768:2 f.); dann aber nimmt man nicht mehr den äußeren Gegenstand wahr (768:1 f.). Der erlebte sinnliche (physische) Gehalt oder Inhalt der Wahrnehmung ist unbezweifelbar – wenn ich auf ihn reflektiere, ihn anschau, wahrnehme, innerlich wahrnehme, auf ihn achte (synonyme Ausdrücke [768:10]).

Bei der adäquaten oder evidenten Wahrnehmung sind empfundener Inhalt und wahrgenommener Gegenstand identisch, bei der inadäquaten »treten Inhalt und Gegenstand auseinander« (769:28 ff.). Bei der adäquaten, inneren Wahrnehmung, der ihr Gegenstand immanent ist, ist alle Intention nach allen Momenten erfüllt (770:14 ff.; vgl. 365:24 f.). Das Objekt ist in der Wahrnehmung, (der Reflexion), in ihr selbst zugleich und wirklich gegeben (770:21 ff.); der adäquaten Wahrnehmung wohnt das angeschaute Objekt der Wahrnehmung wahr und wirklich ein. Evident ist nur die Wahrnehmung eigener⁴³ Erlebnisse (770:24 ff.). Aber nicht alle Wahrnehmung eigener Erlebnisse ist evident (Zahnschmerz) (770 f.). »Zu der adäquaten Wahrnehmung gehört es aber, dass in ihr das Wahrgenommene, so wie es wahrgenommen ist (...), erlebt sei.« (771:2–5).

Nach Husserls Auffassung im § 7 decken sich die Begriffe innere und evidente (adäquate) Wahrnehmung, wenn man unter innerer Wahrnehmung die Wahrnehmung psychischer Phänomene versteht und unter psychischen Phänomenen die Erlebnisse selbst oder die realen Bestandstücke unseres Bewusstseins (771:10–19).

Im § 8 macht Husserl abschließend auf Äquivokationen bei der Einteilung der Phänomene aufmerksam: Einerseits lassen sich die Erlebnisse psychologisch in (intentionale) Akte und Nicht-Akte einteilen, andererseits die phänomenalen Gegenstände in psychische und physische (773:11 ff.).

⁴¹ Gerold Prauss: Zum Verhältnis innerer und äußerer Anschauung bei Husserl. Ztschr. für philosophische Forschung Bd. 31, 1977, S. 81 bezieht sich auf diese Stelle.

⁴² Zu »neu« als Kennzeichnung der Reflexion gegenüber der cogitatio vgl. Kapitel 3, Anm. 4.

⁴³ Zur Problematik der Wahrnehmung eigener Erlebnisse (770:27) vgl. Marbach, 1974, S. 19 f.

2. Die Doppeldeutigkeit der Reflexion/inneren Wahrnehmung in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917) (Husserliana X)

Husserl hält seine Terminologie nicht durch. Schon in den nur wenige Jahre später (1904–1905) in Göttingen gehaltenen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* benutzt er den Begriff ›bewusst‹ durchaus intentional. Bewusst werden jetzt bedenkenlos Objekte genannt (z. B. Hua X, 16:27 – 24:11,15,16 – 46:1 – 49:8,28 – 64:11 – 69:32, u. passim).¹ Parallel findet sich auch der Ausdruck ›im Bewusstsein‹, wobei nicht das Erlebnis selbst, sondern der Gegenstand des Erlebens ›im‹ Bewusstsein ist (z. B. Hua X,11:1 – 13:1,5).

Die Reflexion allerdings gilt zunächst weiterhin wie in den *Logischen Untersuchungen* als eigenständiger Akt, als innere Wahrnehmung, die ihr immanentes Objekt mit adäquater Evidenz erfasst. Sie ist gleichzeitig mit dem erfassten Objekt (§33, 72:10 ff.). Zu den immanenten Objekten zählen der Bewusstseinsfluss im Ganzen und die Erlebnisse; zu letzteren gehören die intentionalen Akte oder cogitationes und die Empfindungsdaten. Als Inhalte (des Bewusstseins) gelten die Empfindungsdaten, die Akte selbst, aber auch der erscheinende Gegenstand als erscheinender (§40, 83:32 ff.).

Ab 1910 etwa ändert Husserl seine Position auch gegenüber der Reflexion.² Er anerkennt jetzt die in den *Logischen Untersuchungen*

¹ Besonders markant ist auch die Stelle Hua X, 39:8f., wo Husserl wahrnehmen und bewusst-haben synonym verwendet: »ein Zeitobjekt ist wahrgenommen (bzw. impressional bewusst)«; in *LU* hatte er diese Ausdrucksweise noch geradezu abgelehnt: ein äußerer Gegenstand ist »nicht erlebt oder bewusst, sondern eben wahrgenommen« (Hua XIX/1,362:20–22; vgl. 358:3 ff.,9 ff.).

² Zu den folgenden Ausführungen vgl. Manfred Franks Besprechung in seinem Aufsatz: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseinstheorien von Kant bis Sartre*, 1991, S. 530 ff. Frank bespricht eingehend die auch von mir thematisierten *Beilagen*, besonders auch unter dem Gesichtspunkt der Zeitlichkeit, und kommt zu ähnlichem Ergebnis. – Aber diese Fassung klingt auch schon im Text Nr. 41 des Teils B aus den Jahren 1907–1909 an, wo es 291:5–15 heißt: »Oder jedes Erlebnis ist »Bewusstsein«, und Bewusstsein ist Bewusstsein von ... Jedes Erlebnis ist aber selbst erlebt, und

abgelehnte und oben (Kap. 1, S. 25 f. und 42 f.) referierte Auffassung Brentanos, nach der jedes Bewusstsein von etwas zugleich inneres, sekundäres Bewusstsein seiner selbst ist, ohne allerdings seine frühere Auffassung zu erwähnen oder zu korrigieren. Diese neue³ Position ist greifbar in den Beilagen V-XII, in denen Husserl seine Göttinger *Vorlesungen* vom Wintersemester 1904/1905 kommentiert. Vorlesungen, Beilagen und Ergänzende Texte sind in Hua X unter dem Titel *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* von Rudolf Böhms herausgegeben worden. Die Vorlesung, die Husserl über *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* gehalten hat und deren viertes Hauptstück *Zur Phänomenologie der Zeit* hieß, sind nicht vollständig erhalten. Erhalten ist aber »das ... aus dem ursprünglichen Manuskript der Zeitvorlesungen des Februars 1905 entstandene Bündel von Blättern mit zwar sachlich, nicht aber textlich unmittelbar zusammenhängenden steno-graphischen Aufzeichnungen Husserls aus den Jahren 1905 bis wenigstens 1911.«⁴ Dieses Blätterbündel wurde dann von Edith Stein bearbeitet und unter dem Titel »Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins« als Bd. IX des »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« von Martin Heidegger herausgegeben (Böhm, Hrsg. von Hua X, XIX-XXI). Es besteht aus zwei Teilen: der *Vorlesung* und *Nachträge und Ergänzungen zur Analyse des Zeitbewusstseins aus den Jahren 1905–1910*, die zusammen den Teil A von Hua X ausmachen (Böhm, Hua X, XXI und XXVIII).

insofern auch »bewusst«. Dieses Bewusstsein ist Bewusstsein vom Erlebnis, und ist entweder primäres, originäres, nämlich Bewusstsein vom Erlebnis selbst als der Erlebnis-Gegenwart; oder es ist sekundäres, d. i. es ist Erlebnis zwar von einer Erlebnis-Gegenwart, aber das gegenwärtige Erlebnis ist Erlebnis, das Bewusstsein von einer Nicht-Selbstgegenwart ist, ein ver-gegenwärtigendes, und zwar vergegenwärtigend ein Erlebnis, und dieses kann dann weiter Bewusstsein von etwas sein, ev. von etwas, das quasi-gegenwärtig ist, z. B. ein Haus.« – Erleben gilt also in *LU* weder als wahrgenommen noch als innerlich selbstbewusst oder mitbewusst, in den Analysen zum Zeitbewusstsein als mitbewusst, später in *Phänomenologische Psychologie* versteht Husserl »erleben« im Unterschied zu »sein« (Hua IX, 8:25); vgl. unten Anm. 11.

³ Iso Kern nennt diese neue Position ohne weiteres allgemein Husserls Position, ohne die Änderung anzusprechen: Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl. Husserl-Symposium Mainz 27.6./4.7.1988, hrsg. v. G. Funke. Wiesbaden 1989, S. 53. Er identifiziert diese Position mit der der buddhistischen Schule des Yogacara.

⁴ Rudolf Böhm: Hua X, XVIII; vgl. auch den Textkritischen Anhang, S. 383 ff.; bes. S. 391.

Die Beilagen aber der *Nachträge und Ergänzungen* (Teil A II) stammen jedoch mit Ausnahme der Beilage X vermutlich erst aus den Jahren 1910–1917, wie Böhm meint (Hua X, 99, Anm. d. Hrsg. 1).⁵ In chronologischer Ordnung werden dann unter B »Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung« in Hua X »die Originaltexte der – ... – Manuskripte Husserls abgedruckt«, und zwar »vollständig die des »Konvoluts ›Zeitbewusstsein‹«, das einst schon »Fräulein Stein vorlag«, dazu weitere, aus dem Zeitraum von 1893 bis Ende 1911« (Böhm, Hua X, XXVIII).

Besonders deutlich wird Husserls revidierte Position in der Beilage IX⁶: Husserl kommt dort (Hua X, 119:8 ff.) auf das Problem der Anfangsphase von Erlebnissen zu sprechen, nachdem er vorher die Retention als Bedingung der Möglichkeit für eine vergegenständlichende Reflexion oder Wiedererinnerung benannt hatte (118:20–119:7)⁷. Natürlich kann die Anfangsphase eines Erlebnisses nur nach ihrem Ablauf zum Objekt werden (119:12–14). Sie wäre so – als anfängliche – unbewusst und würde nur durch die nachfolgende Retention bewusst. Aber wäre sie nur retentional bewusst, zählte sie nicht zur Gegenwartsphase; ihre Auszeichnung als Jetzt bliebe unverstänlich (119:14–16; vgl. 119:24). Und eine Anfangsphase ist als anfängliche positiv charakterisiert (119:18 f.), und d. h. sie ist als anfängliche auch jetzt bewusst. »Es ist eben ein Uding, von einem »unbewussten« Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewusst würde.« (119:19 f.) Bewusstsein ist durch und durch Bewusstsein, Bewusstsein »in jeder seiner Phasen« (119:21). Wie die Retention die abgelaufene Phase bewusst hat, so ist auch das Urdatum als Jetzt bewusst; aber dieses Bewusstsein ist wie die Retention kein gegenständliches (119:23–26). Das Urbewusstsein wird anschließend retentional modifiziert. Die Retention retiniert dann gleichzeitig dieses

⁵ Auch Liangkang 1998, S. 92 Anm. 2, schließt sich unter Verweis auf Marbach dieser Meinung an.

⁶ Vgl. Frank 1991, S. 541 f. – Brough geht ohne weiteres davon aus, dass »Husserl is claiming, in effect, that consciousness is always self-consciousness«; aber er diskutiert auch ausschließlich Husserls Thesen zum Zeitbewusstsein, ohne sich um die *LU* zu kümmern: John B. Brough: The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness; in: Husserl. Expositions and Appraisals. Ed. with introd.s by Frederick A. Elliston and Peter Mc Cormick. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1977, S. 83–100, hier S. 87. Brough geht nicht auf die Beilagen V ff. ein.

⁷ Vgl. Broekman 1963, S. 130–132.

Urbewusstsein samt urbewusstem Urdatum (119:26–28). Ohne das Urbewusstsein gäbe es auch keine Retention. »Retention eines unbewussten Inhalts ist unmöglich.« (119:28 f.) Und Husserl wiederholt, dass dieses Bewusstsein nicht als vergegenständlichendes oder auffassendes missverstanden werden darf (119:32 ff.). – Zu dem gleichen Ergebnis kommt er auch in der Beilage V, wo er die Gleichzeitigkeit von Reflexion und reflektiertem Erlebnis dadurch rettet, dass er die Reflexion im Sinne des inneren nicht vergegenständlichenden Bewusstseins auffasst.⁸

Dieses Bewusstsein, das sich beständig oder kontinuierlich⁹, wenn auch ungegenständlich, selbst hat, nennt Husserl hier Urbewusstsein (119:25,32 f.,46,47 – 120:4; vgl. urbewusst 119:41). Und wie Brentano meint er, mittels dieses sekundären Bewusstseins dem unendlichen Regress zu entgehen, der unvermeidlich wäre, wenn jeder Inhalt nur durch einen darauf gerichteten erfassenden Akt bewusst würde; denn dieser würde sofort als Inhalt (des Bewusstseins) seinerseits nach seinem Bewusstseinsstatus befragt werden. Man darf eben dieses Urbewusstsein nicht als objektivierende Auffassung missverstehen. So aber wäre ein Weiterfragen sinnlos (119:32–42). – Außerdem konstituiert sich jeder Auffassungsakt selbst in der Zeit, so dass das, was er erfasst, bereits vorüber wäre, während er sich noch konstituierte (119:43 ff.).

Dieselbe Position wiederholt Husserl in der Beilage XII, Hua X, 126 ff. (vgl. Frank 1991, S. 543 f.): »Jeder Akt ist Bewusstsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewusst. Jedes Erlebnis ist »empfunden«, ist immanent »wahrgenommen« (inneres Bewusstsein), wenn

⁸ Der Bezug von 110:43 f.: »wie wir gesehen haben« ist unklar.

⁹ In der Beilage XXIII, betitelt *Ich und Zeit*, zu §40 der Vorlesung *Phänomenologische Psychologie* greift Husserl die Formulierung aus den *LU* (wo er glaubte, dass »die Notwendigkeit einer Annahme der kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung empirisch (phänomenologisch [2. Aufl.]) nicht nachzuweisen« sei (Hua XIX/1, 367:6–8; vgl. auch Hua XXV, 162:21 ff.) – nur mit umgekehrten Vorzeichen – wieder auf: »Im Fluss – und während des Flusses – kontinuierlicher innerer Wahrnehmung ist kontinuierlich durch entsprechende Blickwendung der retentionale und wandelbare Horizont gegeben, nämlich des fortgesetzt »Im-Griff-verbleibens«. Kontinuierlich geht, sehe ich, das selbsterfassende innere Wahrnehmen in »selbst erfasst Bleibendes«, in Retentionales über, ...« (Hua IX, 477:11 ff.). Vgl. auch Hua VIII, 188:34–36: »Dieses Wahrnehmen (sc. innerstes Wahrnehmen = ursprüngliches Selbstbewusstsein, G.H.) ist nur ausnahmsweise und im einzelnen aufmerkendes, aktives Selbsterfassen, aber es ist beständiges (Sperrung G.H.) Wahrnehmen im Sinne des für sich selbst im Original Erscheinens.«

auch natürlich nicht gesetzt, gemeint« (126:39–42; vgl. schon 291:5 ff. und Anm. 2). Und dieses Bewusst-sein, in dem eben das Erlebnis bewusst ist, ist Bewusstsein vom Erlebnis. Somit ist jedes Bewusstsein, jedes Erlebnis eine Wahrgenommenheit (127:23 f. – 128:8 f.) oder Selbst-bewusstsein.

Die Gefahr eines unendlichen Regresses, die droht, wenn jedes Erlebnis, nämlich auch die innere Wahrnehmung, innerlich wahrgenommen ist, wehrt er mit dem bereits bekannten Argument ab, dass diese innere Wahrnehmung nicht als setzend oder meinend verstanden werden darf (»wahrnehmen heißt hier nicht meinend-zugewendet sein und erfassen« [126:42 f.]) und dass sie nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen ist: »Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein ›Erlebnis‹.« (127:8 f.), nämlich nicht ein Erlebnis wie z. B. eine cogitatio.

Freilich werden die Ausdrücke ›innere Wahrnehmung‹ und ›inneres Bewusstsein‹ doppeldeutig.¹⁰ Sie bezeichnen beide sowohl gegenständlichende, erfassende als auch nicht-erfassende, nicht-objektivierende Leistungen oder Funktionen. Das drückt Husserl selber sehr klar im §44, betitelt »*Innere und äußere Wahrnehmung*« aus (Hua X, 94–96). Dieser Paragraph ist wohl erst nach 1911 entstanden (vgl. Anm. des Hrg., Hua X, 88), paßt also zeitlich zu den Beilagen. Husserl schreibt: Innere Wahrnehmung ist entweder »das innere Bewusstsein des einheitlichen immanenten Objekts, das auch ohne Zuwendung vorhanden ist, nämlich als das Zeitliche konstituierendes« oder »das innere Bewusstsein mit der Zuwendung«. Diese Zuwendung oder Erfassung ist selbst wieder ein »immanenter Vorgang« (Hua X, 95:24–32).¹¹

Es scheint aber so, als ob Husserl für dieses sekundäre Bewusstsein Brentanos den Ausdruck ›inneres Bewusstsein‹ vorzieht (Hua X,

¹⁰ Vgl. Sonja Rinofner-Kreidl, Zeitbewusstsein, innere Wahrnehmung und Reproduktion. Die phänomenologische Zeitlehre in der Auseinandersetzung Husserl-Brentano; in: Brentano-Studien 6, 1995/96, S. 193–227, hier S. 202 mit Anm. 17. Ihrer These allerdings, dass innere Wahrnehmung auch in den *LU*, in der Beilage über *Äußere und innere Wahrnehmung* nicht-intentional sein soll, stimme ich jedoch nicht zu. Aber Rinofner-Kreidl kommt selbst in Schwierigkeiten mit dieser ihrer Auffassung, wenn sie in der Anm. 22 Husserls Ausdruck ›Gewahren‹ für den zweiten Bewusstseinsbegriff durch ›Erleben‹ ersetzen will.

¹¹ Dieses innere Bewusstsein als inneres Zeitbewusstsein identifiziert Zahavi mit dem präreflexiven Selbst- oder Mitbewusstsein, das er als Selbsterscheinung (self-manifestation) des Bewusstseinsstromes versteht, 1998, S. 152 ff. und näher durch Selbst-Affektion (self-affection) charakterisiert, 156 f.

117:39 f. – 127:30, u. ö.). Der Ausdruck ›Urbewusstsein‹ wurde in der Beilage IX gebraucht, in der Beilage XII spricht Husserl von ›Wahrgenommenheit‹ (127:23 f. – 128:8 f.), später (s. u. Kap. 5) benutzt er den Ausdruck ›Mitbewusstsein‹ für diesen Sachverhalt. Den Ausdruck ›sekundär‹ behält Husserl bei, versteht ihn aber mit anderem Sinn: Als sekundär bezeichnet Husserl jetzt die Vergegenwärtigungen, die primäres Bewusstsein, Wahrnehmungen oder Impressionen, voraussetzen, die ihrerseits kein Bewusstsein mehr »hinter sich« haben (§ 42, 90:8–13; vgl. 291:5 ff.).¹²

So entwickelt Husserl den Begriff ›Bewusstsein‹ nach den *Logischen Untersuchungen* weiter.¹³ In diesen hatte er jedes Erlebnis bewusst oder erlebt genannt, insofern es dem Bewusstsein angehört, Inhalt des Bewusstseins ist, in ihm reell enthalten. Da er den Terminus ›innere Wahrnehmung‹ als meinenden, setzenden Akt verstand, lehnte er Brentanos These, dass jedes Erlebnis auch innerlich wahrgenommen ist, ab. Im Umfeld der Analysen zum inneren Zeitbewusstsein jedoch modifiziert er diese Auffassung. Er interpretiert jetzt den Ausdruck ›bewusst‹, gemäß seiner ursprünglichen Bedeutung (vgl. § 6 der *V. LU*), als innerlich wahrgenommen, ohne allerdings in diesen Begriff der ›inneren Wahrnehmung‹ die Zuwendung oder den Setzungscharakter mit hineinzunehmen (Hua X, Beil. IX, 119). Das Bewusstsein von Erlebnissen ist ein allseitiges; es ist Bewusstsein-von (etwas) und zugleich Selbst-bewusstsein, wenngleich kein reflektiertes oder ausdrückliches.¹⁴ So ist jedes Erlebnis auch innerlich wahrgenommen; es ist eine Wahrgenommenheit, die auch ohne Zuwendung existiert und als bewusst existiert, eben da ist. Wende ich mich diesem Erlebnis, dieser Wahrgenommenheit ausdrücklich zu, muss ich allerdings zwischen innerem Bewusstsein bzw.

¹² Hier allerdings nennt Husserl, wenn ich recht sehe, nicht die Wahrnehmung primär oder originär und die Vergegenwärtigung sekundär, sondern das beiden jeweils entsprechende innere Selbst-bewusstsein (beachte die Schreibweise »Dieses Bewusst-sein« [291:7], wobei sich das ›Dieses‹ auf den vorherigen Satz zurückbezieht, in dem das Erlebnis selbst als erlebt oder bewusst bezeichnet wird).

¹³ Husserl kommt in der Beilage XII, Hua X, 127:37 ff. auch auf seinen Sprachgebrauch in den *LU* zu sprechen. Aber seine Darstellung ist nicht korrekt: Gegebenheit des inneren Bewusstseins sagt gerade nicht ›wahrgenommen‹, sondern eben ›erlebt‹, ›bewusst‹.

¹⁴ Das ist die Position Heideggers: Bd. 24, S. 221 ff.: »Formal ist die Rede vom Ich als Bewusstsein von etwas, das sich zugleich seiner selbst bewusst ist, unantastbar, ...« (S. 225). Aber heißt es weiter »Das Selbst ist dem Dasein ihm selbst da, ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung, vor aller Reflexion« (S. 226). Das Selbst ist »mit-enthüllt« (S. 224 f., miterschlossen (S. 225).

der inneren Bewusstheit als immanentem Objekt und der Zuwendung unterscheiden. Diese meinende Zuwendung ist der Vorgang, ein neues Erlebnis (Beil. XII, 129:22 f.), das Husserl in den *Logischen Untersuchungen* innere Wahrnehmung genannt hatte, oder Reflexion. Das Sein der Erlebnisse heißt vor der Zuwendung präphänomenal – Erlebnisse sind da (Hua X, Beil. XII, 129:29) –, nach oder mit der Zuwendung wird das Erlebnis zum reflektierten Phänomen (Beil. XII, 129:14–16).

Aus dieser Unterscheidung zwischen der inneren Wahrnehmung als unmittelbares inneres Bewusstsein und als meinende Reflexion folgt a) auch etwas für die Frage der *Gleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Wahrgenommenen* (vgl. Hua X, Beil. V, 109 ff.): Husserl diskutiert in der Beilage V das apriorische Gesetz, dass »die Zeit der Wahrnehmung und die Zeit des Wahrgenommenen identisch dieselbe« ist (§ 33, S. 72:23 f.). Dieses Gesetz gilt für die objektive Zeit nicht, wie Husserl unter Hinweis auf Sterne behauptet (109:37–43). Aber auch für erscheinende Zeit scheint das Gesetz nicht zu gelten. Denn die Dauer der Wahrnehmung und die Dauer des wahrgenommenen transzendenten Objektes koinzidieren nicht; existiert doch das erscheinende und dauernde Objekt sowohl vor der Wahrnehmung als auch nach der Wahrnehmung (110:1–6). Immerhin existiert das Objekt zugleich mit der erscheinenden Zeit, während es wahrgenommen wird. Damit das Objekt ganz, d. h. zu seiner gesamten Zeit wahrzunehmen ist, konstruiert Husserl den Fall einer möglichen kontinuierlichen Wahrnehmung, die das erscheinende Objekt begleitet (110:6–9). Wie aber steht es mit der Anfangsphase des erscheinenden Objektes (110:9 ff.)? Die Empfindungsdaten, die das erscheinende Objekt konstituieren, sind bereits da, bevor die Wahrnehmung sie erfasst (110:15–23). »Demnach besteht eine zeitliche Differenz zwischen dem Anfangspunkt der Wahrnehmung und dem Anfangspunkt des Objekts« (110:29–31).

Bei der inneren Wahrnehmung müssen wir unterscheiden: Die innere Wahrnehmung als rückblickende, meinende Reflexion setzt die Konstitution der – retentional erhaltenen – immanenten Einheit voraus, ist also nachträglich. Anders jedoch bei der inneren Wahrnehmung als impressionales inneres Bewusstsein: Dieses geht der Reflexion und Retention voraus und ist konkret eins mit dem zu erfassenden immanenten Datum, gar nicht von ihm zu trennen. Und insofern sind innere Wahrnehmung (als inneres Bewusstsein oder Urbewusstsein) und das Wahrgenommene, die Einheit von im-

manentem Datum und Urimpression streng gleichzeitig (110:43–111:4).

Warum ist es überhaupt nötig, das erscheinende immanente Objekt als ganzes, in seiner gesamten Dauer einschließlich der Anfangsphase zu erfassen? Ohne Anfangsphase gibt es kein zeitliches Objekt; die Anfangsphase konstituiert das Objekt als Objekt. So gehört zu der Erfassung des Objektes die Erfassung des Anfangs unvermeidlich dazu, und nur die vollständige Erfassung des Objektes in allen seinen Teilen gewährleistet die adäquate Evidenz. Und wenn es sich um immanente Objekte handelt, also um cogitationes oder Leistungen des Bewusstseins, kommt nur dann Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinne zustande, wenn auch der Beginn der jeweiligen cogitatio erfasst wird. Adäquate Evidenz schließt eben Vollständigkeit ein; später allerdings kennt Husserl auch eine apodiktische Evidenz, die gerade nicht vollständig ist.

Ein anderes klares Votum betrifft b) Husserls Stellung zu der Frage des unendlichen Regresses. Beilage VI endet diesbezüglich noch problematisch (Hua X, 115:11). Husserl findet keine Antwort auf die Frage nach der Erfassung des absoluten Zeitbewusstseins, des Bewusstseinsstroms. Jede Erfassung fixiert, identifiziert und objektiviert, welche Objektivierung wiederum objektiviert werden müsste.¹⁵ So folgte ein infinites Regress – wenn nämlich das Bewusstsein gegeben sein soll und die Gegebenheit vorweg als vergegenständlichend begriffen würde. Also darf die Gegebenheit des Bewusstseins, sein Erfassen nicht als vergegenständlichend gedacht werden. Und diese Konsequenz zieht Husserl in den Beilagen IX und XII (s. o., S. 47), in der er den unendlichen Regress ausdrücklich abweist: »Ist aber jeder »Inhalt« in sich selbst und notwendig »urbewusst«, so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewusstsein sinnlos.« (Hua X, Beil. IX, 119:40–42). Bewusst ist bewusst und somit auch gegeben, selbst wenn dieses Gegebensein nicht den Charakter einer gegenständlichen Setzung hat (119:24f.: »ohne gegenständlich zu sein«; Beil. XII, 127:8–10: »das innere Wahrnehmen ... ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen«). Diesen Regress hatte

¹⁵ Diese Antinomie von kontinuierlich strömendem Bewusstsein und diskretem Erfassen dieses Stroms thematisiert intensiv Peter Gorsen: Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien. Bonn: Bouvier 1966, S. 86 ff.; vgl. auch Heideggers These der Verdinglichung und Entlebung der Reflexion: Bd. 56/57, S. 95 ff.

Brentano durch die Rede von der sekundären Wahrnehmung aufhalten wollen (vgl. *LU*). Das Urbewusstsein ist aber keine sekundäre Wahrnehmung und darf dieser auch nicht analog verstanden werden (Frank 1991, S. 541); vielmehr ist es eine Facette des Bewusstseins, eine Helligkeit oder Farbigkeit, die eine Nuancierung oder (mit Frank 1991, S. 543) Differenz in das Bewusstsein hineinbringt.

c) Auch das Problem der adäquaten Wahrnehmung muss neu betrachtet werden (Hua X, Beil. XI, 124 ff.): Innere Wahrnehmung kann sowohl Wahrnehmung eines immanenten, reellen Bestandstückes sein als auch eines immanent Geschauten, das nicht Bestandstück des Bewusstseinsflusses ist (126:18 ff.). Reell vorfindlich im Fluss ist der Fluss selbst, das fließende Tönen bzw. der Fluss des Tons, nicht reell, aber dennoch adäquat gegeben ist das Identische, die Substanz, der identische, konstituierte Ton, der sich ändert.

Husserl selbst nennt keine Gründe für diese Änderung oder Weiterentwicklung seines Standpunktes. So müssen wir nach ihnen suchen. Der Zusammenhang, in dem diese neue Auffassung durchbricht, sind seine Analysen zum Zeitbewusstsein. Zeit ist »ein Titel für eine völlig abgeschlossene Problemsphäre«, schreibt Husserl in *Ideen I* (Hua III/1, 182:1 f.), so dass verständlich wird, dass diese Sphäre in den *Logischen Untersuchungen* noch keine Rolle spielte.¹⁶

Aber so abgeschlossen ist diese Sphäre nun doch wieder nicht, als dass nicht das Thema Zeit auch innerhalb anderer Fragestellungen anklingen würde. Husserl bestimmt ja selbst die Erlebnisse als fließende, das Bewusstsein als Strom, welches Fließen und Strömen auch die Zeit verbildlicht. Virulent aber wird die Zeit bei Husserl zuerst in der Frage nach der Gegebenheit des Bewusstseinsstromes bzw. des Ich. Husserl gewinnt im §6 der V. *Logischen Untersuchungen* zwar reflexiv das ›Ich bin‹ als gegenwärtiges; aber diese reine Gegenwart wäre ihm eine zu schmale Basis für eine Phänomenologie und Fundamentalwissenschaft.¹⁷ So möchte er die adäquate Evidenz des gegenwärtigen ›Ich bin‹ von der reflexiv erfahrenen Gegenwart aus um die Evidenz der retinierenden/retinierten oder reproduzierenden/re-

¹⁶ Während Husserl mit seiner These von der Abgeschlossenheit der Zeit als Problemsphäre seine früheren Ausparungen gleichsam rechtfertigt, spricht Bernet diesbezüglich von »mangelhafter Behandlung« und »Verdrängung«: Edmund Husserl: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Hrsg. u. eingel. von Rudolf Bernet. Hamburg: Felix Meiner 1985 (Philos. Bibliothek Bd. 362), S. XX.

¹⁷ Noch in *CM*, §9, stellt Husserl die Frage nach der Tragweite des gewonnenen Ich bin (Hua I, 61 ff.).

produzierten Erlebnisse erweitern (Hua XIX/1, 368:17 ff.). Parallel fragt er auch in den *Zeitanalysen*: »Wie weit reicht denn der Umfang der Selbstgegebenheit?« (Hua X, B V, 339:26 f.) und versucht die Bindung an die aktuellen Phänomene aufzuheben und die Vergangenheit zu gewinnen (339:39 ff.).

Es geht um die Gewinnung der Vergangenheit. Diese ist in Form früherer Erlebnisse durch Erinnerung gegeben.¹⁸ Erinnerungen greifen auf frühere Erlebnisse zurück oder auf früher Erlebtes/Wahrgenommenes. Aber die Erinnerung an ein früher Wahrgenommenes ist nicht direkt möglich, ist kein umwegloser Zugriff auf das Objekt. Die Erinnerung geht – als rückbezüglich¹⁹ – durch das frühere (Wahrnehmungs)-Erlebnis, das sie voraussetzt, hindurch auf dessen Objekt. Insofern ist das erinnerte Erlebnis, auch wenn ich dem Gegenstand dieses Erlebnisses zugewandt bin, stets miterfasst, mitbewusst. Außerdem bleibt unklar, wie die Erinnerung auf ein früheres Erlebnis, das an beliebiger Stelle im Bewusstseinsstrom erlebtes war, soll zurückgreifen können, wenn es im Bewusstseinsstrom keinerlei Rücklage gäbe, es nicht ›im Bewusstsein‹ bewahrt, eben bewusst wäre.

Dieser Gedanke des Weiterlebens von Erlebnissen, der Präsenz von Erlebnissen im Bewusstsein führt zu einem zweiten Argument: Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein wäre nur Bewusstsein vom Objekt und nichts weiter. Es reihten sich viele Bewusstseine-von, viele Erlebnisse nahtlos zwar, aber diskret und beziehungslos aneinander. Erst indem jedes Erlebnis als zeiterstreckend, als extendiert gedacht wird, kommt es zu einer (retentionalen) Überschneidung oder Überlagerung der Erlebnisse. Erlebnisse sind nicht nur gegenwärtig, sondern sie halten retentional die Vergangenheit, vergangene Erlebnisse, genauer Erlebnisse im Vergehen fest. Diese Retention als Phase gegenwärtiger Erlebnisse ist als Erinnerung von der Erinnerung als Reproduktion zu unterscheiden.²⁰ Die Überschneidung oder Über-

¹⁸ Husserl sagt statt Erinnerung auch Wiedererinnerung oder Reproduktion. Erinnerungen sind Repräsentationen oder Vergegenwärtigungen. – Von diesen Erinnerungen ist die frische Erinnerung oder Retention zu unterscheiden. Der Begriff ›Erinnerung‹ meint also einmal Retention, dann Wiedererinnerung.

¹⁹ ›Rückbezüglich‹ heißt nicht nur zeitlich zurückbezogen, sondern auch zurück auf sich selbst. Rückbezüglich hat also einen zeitlichen und einen Selbstbezug.

²⁰ Vgl. Anm. 18. – Die Protention als auf die Zukunft, auf zukünftige Erlebnisse vorgehende Phase von cogitationes spielt bei Husserl eine geringere Rolle und kann auch in dieser Argumentation vernachlässigt werden.

lagerung ermöglicht gegenseitige Kenntnis und beschert und sichert das Bewusstsein der Unterschiedenheit der Erlebnisse. Diese Unterschiedenheit ist aber nichts anderes als das Bewusstsein ihrer selbst als unterschiedener. Sie ist aber nicht vornehmlich eine solche der Objekte, sondern der Gegebenheit (Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie). Denn die Objekte können sogar identisch sein, die Erlebnisse niemals. Also begründen nicht die Objekte das Bewusstsein der Unterschiedenheit.

Weitere Argumente stammen aus der Perspektive der Reflexion: Bei der Analyse von Zeitobjekten – Tönen oder Melodien – stößt die Reflexion beispielsweise zuerst auf die Wahrnehmung einer vertrauten Melodie. Wir haben also reflexiv die Melodie-Wahrnehmung und zu dieser korrelativ die wahrgenommene vertraute Melodie. Wenn ich jetzt reflektierend den Ablauf der Melodie, die Dauer, das Nacheinander und Zugleich der Töne beschreiben will und beschreibe, muss ich diesen Kriterien in der Wahrnehmung keineswegs aufmerksam zugewandt gewesen sein. Gleichwohl kann ich diese zeitlichen Aspekte reflexiv herausheben. Sie müssen also auch während der Wahrnehmung bewusst, gegeben, ›da‹ gewesen sein, wenngleich unbeachtet, keineswegs im Modus der Achtsamkeit oder der direkten Zuwendung. Die Zeitanalysen also, indem sie nicht bloße reflexive Wahrnehmung der cogitatio sind, sondern diese cogitatio auslegen, also unter einem neuen Gesichtspunkt, dem der zeitlichen Gegebenheitsweise beschreiben wollen, setzen eben das Bewusstsein dieser zeitlichen Gegebenheitsweise voraus. Dieses vorausgesetzte Bewusstsein der Zeitlichkeit eines Objektes indessen kann nicht identisch sein mit dem wahrnehmenden Bewusstsein des Zeitobjektes selbst, wenn es gleich intentionalen Charakter hat und als Potentialität in den Horizont dieser Wahrnehmung gehört.²¹

Ich gehe etwa (viertens) von dem wahrgenommenen Objekt, einer Melodie, reflexiv auf das Wahrnehmen dieses Objekts zurück. Die Wahrnehmung schließt – wie jede cogitatio – die Retention des gerade vorher Wahrgenommenen (z. B. Kindergeplärr) ein. Ich kann jetzt reflexiv sowohl noematisch orientiert von der Melodie auf das retinierte Kindergeplärr zurückgehen als auch noetisch orientiert auf seine Gegebenheitsweise, das Bewusstsein, die Wahrnehmung dieses

²¹ Später, etwa in den *Ideen I*, nennt Husserl dieses Herausholen von zwar bewussten, aber unbeachteten Aspekten Analyse der Potentialitäten, oder auch, in den *CM*, Horizontanalyse.

Geplärrs mit dem unangenehmen Gefühl der Belästigung. Die reflexive, von dem retinierten Noema (Kindergeplärr) auf die retinierende Noese (unangenehme Wahrnehmung des Kindergeplärrs, Belästigung) zurückgehende innere Wahrnehmung kann aber die retinierte Wahrnehmung und diese als unangenehm (Kindergeplärr) nur entdecken und finden, weil diese unangenehme Wahrnehmung (des Kindergeplärrs) das Bewusstsein ›unangenehme Wahrnehmung‹ einschloss. Wie wäre es sonst zu erklären, dass sie nicht auf ein beliebig anderes Bewusstsein, etwa ›erfreuliches Wiedererkennen des Kindes Marianne‹, stieße. Außerdem macht die gleichzeitige (extendierte Gleichzeitigkeit) Reflexion auf die gegenwärtige und die retinierte cogitatio deutlich, dass im Fortschreiten und in der Überlagerung der Erlebnisse auch die Differenz beider als unterschiedener sich zeigt. – Das wird noch einsichtiger, wenn die reflektierten cogitationes unterschiedlichen Sinnen angehören, also z. B. eine Tonwahrnehmung eine Hauswahrnehmung ablöst.

Folgt man dieser Argumentation, wird auch klar, dass die Retention als Phase der Gegenwart, der gegenwärtigen cogitatio, nicht nur Retention von dem wahrgenommenen Kindergeplärr ist, sondern zugleich Retention von der unangenehmen Wahrnehmung ›Kindergeplärr‹ (vgl. Zahavi 1998, S. 157). Ferner könnte auch die Retention – als Phase der Gegenwart – nie entdeckt werden, wenn nicht auch sie das Bewusstsein ihrer selbst in sich beschlösse.

Ein fünftes Argument benutzt die »Reflexion in der Retention« – ein Ausdruck, den Husserl schon in seinen *Logischen Untersuchungen* (Hua XIX/1,368:22) verwendet. Wir versenken uns reflektierend in eine fließende Haus-Wahrnehmung, bei der wir zunächst die ganze Fassade betrachten, dann ausgliedernd die Fenster, das Dach, die Haustür und achten besonders auf die zeitliche Struktur, gemäß der wir, während wir das Dach betrachten, Retention von den Fenstern haben. Diese Retention interessiert uns. Sie retiniert die Fenster. Wenn wir jetzt weiter reflektierend auf die Gegebenheitsweise der Fenster zurückgehen und auf die Erfassungsart achten, dass sie wahrgenommen, nicht erinnert sind, dass in diese Wahrnehmung aber Erinnerungen an anderwärts gesehene Fenster sich einmischen, fragt sich, wie diese Erfassungsart, diese Gegebenheitsweise selbst gegeben ist. Wäre die Retention bloße gegenständlich orientierte Retention der Fenster und nichts weiter, könnte ich reflektierend nichts von der Erfassungsart wissen. Die Retention gibt also sowohl gegenständlich orientiert die Fenster, und zwar im Modus vergangen, sie

bewahrt aber auch die Erfassungsart, in diesem Fall die Wahrnehmung der Fenster (mit ihren spezifischen Erinnerungsbestandteilen) auf. Die Retention ist also Retention von den Fenstern, der Wahrnehmung (durchsetzt mit Erinnerung) der Fenster und der Wahrnehmung als vergangener. Dass Husserl die Retention einmal als Retention des Gegenstandes der cogitatio nimmt, dann wieder die cogitatio selbst bzw. ihre Phasen retinieren lässt (Hua X, Beil. IX, 119:22; s. auch oben, S. 46 f.), macht das Verständnis keineswegs leichter.

Husserl spricht allgemein von Vergegenwärtigung »in doppeltem Sinne«, insofern das Vergegenwärtigungserlebnis Erinnerung sowohl das frühere Erlebnis (die Wahrnehmung etwa als Gegenwärtigung) vergegenwärtigt als auch das Objekt der früheren Wahrnehmung (die Melodie) (Hua X, B, Nr. 45, 299:17–22). Dabei wird das vergegenwärtigte Objekt als wieder wahrgenommen aufgefasst, so dass auch die Wahrnehmung dieses vergegenwärtigten Objektes als vergangene oder gewesene verstanden wird (Hua X, A I, § 27, 57–59). Die frühere Wahrnehmung ist aber in der Erinnerung nicht selbst vergegenwärtigt, sondern in der Reproduktion nur eingeschlossen (58:6). Dass die Retention die Wahrnehmung als vergangene retiniert, weist sie selbst darüber hinaus auch als Retention – im Unterschied etwa zur Impression – aus. Retention ist also immer zugleich Retention der Retention bzw. Bewusstsein ihrer selbst als noetische Leistung.²²

Alle diese Argumente führt Husserl zwar nicht so ausdrücklich, wie ich sie hier geführt habe, sie bilden aber den stillen Hintergrund, aus dem her sich Zusammenhänge zwischen Zeit und Erleben/Reflexion ergeben und aus dem her sich seine Anerkennung des früher abgelehnten Selbst-Bewusstseins erklären lässt.

²² Husserls Terminologie ist nicht eindeutig; überwiegend jedoch bezeichnet er die Retention als Retention von der cogitatio, nicht so sehr des cogitatum. Die Erinnerung geht häufiger auf das cogitatum und nur bisweilen auf die cogitatio. Bei der Retention ist es umgekehrt. Nach Bernet allerdings ist die Retention Apperzeption von Zuständen des Gegenstandes (a. a. O., S. XXVIII), und in der Erinnerung schwebt mir der vergangene Gegenstand vor (ebd., S. XXXII); andererseits soll die Erinnerung eine Wahrnehmung reproduzieren (ebd., S. XXXIII). Vgl. Seong-Ha Hong: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1993, S. 122–126.

3. Bewusstsein und Reflexion in *Ideen I*: Einheit und Modifikation (Husserliana III)

Die Phänomenologie hat es nach der *Einleitung* der *Ideen* zu einer *reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* mit dem Bewusstsein, »mit allen Erlebnisarten, Akten, Aktkorrelaten« zu tun (Hua III/1,5:5–7), und insofern ist das Bewusstsein auch durchgehendes Thema des Ersten Buches (*Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie: Ideen I*). Im Besonderen thematisiert Husserl im zweiten Kapitel des zweiten Abschnittes den Unterschied von *Bewusstsein und natürlicher Wirklichkeit*, im dritten Kapitel stellt er die *Region des reinen Bewusstseins* vor und im zweiten Kapitel des dritten Abschnittes: *Zur Methodik und Problematik der reinen Phänomenologie* arbeitet er »*Allgemeine Strukturen des reinen Bewusstseins*« heraus. Jedes Mal kommt er auch auf die Reflexion zu sprechen; kurz in der *Einleitung*, dann in den §§38 und 42–46 des zweiten Kapitels der *Fundamentalbetrachtung* und im §77 des zweiten Kapitels des methodischen dritten Abschnittes.

3.1. Die Einleitung: Reflexion als Einstellung

In der *Einleitung* wiederholt Husserl einen Gedanken aus den *Logischen Untersuchungen*: Er unterscheidet die natürliche Einstellung und die »völlig geänderte« (5:20; vgl. »in einer ganz anderen Einstellung«: 3:19f.) der Phänomenologie, und er will diese unterschiedlichen Einstellungen, bzw. die Eigenart der phänomenologischen Einstellung reflektiv ins wissenschaftliche Bewusstsein heben (3:16 ff.). Dazu bedarf es natürlich des Vollzugs dieser neuen Einstellung (3:24 f.): um den Unterschied beider Einstellungen zu verstehen, muss ich Kenntnis beider haben, d. h. von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung wechseln, selbst phänomenologisieren, welcher Wechsel auch »Modifikation genannt wird« (3:23). Und er wiederholt auch, dass dies keine leichte Aufgabe ist (5:21–24; vgl.

5:8: »nicht geringe Mühe« und 5:24: »mühselige Studien«). Wenn die phänomenologische Einstellung als reflektive gekennzeichnet wird, ist diese Kennzeichnung eine Reflexion zweiter Stufe.

3.2. Die Einheit von cogitatio und reflexio im 2. Abschnitt der Ideen I

Im zweiten Kapitel des zweiten Abschnittes (*Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*), überschrieben: *Bewusstsein und natürliche Wirklichkeit* (Hua III/1, 66 ff.), wendet sich Husserl erstmals der genaueren Beschreibung des Bewusstseins zu. Er beginnt mit der Analyse des cogito, des einzelnen Bewusstseinerlebnisses. Der Eigengehalt der cogitatio soll in seiner Eigenheit herausgearbeitet werden (70:33 ff.). Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein-von-(etwas), ist intentionales Bewusstsein, d. h. erfassend auf einen je spezifischen Gegenstand gerichtet. Husserl gebraucht hier also den Begriff Bewusstsein anders als er es in den *Logischen Untersuchungen* festgelegt hatte. »Bewusst« heißt jetzt so viel wie intentional. Bewusst sind Gegenstände der Erlebnisse, nicht diese Erlebnisse selbst.

Aber dieses Erfassen ist regelmäßig ein Herausfassen (73:23), Herausfassen nämlich eines Gegenstandes aus einem Feld von Gegenständen. Bewusstseinerlebnisse, cogitationes, kommen nicht allein, sondern fließen in einem Strom, den sie zugleich selber fließend (84:30–32) konstituieren, wobei jedes aktuelle Bewusstsein einen Horizont oder Hof inaktueller Erlebnisse mit sich führt. In diesen Erlebnissen sind korrelativ je und je unterschiedliche Gegenstände, Dinge oder Wesen aktuell und inaktuell als Erfahrungshintergrund bewusst.¹ Sehe ich z. B. aus dem Fenster, habe ich ein Panorama von Häusern, Bäumen, vorübergehenden Menschen und parkenden Autos vor Augen, aber mein Blick konzentriert sich auf das gegenüberliegende Haus. Auf dieses bin ich aufmerksam gerichtet; Bäume, Menschen, Autos werden mitgeschaut (71:34), aber im Modus *implizit* (72:11). Diese impliziten Gegenstände kann ich jederzeit durch freie Wendung meines Blickes (72:8 f.) zu explizit bewuss-

¹ Husserl nennt jetzt ohne weiteres Welt und Gegenstände bewusst, z. B. 56:14 – 59:9 – ein Sprachgebrauch, den er in *LU* noch abgelehnt hatte (z. B. Hua XIX/1, 358). Andererseits findet sich auch in den *Ideen I* noch der alte Sprachgebrauch; vgl. § 45, 95:13 ff.

ten machen (72:12). Das zugehörige korrelative Bewusstsein, das sich diesen Gegenständen aufmerksam zuwendet, nennt Husserl entsprechend aktuell (72:28 – 73:6 – 74:32 – 75:18) oder explizit (72:30), bzw. wenn es die Gegenstände nur inaktuell bewusst hat, inaktuell (73:16), implizit (72:31) oder potentiell (72:31 f. – 74:32). Inaktualität (72:29) bedeutet Potentialität, und was jetzt potentiell oder implizit wahrgenommen wird, kann jederzeit auch aktuell wahrgenommen werden, allerdings nur so, dass das, was jetzt aktuell wahrgenommen wird, dann in die Inaktualität wechselt, und umgekehrt (72:25–32; vgl. 73:23–28).

Dabei bin ich auch den inaktuellen Gegenständen intentional zugewandt. Der Begriff Intentionalität ist weiter als die Begriffe Aufmerksamkeit und Erfassen (73:30 ff.). Intentionales Objekt besagt nicht zugleich erfasstes Objekt (75:30–32). Aber nur solche Erlebnisse, in denen ich auf die Gegenstände aktuell gerichtet bin, nennt Husserl cogitationes. Inaktuelle Erlebnisse sind Modifikationen der ursprünglich-aktuellen. Gemeinsam aber ist beiden Erlebnisarten die Intentionalität; beide sind Bewusstsein von etwas, und der Gegenstand beider Erlebnisse ist derselbe (73:35 f.: »die modifizierte cogitatio« ist »ebenfalls Bewusstsein, und von demselben wie die entsprechende unmodifizierte«). Das Bewusstsein, das sich von dem, was es aktuell bewusst hat, weg- und dem zuwendet, das eben noch inaktuell bewusst war, erfasst dieses selbe inaktuell Bewusste jetzt als aktuelles: Wenn ich meinen Blick von dem vor mir liegenden Papier auf die Diskettenbox richte, war mir eben diese selbe Diskettenbox schon vorher bewusst, wenn auch nur implizit, während ich sie jetzt voll im Blick habe, dabei aber naturgemäß das Papier in die Inaktualität verbanne. Aktualisierung bedeutet immer zugleich Inaktualisierung, und umgekehrt ist jede Inaktualisierung nur möglich, indem ich zugleich andere Gegenstände aktualisiere. Wenn also zu jedem Erlebnis ein Erlebnishof gehört, bzw. korrelativ zu jedem erfassten Objekt ein Feld nicht erfasster, wohl aber potentiell fassbarer Gegenstände, besteht auch der Strom von Erlebnissen als ganzer nie aus lauter Aktualitäten (73:5–8).

Von der Inaktualität des Dinges müssen wir seine Inadäquatheit, seine Unvollständigkeit unterscheiden. Dinge sind stets nur einseitig gegeben; die anderen Seiten sind im Modus ›uneigentlich‹ nur ›mitgegeben‹ (91:12 ff.).

Eine weitere Art inaktueller Gegebenheit ist die mitbewusste Gegebenheit meiner weiteren Umgebung (57:9), der Umwelt (96:2,7),

die für mich immer da ist, auch wenn ich sie weder aktuell wahrnehme noch sie zu meinem unmittelbaren Erfahrungshintergrund gehört. Aber ich könnte die Dinge der Umwelt wahrnehmen, sie sind prinzipiell wahrnehmbar, wenn ich nämlich andere Wahrnehmungsreihen in Gang setzte, z. B. dadurch, dass ich mich umdrehe oder den Ort wechsle.

Wir unterscheiden also:

- das aktuelle wahrgenommene, aufmerksam beachtete und erfasste Ding
- die inaktuellen Dinge, der Hof oder Erfahrungshintergrund
- die anderen mitgemeinten Seiten des Dinges
- die Dinge, die ich nicht wahrnehme, aber wahrnehmen könnte (durch Ortsbewegung) – *und korrelativ*
- das aktuelle intentionale Bewusstsein von dem Haus
- das inaktuelle, ebenfalls intentionale Bewusstsein von dem Garten, dem Zaun, usw., also dem Erfahrungshintergrund
- das mitmeinende Bewusstsein der anderen Seiten des Dinges
- das Bewusstsein der durch Ortsbewegung wahrzunehmenden Dinge, die zu meiner stets mitbewussten (57:9) Umgebung gehören. Die Differenz von Umwelt und Umweltdingen, wie sie Heidegger in Sein und Zeit herausarbeitet (1957, S. 63 ff.; 1. Teil, 1. Abschnitt, 3. Kap.), kündigt sich hier an, wird aber von Husserl noch keineswegs explizit getroffen.

Der Begriff Bewusstsein (cogitatio) wird also in den *Ideen I* um die Inaktualität erweitert; Husserl kennt außer den aktuellen auch inaktuelle intentionale cogitationes. So decken sich die Begriffe Bewusstsein und cogitatio nicht mehr. Den Begriff ›cogitatio‹ behält er den aktuellen vor (73:8 ff.). Husserl unterscheidet dann im §37 genauer zwischen Intendieren und Erfassen, um dann im §38 die *Reflexionen auf Akte* und den Unterschied transzendenter und immanenter Wahrnehmungen zu thematisieren.

Aber dieser Paragraph 38 ist nur eine Beifügung (»Wir fügen ferner bei:«; 77:27),² eine Beifügung nämlich zur näheren Bestimmung der cogitatio. Husserl begreift die Reflexion von der cogitatio her. »Im cogito lebend«, haben wir »die cogitatio selbst nicht bewusst als intentionales Objekt« (77:27 f.). Aber sie kann, sagt er, jederzeit

² Auch Pieper vermerkt die Diskrepanz, dass Husserl das Prinzip der Reflexion, das von basaler Bedeutung ist und den entscheidenden Schritt in die philosophische Denkhaltung markiert, als bloßen Annex bringt (1993, S. 41).

intentionales Objekt werden; »die prinzipielle Möglichkeit einer »reflektiven« Blickwendung«³ (77:28–30) gehört zum Wesen der cogitatio. Diese Möglichkeit vermehrt den Hof der Hintergrundanschauungen (71:30f.) und möglichen Modifikationen (72:7), der jede aktuelle cogitatio umgibt.

Husserl versteht die Reflexion als eine solche Aktualisierung einer Potentialität (72:31f.). Indem das Bewusstsein reflexiv eine cogitatio als cogitatio thematisiert, entthematziert es zugleich den Gegenstand der cogitatio, behält ihn jedoch als inaktuellen, d. h. es kann diesen Gegenstand jederzeit wieder aktualisieren, allerdings nicht ohne dann die Reflexion wiederum preiszugeben. So ist die Reflexion eine »neue« cogitatio (77:31; vgl. zu »neu« schon die *Einleitung* 5:19 und 59:14), ein Akt von »neuer Art und Dimension« (183:8f.).⁴

Diese reflektive Blickwendung wird auch innere oder immanente Wahrnehmung genannt (78:7ff.).⁵ Die Wahrnehmung, in Sonderheit die sinnliche Anschauung, das Sehen steht im Zentrum der hus-

³ Von dieser Blickwendung spricht Husserl häufig; vgl. z. B. auch Hua IX, 257:31 und »Umwendung« des Blickes (ebd. 257:34f.).

⁴ Vgl. ferner Hua XIX/1,367:1 und XIX/2,768:2, wo Husserl die Reflexion neue cogitatio nennt, um sie von der sekundären Blickrichtung Brentanos zu unterscheiden, das »neue cogito« Hua IV, 101:1 und die »neue Blickrichtung« Hua XIII, 139:15 oder »neuartige Einstellung« Hua XIII, 148:15f., aber auch Heidegger: Bd. 20, S. 132. In *Erste Philosophie* und *CM* bezeichnet Husserl als neuartig die transzendente Erfahrung, die eine neuartige unendliche Seinssphäre, die transzendente Subjektivität freilegt (Hua I, 66:22,23 und Hua VIII, 166:20). – Die »neue« cogitatio ist weder eine Selbstobjektivierung (der Ausdruck findet sich z. B. Hua VIII, 77:5 – VI 155:35f. – 190:7 – 212:22 – 214:12,19; vgl. »Selbstobjektivierung« Hua IX, 294:23 – 343:7f. – VI, 209:38f. – 275:22 und I,159:7) der ursprünglichen cogitatio noch hebt sie die Dualität von Ausdrücklichkeit und Unausdrücklichkeit der cogitatio auf, wie Schuhmann, 1971, S. 50f. u. 55 meint. Schuhmann übersieht auch in seiner eigenwilligen Interpretation der einschlägigen Paragraphen der *Ideen I*, dass die Reflexion nur eine Aktualisierung unter etlichen möglichen ist. Geht beispielsweise die cogitatio in eine andere nicht-reflexive cogitatio über, ist dieses Übergehen ebenfalls durch die zeitliche Struktur, den nicht-punktuellen Charakter der cogitatio bedingt. So kann auch die Zeitlichkeit der cogitatio nicht identisch sein mit der Möglichkeit der Reflexion (1971, S. 50). – Anders allerdings ist die Sachlage, wenn man die Reflexion hier als nicht-setzende, beiherspielende versteht. Denn zur Zeitlichkeit der cogitatio gehört ihr nicht-setzendes Selbstbewusstsein. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Schuhmann nicht präzise genug zwischen präreflexiver und expliziter Reflexion unterscheidet.

⁵ Die innere Wahrnehmung wird allgemeiner auch innere Erfahrung genannt, z. B. in der *Philosophie der Arithmetik* (Hua XII, 24:34 – 73:25f., u. ö., später in *Phänomenologische Psychologie* (Hua IX, 283,17f. – 294:2 – 296:9 – 309:19f. – 330:21,32 – 348:29, u. ö.) und auch in der *Krisis*, z. B. Hua VI, 218:20,21 – 222:27 – 223:2,5 – 233:23 – 237:22.

serlschen Bewusstseinsanalysen. Mit dem Vorbild der sinnlichen, äußeren Wahrnehmung werden alle anderen Bewusstseinsakte verglichen. So arbeitet Husserl auch die Besonderheiten der Reflexion im Unterschied zur Wahrnehmung heraus.⁶ Wie diese ist die Reflexion ein intentionaler Akt, eine *cogitatio* (78:13). Doch während das Objekt der sinnlich-empirischen Wahrnehmung außerhalb des Bewusstseins, ihm transzendent ist, gehört das Objekt der Reflexion ihrer eigenen immanenten Sphäre an. Objekte der Wahrnehmung sind weltliche Gegenstände, Dinge, oder Wesen; Objekte der Reflexion wiederum sind Erlebnisse »im weitesten Sinne«,⁷ Bewusstseinsakte, *cogitationes*, oder Gefühls- bzw. Empfindungsdaten, die demselben Erlebnis- oder Bewusstseinsstrom zugehören wie die Reflexion auch (78:16 f.).⁸

So heißen diese Objekte immanent. Korrelativ wird die Reflexion ebenfalls immanent, besser immanent gerichtet genannt (78:12). Das häufig gebrauchte Gegensatzpaar »innere – äußere« Wahrnehmung sollte gemieden werden (78:9–11) – vielleicht wegen der in den *Logischen Untersuchungen* aufgewiesenen Doppeldeutigkeit (vgl. oben S. 25). Aber obwohl Husserl den Ausdruck »innere Wahrnehmung« immer wieder unpassend nennt (vgl. z. B. Hua XIII, 81:13, Okt. 1910),⁹ hält er an der Bestimmung der Reflexion als immanenter Wahrnehmung (78,95,184) zeitlebens fest¹⁰.

⁶ Vgl. Klaus Held, 1966, S. 5. – Auch Pieper, 1993, S. 76 f. betont, dass Husserl die Reflexion als Wahrnehmung charakterisiert, allerdings in kritischer Absicht; zur Analogisierung von Wahrnehmung und Reflexion vgl. ebd. S. 77 ff. Deutlicher noch betont Prauss, 1977, S. 79–84 den Unterschied von innerer und äußerer Erfahrung. Die äußere Erfahrung ist Wahrnehmung, weil und insofern sie die Empfindungen deutet, die innere Erfahrung deutet ihre Gegenstände, die Erlebnisse keinesfalls, und sei eben deshalb auch nicht Wahrnehmung.

⁷ Zum Text Hua III/1,78 vgl. Hua III/1,74:30 ff.: Erlebnis »im weitesten Sinne« ist »alles und jedes im Erlebnisstrom Vorfindliche«, im Besonderen intentionale Akte, Empfindungsdaten und sinnliche Gefühle.

⁸ Vgl. Thomas M. Seebohm 1962, S. 61 und Schuhmann 1971, S. 51.

⁹ Das Unzureichende der Unterscheidung innere – äußere Wahrnehmung hatte Husserl in *LU* deutlich gemacht (vgl. oben S. 25): auch innere Wahrnehmungen, z. B. die eines Zahnschmerzes sind transzendent gerichtet, insofern sie die Wahrnehmung ohne weiteres als leibliche auffassen. Vgl. noch den § 63 der *Krisis: Fragwürdigkeit der Begriffe »äußere« und »innere Erfahrung.* (Hua VI, 222 ff.). – In seiner Freiburger Antrittsvorlesung hält sich Husserl an diese Terminologie und nennt sowohl die entsprechende Erfahrung als auch die Reflexion immanent (Hua XXV, 73:18 und 33).

¹⁰ Vgl. z. B. Hua VII, 262, 263 – VIII,88,90,91 – IV,101. – Auch Held 1966, Einführung, passim definiert die phänomenologische Reflexion als Wahrnehmung. Abzuwehren ist

Während die Wahrnehmung ihre Gegenstände geradehin intendiert,¹¹ kommt die Reflexion auf das Bewusstsein, auf die Erlebnis-sphäre selbst zurück und macht das vormalis unreflektierte Erlebnis zum reflektierten (166:4 ff.). Die Reflexion, diese Blickwendung (72:8 – 77:30 – 166:26) oder dieser Ichblick (95:29 – 182:32 f.), ist jederzeit möglich, bzw. umgekehrt gehört zum Wesen der cogitatio ihre Reflektierbarkeit: »Die Seinsart des Erlebnisses ist es, in der Weise der Reflexion prinzipiell wahrnehmbar zu sein« (95:36–38; vgl. 77:28 ff. – 87:9 ff. – 97:5 ff. – 98:27 – 30 – 166:13–15 – 182:35 ff. – 251:4 ff.).¹²

Die cogitatio ist ebenso potentiell wahrnehmbar wie die impliziten oder inaktuellen Gegenstände. Die Potentialität der cogitatio liegt in der Reflektierbarkeit, die der impliziten Gegenstände in der freien Wendung des geistigen Blicks (72:8 f.). Freie Blickwendung und Reflexion unterscheiden sich aber, auch wenn sie beide Modifikationen der ursprünglichen cogitatio sind. Wie oben dargelegt, geht es bei der freien Wendung des Blicks um die hintergründigen Gegenstände, bei der Reflexion um das Erleben selbst. Später allerdings wird Husserl die Zuwendung zu dem Bewusstseinshof intentionale Horizontanalyse nennen und sie als Leistung der Reflexion verstehen (CM, §§ 19,20; Hua I, 81 ff.). Denn an die impliziten Gegenstände komme ich entweder mit Wendung des physischen Blickes (72:9; von Haus zu Baum) oder mittels des geistigen Blickes (72:9; vom Haus zum erwarteten Bewohner oder erinnerten, gerade vorbeigegangenem Spaziergänger, der mir nachträglich bekannt vorkommt), d. h. indi-

Seebohms und Schuhmanns Auffassung der Reflexion als Gattungsbegriff für immanente Wahrnehmung, Erinnerung u. a. (Seebohm 1962, S. 60 f.; Schuhmann 1971, S. 53, Anm. 15): Erinnerungen an Erinnerungen z. B. sind gerade keine reflektierenden Akte; und Reflexionen in der Erinnerung sind immanente Wahrnehmungen. – Andererseits muss man zugeben, dass Husserl selbst in den *Ideen I*, Hua III/1, 166:16 ff. diesen Sprachgebrauch nahe legt (s. S. 76 f.).

¹¹ Die Vorstellung, dass die cogitatio sich ›geradehin‹ oder ›gerade‹ auf die Weltgegenstände bezieht, findet sich in den *Ideen I* nur selten (z. B. Hua III/1, 237, 349), aber sonst häufig bei Husserl, z. B. Hua I, 72 – Hua VI, 107, 146, 147 (geradehin) – Hua IX, 150 u. ö. (geradehin) – Hua VII, 263 (gerades Bewusstsein) – IX, 150 (gerade Einstellung).

¹² Vgl. schon die *Fünf Vorlesungen: Die Idee der Phänomenologie* von 1907, Hua II, 31:11–15: »Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit.«

rekt, mittels des implizit gebenden protentionalen oder retentionalen Bewusstseins heran.

Da die Reflexion – als Bewusstsein von Bewusstsein – ein Erlebnis voraussetzt, auf das sie sich bezieht, bezeichnet Husserl sie als unselbständig (78:32 f., 37). Sie tritt niemals isoliert auf, sondern ist nur abstraktiv (78:32) von dem vormalig unreflektierten Erlebnis zu trennen. Wenn ich mich also in einer Reflexion zweiter Stufe der Reflexion erster Stufe zuwende, erfasse ich unvermeidlich das unterliegende Erlebnis als ihr Objekt mit. Cogitatio und Reflexion, Objekt und Subjekt sind von derselben Seinsart und bilden »eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio« (78:30 f.).¹³ Die Einheit beider ist »rein durch Erlebnisse« hergestellt (78:20 f.; vgl. 79:19–21, hier jedoch nicht von den beiden Akten, sondern vom Erlebnisstrom) und heißt unvermittelt oder unmittelbar (vgl. 95:7 f.). Entsprechend wird auch die Reflexion als die cogitatio intendierend und deren Erfassungsart, die Evidenz, unmittelbar genannt.¹⁴

Diese Einheit, das Unvermittelte dieser Einheit wird einerseits verständlicher, greift man auf den Aktbegriff der *Logischen Untersuchungen* und auf die Lehre vom inneren Bewusstsein der *Zeitanalyse* zurück; andererseits trägt dieser Rückgriff auch zur Verwirrung bei: In *LU* hatte Husserl jedes Erlebnis bewusst und ausdrücklich nicht-wahrgenommen genannt (s. o., S. 22 f.). Darnach wäre das innere Wahrnehmen – wie die cogitatio – selbst ein Bewusstsein, ein bewusstes Erlebnis. Die wahrgenommene cogitatio wäre eben wahrgenommen und bewusst. Erlebnisse heißen ferner in *LU* auch Bewusstseinsinhalte. Cogitatio und reflexio wären demnach Bewusstseinsinhalte, die sich ineinander schachtelten. Vermengt man die beiden Bewusstseinsbegriffe (bewusst = erlebt und bewusst = wahrgenommen), ergibt sich Folgendes: die cogitatio ist bewusst (erlebt) und bewusst (intentional oder wahrgenommen) durch die reflexio, die reflexio ist bewusst (erlebt). Als bewusste (wahrgenommene) ist

¹³ Zur Deutung von »konkret« vgl. Hua III/1,70:26–28: »Die Bewusstseinslebnisse betrachten wir in der ganzen Fülle der Konkretion, mit der sie in ihrem konkreten Zusammenhange – dem Erlebnisstrom – auftreten, ...«.

¹⁴ »Dieses Gegebensein (sc. die Selbstgegebenheit der Immanenz, G.H.), das jeden sinnvollen Zweifel ausschließt, ein schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen der gemeinten Gegenständlichkeit selbst und so wie sie ist, macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus, und zwar verstanden als unmittelbare Evidenz.« (*Idee der Phänomenologie*, Hua II, 35:19–23).

die reflexio wie die cogitatio auch sich bewusst. Nun ist aber die verknüpfte und verknüpfende Einheit von cogitatio und reflexio wiederum Bewusstsein, und zwar strömendes oder Bewusstseinsstrom. So sind cogitatio und reflexio Inhalte des Bewusstseinsstroms und als solche bewusst. Diese Sachlage kommt den *Analysen zum inneren Zeitbewusstsein* nahe. Nach Hua X ist nämlich jedes Erlebnis als Element des Bewusstseins bewusst, also selbstbewusst, weshalb die cogitatio also Bewusstsein vom Gegenstand ist und als Bewusstseinsinhalt sich selbst bewusst. Sie ist aber auch der Reflexion bewusst, die sich ihrerseits bewusst ist. Das Bewusstsein als Strom ist sich also mittels der cogitatio und durch die cogitatio seiner selbst bewusst, durch die reflexio zudem auch wahrgenommen, also bewusst im Sinne von gewusst. Vorbild dieser Einheitsvorstellung ist vielleicht die kollektive Verbindung der *Philosophie der Arithmetik*: Die einzelnen kolligierten Inhalte werden durch einzelne psychische Akte aufgefasst; ihre Zusammenfassung geschieht durch einen psychischen Akt höherer Ordnung, der sich auf die einzelnen darunter liegenden Akte richtet und sie derart vereint, dass sie in ihm aufgehen (Hua XII, 74:20 ff. – 92:23 ff.).

Die Unmittelbarkeit der Einheit von cogitatio und reflexio ist mehrfach determiniert: Sie verlaufen im selben Bewusstseinsstrom und sind aufeinander bezogen, derart, dass die reflexio unselbständig ist und kein eigenes (weltliches) Objekt hat¹⁵; es liegen keine anderen Erlebnisse zwischen ihnen und sie sind gleichzeitig. Anders etwa bei Erinnerungen an Erinnerungen; hier bilden Erinnerung und erinnerte cogitatio auch eine Einheit, die rein durch Erlebnisse hergestellt

¹⁵ Schuhmann 1971, S. 47 referiert zunächst korrekt, behauptet dann aber (S. 53), dass die Unmittelbarkeit durch die Identität des Inhaltes bedingt sei. Die Inhalte aber sind different. Die – ausdrückliche – Reflexion hat eben die cogitatio zu ihrem Gegenstand, die cogitatio ein Ding. Schuhmann hat sich vielleicht von der Doppeldeutigkeit der Reflexion bzw. des Begriffs ›Erlebnis‹ irreführen lassen. Richtet sich nämlich die Reflexion nicht auf eine konkrete cogitatio im Ganzen, sondern nur auf ein Erlebnisdatum (Hua III/1,78), das ebenfalls Erlebnis heißen kann (Hua III/1,74), sind wohl die Inhalte der cogitatio und der immanenten Wahrnehmung identisch. Denn eine Schmerzempfindung z. B. ist Bewusstsein des Schmerzes und die entsprechende Reflexion ebenso. Aber dieser Sonderfall darf nicht verallgemeinert werden. – Neuerdings interpretiert Thomas Damast: Zum Problem einer Theorie der Reflexion bei Husserl; in: Hubertus Busche – George Heffernan – Dieter Lohmar, Hrsg., *Bewusstsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1990 die Identität von cogitatio und reflexio als hyletische, »insofern sie ein und dieselbe Konfiguration von Empfindungsdaten haben«, S. 205.

wird, aber diese Einheit ist eine nur mittelbare, insofern andere Erlebnisse die zeitliche Distanz überbrücken. Bei gewöhnlichen Wiedererinnerungen (Erinnerungen an Dinge oder Sachverhalte) ist die Einheit der jetzigen Erinnerungen mit der damaligen Wahrnehmung über die Selbigkeit der erinnerten Sachverhalte motiviert. Wiederum anders sieht es bei zwei aufeinander folgenden cogitationes aus. Bei dieser Abfolge liegen zwar keine anderen Erlebnisse zwischen ihnen und insofern ist das Verhältnis dieser cogitationes auch unmittelbare Einheit zu nennen; es handelt sich um die Einheit des Bewusstseinsstromes (vgl. 79:19–21). Aber diese Einheit ist eine konstituierte Einheit der Sukzession, des Nacheinanders, die eine inhaltliche Beziehung vermissen lässt. Im Gegensatz zu diesen Einheiten kann man bei der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt nicht von Einheit sprechen; Wahrnehmung und Wahrgenommenes, Ding und intendierendes Bewusstsein sind »außer aller wesentlichen Einheit« (79:18 f., vgl. 84:12 f.; vgl. Veauthier 1975, S. 62).

Diese Einheit von cogitatio und reflexio wird dann als »Ineinander« zweier intentionaler Erlebnisse ausgelegt (78:36)¹⁶: Die Reflexion beschließt die unterliegende cogitatio als ihren intentionalen Gegenstand reell in sich (79:1; vgl. Hua II, 35:14 f. und 43:16–19). Die cogitatio ist reelles Bestandteil der ihr zugewandten Reflexion. Husserl spricht auch von reeller Immanenz (Hua II, 60:33 ff. und 62:3). Anders wiederum bei der Erinnerung. Die erinnerte cogitatio und ihr Gegenstand sind in der Erinnerung keinesfalls reell immanent vorhanden (79:4 ff. – 87:22 ff.).¹⁷ Erinnerung und vergangene,

¹⁶ Zum Ausdruck »Ineinander« vgl. auch Hua VIII, 124:17–20 »durch ein Ineinander der intentionalen und im übrigen unselbständigen Leistungen, mit einem verborgenen Ineinander intentionaler Gegenständlichkeiten«.

¹⁷ Vgl. Heidegger: Bd. 20, S. 132, der das reelle Beschlossenensein als Immanenz und die Immanenz als reelles Zusammensein von Reflektiertem und Reflexion versteht. Seebohm und Schuhmann deuten »diese Art reellen Beschlossenenseins« (Hua III/1,79:1) anders. Seebohm 1962, S. 61 verweist nur ungenau auf den Text der *Ideen I* und versteht das Beschlossenensein als Beschlossenheit von cogitatio und reflexio in einem Bewusstsein (»Beide sind in der Einheit eines Bewusstseins beschlossen«). Schuhmann 1971 referiert wieder zunächst den Text korrekt (S. 47), kehrt aber in seiner Interpretation das Verhältnis um und nennt die immanente Wahrnehmung in der cogitatio bzw. in der neuen Form der cogitatio beschlossen (S. 51). Er wiederholt tendentiell diese Interpretation S. 55 und S. 69. Auch spielt er mit dem Ausdruck »Form«. Husserl sagt (Hua III/1,77:30 f.), zum Wesen der cogitatio gehört die Möglichkeit der Blickwendung, »und natürlich in Form einer neuen cogitatio«. Schuhmann aber spricht (S. 51) von einer neuen Form der cogitatio, so dass man nun neben der cogitatio und der reflexio noch eine dritte cogitatio bzw. eine Form, die Einheit von cogitatio und reflexio, annehmen

aber erinnerte cogitatio bilden ein Auseinander, das allerdings in der Einheit des Erlebnisstroms gehalten wird.

Wir bemerken Husserls Blickwechsel: Ging er zunächst von der cogitatio aus, um die Reflexion als mit ihr eins zu beschreiben, greift er jetzt direkt auf die Reflexion zu: Nicht mehr gehört die reflexio der cogitatio an, sondern die reflexio enthält die cogitatio. Als reelles Bestandteil gibt sich die cogitatio der Reflexion nicht als identische mannigfaltiger Erscheinungsweisen (92:32 f.). Sie schattet sich nicht wie transzendente Gegenstände ab (88:16 – 92:32 f.). Insofern kann die Reflexion der cogitatio gegenüber auch nicht unterschiedliche Standpunkte einnehmen (88:27 ff.); die cogitatio ist absolut gegeben; ihr Sein absolut gewiss (92:32 – 93:25 u. ö.). Mag hier der Gegensatz von ›absolut gegeben‹ in ›durch Abschattung gegeben‹ oder ›adäquat gegeben‹ liegen, korrigiert sich Husserl im §46 (Hua III/1, 96–99) und in der Beilage 43 (Hua III/2, 97 f.): Der Gegensatz ist schärfer der von ›präsumptiv‹ und ›notwendig‹ (vgl. Boehm 1968, S. 81). Am Sein der cogitatio ist kein Zweifel möglich.¹⁸

Aber diese Unmöglichkeit des Zweifels bedeutet nicht, dass das

muss. – Mag der Wortlaut Husserls Hua III/1,79:1 ff.: noch zweideutig sein (das Beschlossenein ist ein Charakteristikum der Reflexion), geht aus dem nachfolgenden Gebrauch des Wortes ›reell‹ (reelles Bestandteil, reeller Bestand – Hua III/1,79:7 u. 17, vgl. 88:9) eindeutig hervor, dass Husserl die Beschlossenheit der cogitatio in der Reflexion meint. (Vgl. auch schon Hua III/1,78: »Das Wahrnehmen birgt sein Objekt hier so in sich, dass ...«). Man muss aber fragen, ob dieses reelle Beschlossenein für cogitationes und Erlebnisdaten gleichermaßen gilt. Schuhmann behauptet die Einheit von cogitatio und Reflexion, weil die Inhalte identisch seien. Aber diese Inhaltsidentität gilt nur für die Erlebnisdaten (s. Anm. 15). Reflektiere ich auf eine cogitatio, habe ich eben diese, also ein intentionales Bewusstsein im Blick, die cogitatio aber ein Ding. Wendet sich die Reflexion indessen dem Empfindungsdatum Weiß zu, erfasst sie denselben Inhalt, den auch die cogitatio zum Gegenstand hat. Denn das Empfindungsdatum ist »darstellender Inhalt für das erscheinende Weiß des Papiers« (Hua III/1,75:8). – Kern unterscheidet denn auch zwischen dem Beschlossenein der hyletischen Daten und der Wahrnehmung in der Wahrnehmung; die Wahrnehmung der Wahrnehmung ist, weil intentional, immer mit dem Charakter der Transzendenz behaftet: s. seine Unterscheidung von sechs Begriffen der Immanenz: Iso Kern: Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Nijhoff 1964, (Phänomenologica 16), S. 212 f.

¹⁸ Husserl versteht ›absolut‹ im Gegensatz zu »durch perspektivische Darstellung gegeben« auch in seinem Aufsatz von 1917 *Phänomenologie und Psychologie*, Hua XXV,86:7–18). – Zur sonstigen Auslegung von ›absolut‹ bzw. ›absolut gegeben‹ vgl. Martin Heidegger, Gesamtausg. II Abt. Bd. 20, S. 143–145 und Rudolf Boehm: *Das Absolute und die Realität*; in: ders.: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien. Den Haag: Nijhoff 1968, S. 72–105.

Erlebnis adäquat gegeben, vollständig fassbar wäre. Auch Erlebnisse sind im Fluss (84:30 ff. – 93:35), fließen, dauern, erstrecken sich in der Zeit. Wenn wir ein Erlebnis reflexiv fassen, können wir ihm zwar vom Jetztpunkt aus »nachtschwimmen« (93:36)¹⁹, d. h. mitgehen, das Erlebnis im Fortströmen begleiten, aber die zurückliegenden Strecken sind für die einfache Reflexion verloren (93:36 f.) und nur der Erinnerung zugänglich (93:37 ff.).

Diese Unvollständigkeit bei der Erfassung eines einzelnen Erlebnisses lässt sich auf den ganzen Bewusstseinsstrom übertragen. Das Bewusstsein im Ganzen, der Strom der cogitationes ist nicht vollständig abbildbar. Ich kann mit den fließenden Erlebnissen nicht dauerhaft »mitschwimmen« (94:2 f.); Reflexion ist nicht durchgehend möglich,²⁰ und auch mit einem Blick lässt sich der Erlebnisstrom nicht anschauen (185:23–25). Gleichwohl kann der Strom auch als Einheit angesprochen werden (94:1; vgl. auch die »Bewusstseinseinheit«, »die rein durch das Eigene der cogitationes gefordert« ist 70:38 f.), und wenn auch nur als kantische Idee (§83, Hua III/1, 186:10, in der Art der »Grenzenlosigkeit im Fortgang« (185:27). Diese Einheit ist eine geforderte; ohne sie können die einzelnen Erlebnisse nicht sein (70:38 – 71:2). D. h. der Strom geht den Erlebnissen vorher, und er wird nicht angeschaut, nicht intuitiv oder deskriptiv erfasst, sondern ist erschlossen.

Interessant ist noch der §45, in dem Husserl Aussagen zu dem noch nicht wahrgenommenen Erlebnis macht. Zu der behaupteten Einheit, zu dem Ineinander von cogitatio und reflexio paßt nämlich die These von ihrer Gleichzeitigkeit. Die cogitatio wird von der Reflexion als originäre Gegenwart unmittelbar erfasst (95:7; vgl. 251:3 ff.). Das Erlebnis ist und dauert, während es wahrgenommen wird, wenn es gleich nicht erst beginnt, sondern schon war, bevor der reflexive Blick sich ihm zuwandte (95:12 f.; vgl. 162 f.: »das ... Erlebnis gibt sich, ..., als »jetzt« seiend«). Zum Status des unwahrgenommenen Erlebnisses gehört, wie wir schon wissen, die Reflektierbarkeit – diese These wird in diesem Paragraphen zweimal genannt (95:6 ff. und 95:36 ff.). Diese Reflektierbarkeit wird mit anderen Worten als Wahr-

¹⁹ Zum Bild des Schwimmens vgl. z. B. Hua VIII, 410:40: der Strom, »in dem ich schwimme« und Hua X, 124:16; Heidegger nimmt dieses Bild auf: Gesamtausg. Bd. 58, S. 117 f. und Bd. 56/57, S. 206.

²⁰ Vgl. die Auffassung Brentanos, die Husserl in den *LU* abwehrt, dass eine kontinuierliche Aktion innerer Wahrnehmung die cogitationes begleitet (s. o., S. 25 f.).

nehmungsbereitschaft (95:18) und Hintergründigkeit (95:17; vgl. schon im § 35 die Inaktualitätsmodifikation) bezeichnet. Diese Bereitschaft erfüllt die cogitatio durch »die bloße Weise ihres Daseins« (95:27 f.).²¹ Husserl deutet zwar diese Verhältnisse nur kurz an (95:30), will sie dann weiter führen (95:36), Bedingungen angeben (95:25), aber er realisiert diese Absicht nicht. Die bloße Weise des Daseins von Erlebnissen ist eben ihre Bewusstheit (vgl. 251:9 f.: Erleben ist originäres »Bewusstsein vom Erlebnis«).

»Erlebnisse sind bewusst« (95:13) besagt eben nicht nur, sie sind Bewusstsein von etwas (95:14 f.); und es reicht auch nicht zu sagen, sie sind bewusst, wenn sie Objekte eines reflektierenden Bewusstseins sind (95:16 f.), sondern Bewusstsein heißt, sie gehören dem Erlebnis- oder Bewusstseinsstrom an und bilden so den beständig »bewussten«, aber unreflektierten und doch jederzeit reflektierbaren Hintergrund aller anderen Erlebnisse (95:17). Und nur wegen dieser, zwar »hintergründigen«, Angehörigkeit der Erlebnisse zum Bewusstseinsstrom können sie bewusst im Sinne von reflektiert werden, und nur deswegen können wir etwas von ihnen wissen (95:29 ff.).²² Der Begriff »Bewusstsein« erhält eine dreifache Bestimmung: Bewusstsein als Intentionalität: Bewusstsein ist immer Bewusstsein-von-(etwas), Bewusstsein als innerliche Wahrgenommenheit oder als Objektsein einer Reflexion und schließlich – die Bestimmung der *Logischen Untersuchungen* – Bewusstsein als Zugehörigkeit zu einem Erlebnisstrom.

3.3. Die Reflexion als Bewusstseinsmodifikation im 3. Abschnitt der *Ideen I*

Der dritte Abschnitt, betitelt »Zur Methodik und Problematik der reinen Phänomenologie«, (§§ 63 ff.; Hua III/1, 135 ff.) lässt erwarten, dass Husserl hier die Reflexion »um ihrer universellen metho-

²¹ Zu diesem »Dasein« der unreflektierten cogitatio vgl. das »es ist da« (96:7; vgl. 96:4) des unbeachteten Dinges; vgl. auch »perzeptiv da« 71:26.

²² Merker zitiert diese Stelle und meint, »Husserl unterläuft mit seiner Annahme der doppelten Horizontstruktur des Bewusstseins die strikte Alternative bewusst-unbewusst«: Barbara Merker: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 76. Ich meine nicht, dass Husserl sich über die Bedeutung des Mitbewusstseins derart bewusst war, dass er es uneingeschränkt anerkannte.

dologischen Funktion willen«, und weil mit der »Leistungsfähigkeit der Reflexion« »die Möglichkeit einer Phänomenologie« steht und fällt (Hua III/1, 162:5 ff.) und wir »durch reflektiv erfahrende Akte allein« »etwas vom Erlebnisstrom« wissen (168:21 f.), allseitig und eingehend analysiert. Auch fordert die Phänomenologie, will sie »erste Philosophie« sein, »absolute reflektive Einsicht« »in Beziehung auf sich selbst«. Zu ihrem Wesen gehört es, »vollkommenste Klarheit über ihr eigenes Wesen zu realisieren und somit auch über die Prinzipien ihrer Methode« (136:32 ff.). Aber diese Erwartung löst Husserl nicht ein.²³

Zunächst (136:11 ff.) unterscheidet er zwischen zwei Methoden und somit auch zwischen zwei Reflexionstypen, nämlich zwischen derjenigen, die das zu bearbeitende Sachfeld überhaupt erst freilegt, und der nachgeordneten, »sachbestimmenden« (136:12), mittels der – nach Gewinnung des Sachfeldes – in diesem Sachfeld gearbeitet wird. Der Freilegung des Sachfeldes dienen die »umständlichen Reduktionen« (130:24) des Zweiten Abschnittes, bes. des Vierten Kapitels, der Arbeit im Sachfeld der ganze dritte Abschnitt, in Sonderheit die Kapitel zwei, drei und vier; das Erste Kapitel »*Methodische Vorwägungen*« bezieht sich auf beide Methodentypen.

Da das Sachfeld, die reinen transzendentalen Erlebnisse oder das Bewusstseinsapriori (135:18), dem alltäglichen, aber auch wissenschaftlichen Leben unvertraut ist (vgl. 136:19), bedarf es einer »mühsamen²⁴ Blickabwendung von den immerfort bewussten, also ... natürlichen Gegebenheiten« (136:15–17), um die »neuartigen Sachen« (136:28) zu gewinnen. Aufgrund dieser Unvertrautheit und der völlig geänderten Einstellung muss der Phänomenologe stets gegen eine gewisse Skepsis anarbeiten (vgl. die Einleitung, 5:20–24).

Zu diesen skeptischen Bedenken zählt als erstes (§ 64) das Problem, dass der Phänomenologe selbst der natürlichen Welt angehört, aber doch seine eigenen Erlebnisse als transzendente gewinnen will. Ein weiteres Problem betrifft die »Rückbeziehung der Phänome-

²³ Heidegger zitiert diese Sätze Husserls im Kriegsnotsemester 1919, Bd. 56/57, S. 99 ff., um sie mit Natorp zu kritisieren. Reflexion objektiviert und entlebt. Die positive Möglichkeit der phänomenologischen Reflexion als Modifikation des faktischen Erfahrungszusammenhangs stellt er erst im WS 1919/1920 dar, Bd. 58, 114 ff.

²⁴ Vgl. die »nicht geringe Mühe« und »mühselige Studien« Einleitung, 5:8 und 24 und Kap. 5. Anm. 3.

nologie auf sich selbst« (§65), der gemäß »die Erlebnisse dieser Forschung ... zugleich zum Gebiete des zu Erforschenden gehören« (137 f.). Beide Schwierigkeiten schiebt Husserl beiseite: Wir nehmen eben die Einstellung und »Norm phänomenologischer Reduktion« auch für die reflektiven Leistungen in Anspruch, die sich auf unser empirisches Dasein mitbeziehen (vgl. auch 168:27 ff.), und die angesprochene Rückbezogenheit (138:8) hat die Phänomenologie ohnehin mit anderen rückbezüglichen Disziplinen, etwa der Psychologie, gemeinsam (138:14 ff.). Dabei unterliegen die phänomenologischen Leistungen des Sehens, Erfassens, Analysierens (139:1) und des Ausdrucks (139:7) selbst dem wissenschaftlichen Anspruch auf »Klarheit und Einsicht« (139:6), den »die gewonnenen methodologischen Einsichten« formulieren, und müssen demgemäß in »neuen Reflexionen« höherer Stufe selbst als vollkommen klar einsichtig gemacht werden (139:13–24).

In den folgenden Paragraphen wendet sich Husserl eben diesen Problemen der Klarheit und Klärung zu (§§ 66 ff.), arbeitet die methodologischen Vorzüge der Vergegenwärtigung und Fiktion gegenüber der Wahrnehmung heraus (§70) und erörtert abschließend die Möglichkeit einer deskriptiven Eidetik und bestimmt die Phänomenologie als eine solche (§§ 71 ff.).

Im zweiten Kapitel dieses Abschnittes geht es Husserl dann um »Allgemeine Strukturen des reinen Bewusstseins«, und zu allererst um die Reflexion, allerdings nicht primär unter dem Stichwort des methodischen Zugangs zu den Erlebnissen, sondern unter der Frage nach der »Wesensartung der Erlebnisse«, d. h. des Bewusstseins, bzw. nach den »großen Themata« des Forschungsfeldes Bewusstsein (161:14–16).

Er thematisiert also auch hier die Reflexion weder direkt noch als methodischen Zugang zu den Erlebnissen, sondern als deren »Grundeigentümlichkeit«. Husserl äußert zwar selbst Bedenken gegen dieses Vorgehen, innerhalb methodischer Fragen Sachthemen zu erörtern: »Die Probleme der Methode verlassen wir mit diesen neuen Betrachtungen eigentlich nicht.« (161:21 f.), rechtfertigt aber sein Vorgehen mit dem allgemeinen Hinweis, dass tieferes Eindringen in die phänomenologische Sphäre auch das Methodenwissen bereichere (161:22 ff.). Und so führt er die Reflexion als eine allgemeine »Wesenseigentümlichkeit der reinen Erlebnissphäre« (162:3) ein. Weitere Eigentümlichkeiten sind die Beziehung der Erlebnisse auf das Ich (§ 80) und die Zeitlichkeit des Bewusstseins (§ 81). Dass die Reflexion

unter diesen Wesenseigentümlichkeiten allerdings an erster Stelle behandelt wird, verdankt sie ihrer »universellen methodologischen Funktion« (162:5).

Husserl geht der Reflexion in drei Schritte nach. Im §77, Hua III/1, 162 ff. rekapituliert er, was er schon in den §§38 und 45, also im 1. Abschnitt, gesagt hat, im §78, S. 165 ff. geht er »näher in die Sachen ein« (165:24; vgl. 162:18–21: »wir ... versuchen sogleich tiefer in die Sachen ... zu dringen«). Schließlich behandelt er im §79, Hua III/1, 169 ff. »skeptische Bedenken«, die er allerdings hatte »zu allererst gründlich erledigen« wollen (162:9–10).

Als Erstes wiederholt Husserl im §77 die These, dass jedes Erlebnis »nach idealer Möglichkeit« (162:27) zum Objekt für das Ich werden kann: Alle Erlebnisse sind bzw. werden erlebt. Das Subjekt, das sie erlebt oder das in ihnen lebt (70:17 f.), ist das Ich. Aber dieses Erleben von Erlebnissen ist kein Blicken auf die Erlebnisse, ist keine immanente Erfahrung, Anschauung oder Vorstellung. Doch kann das Ich jederzeit ein erlebtes Erlebnis, aber auch deren Komponenten und Intentionalitäten zu erblickten machen. Dieses Blicken auf ..., diese Reflexionen können abermals reflektiert werden, weil sie selbst Erlebnisse sind, »und so in infinitum« (162:33).

Alsdann nimmt er seine Aussagen zum zeitlichen Verhältnis von Erleben und Reflexion wieder auf: Das erfasste Erlebnis ist gleichzeitig mit dem erfassenden, »gibt sich« aber »auch als soeben gewesen seiend« (163:1–2; vgl. schon Hua X, B IV, 285:30 f.: »so erfassen wir die Wahrnehmung nicht nur als Jetzt, sondern auch als evident Gewesenes«). Es fängt nicht eben erst an, sondern dauert fort; es strömte bereits, als es noch nicht erblicktes war (164:16–19). Sofern es eben gewesen ist, wird es »in der immanenten Reflexion innerhalb der Retention« erfasst (163:8), und zwar als unreflektiertes Erlebnis (163:2–3; vgl. 164:34–36 und 166:4 ff.).

Die Reflexion erfasst die cogitatio ganz und in ihrer konkreten fließenden Fülle. Zu der erfassten Fülle der cogitatio gehört als eine Phase die Retention. Es bedarf insoweit keiner eigenständigen Reflexion »innerhalb« der Retention, um zu erfassen, dass die cogitatio schon vor ihrer reflektiven Erfassung war, weil jede Reflexion als Reflexion »innerhalb« der cogitatio zugleich Reflexion »innerhalb« aller ihrer Phasen ist. Man muss jedoch konzedieren, dass die Reflexion selbst nicht mit einem Schlag die cogitatio vollständig analysiert, sondern nach und nach, während sie in Phasen fortströmt.

Im Beispiel: Reflektierend erfasse ich meine (jetzige) Wahrnehmung der Diskettenbox; zu dieser Diskettenboxwahrnehmung gehört die retentionale Erfassung des Papiers und die protentionale Erfassung des Druckers. Wenn ich auf die Diskettenboxwahrnehmung reflektiere, erfasse ich mit, dass diese Wahrnehmung der Diskettenbox zugleich retentionales Bewusstsein des Papiers, also vormals Papierwahrnehmung war.²⁵ Wenn sich aber die Wahrnehmung der Diskettenbox auch als eine soeben gewesene geben soll (163:1), geschieht dies mittels der retentionalen Phase der folgenden cogitatio. Diese ist, im Beispiel, Wahrnehmung des Druckers, die ein retentionales Bewusstsein der Diskettenbox als gerade wahrgenommen einschließt. Die Reflexion erfasst nun zunächst die aktuelle cogitatio als Diskettenboxwahrnehmung; sodann aber entdeckt sie – selbst fortströmend und auf die Druckerwahrnehmung reflektierend –, dass diese die Diskettenbox retiniert. Innerhalb der retentionalen Phase der folgenden cogitatio, der Druckerwahrnehmung, reflektierend behauptet also die Reflexion das Soebengewesensein der Diskettenboxwahrnehmung.²⁶

Husserl spricht dann noch parallele Möglichkeiten der Reflexion in der Wiedererinnerung, der Protention oder Vorerinnerung und der reproduktiven Vorerinnerung an (163:11–31).

Diese in natürlicher Einstellung gewonnenen Einsichten gelten ebenso nach der Reduktion, jedoch mit der entsprechenden Einklammerung (163:32 ff., 164:33 ff.). Husserl gibt Beispiele für die Leistungen der Reflexion; sie kann sich der aktuell-gegenwärtigen cogitatio zuwenden, der vergangenen Dauer, der früheren Reflexion, dem Unterschied von erblickten und nicht-erblickten cogitationes, aber auch den Modifikationen, die die cogitationes durch das Erfassen und Explizieren erfahren (164:16–32). Schließlich kann der »gesamte Erlebnisstrom mit seinen im Modus des unreflektierten Bewusstseins erlebten Erlebnissen« einem Wesensstudium unterzogen werden (164:36–38). Dieses Studium vollzieht sich in re-

²⁵ Ich weise noch daraufhin, dass die Reflexion als Modifikation der cogitatio von Husserl auch »nachgewahrend« (*Erste Philosophie*, Hua VIII, 89:3; *Ideen I* »gewesen« 163:1; »nachträglich« 164:26) genannt wird. Sie hält retentional die cogitatio fest und legt sie aus. Die Reflexion ist – aus der cogitatio wachsend – selbst eine Retention.

²⁶ Zu dem hier nur angedeuteten zeitlichen Verhältnis von Reflexion und cogitatio vgl. ausführlich das Kapitel 8.

flektiven Akten, die ebenfalls dem Erlebnisstrom angehören und selbst wiederum in Reflexionen höherer Stufe reflektiert werden können und müssen, soll die Phänomenologie sich – ihrem Anspruch gemäß – selbst durchsichtig sein (165:10–23).

Erst am Ende des §77 kommt Husserl wieder auf die Reflexion als methodische Leistung der Phänomenologie zurück (165:10 ff.) – und will die Analyse vertiefen (165:24; s. o.). Dabei identifiziert er Reflexion und Erinnerung (165:18–20)²⁷. Am Anfang des §78 wiederholt er jedoch erst einmal mit anderen Worten, was er zu Beginn des §77 bereits gesagt hatte:

Reflexion ist »ein Titel für Akte, in denen der Erlebnisstrom« mit seinen Erlebnissen fassbar wird, »der Titel der Bewusstseinsmethode für die Erkenntnis von Bewusstsein überhaupt« (165:26 ff.). Als diese Methode ist sie selber Erlebnis und somit Thema eines Hauptkapitels der Phänomenologie. Ab hier deckt sich Husserls methodisches Vorhaben mit seinem aktuellen Vorgehen, insofern die Reflexion hier als eigenständige Erlebnisart und somit als Unterkapitel innerhalb des Hauptkapitels ›Erlebnisse‹ thematisiert wird. Es müssen ihre Arten unterschieden und sie selbst systematisch analysiert werden (165:32–36).

Die Reflexion bestimmt Husserl jetzt als Bewusstseins- (166:1–2) oder Erlebnismodifikation²⁸ (167:1). »Man muss sich ... zunächst klarmachen, dass jederlei »Reflexion« den Charakter einer Bewusstseinsmodifikation hat, und zwar einer solchen, die prinzipiell jedes Bewusstsein erfahren kann.« (165:37–166:3). Wer oder was modifiziert wen oder was wie wozu?²⁹

Ich verstehe den Ausdruck ›Charakter haben‹ als ›sein‹. Die Reflexion ist eine Modifikation des Bewusstseins (vgl. 168:11 f.: »Nun ist sicherlich die Reflexion selbst eine neuartige allgemeine Modifikation«). Andererseits kann zwar jedes Erlebnis oder Bewusstsein

²⁷ Von dieser Identifikation distanziert sich Husserl zwar an dieser Stelle; vgl. aber Hua X, Beil. IX, 118:35: ein neuer Akt, »den wir ... eine Reflexion (immanente Wahrnehmung) oder Wiedererinnerung nennen.«

²⁸ Es gibt Erlebnismodifikationen, die »unter den Titel Reflexion« fallen 167:1–2. Im vorigen §77 jedoch wird der Ausdruck ›Erlebnismodifikation‹ anders gebraucht: In allen Vergegenwärtigungen sind Erlebnismodifikationen beschlossen und durch Reflexion in diesen Vergegenwärtigungen herauszuarbeiten, wie etwa das Wahrgenommen-gewesen-sein (165:4–8).

²⁹ Vgl. Heideggers Fragen: Was wird wie wozu modifiziert (durch die Kenntnisnahme faktischer Erfahrung), Bd. 58, S. 114 ff. und S. 221 f.

eine Modifikation erfahren, es kann reflektiert werden, aber sprachlich wäre es ungewohnt zu sagen, jedes Bewusstsein kann eine Reflexion erfahren. Insofern stößt auch die These: ›die Reflexion ist eine Bewusstseinsmodifikation‹ auf Bedenken.

Verändert wird jedenfalls das Erlebnis oder Bewusstsein; es verändert seinen Modus und erfährt eine Umwandlung von dem Modus »unreflektiert« in den Modus »reflektiert«. Ist das reflektierte Erlebnis selbst eine Reflexion, ist die Modifikation von höherer Stufe. Unabhängig aber von der Stufenhöhe ist die momentan höchste reflektive Stufe selbst ein ›absolut unreflektiertes Erlebnis‹ (vgl. 166:4–11 f.).

Diese Änderung des Modus rechtfertigt den Ausdruck ›Modifikation‹ (›Von Modifikation ist hier insofern die Rede, ...‹, 166:4–8), und sie ist eine Leistung der Reflexion, die ihrerseits »aus Einstellungsänderungen hervorgeht« (166:5). Husserl unterscheidet also zwischen der Reflexion und der Einstellung bzw. der Einstellungsänderung. Die Umwandlung oder Modifikation erfährt die *cogitatio* durch die Reflexion und die Einstellungsänderung. Die normale, natürliche Einstellung thematisiert Weltliches; um das Bewusstsein in den Blick zu nehmen, bedarf es einer Einstellungsänderung. Diese Einstellungsänderung lässt sich wiederum Bewusstseinsmodifikation nennen, wenn nämlich der Terminus ›Einstellung‹ Bewusstsein meint.³⁰ Aber diese Änderung betrifft nun nicht mehr nur die einzelne *cogitatio*, sondern das Bewusstsein im Ganzen. Nicht nur wird die unreflektierte *cogitatio* zur reflektierten, sondern das Bewusstsein als ganzes gibt sich eine andere, eben eine reflexive Einstellung, die sich in reflexiven Akten manifestiert. Wir müssen zwischen Einstellung und Reflexionsakt unterscheiden.³¹ So ist die Reflexion (verstanden als Akt) keine Bewusstseinsmodifikation, wohl aber die Einstellungsänderung, auf Grund derer die Reflexion die *cogitatio* umwandelt. Man beachte aber die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks ›Modifikation‹. Mit ›Modifikation‹ wird sowohl das Modifizierte und das Modifiziertsein als auch das Modifizieren und das, was modifiziert, das modifizierende Bewusstsein bzw. der Modifizierer oder

³⁰ Auch Heidegger bezieht die Modifikation auf die Einstellung, die sich in eine andere verwandelt: Gesamtausg. Bd. 58, 114 ff.

³¹ In *LU*, Hua XIX/2,752 unterscheidet Husserl anders: Die innere Wahrnehmung erwächst aus der Reflexion. Die innere Wahrnehmung als Zugriff wird von der Reflexion als Blickrichtungsänderung unterschieden. Von Einstellungsänderung ist auch Hua XIX/1, 349:11 ff. die Rede.

das modifizierende Ich bezeichnet, darüber hinaus aber auch noch das Ergebnis der Modifikation.³² Die reflektierte cogitatio ist die modifizierte unreflektierte cogitatio, die Reflexion modifiziert die cogitatio, ist aber ein anderer, selbständiger Akt. Die Reflexion heißt Modifikation, weil sie das Bewusstsein verändert und anders als das natürliche Bewusstsein nicht geradehin, nicht weltorientiert ist, sondern zurückgewandt sich selbst, das Bewusstsein in den Blick nimmt. Dass die Reflexion das Bewusstsein als kontinuierlich strömendes auch dadurch verändert, dass es das fließende Erlebnis aus dem Strom herausfasst und dadurch Grenzen setzt, die willkürlich sind, sei nur beiläufig erwähnt (vgl. Kap. 2, Anm. 15). Nimmt man aber den Ausdruck ›Bewusstseinsmodifikation‹ als Ergebnis, heißt die Reflexion ›Bewusstseinsmodifikation‹, weil sie das reflektierte Bewusstsein, die modifizierte Einstellung ist.

Im nächsten Absatz betont Husserl noch einmal die »fundamentale methodologische Bedeutung des Wesensstudiums der Reflexionen für die Phänomenologie« (166:15 f.). Diese Bedeutung zeige sich darin, »dass unter den Begriff der Reflexion alle Modi immanenter Wesenserfassung und andererseits immanenter Erfahrung³³ fallen« (166:18–20). Die Bedeutung des Studiums der Reflexion bzw. die Be-

³² In den gewichtigen Ausdrücken »Inaktualitätsmodifikation«, § 35, und »Neutralitätsmodifikation«, § 109, einerseits »Bewusstseins-« oder »Erlebnismodifikation«, § 78 hat das Substantiv im Genitiv verschiedene Bedeutung. Die Bewusstseinsmodifikation modifiziert eben das Bewusstsein bzw. das Erlebnis, Letzteres ist der Gegenstand der Modifikation. Die Inaktualitätsmodifikation modifiziert ein aktuelles Erlebnis zum inaktuellen. Ebenso modifiziert die Neutralitätsmodifikation das setzende Bewusstsein in ein neutrales. Inaktualität und Neutralität sind also Ergebnisse der Modifikation. Andererseits sind diese beiden letzten Modifikationen natürlich auch Bewusstseinsmodifikationen (247:26). – In der Einleitung (3 ff.) identifiziert Husserl ›Modifikation‹, wir können auch sagen ›Bewusstseinsmodifikation‹, mit der phänomenologischen Einstellung (3:23 ff.). Die Phänomene der Naturwissenschaft, z. B. Berge, Täler, usw., werden von der Phänomenologie nur als bewusste beschrieben, als montes cogitati, usw. Die Modifikation macht einen Berg zum Phänomen Berg, zum wahrgenommenen Berg und beschreibt ihn nur als diesen wahrgenommenen. Der Genitiv ›Bewusstseins-« in Bewusstseinsmodifikation kann also ebenfalls als Ergebnis der Modifikation verstanden werden. Natürlich modifiziert sich auch der Begriff ›Phänomen‹. – In den Zeitanalysen geht es um zeitliche Modifikationen des Bewusstseins. Das Bewusstsein modifiziert z. B. das originäre Jetzt in ein vergangenes (Hua X: 46,38 ff.). Entsprechend ist die Vergangenheitsmodifikation (Hua X: 66:33 f.) wiederum am Ergebnis orientiert.

³³ Der Begriff »innere Erfahrung« (166:20 heißt sie immanente) wird in der Einleitung 4:5, 169:32 f., 170:10, 177:16 und sonst in der *Philosophie der Arithmetik*, Hua XVIII, öfter gebraucht; vgl. Anm. 5.

deutung der Reflexion selbst soll also in dem Umfang des Begriffs liegen. Der Begriff ›Reflexion‹ umfasst alle immanente Erfahrung, eidetische sowohl als auch empirische, psychologische sowohl als auch phänomenologische.

Ich halte diese Definition für problematisch.³⁴ Zum einen ergibt sich eine Diskrepanz zum §38. Während Husserl dort die Reflexion mit der inneren Wahrnehmung identifiziert (vgl. aber auch Hua III/1, 168:33–35 und 184:27–29), stellt er in diesem Absatz immanente Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung auf eine Stufe und subsumiert sie als Arten unter die innere Erfahrung und diese wiederum unter die Reflexion. Zum anderen überzeugt der Gedankengang nicht. Zu den Modi immanenter Wesenserfassung zählt sicherlich die immanente Wahrnehmung (166:20–23); Erinnerungen (166:23 ff.) lassen sich als innere Erfahrungen verstehen; bei der Erwartung (166:31 ff.) ist das schon zweifelhaft. Ferner, sind diese inneren Erfahrungen auch Reflexionen? Dass die immanente Wahrnehmung eine Reflexion ist (166:21; vgl. 256:5), stimmt mit dem §38 überein. Doch überrascht die Begründung, »sofern sie eine Blickwendung von einem anderweitig Bewussten auf das Bewusstsein von ihm voraussetzt« (166:21–23). Die Reflexion wird doch durch das Erfassen eines Bewusstseins, das demselben Erlebnisstrom angehört wie sie selbst, definiert. Da bedarf es keiner, zudem fast synonymen Voraussetzung, die überdies künstlich und abstrakt eine Unterscheidung zwischen Blickwendung und anschließender intentionaler Leistung einführt. Zudem gilt diese Blickwendung für jede immanente Erfahrung. Auch Erinnerungen an Erinnerungen z. B. gehen aus Einstellungsänderungen hervor (164:4–5), die einen Blickwechsel implizieren.³⁵ Einstellungsänderung und Blickwechsel aber sind noch keine Reflexion.

»Ebenso« (166:23) möchte er die Erinnerung als Reflexion aufgefasst wissen. Aber die (einfache) Erinnerung ist keine Reflexion,

³⁴ Anders Hermann Ulrich Asemisen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag (Kantstudien, Ergänzungshäfte 73), 1957, S. 18. Seebohm 1962, S. 60 f. und Schuhmann 1971, S. 53. – Nicht problematisch wäre die Definition, wenn die ›Reflexion‹ hier äquivalent mit ›Modifikation des Bewusstseins‹ zu nehmen wäre. Denn innere Wahrnehmung, Erinnerung und Vorerinnerung sind allerdings allesamt Bewusstseinsmodifikationen. Aber die Reflexion ist zwar eine Bewusstseinsmodifikation, aber nicht definitionsgleich mit ihr.

³⁵ Zum Unterschied von Reflexion als Einstellung und als Vollzug reflektierender Akte vgl. *LU*, Hua XIX/1, 15; vgl. auch Anm. 31.

und vielleicht nicht einmal eine innere Erfahrung. Jedenfalls setzt sie keine Blickwendung voraus. Erinnerungen richten sich überwiegend auf transzendente Gegenstände, wenn auch durch andere Erlebnisse hindurch. Nur solche Erinnerungen, mittels deren man sich an andere Erinnerungen erinnert, beziehen sich auf Bewusstsein von anderweitig Bewusstem. Anders als Reflexionen schließen Erinnerungen grundsätzlich die »reelle Immanenz ihrer intentionalen Objekte aus« (79:5 ff. – 87:21 ff.), und so kippt der Gedankengang. Statt die Erinnerung als Reflexion oder die Blickwendung als Voraussetzung für Erinnerung auszuweisen, wiederholt Husserl nur, dass die Erinnerung jederzeit Reflexionen auf sich und »in« sich zulasse. – Diese Reflektierbarkeit gilt natürlich auch für die Erwartung (»Ebenso besteht für die Erwartung ...« (166:31 ff.).

So müssen Erinnerung und Erwartung von der Reflexion, die jederzeit auf sie möglich ist, unterschieden werden. Andererseits fällt die innere Wahrnehmung mit ihr zusammen: die Reflexion ist kein echter Oberbegriff für die drei Aktarten (vgl. Anm. 34). Der Titel »Reflexion« sollte vielmehr einem eigenständigen, konkreten Bewusstseinsakt bzw. dem entsprechenden cogitativen Typ³⁶ vorbehalten bleiben. Es scheint, als falle Husserl selbst bisweilen »von der phänomenologischen Denkhaltung in die schlicht-objektive« zurück (Hua XIX/1, 14:22 f.).

Wie immer aber es mit dem Begriff »Reflexion« steht, Reflexionen modifizieren die unterliegenden Erlebnisse und müssen »im Zusammenhang mit allen den Modifikationen, mit welchen sie in Wesensbeziehung stehen, und die sie voraussetzen, systematisch« erforscht werden (167:1–4). Z. B. setzt eine Reflexion in der Erinnerung eine Erinnerung voraus, die selbst wieder eine Modifikation des früheren Erlebnisses, etwa einer Wahrnehmung ist; sie kann nur im Zusammenhang mit dieser Modifikation beschrieben und analysiert werden. Da aber jedes Erlebnis »in sich selbst ein Fluss des Werdens« ist (167:9), jede originäre Phase beständig in Retentionen sich modifiziert, sollten auch diese Modifikationen, die »jedes Erlebnis während seines originären Verlaufes erfahren muss« (167:5 f.; vgl. 167:28), in der Beschreibung und Analyse berücksichtigt werden. Und da dieses kontinuierliche Übergehen in Retentionen sowohl die

³⁶ Vgl. Ernst Wolfgang Orth, »Husserls Begriff der cogitativen Typen und seine methodologische Reichweite«. *Phänomenologie heute* 1, 1975, S. 138–169.

ursprüngliche Wahrnehmung als auch jede Erinnerung, aber auch die Reflexion betrifft, ist die geforderte systematische Erforschung (167:3–4) der Reflexion und der zugehörigen Modifikationen ein äußerst komplexes Unterfangen.

Die reflektive Modifikation betrifft bzw. kann betreffen alle reflektierten und unreflektierten Erlebnisse, aber auch die Reflexionen selbst, da diese wiederum selbst unreflektierte Erlebnisse sind (168:8–11). Der Satz 168:5 ff. ist auslegungsbedürftig, und zwar wegen des doppelten Gebrauchs von »primär« (168:5 und 7), wegen des Ausdrucks »unreflektiert bewusst« (168:5 f. und 10: unreflektiert-bewusst) und wegen des unklaren Bezugs von »sie« 168:8. Die in 168:5 genannten Modifikationen sind die vorerwähnten der Retention, Phantasie, Erinnerung und Erwartung. Diese betreffen primär und in jedem Falle alle unreflektiert bewussten aktuellen Erlebnisse (168:5 f.). Man erwartet die Fortsetzung, dass sekundär auch die reflektiert-bewussten Erlebnisse betroffen sind. Stattdessen gibt Husserl eine Begründung: »da sofort zu sehen ist, dass« (168:6 f.). Diese Begründung ist um eine Ebene verschoben; sie liegt nämlich nicht in dem Sehen, sondern in dem Gesehenen: dass nämlich »an diesen primären Modifikationen alle reflektiert bewussten eo ipso Anteil gewinnen müssen« (168:7 f.). Aber dieser Satz begründet nicht, sondern stellt parallel: auch die reflektiert bewussten Erlebnisse haben (sekundär) daran Anteil, d. h. können primär modifiziert werden, und zwar dadurch, »dass sie als Reflexionen auf Erlebnisse, ..., selbst unreflektiert-bewusste Erlebnisse sind« (168:8–10). Mit dem »sie« sind die reflektiert bewussten Erlebnisse gemeint. Aber diese sind nicht Reflexionen, sondern Gegenstände von Reflexionen. Gemeint ist also: Primär modifiziert werden die unreflektierten Erlebnisse, sekundär auch die reflektierten. Denn die reflektierten Erlebnisse sind Korrelate ihrer Reflexionen; diese wiederum sind unreflektierte Erlebnisse und können modifiziert werden. Husserl kann den Unterschied von Reflexion und reflektierter cogitatio ignorieren, weil und sofern die Reflexionen mit ihren Gegenständen eine Einheit bilden; kraft dieser Einheitlichkeit haben auch die reflektierten Erlebnisse an den primären Modifikationen teil.

Husserl könnte aber auch die Eigenschaft »reflektiert bewusst« (168:7) auf »Modifikationen« beziehen. Dann unterschiede er zwischen primär unreflektierten Modifikationen (Retentionen, Phantasien, Erinnerungen, ...) und sekundär reflektierten. Aber diese Interpretation ließe die Gegenüberstellung in einem schiefen Licht

erscheinen. Denn die Modifikationen können ebenso wie die ursprünglichen Erlebnisse selbst reflektiert oder unreflektiert sein.

Im zweiten Teil des Absatzes (168:11 ff.) wird wieder die Reflexion als »neuartige Modifikation« (168:12) bezeichnet und diese Modifikation erläutert. Die Reflexion ist das Sich-Richten des Ich auf seine Erlebnisse »und in eins damit das Vollziehen von Akten des cogito« (168:12–14). Die Reflexion ist also »in voller Konkretion« ein Doppeltes: ein Sich-richten-auf und das Vollziehen von Erlebnissen, d. h. das Cogitieren. »In« (168:15; vgl. 70:17, ebenfalls in Anführungsstrichen) diesen cogitationes richtet sich das Ich auf seine Erlebnisse. Die Richtung und die cogitatio bzw. deren Vollzug müssen also unterschieden werden. Wir erinnern uns an die Blickwendung als Voraussetzung für die Reflexion (166:20–23), aber auch an die Einstellungsänderung, die jeder Reflexion vorhergeht (166:4 f.). Es empfiehlt sich also dreifach zu unterscheiden: die Einstellungsänderung, den Blickrichtungswechsel und den Aktvollzug der Reflexion (vgl. die Anm. 31 und 35). Einstellungsänderung und Blickrichtungswechsel aber sind Sache des Ich.

Die Reflexion ist also mit Erfassungen (des cogito) verflochten, mögen diese nun modifiziert sein oder nicht; und insofern müssen die reflektiven Modifikationen mit den anderen zusammen ausgelegt werden (168:17–20). Diese »reflektiv erfahrenden Akte« allein sind es schließlich, durch die wir vom Erlebnisstrom und vom zugehörigen Ich etwas wissen (168:21 ff.).

Der §78 schließt mit der Behauptung der Unbezweifelbarkeit bzw. des absoluten Rechts der »immanent wahrnehmenden Reflexion« (168:33 f.), der »immanenten Retention« (168:36 ff.)³⁷ und des relativen Rechts der »immanenten Wiedererinnerung« (169:2 ff.). Husserl verwechselt die Retention mit der Reflexion in der Retention. Die Retention nämlich behält intentional den Gegenstand der cogitatio im Griff (abgesehen natürlich von den Fällen der Reflexion).³⁸ Wenn dieser Gegenstand unbezweifelbar wäre, wäre es auch der Gegenstand der impressiven Phase und somit der Gegenstand der gesamten und jeder cogitatio. Das aber ist Husserls Meinung nicht – alle transzendente Wahrnehmung ist trügerisch –, obwohl er gegen-

³⁷ Zum Ausdruck vgl. Hua IV, 14:4: »immanente Wahrnehmung oder immanente Retention«.

³⁸ Vgl. aber oben Kapitel 2, S. 55.

standsverhaftet hinzufügt, dass die Retention so weit unbezweifelbar ist, als sie Ton- und nicht Farbwahrnehmung ist (169:1 f.). Wohl aber erfasst die Reflexion ›innerhalb‹ der Retention, dass es sich bei dieser Wahrnehmung um ein Hören und nicht um ein Sehen handelt.

Mit dem §79 (*Kritischer Exkurs*) kommen wir zum dritten Schritt (s. oben, S. 72):

Auch Husserls Widerlegung der skeptischen Einwände, besonders der Watts, gegen die Möglichkeiten und die Tragweite der Reflexion, der inneren Wahrnehmung, Erfahrung oder Selbstbeobachtung, ist interessant und aufschlussreich für seine Indifferenz in der Frage nach der ausdrücklichen und unausdrücklichen Reflexion (vgl. dazu Kap. 5, S. 106 ff.).

Zwar macht die Phänomenologie, anders als die Psychologie, keine Daseins-, sondern nur Wesensfeststellungen (170:6 ff. und 172:9), aber auch auf diese erstrecken sich die Bedenken (172:16–20), die sich vornehmlich auf die Veränderung der cogitatio durch die Reflexion beziehen. Wenn nämlich die Reflexion das Erlebnis verändert, kann man keine Aussagen über das unreflektierte Erlebnis machen, und auch Aussagen über das Wesen von Erlebnissen schlechthin wären unmöglich (172:21 ff.).

Husserls Widerlegung dieser Bedenken beginnt 174:5 ff. und besteht in einem formalen und insofern wenig durchschlagenden Argument: Er wirft nämlich den Skeptikern eine innere Widersprüchlichkeit, Widersinn in ihrer Argumentation vor, indem sie voraussetzen, was sie leugnen: »Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, ...« (174:11–13). Wer an der Rechtmäßigkeit oder Tragweite der Reflexion zweifelt, redet erstens reflektierend, zweitens über die Reflexion als Tatsache und drittens stellt er diesen Zweifel noch als richtig heraus. Er setzt also voraus, was er bezweifelt.

Der Widersinn liegt aber nur vor, wenn die Reflexion im Hauptsatz (ich bezweifle) und im Objektsatz (dass die Reflexion Erkenntnisbedeutung hat) als identische genommen werden. Das ist aber nicht der Fall. Denn der Satz: ›ich bezweifle‹ wird gar nicht aufgrund einer ausdrücklichen Reflexion gesprochen, sondern ist der Ausdruck unmittelbaren, impliziten Selbstbewusstseins, während im Objektsatz die Reflexion als selbständige, dauerhafte Bewusstseinsleistung gemeint ist mit eindeutigem Objekt, auf das ich mich aufmerksam und achtend richte. Sie ist zudem selbst Objekt meiner Aussage und

Reflexion. Aussagend jedoch ›ich zweifle‹ achte ich gerade nicht auf das Zweifeln, sondern auf das, was ich bezweifle.

Auch in dem zweiten Punkt (»Ferner: ... (174:19) macht sich Husserl einer Unklarheit schuldig: Wer sagt, dass man von unreflektierten cogitationes nichts wissen könne, meint nicht, dass es sie nicht gibt, sondern dass ich nichts Inhaltliches über sie aussagen kann; die Existenzbehauptung wird nicht tangiert. Denn wenn ich auf unreflektierte cogitationes ausdrücklich reflektiere, sind sie im Modus reflektiert, und ich kann über sie Aussagen machen. Solange die cogitationes aber unreflektiert sind, nur implizit bewusst, kann ich zwar ihre Existenz mit Recht behaupten, ev. erschließen oder sogar unmittelbar aussprechen, nicht aber in aufmerksamer Zuwendung beschreiben.

Die Veränderung, welche die cogitationes durch die Zuwendung erleiden – ihre unausdrückliche Bewusstheit verändert sie nicht –, bedarf der Aufklärung. Solange die Reflexion sich auf reine Wahrnehmung, reines Anschauen beschränkt, verändert sie die unterliegende cogitatio nicht. Es hängt also an dem Begriff der Reflexion als innerer Wahrnehmung. Versteht man (innere) Wahrnehmung als Deutung (Prauss 1977, S. 80) und jede Erfassung als Sinn gebend oder stiftend (Bernet 1985, Einl.), als Interpretation, verändert die Reflexion die cogitatio, indem sie ihr Sinn und Absichten unterstellt und einlegt, die in ihr nicht enthalten waren, da sie selbst damals anderen Sinn im Auge hatte. Diese Auffassung der Wahrnehmung ist heute weit verbreitet. Insofern muss die Reflexion ihre Neutralität allererst (zurück-) gewinnen. So bekäme die Neutralitätsmodifikation der *Ideen I* eine neue Plausibilität. Es geht gar nicht nur um die Neutralität in Bezug auf die Seinssetzung, sondern auch um die Neutralität des Erfassens selbst, das als Erfassen immer schon Interpretation ist, das zu Erfassende verändert und sich erst zurücknehmen muss, soll das zu Erfassende als reines und unverändert zur Gegebenheit kommen.³⁹

³⁹ Man denke an Heideggers Bemühungen, die Phänomene unverstellt vor Augen zu bekommen, um die Rücknahme der reflexiven Verdinglichung, der Verstellung und der Vorurteile (Bd. 56/57 und 58), oder an Husserls Ausdruck der Enthüllung.

3.4. Das Verhältnis der Auffassung der Reflexion in den beiden Abschnitten

Wir sehen die Differenz: Im zweiten Abschnitt, der *Fundamentalbetrachtung*, ist das Erkenntnis leitende Interesse Husserls die Region des reinen Bewusstseins und die Unterscheidung von Ding und Erlebnis. So wird die Einheit von cogitatio und reflexio betont, die Gleichzeitigkeit beider und die Zweifellosigkeit der cogitatio. Die Bestimmung der Reflexion erfolgt von der cogitatio aus. Immerhin wird die Reflexion bereits analog zur Inaktualität als Modifikation der cogitatio angesehen.

Im dritten Abschnitt geht es direkt um die Reflexion als Methode der Phänomenologie. Die Reflexion wird als systematische Zugangsart zu den Phänomenen der Phänomenologie, dem Bewusstsein, in doppelter Weise charakterisiert: als Öffnung des Arbeitsfeldes und als Instrument der Arbeit selbst. Die Reflexion erscheint so als eigenständige Aktform. Und Husserl formuliert die Aufgabe, die Reflexion vollständig und systematisch zu analysieren; jedoch führt er diese Aufgabe nicht durch. Stattdessen rekapituliert er die Aussagen des zweiten Abschnittes, so dass er auch hier die Reflexion – entgegen seiner Absicht – nicht als eigenständiges Bewusstsein, als eigenständige Methode in den Blick bekommt, sondern als Modifikation der cogitatio.

Deshalb bleiben auch trotz des differenten Ansatzes einige Punkte identisch, so z. B. die Auffassung, dass jedes Erlebnis potentiell reflektierbar ist, dass das reflektierte und das reflektierende Erlebnis gleichzeitig sind, das reflektierte Erlebnis aber bereits zuvor anfang und jetzt fort dauert, und dass Erinnerung und Reflexion schwer voneinander zu unterscheiden sind. Auch als methodisches Instrument versteht Husserl die Reflexion als Modifikation.

Aber Husserls Positionen bezüglich der Reflexion in den beiden Abschnitten, die Behauptung der Einheit von cogitatio und reflexio einerseits und die Definition der Reflexion als Bewusstseinsmodifikation im dritten Abschnitt, die Abhängigkeit der Reflexion von der cogitatio einerseits und die anvisierte methodische Selbständigkeit andererseits stimmen nicht recht zueinander. Im zweiten Abschnitt hält Husserl daran fest, dass die Reflexion ein Akt ist, und zwar ein neuartiger, der zwar nicht eigenständig ist, sondern angewiesen auf die bzw. abhängig und untrennbar von der cogitatio, die er erfasst, so zwar, dass er mit ihr eine Einheit bildet. Trotz dieser Einheit jedoch

handelt es sich um zwei verschiedene Akte, die zusammenwachsen, konkret eins sind. Der Ausdruck ›Bewusstseinsmodifikation‹ hingegen suggeriert als Bestimmung der Reflexion das Vorliegen nur eines Aktes, in den sich die cogitatio wandelt. Zu dieser Auffassung passt wiederum die Bestimmung der Reflexion im zweiten Abschnitt als Potentialität der cogitatio, die jederzeit realisiert werden kann. Wird sie realisiert, d. h. reflektiere ich die cogitatio, verschwindet die cogitatio und an ihre Stelle tritt die Reflexion, analog zu der Inaktualisierung und Aktualisierung von Akten, denen gemäß z. B. die aktuelle Wahrnehmung einer Dingseite die nichtaktuelle einer anderen Dingseite impliziert und die Aktualisierung dieser jetzt inaktuellen die Inaktualisierung der jetzt aktuellen (vgl. S. 59f.). Insofern wäre statt vom Verschwinden der cogitatio vorsichtiger von der Verdunkelung oder Inaktualisierung zu reden.

Der Ausdruck ›Bewusstseinsmodifikation‹ weist aber darüber hinaus noch auf einen ganz anderen Begriff von Reflexion hin, nämlich auf die Reflexion als Einstellung oder Habitualität, wie er in *LU* bereits anklang und in *Erste Philosophie* virulent wird. Reflexion als Bewusstseinsmodifikation ist eine Modifikation nicht nur der cogitatio, sondern des Bewusstseins als ganzem, das als modifiziertes nicht mehr weltliche Gegenstände, sondern das Bewusstsein selbst thematisiert. Der Übergang von dem Begriff der Reflexion als Potentialität der cogitatio zum Begriff der Bewusstseinsmodifikation wird aber nahe gelegt durch eben den Begriff der Potentialität, der eine Modifikation der ursprünglichen cogitatio, d. h. des Bewusstseins anzeigt. Im §35 sprach Husserl erstmals von der Inaktualitätsmodifikation, vom Modus der Inaktualität und Aktualität und nannte die inaktuelle cogitatio auch potentielle (72:31 f.).

4. Die Spaltung des Ich und die Reflexion als Habitus in *Erste Philosophie* (1923/24) (Husserliana VII und VIII)

Erste Philosophie ist ein Methodenbuch. Es geht, wie der Titel des Zweiten Teils (Hua VIII) besagt, um eine *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, um den Zugang zur transzendentalen Subjektivität. Demgemäß zeigt Husserl bereits im Ersten Teil (*Kritische Ideengeschichte*, Hua VII), dass Philosophie immer schon Selbstbesinnung, Selbsterfahrung, Selbstwahrnehmung war und ist. Und folgerichtig greift er, vornehmlich im dritten Abschnitt des Zweiten Teiles, der einen zweiten Weg zur transzendentalen Reduktion eröffnen soll, direkt auf die Reflexion zu, ohne wie in den *Ideen I* den Umweg über die *cogitatio* zu wählen.

4.1. Die drei Bewusstseinsbegriffe der *Kritischen Ideengeschichte* (Husserliana VII)

In der 7. Vorlesung¹ wird die auf Aristoteles zurückgehende Erste Philosophie als »universale Wissenschaft vom Subjektiven« (49:4), von der Subjektivität (52:8) oder auch von der Bewusstseinssubjektivität (49:32) bestimmt. Dabei schließt Bewusstsein immer Gegenständlichkeit ein. Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas (8. Vorlesung, 53:14f.). Und dieses gesuchte Bewusstsein ist »transzendente Funktion« (9. Vorlesung, 60:8), transzendente oder reine Subjektivität – entsprechend heißt die gesuchte Wissenschaft auch

¹ Die Einteilung der Bände Hua VII und VIII in Abschnitte und Kapitel und die entsprechenden Überschriften, auch die der Vorlesungen, stammen vom Herausgeber (Hua VII, XIV, 420). Ich beziehe mich fast ausschließlich auf die Einteilung in Vorlesungen, die von Husserl selbst stammt (Hua VII, XIV), zumal mir besonders die Einteilung und Überschrift des Dritten Abschnittes fragwürdig ist. Die Ausweitung des transzendentalen Feldes um Vergangenheit und Zukunft (3. Abschnitt, 1. Kap.) und die Theorien der Reflexion und des Interesses gehören m. E. noch zum Cartesianischen Weg.

»transzendente Bewusstseinswissenschaft« oder »transzendente Egoologie« (11. Vorlesung, 72:14f.).

Da die Wissenschaft selbst Bewusstsein ist, ist die Erste Philosophie, ist die universale Wissenschaft Selbstbewusstsein (6:27), Selbstbesinnung (9:21), Selbstreflexion (*Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, 255:8) o. Ä.

In der Auseinandersetzung mit Locke macht Husserl in der 12. Vorlesung deutlich, dass das Bewusstsein, die Subjektivität selbst, die zu beschreiben ist, unbekannt, verborgen sich vollzieht (81:8): »Im Erfahren wird das Erfahrene bekannt, nicht aber das Erfahren« (81:35 f.). Das erfahrende Leisten und Leben selbst bleibt ungesehen und unverständlich (82:36 ff.). Die Methode, mittels der dann eben dieses verborgene Leben enthüllt und beschrieben wird, wird verstanden als innere Erfahrung (91:27 u. ö.) oder Reflexion (92:14)².

In der 16. Vorlesung unterscheidet Husserl, »um keine Verwirrungen aufkommen zu lassen«, drei Bewusstseinsbegriffe (111:30–112:7), die an die der *V. Logischen Untersuchung* erinnern:

- 1) »das universale Bewusstsein des Ich«: In ihm ist dem Ich alles Denkbare und Mögliche bewusst; dieses Bewusstsein entspricht wohl dem ersten Begriff der *Logischen Untersuchungen*.
- 2) »das Bewusstsein im eigentlich Cartesianischen Sinn«: das evidente ego cogito mit dem intentionalen cogitatum, das transzendente Bewusstsein, das nachbleibt, wenn die transzendente Wirklichkeit außer Geltung gesetzt ist; dieses findet sich in den *Logischen Untersuchungen* nicht.
- 3) »die intentionalen Erlebnisse« oder cogitationes, wie wir sie als dritten Begriff der *Logischen Untersuchungen* kennen.

Husserl betrachtet weder das Verhältnis der drei Begriffe zueinander noch geht er auf das Verhältnis dieser Begriffe zu denen seiner *Logischen Untersuchungen* ein. Zwei der drei Begriffe korrespondieren denen der *V. Logischen Untersuchung*, der dritte, in der Reihenfolge der zweite, aber nicht ohne weiteres. Gleichwohl steht er in charakteristischer Beziehung zu dem damaligen zweiten Begriff. Während Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* als zweiten Begriff die

² Interessant ist terminologisch die Unterscheidung von »innerer Wahrnehmung« und »innerer Erfahrung« bzw. »innerer Erinnerung« 93:11–17. Innere Wahrnehmung ist gegenüber innerer Erfahrung der engere Begriff.

innere Wahrnehmung bzw. das innere Gewahren aufführte, gilt ihm jetzt diese nicht mehr als besonderes Bewusstsein; die innere Wahrnehmung oder Reflexion fehlt; sie fällt eben unter den dritten Begriff; aber was sie gewinnt, ihr intentional erzielter Gegenstand, das psychische Erleben selbst, rein, reduziert und neutralisiert, fungiert jetzt als zweiter Bewusstseinsbegriff – ganz entsprechend der Argumentation, wenngleich nicht dem Wortlaut der *Logischen Untersuchungen* (s. o., S. 24 ff.): Husserl unterscheidet nicht präzise genug innere Wahrnehmung und innerlich Wahrgenommenes. Zudem fragt man sofort, was das Cartesianische cogito von den Erlebnissen, die im dritten Begriff genannt werden, unterscheidet. Die Antwort ist: nichts – wenn nämlich das ego cogito als einzelnes Erlebnis verstanden wird. Es könnte indessen das Cartesianische ego cogito hier als Gesamt des Bewusstseins zu nehmen sein, so dass der Begriff sich eher mit dem ersten Begriff deckt. Die Antwort könnte aber auch lauten: die Reinheit. Dann meinte der zweite Begriff das phänomenologisch-reine Erlebnis oder das gereinigte Gesamtbewusstsein im Unterschied zum empirischen oder empirisch-psychologischen intentionalen Erlebnis (dritter Begriff) oder zur empirischen Bewusstseinsseinheit (erster Begriff).³

Die universale Wissenschaft wird schließlich (im 3. Kap.) als eidetische verstanden.

Als **Exkurs** seien hier noch die drei (oder vier) Bewusstseinsbegriffe erwähnt, die Husserl im III. Abschnitt, in den Paragraphen 42 und 43 des 7. Kapitels seiner *Vorlesungen 1906/07: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (Hua XXIV) vorgelegt hat.⁴

Husserl unterscheidet hier wiederum drei Begriffe von Bewusstsein, nämlich Bewusstsein als Erlebnis oder Erlebtsein, als intentionales Bewusstsein und als attentionales Bewusstsein. Das Zeitbewusstsein, das sich durch die Überschrift des Paragraphen 43 als

³ Der dritte Begriff von Bewusstsein, Bewusstsein als Erlebnis wird später noch unterwandert: Jedes Bewusstsein von einem Gegenstand ist eine konstituierte Zusammenfassung von fließenden Teilakten (ein Haus wird konstituiert durch die fließenden Wahrnehmungen von Dach, Fenster, Fassade, Hintergrund, usw.) – Vgl. Hua IV, 102 und Hua I, 77 ff.

⁴ Die Einteilung in Abschnitte, Kapitel und Paragraphen stammt vom Herausgeber (Hua XXIV, 453). Die beiden Paragraphen konnten im Nachlass nicht aufgefunden werden (Hua XXIV, 243, Anm. des Herausgebers; vgl. 490); die Zugehörigkeit zu den Vorlesungen scheint aber gesichert zu sein (Hua XXIV, 490 f.).

vierter Begriff gibt, kann nicht als eigenständiger Bewusstseinsbegriff gewürdigt werden, da die Zeit gar nicht »Form des Bewusstseins« ist, »sondern die Form jeder möglichen Objektivität« (Hua XXIV, 273:15–17). Und so stammt denn auch der Titel des Paragraphen vom Herausgeber (s. Anm. 4).

Bei der Bestimmung des ersten Begriffs, des Bewusstseins als Erlebnis, greift Husserl auf seine Unterscheidung der *LU* von »wahrgenommen« und »erlebt« zurück (s.o. Kap. 1.2., S. 22 f.). Wahrnehmungen, insbesondere aber Empfindungen, sind zwar im Urbewusstsein gegeben, aber nicht gegenständlich; sie sind vorphänomenal (Hua XXIV, 245:30–34; vgl. das Urbewusstsein der Zeitanalysen, Kap. 2, S. 47 f.). Somit entspricht dieser Begriff dem ersten der *LU* und der *Ersten Philosophie*. Das intentionale Bewusstsein, der zweite Begriff (246:32–36), ist eindeutig identisch mit dem dritten Begriff der *LU* und der *Ersten Philosophie*. Das attentionale Bewusstsein (250:12: Attention), der dritte Begriff, kommt in den beiden besprochenen Texten nicht vor. Dafür wird der dortige zweite Begriff, die Reflexion, ausgelassen. Hofft man auf eine Erörterung der Reflexion im Rahmen der sog. »höheren« Objektivationsformen im 8. Kapitel, sieht man sich getäuscht.

Attentionales Bewusstsein nimmt zu dem konstituierten Gegenstand, der im Gegenstands- oder intentionalen Bewusstsein gegeben ist, Stellung, indem es ihn z. B. als seiend setzt (249:12–18). Husserl unterscheidet aber noch weiter (249:28 f.) zwischen dem Hintergrund- und dem Vordergrundbewusstsein (250:14 f.): Jede Wahrnehmung ist Wahrnehmung eines Gegenstandes, etwa eines Hauses, dem ich aufmerksam zugewendet bin. Das wahrgenommene Haus aber hebt sich von einem Hintergrund ab, den ich zugleich wahrnehme, dem ich aber nicht aufmerksam zugewendet bin. Nur dem in der Aufmerksamkeit stehenden Haus aber erteile ich die Stellungnahme: seiend. Mir scheint, dass zwischen Stellungnahme und Aufmerksamkeit noch hätte unterschieden werden müssen. Und auch der Aktbegriff, den Husserl hier im Sinne von Stellungnahme verwendet (249:19), scheint mit seinem sonstigen Sprachgebrauch nicht übereinzustimmen.

4.2. Die Spaltung des Ich in der Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII)

Die Erste Philosophie, so nimmt Husserl auf, ist Universalwissenschaft und als diese Erkenntnis aus »Selbstbesinnung, Selbstverständigung, Selbstverantwortung« (3:9–14) oder »Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität« (4:9 f.), die selber »transzendente Selbsterkenntnis« ist (5:16). Sie ist nicht naiv (6:2,12,31), sondern reflektiv (6:19,29,34). Insofern Reflexion nicht der Beginn wissenschaftlichen Erkennens ist, dieses aber fraglich, bedarf es einer willentlichen Änderung der naiven, obzwar wissenschaftlichen Haltung.⁵

»Reflexion ist ... eine solche im Willen.« (6:34). Sie basiert auf einem Willensentschluss (7:1,37; vgl. 19:30 [Entschluss] und 22:14 [Lebensentschluss]), der über rationale Selbstgestaltung (5:34 f.) und Selbstbestimmung (7:20 – 11:39) zu einer habituellen Lebensform (7:38; vgl. 12:8) in steter Selbstverantwortung führt (8:1–2). Diese schließt die Überwindung aller Naivität und die Aufgabe aller Vorurteile und Vorgegebenheiten (11:10) ein. Philosophische Reflexion ist Beruf und Berufung (11:30 – 12:3 – 13:22 f. u. ö.), die auf Wahrheit als höchstes Gut zielt (9:9,17). Mögen andere nach Reichtum, Ehre, Macht und Ruhm trachten (12:29 f.), der Philosoph liebt die Erkenntnis, entscheidet sich für die Wahrheit als καλόν (14:1), und diese Entscheidung ist durchaus praktisch (15:25).

Durch die Kritik an der Welt und der mundanen Erfahrung⁶ (33.–36. Vorl.) entdeckt (78:37 – 79:35) Husserl zugleich die reine Selbsterfahrung oder Reflexion mit der reinen Seele als Korrelat (37. und 38. Vorl.). Diese reine Seele ist das transzendente Ich (75:26), die verborgene transzendente Subjektivität (76:25), die sich beständig selbst verhüllt und gleichzeitig objektiviert (77:3–8).

In der 39. Vorl. wird das Feld der transzendentalen Subjektivität näher ausgeleuchtet und um zwei Dimensionen erweitert. Wird das transzendente Ich zunächst als erfahrendes (82:1) angesetzt, gehören ihm gleichwohl auch andere Akte an, solche des Gefallens und Missfallens, der Erinnerung, des Wünschens, usw., genau genommen

⁵ Zur folgenden Interpretation von *Erste Philosophie* vgl. Ludwig Landgrebe 1963, S. 163 ff.

⁶ Der erste und Cartesianische Weg zur transzendentalen Sphäre, wie er in den *Ideen* dargestellt wurde.

alle Ichakte, und so benutzt Husserl für diese Ichbestände (84:1) den bequemen Cartesianischen Ausdruck *ego cogito* (83:38f.). Wieder träfe das Verständnis zu kurz, wollte man Erfahrung auf die gegenwärtige Erfahrung von Gegenwärtigem beschränken. Zu dem recht verstandenen Feld der transzendentalen Subjektivität zählt ebenso unverbrüchlich mein zukünftiges und vergangenes Leben (84:10 ff.). Dieses gewinne ich durch doppelte Reduktion (85:30f.)⁷, indem ich nämlich z. B. nicht nur an der jetzigen Erinnerung (an den gestrigen Schlossbergspaziergang) alles Empirische einklammere, sowohl das körperliche Substrat der Erinnerung als auch das erinnerte weltliche Objekt, den Schlossberg, sondern auch an der erinnerten, d. h. vergangenen Wahrnehmung (des Schlossbergs), die in der Erinnerung impliziert ist. So gewinne ich reduzierend das jetzige sich erinnernde Ich und das vergangene Ich der Wahrnehmung. Und ich kann sogar die Reihe zwischen der vergangenen Wahrnehmung und der jetzigen Erinnerung schließen und mich darüber hinaus an die vor der erinnerten Wahrnehmung vollzogenen vorvergangenen Ichakte erinnern und so meine kontinuierliche transzendente Vergangenheit als endlose gewinnen (84:28–86:7). »Etwas anders steht es mit der Zukunft«. Gleichwohl lässt sich auch mein zukünftiges Leben transzendental doppelt reduzieren und so ein offen endloser Horizont meiner eigenen transzendentalen Subjektivität gewinnen (86:8–31).

Der Gedanke des doppelten Ich führt Husserl in der 40. Vorlesung⁸ auf die Reflexion, in der sich ebenfalls das Ich verdoppelt.

⁷ Vgl. die »doppelte phänomenologische Reduktion« Hua XIII, Text Nr. 6, 178:18f. (vgl. auch 167f., 182 (innere Reduktion) und 189:1 [bezogen auf die Einführung]); vgl. ferner Hua IX, 205:25ff.: zwei Reflexionen (der Wiedererinnerung und der Phantasie). Diese allerdings ist an jeder Erfahrung zu tätigen, nämlich an sich selbst und an der erfassten *cogitatio* (vgl. 179:24: »an und in all diesen Erfahrungen«). Das Beispiel, das Husserl 178:22ff. gibt, indessen bezieht sich wie in Hua VIII auf die Erinnerung. Die Reduktion an der phänomenologischen Erfahrung selbst ist nur in der Reflexion zweiter Stufe möglich. Doppelte Reduktion z. B. bzgl. der Wahrnehmung könnte etwa heißen: Reduktion an dem Wahrnehmungsobjekt und Reduktion an dem Wahrnehmen selbst, so dass ich vom Wahrnehmen alles Empirische, Leibliche sondere, inhibiere.

⁸ Hua VIII, 87:32ff. (bis 111:19 bzw. bis 119) beginnt ein »Exkurs« zur »Theorie der Reflexion«, der »den Gang der Emporleitung zur transzendentalen Subjektivität auf dem zweiten Weg, nämlich von den reduzierten Einzelakten aus,« unterbricht. Aber diese Theorie wird »nachträglich« umgestaltet »im Sinne dieses »neuen Weges« (Hua VIII, Beil. II, S. 313 ad 87,36,u.ff. und ad 87,36–111,19).

Reflexion ist Selbstbesinnung (87:37), Wahrnehmung höherer Stufe (88:19), genauer Selbstwahrnehmung (88:23). In ihr erfahre ich mich als cogitierend, z. B. als ein Haus wahrnehmend. Vollständig lautet der Titel der cogitatio: ego cogito cogitatum.⁹ Jede cogitatio wird als Vollzug eines Ich gedeutet, das sich auf ein Objekt richtet. In diesem Erleben waltet zwar das Ich, geht aber derart in ihm auf, dass es selbstverloren (88:3,5), naiv (88:3) oder selbstvergessen (89:12,23,24) nicht weiß, dass es dieses Haus wahrnimmt (88:15–18). Ich und Akt sind beide im Vollzug unbewusst, anonym (vgl. Hua VII, 262:28–30).

In der Reflexion, die nicht das Haus, sondern das ›Ich nehme das Haus wahr‹ wahrnimmt, weiß ich, dass i c h das Haus w a h r n e h m e . In dieser Selbstwahrnehmung erhebe bzw. etabliere ich mich als Ich der Reflexion über mich als cogitierendes Ich (88:24–26–89:6–7).¹⁰ Wir haben also zwei Bewusstseinserebnisse und zwei Iche, cogitatio mit zugehörigem Ich und reflexio mit zugehörigem Ich. Husserl benutzt das Bild der Spaltung¹¹ bzw. Verdoppelung¹² (90:26f.). Spaltung und Verdoppelung implizieren Einheit. Aber die beiden Einheiten, Ich und Bewusstsein, sind nicht gleicher Natur. Das Ich bleibt trotz

⁹ »ego cogito cogitatum« (Hua VIII, 88:7–9); vgl. Hua I, 71:29ff. – 77:8–12 – 87:3; vgl. ferner Hua I, 26:5: »ego cogito cogitata«, Hua VI, 174:33f.: »Ego-cogitatio-cogitata« und Hua IV, 107:12f.: »Ich – Akt – Gegenstand«. Die Zweiseitigkeit der Bewusstseinsforschung nach Noesis und Noema wird von der Dreiseitigkeit abgelöst.

¹⁰ Den Ausdruck ›sich etablieren‹ benutzt Husserl auch Hua VIII, 109:2, Hua I, 73:30–32 und Hua IX, 439:12f. – 440:38 – 444:13; vgl. ›ich etabliere‹ (ein Ich über einem anderen) Hua XXIII, 572:33 – 573:25 (Etablierung) – 574:29; ›sich erheben über‹ z. B. Hua VII, 262:26 – Hua VIII, 105:11. In *Ideen I* sind Ausdrücke des ›oben und unten‹ noch selten; vgl. jedoch die Bewusstseinsmodifikation ›höherer‹ Stufe (III/1,166:10f.) und die Akte der ›untersten, fundamentalen Schicht‹ (III/1,168:14f.). Der Gedanke des ›Übereinander‹ paßt nicht zu dem des ›Ineinander‹.

¹¹ Der Terminus ›Ichspaltung‹ findet sich Hua VIII, 89:34 – 92:21 – 96:22 – 111:16 – 114:17 – 306:22,24 (Landgrebes Inhaltsübersicht) – 313:44 – 379:45 – I, 73:30 – IX, 374:31,41. Hua VII, 262:24f. – 263:1,5 und I, 16:5 schreibt Husserl ›Ich-Spaltung‹, ›Spaltung‹ allein Hua VIII, 90:27 – 93:9 – 422:41 – 425:14 – 427:10,11 – IX, 438:37 (Spaltung mit anderem Sinn Hua IX, 336:15); ›abgespaltenes Ich‹ steht Hua VIII, 109:15 – 409:25 (vgl. Hua IX, 442:36); gespaltener Akt VIII, 93:8; vgl. Hua IX, 442:36; ›Gespaltensein‹ Hua VIII, 90:29, ›Zerspaltensein‹ Hua VIII, 90:30; sich spalten Hua VIII, 91:4f.,6,8 – Hua IX, 438:35; spalten Hua VIII, 424:43,44.

¹² ›Ichverdoppelung‹ findet sich Hua VIII, 93:22 – 94:2 (vgl. ›Verdopp(e)lung‹ Hua VII, 262:34 – VIII, 423:5 – XIII, 318:22), ›verdoppeltes Ich‹ Hua VIII, 89:14, ›verdoppelter Ichaktus‹ 89:15; Doppel-Ich Hua XIII, 318:14.

Ich mache noch darauf aufmerksam, dass auch Freud ungefähr zur selben Zeit die Ausdrücke Ich-Verdoppelung (XII, 246) und Spaltung des Ich (XII, 248; vgl. XIII, 120,259) – wenn auch in anderem Sinn – benutzt.

der Spaltung mit sich identisch, die beiden Erlebnisse unterscheiden sich, vor allem durch ihr je spezifisches Objekt (91:13–15).

Die Reflexion leistet ein Mehrfaches: Sie erfasst eine (bislang unbemerkte) cogitatio und klärt auf, dass in ihr ein Ich waltet, wenn auch unbemerkt; sie erfährt dieses Ich als wahrnehmend (nicht als erinnernd) und erkennt, dass das Ich der naiven cogitatio identisch ist mit dem Ich der reflektierten, aber auch mit dem Ich der Reflexion. Dieser Sachverhalt gilt ebenso für alle höheren Stufungen. Denn Verdoppelung ist nur ein Spezialfall von Vervielfältigung¹³, und die Reflexion ist prinzipiell iterierbar (89:22 ff. – 427:25–28). Die Iteration ist offen, unabschließbar und führt in einen unendlichen, nicht aufhebbaren Regress (409:28 f. – 442:8)¹⁴. Dabei spaltet jede Reflexion höherer Stufe das Ich ›von neuem‹ (Hua VII, 263:1–2), und jedes »neu auftretende Ich« (88:28) ist selbst wieder selbstverloren; und ebenso der Akt der Reflexion.

Aber diese Selbstvergessenheit ist – wie die Identität von dem Ich der Reflexion mit dem Ich der cogitatio – kein Sachverhalt, den das vollziehende Ich selbst behauptet; diese Behauptungen stellt vielmehr die Reflexion der jeweils nächsthöheren Stufe auf, die wiederum selbstvergessen die Reflexion und das Reflexions-Ich der niedrigeren Stufe als (vormals) zwar anonym, aber als zugehörig zum selben Bewusstsein bzw. als identisch mit dem Ich der cogitatio kennzeichnet (89:22 ff. – 90:1 ff. – 427:21 ff. – VII, 262:28 ff.).

Die Identität aller Ichpole und die Zugehörigkeit aller iterierender Reflexionen, einschließlich der jeweils neu auftretenden, zu demselben Bewusstseinsstrom können jederzeit mittels einer höheren allüberschauenden¹⁵ Reflexion (91:9,12) apriori (427:27) und im voraus (Hua VI, 153:32 – 458:5) gesichert werden (90:32 ff.; vgl. Hua VII, 262:33–37 – VI, 410:18 ff. – IV 102:6 f.). Gleichwohl bleiben die

¹³ Die reflexive Iteration ergibt eine »Vervielfältigung der Vollzugsiche« (Hua VIII, 91:21); vgl. die Arten der »Ichvervielfältigung« (93:17) und auch die »Tausendfältigkeit« des Ich 412:24 (»tausendfältig« 412:20,24).

¹⁴ Landgrebe 1963, S. 193 f. leugnet den Regress; er könne außer Betracht bleiben, weil sich das Subjekt- und das Objekt-Ich miteinander identisch wissen. Cramer unterscheidet einen extensiven von einem intensiven Regress, die beide das Problem des Selbstbewusstseins nicht lösen können (Cramer 1974, S. 581); vgl. ausführlich Kapitel 9, S. 156 ff.

¹⁵ Zur Leistung der universalen Reflexion 155:11 oder Überschau 154:36 und des synthetischen Überschauens Hua IX, 527:41 vgl. unten S. 100 f. – Die »reflexive Überschau« der Kant-Abhandlung (Hua VII, 268:32) geht allerdings nur »von Einzelreflexion zu Einzelreflexion« (268:33), ohne die Universalität zu nutzen.

jeweils letzte fungierende Reflexion mit ihrem Ich (412:5 ff.) und das Bewusstseinsleben als ganzes (427:28–31) anonym.

Reflexion und mit ihr das Reflexions-Ich treten gemeinsam neu auf und richten sich erfassend auf die cogitatio (88:28–33). Aber dieses Erfassen ist ein Erfassen eigener Art. Denn beim Einsetzen der Reflexion »ist das naive Wahrnehmen des selbstvergessenen Ich schon vorüber« (88:34–36). Das reflektierende Ich blickt auf die cogitatio zurück, nimmt sie nachträglich wahr, so dass genau genommen die Reflexion kein Wahrnehmen oder Gewahren, sondern ein »Nachgewahren« ist (89:3,12).¹⁶

Nun kann die Wahrnehmung aber auch fort dauern, wenn die Reflexion sich schon etabliert hat. In dieser zweiten Phase habe ich nicht »ein zeitliches Auseinander des Ich, das auf das Haus gerichtet ist, und andererseits des Ich der Reflexion«, sondern »in Koexistenz das verdoppelte Ich und den verdoppelten Ichaktus« in »der lebendigen Gegenwart« (89:8–15). Diese Gegenwart kann dabei nur als strömende (89:35–149:37), präsentische, erstreckte oder dauernde, keineswegs als »punktförmige« gedacht werden.¹⁷

Husserl löst das Problem, ob cogitatio und Reflexion gleichzeitig oder nacheinander statthaben, mit einem »sowohl ... als auch« (vgl. schon Hua III/1,162 f.) – zurecht, wie mir scheint, da beide sich im Bewusstseinsstrom wegen ihrer Spreizung überlagern. Angesichts der Möglichkeit jedoch, die Reflexion zu iterieren, fragt es sich, ob alle iterativen Reflexionen noch zur selben Einheit lebendig strömender Gegenwart gehören, wie Husserl für die Iche der geraden cogitatio und der ersten Reflexion behauptet. Es fällt schon schwer, in einer Gegenwart ein Haus zu betrachten, reflexiv auf den Verlauf der Betrachtung zu achten und gleichzeitig diese Reflexion zu beschreiben. Reflexionen zweiter und dritter Stufe, die immerhin noch als

¹⁶ Vgl. auch »nachkommend« Hua VIII, 379:43 – 412:34 – IX, 21:9 – 366:27 f. und VI, 111:9 – 246:29 – Hua XIII, 456:14; »nachfolgend« Hua VIII,33:18 f. – IX, 377:33; »hinterher« Hua VIII,413:5 – IX, 191:37 (bezogen auf die Reduktion im Gegensatz zur natürlichen Einstellung) – »rückschauend« (Hua IX, 29:27 f. – Hua XXV, 208:38) und schon »nachträglich« XIX/2, 767:24 – III/1, 164:26 und XIII, 712:22 f.,29. Die Reflexion greift auf die cogitatio zurück, genauer auf die Retention oder Nacherinnerung VIII, 88:37–89:1–90:35; vgl. 91:17: »im Nachgriff«.

¹⁷ Vgl. Held 1966, S. 116; Schuhmann 1971, S. 50 und Erazim Kohak: *Idea and Experience. Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978, pp. 114 f. (razoredged).

sinnvoll anerkannt werden können,¹⁸ sind anschaulich nicht mehr zu vollziehen.¹⁹

Leider äußert sich Husserl zu diesen höherstufigen Reflexionen nicht weiter. Der unendliche Regress indessen böte keine Schwierigkeit, wenn er als Nacheinander von Erlebnissen gedeutet wird.²⁰ Die Möglichkeit der Reflexion käme erst mit dem Bewusstsein selbst ans Ende. Ichspaltungen, Iterationen würden sukzessiv gemeint sein und deckten sich mit dem Fließen, dem Strömen des Bewusstseins. Und genau so redet Husserl, wenn er im Anschluss an den Gedanken der vielfältigen Ichspaltungen sagt: »Ich sehe, dass Ichleben in Aktivität durchaus nichts anderes ist als ein Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-spalten.« (91:6–8)²¹

In dieselbe Interpretationsrichtung weist auch der gerade schon zitierte Ausdruck »allüberschauend« (91:9; vgl. 12), der ein höheres (91:12) Ichbewusstsein suggeriert, das hin- und rückblickend auf die fließenden und verflossenen, sich immerfort verdoppelnden Erlebnisse die Einheit und Selbigkeit des Ich erfährt. Diese Redeweise wiederholt Husserl allerdings nirgends. Das Bild der Spaltung bleibt sonst an die Reflexion gebunden, mit dem Bild des Strömens wird die Sukzession der Erlebnisse beschrieben. Wollte jemand einwenden, dass diese neuen Erlebnisse kaum noch von Erinnerungen zu unterscheiden wären, da auch bei Erinnerungen bzw. Wiedererinne-

¹⁸ Vgl. Hans Wagner: *Philosophie und Reflexion*. München/Basel: Ernst Reinhardt 1959, S. 40f. – Anders Walter Hoeres: *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1969, S. 46f., der m. E. fälschlich behauptet, dass die höherstufigen Reflexionen nicht mehr leisten als die erste und insofern mit ihr zusammenfallen. Funke, 1972, S. 65 anerkennt immerhin noch die zweite Reflexionsstufe, indem er Gegenstandsdenken, Reflexion auf das Gegenstandsdenken und Reflexion auf die Reflexion als »die drei Dimensionen von Phänomenen dar«-stellt, »die dem Bewusstsein begegnen können«, vgl. auch S. 70 und ders. 1970, S. 464, ferner auch Hermann Ulrich Asemisen: *Egologische Reflexion*. Kantstudien 1958/59, Bd. 50, S. 268f.

¹⁹ Diese Bedenken teilt auch Nigel J. Grant in seinem Aufsatz »Reflexion and Totality in the Philosophy of E. Husserl. A Reply to Thomas Seeböhm«, *Journal of the British Society for Phenomenology* 4, 1973, S. 31f., gegen Seeböhm argumentierend (Thomas M. Seeböhm, »Reflexion and Totality in the Philosophy of E. Husserl«, *Journal of the British Society for Phenomenology* 4, 1973, S. 20–29).

²⁰ Vgl. das »Immerwieder der Reflexionen« Helds, 1966, S. 74 und Seeböhm, 1973, S. 26: »Iteration presupposes time.«.

²¹ Zum Ausdruck vgl. das Husserl-Zitat bei Gerhard Brand: *Welt, Ich und Zeit* (Den Haag: Nijhoff 1955), S. 65: »in diesem beständigem Sichspalten des Ich« (MS C 2 I, S. 2–3).

rungen das Ich sich verdoppele und dennoch identisch bleibe (98 f.), sei daran erinnert, dass Erinnerungen sich von Reflexionen durch ihre Mittelbarkeit unterscheiden (vgl. Kap. 3, S. 65 f.).

Bisher wurden die Ausdrücke Verdoppelung und Spaltung synonym verwandt. In der 41. Vorlesung, wo Husserl nach der Reflexion auf Wahrnehmungen noch die Reflexion auf Wiedererinnerungen behandelt²² (93:13 ff.), benutzt er den Ausdruck Ichverdoppelung wiederum mit Bezug auf die Erinnerung, so dass der Ausdruck Spaltung der Reflexion vorbehalten bleibt. In der 39. Vorlesung hatte ja die Gewinnung der transzendentalen Vergangenheit durch doppelte transzendente Reduktion (85:30 f.) zum Gedanken der Verdoppelung des Ich geführt (85:3 f.), der wiederum in der 40. Vorlesung zur Spaltung des Ich durch die Reflexion führte. »Aber nicht alle Reflexionen, und damit nicht alle Arten der Ichvervielfältigung, sind von gleicher Struktur, und somit wird es gut sein, noch ein Beispiel aus der Sphäre der Erinnerungsreflexionen heranzuziehen. Ich meine die Wiedererinnerung.« (Hua VIII,93:16–20). In diesem Satz wird die Reflexion als Ichvervielfältigung angesprochen, parallel zur Wiedererinnerung, die ebenfalls eine Ichvervielfältigung ist, und behauptet, dass nicht alle Reflexionen gleiche Struktur haben. Die Reflexion vervielfältigt das Ich, sofern Vervielfältigung Verdoppelung einschließt. Die Erinnerung aber verdreifacht mindestens das Ich, so dass der Ausdruck ›Vervielfältigung‹ durch die Erinnerung bzw. die Reflexion in der Erinnerung nahe gelegt wird. Inwiefern aber hat die Wahrnehmungsreflexion eine andere Struktur als die Erinnerungsreflexion? Und ist die Erinnerungsreflexion identisch mit der Wiedererinnerung (»Ich meine ...«)? Jede Erinnerung impliziert erst einmal eine Ichverdoppelung (93:22), die Husserl schon 84:27 ff. behandelt hatte. Die Ichverdoppelung liegt aber nicht in der Reflexion, sondern bereits in der Erinnerung selbst, die ein vergangenes Ich impliziert, das (im Beispiel) damals den Brand gesehen oder von ihm gehört hat (94:2–5). Wenn Husserl aber fortfährt: »Das Erlebnis verwandelt sich in eine Art expliziter Ichreflexion, wenn ich ...« (94:5–8), suggeriert er zunächst, dass in dieser Verwandlung die Doppelung

²² Ich erinnere auch an die terminologischen Unklarheiten der *Ideen I*, wo die Reflexion als Oberbegriff auch für die Erinnerung (Hua III/1, 166:16 ff.) und überhaupt für alle Erlebnismodifikationen fungierte und »im Zusammenhang mit allen den Modifikationen, mit welchen sie in Wesensbeziehung stehen, und die sie voraussetzen«, beschrieben werden sollen (Hua III/1,166:39–167:5); vgl. Kap 3, S. 78 f.

liegt. Genau besehen indessen handelt es sich hier um eine Reflexion »in« der Erinnerung, die das Ich verdreifacht, jedoch das doppelte Ich allererst in den Blick bringt: Denn die Erinnerung (an den Brand) ist diesem direkt zugewandt, nicht aber der damaligen Wahrnehmung des Brandes. Diesen Ichakt (ich nahm den Brand wahr) legt erst die Reflexion (in der Erinnerung) frei. Aber die Freilegung und Enthüllung des Ich der vergangenen Wahrnehmung ist nicht denkbar ohne die Enthüllung des Ich der jetzigen Erinnerung. So ist der Ausdruck ›Ichvervielfältigung‹ (93:17) angemessener als ›Ichverdoppelung‹. Wir haben das Ich der Erinnerung (das sich erinnernde Ich), das Ich der damaligen Wahrnehmung (ich habe wahrgenommen), das Ich, das reflexiv das Ich der Erinnerung, und das Ich, das reflexiv das Ich der vergangenen und erinnerten Wahrnehmung freilegt und erfährt. Die letzteren beiden – reflexiven – Iche (ebenso wie die Funktionen) bedingen einander allerdings, sind ohne einander nicht möglich. Denn die Reflexion auf das Ich der vergangenen Wahrnehmung impliziert, wenn sie aktuell ist, die gleichzeitige, zwar unausdrückliche (reflexive) Erfahrung der Erinnerung, des sich erinnernden Ich.

Die Ich-Pole der Akte sind identisch, deren modale Seinsweise aber verschieden (91:13–15; vgl. ›Modus‹ 91:3). Mit ›Seinsweise‹ sind hier zunächst die Aktvollzüge gemeint. Die Akte unterscheiden sich, sind Erinnerungen oder Wünsche, Wahrnehmungen oder Wollungen. Der Ausdruck ›Modalität‹ aber gibt Husserl Anlass, grundsätzlich die Bedeutung der Spaltung des Ich und seiner Leistungen zu explizieren.

Das Ich ist in allen seinen cogitationes auf die Welt bezogen, derart zwar, dass z. B. jede Wahrnehmung nicht nur Wahrnehmung eines weltlichen Wahrnehmungsgegenstandes ist, sondern zugleich den Glauben an die Weltlichkeit und weltliche Existenz dieses Gegenstandes einschließt. Wahrnehmung und Wahrnehmungsglauben bilden eine untrennbare Einheit. Reflektiere ich nun auf diese Wahrnehmung, teile ich, auch wenn ich reflektiere, in natürlicher Einstellung diesen Glauben. Ich bin zwar nicht mehr Bewusstsein dieses Hauses, sondern Bewusstsein dieses Hauswahrnehmens, den Glauben aber der Hauswahrnehmung mache ich auch als reflektierendes Bewusstsein mit (91:24 ff.), so dass ich auch das Hauswahrnehmen als Wahrnehmen eines psycho-physischen Ich interpretiere. Aber diese Identität des Glaubens ist keine Notwendigkeit; das reflektierende Ich braucht diesen Glauben nicht mitzumachen. Die Spaltung des Ich in zwei verschiedene Akte kann eine Zwie-

spältigkeit im Glauben (92:22 f.; vgl. Landgrebes Übersicht Beil. I, 306:28 f.), eine Zwiespältigkeit der Stellungnahmen zur (Existenz der) Welt nach sich ziehen. Die zunächst rein formal verstandene Spaltung des Ich in zwei Iche, die aber numerisch identisch bleiben, wird in eine inhaltlich besetzte Zweiheit überführt. Diese Zwiespältigkeit ist jedoch keine ungewöhnliche. So passiert es auch im alltäglichen Leben, dass ich zunächst von der Existenz eines Wahrgenommenen überzeugt bin, nachträglich aber mir gerade diese Existenz zweifelhaft wird. (War es wirklich so, wie ich es wahrgenommen habe?) In beiden Fällen aber bin ich an dem Sein oder Sosein des Wahrgenommenen interessiert. Auch wer an dem Wahrgenommenen zweifelt, möchte wissen, ob sein Zweifeln zurecht besteht oder nicht – und korrelativ ob das Bezweifelte existiert oder nicht (92:20 ff. – 96:18). Der Seinsglauben ist nur modalisiert (vgl. 97:2). Husserl exponiert nun im Folgenden aber ein Ich, das am Sein völlig uninteressiert ist (96:22), das als unbeteiligter Zuschauer (98:2)²³ vorurteilsfrei und neutral die cogitatio beschreibt, wie und was sie ist, nämlich reines, nicht-weltliches Bewusstsein. Diese Interesslosigkeit (132:17) ist keine bloße Privation (98:5; vgl. Hua III/1,63:24), sondern eine willentliche und freie Urteilsenthaltung²⁴, mit der ich mich vom Seinsglauben und von der Sympathie mit dem unterlie-

²³ Husserl wechselt im Ausdruck: Der »unbeteiligte Zuschauer« (98:2 – 107:29 – 460:26 f.; vgl. auch Hua XXV, 163:31 f.) heißt auch »theoretischer Betrachter« (98:2–3), »reiner uninteressierter Zuschauer und theoretischer Betrachter«, »uninteressiertes Ich der Reflexion« (108:7), »unbeteiligte Reflexion« (108:28 f.), »phänomenologischer Betrachter« (110:32 f.), »uninteressierter Selbstbeschauber und Selbsterkenner« (97:11 f.) oder nur einfach »Zuschauer« (423:3). – In »Phänomenologische Psychologie« (Hua IX) verwendet Husserl in der Beilage XVIII zu §37 die Ausdrücke »Zuschauer« (439:13), »Selbstbeobachter« (441:7), »mein eigener uninteressierter Zuschauer« (444:17), »uninteressierter Selbstbeobachter« (444:25 f.), »unbeteiligter Zuschauer seiner selbst« (444:45 f.); in der Beilage IV hieß es: »sorgsamer Zuschauer« (368:36) und »Zuschauer unserer selbst« (369:31); in den *Amsterdamer Vorträgen* »unbeteiligter Zuschauer« (313:15), »bloßer Zuschauer« (314:6 f.), »bloßer unbeteiligter Zuschauer« (314:23), »bloß transzendentaler Zuschauer« (341:10); in der *Krisis* wird wieder der »uninteressierte Zuschauer« genannt (Hua VI, 242:37 f.), der unbeteiligte Zuschauer (331:29), der »uninteressierte Betrachter« (Hua VI,160:1, 178:3, 183:31 f., 243:26 f., 247:13 f. (unint. psychologischer Betr.), 257:8) oder der uninteressierte Weltzuschauer (332:9 f.); in Hua XXIII heißt es wieder »Zuschauer, aber als unbeteiligter« 573:37 f.

²⁴ Pieper hält – unter Hinweis auf Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Franz. übers. und eingef. durch eine Vorrede von Rudolf Böhm. Berlin 1966, S. 427 – die Möglichkeit dieser Urteilsenthaltung für »höchst fragwürdig« (Pieper, 1993, S. 224, Anm. 13).

genden Akt (98:14–17) befreie (98:17 ff.). Die beiden Iche sind (in ihren Stellungnahmen) verschieden (96:36 ff.: »In diesem Falle bin ich also ... nicht mehr das Ich, für das ...«).²⁵

Hier also ist nicht nur der Akt verschieden, sondern auch das Ich. Man muss überlegen, ob es sich bei der Enthaltung überhaupt um einen eigenen Akt handelt. Der natürliche Akt umfasst ja zwei Komponenten, die Erfassung des Objekts und den Seinsglauben. Letzteren teilt der (transzendental-)reflexive Akt nicht, inhibiert ihn.

Und Husserl fokussiert in der 43. Vorlesung (106 ff.) noch präziser auf sein Thema: Wenn ich mich den thematischen Vollzügen der cogitatio entziehe, »werde ich zum reinen, uninteressierten Zuschauer und theoretischen Betrachter« eben dieser cogitatio. Ich mache weder den Wahrnehmungsglauben der cogitatio mit noch deren Wertung noch ordne ich das Werk z. B. kunsthistorisch ein (107:9–26). Ich interessiere mich – Enthaltung übend – nur für die cogitatio selbst samt ihren Vollzügen, Stellungnahmen und intentionalen Objekten. Ich habe »reines Interesse am subjektiven Sein« (107:27–108:10; vgl. Beilage XIX, 419:43 ff.). Und die Reinheit dieses Interesses verbürgt zugleich die Reinheit des erfassten Akterlebnisses (110:8 ff.).²⁶ Dabei sollte klar sein, dass die Objekte der cogitatio, selbst wenn ich sie samt ihrer Gesetztheit, Erfahrungheit, Wertung reflektierend einklammere (111:3 f.), nicht verloren gehen, sondern als eingeklammerte durchaus der Beschreibung zugänglich bleiben – eben »in der modifizierten Geltungsgestalt des bloß intentionalen Objekts seines Aktes« (111:12–13).

Die bisher erörterte Urteilsenthaltung, das Versagen des Seinsglaubens und die Reduzierung des Objektes auf den Status »Noema« mit dem ausschließlichen Interesse an der Subjektivität aber ist nur vorläufig, Reduktion im beschränkten Sinne (108:20–24) und als sol-

²⁵ In der 42. Vorlesung dehnt Husserl die getroffenen Unterscheidungen von den doxischen Akten auf alle möglichen Akte und Aktarten aus. Auch Stellungnahmen der Reflexion auf Akte des Liebens und Hassens, des Hoffens und Fürchtens (99:2 f.) können mit deren Stellungnahmen übereinstimmen oder auch nicht (99:6–9). Die Reflexion kann z. B. sowohl einen früheren Hass verdammen, also eine andere Wertung einnehmen als die cogitatio, sie kann aber auch werten, was die cogitatio doxisch feststellte, also überhaupt eine andersartige Stellungnahme vollziehen (106:2–11).

²⁶ Wieder einmal überträgt Husserl Kennzeichnungen des Aktes auf das Aktobjekt. – Zu »Reinheit« vgl. 16:28: »rein« heißt stets vom Irdischen gereinigt; zum Gegensatz von »rein« und »weltlich« vgl. auch Hua VI, 456:19–22, von »rein« und (empirisch) »meine« schon Hua II, 43:25 ff. (und »reines Bewusstsein« Hua II, 46:24); und zudem Kap. 10, Anm. 11.

che unzulänglich (139:13), nur vorübergehend (140:21) und relativ, auf den jeweiligen Zweck bezogen (142:31 – 143:8)²⁷. Sie ergibt niemals die transzendente Sphäre oder Subjektivität insgesamt, weil die einzelweise (Hua IX, 442:9 – Hua VI, 249:16 f., 254:20 f.) Reduktion an einzelnen Akten²⁸ die Reduktion der (auch iterativen) Implikate nicht einschließt (vgl. 139:24 ff. und 318:3 ff.). Wenn nicht alle (räumlichen) Innen- und Außenhorizonte (147:1–4; vgl. Hua IX, 433:38–40 und Hua VI, 165:14–22) und ebenso die zeitlichen, unendlichen Horizonte der Vergangenheit und Zukunft dieses je und je thematischen Gegenstandes, den ich reduziere, mitreduziert werden, gelange ich nie wirklich in die Transzendentalität hinein. Diese Reduzierung läuft aber, solange ich auf dem Boden der natürlichen Einstellung stehe, auf einen infiniten Regress, eine unendliche Kette von Einzelreduktionen hinaus, weil jeder Gegenstand mit allen anderen und der vorweg gegebenen²⁹ Welt insgesamt verflochten ist. Hier ist auch der Unterschied von Weltlichem und Welt zu beachten, den Husserl eindeutig in Hua VI formuliert 254:32 ff. So entzieht sich der Gegenstand der transzendentalen Interpretation – er bleibt weltlicher (Das liegt aber bereits in der Natur des Gegenstandes als in Abschattung und wechselnden Perspektiven gegeben). Korrelativ aber fasse ich – wiederum auf dem Boden der natürlichen Einstellung – auch mein eigenes den Gegenstand konstituierendes Aktleben als leibliches und d. h. als weltliches auf (140:22 ff.), wenn ich z. B. von der Reduktion eines Gegenstandes den Blick zurück auf den diesen Gegenstand erfassenden Akt lenke. Also gilt es, auch diesen zu reduzieren. Und dieser Akt ist wiederum mit unzähligen anderen Akten verflochten (100:24), die alle der habituellen Weltgeltung unterliegen (143:37 – 144:35). So müssen auch diese reduziert werden.

Bislang beschränkten sich Reflexion und Reduktion auf die ego-logische Sphäre des reduzierenden Ich. Wir dürfen aber nicht über-

²⁷ Deutlich markiert Husserl den Unterschied zwischen dem Psychologen und dem transzendentalen Phänomenologen Hua IX, 471 f. dahin, dass der Psychologe bloß vorübergehend und zeitweise, letzterer universal und konsequent die Welt reduziert. Vgl. auch den Gegensatz von »vorübergehender« und »willentlich fortdauernder« Glaubenserhaltung Hua XXVII, 171:30–33.

²⁸ Die Kennzeichnung der Reduktion an einzelnen Akten als zweiter oder psychologischer Weg, als Weg von der Psychologie aus, erfolgt nachträglich (Hua VIII, 313:14); vgl. Anm. 8.

²⁹ Die Welt ist mir »vorweg« gegeben (Beil. XVIII, 414:4,7 – 415:22,27 – 416:28) oder im voraus (439:39 – 440:2) mit einem universalen Erfahrungshorizont (414:38 f.), als unendliche, als Feld von Erkenntnissen in infinitum (415:3–8).

sehen, dass jede dinglich-objektive Erfahrung Erfahrung eines intersubjektiv konstituierten Gegenstandes ist. Gegenstände tragen stets den Index ›für alle‹ oder ›für jedermann‹ in sich.³⁰ Soll die geforderte Reinheit nicht nur universal, sondern auch radikal sein (129:9; vgl. 430:36 f.)³¹, müssen auch die intersubjektiven Implikate der Gegenstände reduziert, eingeklammert werden (129:23–29).³²

So muss das Einzelreduzieren (128:26), die Reduktion an den einzelnen Akten, durch eine Reduktion auf die transzendente Subjektivität, und später Intersubjektivität, als offen endloses Feld phänomenologischer Erfahrung, durch eine transzendental-universale Reduktion (130:6) erweitert oder ersetzt werden (128:32 ff.; vgl. schon 127:15–17). Und in der Tat, es steht nichts »im Wege, eine universale ἐποχή (vgl. 144:11, 155:3,22 f., 158:28, 160:39, 165:17 und in den Beilagen 439:31 f., 440:7, 445:15,24)³³ zu begründen, als

³⁰ Husserl geht allerdings bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen transzendentaler Elogie und Intersubjektivität nicht von der intersubjektiven Konstitution von Weltlichem und Welt, sondern von der Fremderfahrung oder Einfühlung aus (173:18 ff.); vgl. indessen auch die Fiktion rein egologisch, nicht intersubjektiv konstituierter Kulturprädikate (177:9 ff.) und den Ansatz meiner Dingkonstitution und der eines Anderen als konstituierend ein identisches Ding (189:38 ff.). In *Phänomenologische Psychologie* jedoch wird deutlich zwischen intersubjektiv konstituierter Natur und primordialer unterschieden (z. B. Beil. XX, 448:13 ff.), und in der *Krisis* sind Dinge »ihrem Seinsinn nach Dinge für alle« (468:14); vgl. Hua XXVII, 179:2 f.: »die Welt als objektive, als identische Welt für jedermann«.

³¹ Wenn Husserl schreibt, »meine ἐποχή selbst wird zur transzendentalen, dadurch dass sie in einem Sinn universal umspannend und radikal ist, den die vorige psychologische Reduktion noch nicht gekannt hat« (129:8–10), wird deutlich, dass Transzendentalität durch Universalität und Radikalität erreicht wird. In der Tat, die bisherige phänomenologische Reduktion führte nur zum psychologisch reinen Gehalt eines Erlebnisses (142:11–16). Und selbst die Universalität bietet keine Gewähr für echte reine Transzendentalität, kann sie doch eine triviale Universalität des immer weiter oder immer wieder sein, bei der die natürliche Seinsgeltung unberührt bleibt (142:17 ff.); vgl. die radikale Epoché Hua VI, 182:22 und 184:7 f. und die radikale Reduktion Hua VI, 260:5,9. Die Universalität kann aber auch die Einklammerung des Menschen-Ich einschließen (bes. deutlich Hua VI, 409 f., 414).

³² Nicht umsonst erweitert Husserl die beispielhafte Reduktion an den Aktarten auch um die Aktart ›Einfühlung; (134:16 ff.). – Zum Unterschied von bloß relativer und radikaler Reinigung vgl. auch Ni Liangkang: *Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Diss. Freiburg 1990, S. 172. Liangkang aber differenziert nicht zwischen universal und radikal. – Einen anderen Begriff von ›radikal‹ hat Farber im Auge, wenn er ›radikal‹ in Gegensatz zu ›naiv‹ und ›dogmatisch‹ oder zu ›reaktionär‹ erörtert: Martin Farber: *On the Meaning of Radical Reflection*; in: Edmund Husserl 1859–1959. Den Haag: Nijhoff 1959 (*Phänomenologica* Bd. 4), S. 154–166.

³³ Vgl. ferner Hua IX, 466:47, 469:10, 471:2, 473:2; vgl. auch Hua VI, 151:23, 152:39,

einen universalen Willensentschluss³⁴ des Sinnes, alle meine Interessen insgesamt zu inhibieren«. Durch diesen Entschluss zur Urteilsenthaltung, die »über den jeweiligen Akt hinausreichen muss« (144:24f.), befreie ich mich von aller, nicht nur momentanen, sondern auch vergangenheits- und zukunftsbezogenen Weltgeltung (143:33–144:4).

Dieser Entschluss, der zu einer prinzipiell neuen Haltung, einem Habitus oder Ichhabitus (419:46, 422:39f.) führt, geschieht »ein für allemal« (140:19)³⁵ »im voraus« und »in einem Schlage³⁶ (162:15; vgl. »mit einem Schlage« [VI 153:13, 242:22]), »der eben durch die Akteinheit dieses Universalbewusstseins möglich wird, hinsichtlich der gesamten in Horizontferne bewussten Welt, hinsichtlich des Uni-

153:12, 157:21, 159:26, 242:11(univ. Geltungsepoché),21,28, 243:1, 246:15, 247:26f., 248:2,25, 253:21, 256:36, 259:5, 261:19, 395:23 die universale und radikale Epoché 184:7f. und die universale Geltungsepoché Hua VI, 242:11; vgl. auch Hua XXVII, 170:18. In *Ideen I* hieß sie noch »universelle εποχή« Hua III/1, 65:3.

³⁴ Vgl. 144:5 und 144:23 (universalen Wille) und die Entschlüsse 154:20,27, auch »den Entschluss zur phänomenologischen Einstellung« (422:42; vgl. 424:40 und 430:43 den »radikalen Entschluss); vgl. auch in Landgrebes Inhaltsübersicht den »über das ganze Leben sich erstreckenden Willensentschluss, der zugleich ein Entschluss zu universaler Reflexion ist« (in der Beil. I, Hua VIII, 309:7f.). Husserl kommt auf die zu Beginn der Vorlesung beschriebene Haltung des Wissenschaftlers zurück und konkretisiert bzw. radikalisiert sie zu der des transzendentalen Phänomenologen. Ähnliche Wendungen finden sich ferner im Umkreis der *Phänomenologischen Psychologie* und der *Krisis*: vgl. bes. den »Willensentschluss, nicht nur einzelweise, sondern überhaupt mein eigenes Ich und sein gesamtes Ichleben in seiner reinen Eigenwesentlichkeit zur Erfahrung zu bringen«, der zu einem absonderlichen Habitus führt, in der Beilage XVIII zu §37 der Vorlesung »Phänomenologische Psychologie« (Hua IX, 442:9–18), den »universalen Willensentschluss« der *Vierten Fassung des Encyclopaedia Britannica-Artikels* (Hua IX, 293:34) und die »Interessenwendung« der »Krisis« §38, Hua VI, 147f., die »in einer neuen, durch einen besonderen Willensentschluss gestifteten Konsequenz« durchgeführt wird (vgl. dort den Entschluss, »immerfort einzelweise« zu reduzieren (§71, 249:14ff.) und die »unbedingte Willensentschließung« 327:38f.). In den *CM* gilt der Entschluss der absoluten Erkenntnisarmut Hua I, 44:17,18 – 48:12; vgl. die *Pariser Manuskripte* Hua I 4:10 – 5:39). – Zum Unterschied zwischen Vollzug und Habitualität des Willens vgl. Hua VI, 470:36 ff.

³⁵ »ein für allemal« Hua VIII, 140:19 – 449:25 – IX, 293:37 – VI, 241:6 – 242:39; vgl. ein-für-allemal Hua VI, 142:14

³⁶ Die inhibito geschieht »vorweg und mit einem Schlage« (*Zweite Fassung des Encyclopaedia Britannica-Artikels* Hua IX, 274:25f.) – »mit einem Mal« (Hua IX, 442:33f.) – »vorweg« Hua VIII, 309:13 – »von vornherein« Hua VIII, 318:9f. – »in einem Schlage« Hua VIII, 162:15, 317:43, Hua IX, 471:36 – »mit einem Schlage« Hua VI, 153:13, 242:22 – »im voraus« Hua VI, 153:32, 240:39, 241:6, 242:21,27,29, 249:15, 256:3, 257:20,37, 261:29, 400:20f., 458:5; »apriori« VIII,427:27. Diese inhibito gilt auch für den Psycho-
logon im voraus, mit einem Schlage und ein für allemal (Hua VI, 241:5, 242:20–25).

versums aller Realitäten und Idealitäten«; durch ihn inhibiere ich »alle und jede Geltung, die sie für mich und durch mich je hatten und noch haben oder je haben werden«; und ich »inhibiere überhaupt, wie jedes gegenständliche Seinsinteresse, so jedes Wertinteresse, praktische Interesse« (162:15–22). Und so befreie ich mich mit diesem radikalen Entschluss, phänomenologische Epoché vollziehend, von meiner Weltkindschaft (123:19) und lebe hinfort in dieser neuen neutralen Einstellung³⁷. Mit anderen Worten, ich setze die Generalthesis (432:4, 450:7, 455:34, 456:23) der natürlichen Einstellung außer Kraft und lege mir habituell eine neue, universal-gültige, aber »unnatürliche« (121:20,21,23)³⁸ Einstellung oder »Gegeneinstellung« (Hua IX, 191:4 und 495:20) zu. Sie bedarf allerdings der Übung (122:32,33; vgl. Hua VI, 251:23 ff.).

Dieses Außer-Kraft-Setzen der Generalthesis, in der mir die Welt habituell und horizonthaft vorgegeben ist, geschieht durch universale Überschau³⁹ als Mittel (153:32): Ich kann nicht nur jederzeit Entschlüsse fassen und Reflexionen realisieren, die größere Lebensstrecken betreffen (154:16); ich kann sogar »mein gesamtes Leben universal überschauen« und hinsichtlich seiner Kritik üben und Entschlüsse fassen (154:26 ff.), z. B. dahin nämlich, alle bisherigen und zukünftigen Seinsgeltungen zu inhibieren. Diese Überschau macht zugleich aber die Generalthesis, d. h. den Weltglauben allererst phänomenologisch sichtbar⁴⁰. Das »gesamte Leben« schließt kritisch selbstverständlich das bisherige ein, aber entwirft zugleich in einer universalen Überschau (154:36) Regeln für die Zukunft.

³⁷ Vgl. z. B. »neutrales Bewusstsein« Hua XXVII, 153:8 (im Gegensatz zu positionalem).

³⁸ Vgl. die »unnatürliche« Haltung nach der »völligen Umkehrung der natürlichen Lebenshaltung« Hua VI, 204:4 und die »fremde, künstliche Einstellung« Hua VI, 251:12; ferner die widernatürliche reflexive Haltung schon in *LU* (Hua XIX/1, 13 ff.).

³⁹ »Überschau« 154:36 (universale), 155:26 (universale), 158:38, 423:17; ferner Hua IX, 466:37; vgl. schon das allüberschauende Ich 91:9,12 und S. 92 mit Anm.; überschauen 154:26 f., 155:34, 156:23, 157:11,12,33, 187:37 und 455:13; Selbstüberschauung 159:6; synthetisches Überschauen Hua IX; 527:41; ferner Hua VI: Überschauer 331:30, Überschau 453:18; überschauen 399:47 f., 453:11; Hua XXVII: 149:22 (universale ontologische Überschau), 152:38 (Unendlichkeiten überschauen).

⁴⁰ Vgl. Pieper 1993, S. 31 und schon Elisabeth Ströker: Das Problem der *ἐποχή* in der Philosophie Edmund Husserls. *Analecta Husserliana*, Vol. I, 1971, S. 174: »Die Epoché stellt sich mir also dar als die Ermöglichung der reflexiven *Thematisierung dieser Seinscharaktere* und ihrer korrelativ zugehörigen *doxischen Modalitäten*«, die »in der natürlichen Reflexion aber verdeckt« blieben und S. 176: »Die universale Epoché macht also den Weltglauben als solchen allererst phänomenologisch *zugänglich*«.

Diese Überschau oder universale Reflexion (155:11 – 157:19,29 – 158:1) über das gesamte Leben mit seinen offen endlosen Horizonten ist keineswegs eine explizite Schau, sondern hat eher »den Charakter eines antizipierenden und vagen Erfassens von Fernen« (155:25 ff.). Diese Überschau begreift mein Leben als intentionales und positionales Bewusstseinsleben (156:22 ff.), das als Korrelat die ebenso unendliche Welt in sich birgt (157:11 f.), die genau wie die Theses durch die Überschau erst gewonnen wird. Es ist ein Akt, analog der Einzelreflexion (157:29), der intentional die »gekommene und kommende gegenständliche Allheit« setzt (158:38–159:3). Reduziere ich diesen Akt, gewinne ich in Selbstüberschauung (159:6) mich als reine Subjektivität. Diese schließt wiederum die Vergangenheit und Zukunft ein (159:12 ff.).

Und wenn ich diese Welt einklammere, klammere ich zugleich⁴¹ auch mich als natürliche Person, als Ich-Mensch ein und gewinne mich als transzendentes Ich (417:13–20; vgl. 437:17 ff. und Hua VI, 242:32–36, 256:1 ff.: Einklammerung der Selbstapperzeption (vgl. 257:2 ff.), 395 f., 409 f., 414 und die Reduktion am Ich Hua XXVII, 139,152,171) oder als absolutes (426:43). Ich als leiblicher Mensch, als beseelter Leib werde transzendentes Phänomen, Ich als transzendentes, als ursprüngliches Ich bin absolut (Hua IX, 469:1–9). Aber dieses transzendente Ich ist dasselbe wie das ihm vorhergehende natürliche (417:20 ff.), nur dass es zuvor anonym war (417:44–47), verborgen (427:5; vgl. 450).⁴² Immerfort objektiviert sich das transzendente Ich selbst zum leiblich-beseelten Ich-Mensch (Hua IX, 469:27–31; vgl. Hua IX, 531:32–27)⁴³. Ich kann aber auch von einer Haltung des Ich in die andere wechseln (425:11–14)⁴⁴, welcher Wechsel wiederum die Selbigkeit der Ichs bewusst macht (450:4 ff.; vgl. Hua IX, 469:45 ff.). Das Ich weist auch die immanente Sphäre als Korrelatleistung der absoluten Subjektivität aus (429:8–11). Husserl sagt ausdrücklich: Wenn ich reflektierend mich als menschliche Person apperzipiere, verfällt für mich als Phänomenologen diese Geltung der

⁴¹ In den *Ideen* werden Welt und Ich noch gesondert eingeklammert: Hua V, 76:20 ff.

⁴² Vgl. Hua VI, 267:39 f.: »Ich bin ja als transzendentes Ich dasselbe, das in der Weltlichkeit menschliches Ich ist.«

⁴³ Selbstobjektivierung: Hua VI, 212:22, 214:12, Selbstobjektivierung 209:33 f., 275:22 = Selbstapperzeption 209:32 f., 210:18; sich selbst objektivieren 265:32 f.; vgl. Kap. 3, Anm. 4.

⁴⁴ Die Rückkehr in die natürliche Einstellung wird in Hua VI mehrfach erwähnt: 261:27 ff., 263:17 ff., 267:31 ff.

Reduktion, so dass ich das reine, transzendente Bewusstsein habe (433:9–14; vgl. 442:40 ff.). Und alle weiteren Reflexionen ergeben immer wieder das reine Bewusstsein, wenn ich nämlich – mich spaltend – mich setze in transzendentaler Reflexion, »die alle transzendente Objektivität ausgeschaltet hat« (427:19 ff.; bes. 40 f.; vgl. 439 ff. [Abweisung des Regresses als unschädlich]).

Diese Reduktion schließt zugleich auch die Intersubjektivität ein. Auch die Seelen dürfen nicht einzelweise reduziert werden, sondern auch sie müssen in einem Schlag, wegen des intentionalen Ineinander, reduziert werden (Hua VI, 260:26–25).⁴⁵

Ich fasse die Leistung der universalen Überschau zusammen:

- sie sichert die Identität aller, auch aller künftigen Iche, mit den vergangenen und reflektierenden;
- sie macht das Bewusstsein als Einheit und als Strom verständlich;
- sie hebt die Anonymität der Akte und des Bewusstseinsstroms auf;
- sie eröffnet die transzendente Sphäre ein für allemal und legt sie unverlierbar frei;
- sie macht die Generalthese sichtbar und korrelativ die Welt (Ströker, 1971, S. 176 f.)
- sie gewährleistet dauerhaft die anders geartete (berufliche, un-natürliche, transzendente) Habitualität und Lebensform des Phänomenologen als Phänomenologen;
- sie unterbricht die Notwendigkeit, bei Einzelreduktionen diese in infinitum fortzuführen, weil z. B. die intentionalen Implikationen zunächst wieder objektiv, natural oder weltlich aufgefasst werden;
- sie hebt die Notwendigkeit der einzelnen Reduktion aller Einzel-seelen angesichts der gemeinschaftlichen Welt (VIII, 446) auf.

Diese (transzendental-phänomenologische) universale Reflexion kann nicht mehr als einzelner Akt oder als innere Wahrnehmung verstanden werden, die ein isoliertes Objekt reduziert. Sie hat sich in eine Habitualität verwandelt, in eine Haltung oder Einstellung, die der Phänomenologe der Welt gegenüber dauerhaft einnimmt. Er enthält sich prinzipiell und für immer aller Urteile über die Welt. Andererseits muss man zwischen dem Entschluss zur Habitualität

⁴⁵ Von doppelter Verfehlung der Einzelreduktion spricht Husserl in der *Krisis*: Hua VI, 260:27 ff.: »Unsere Betrachtungen erwiesen, dass die Epoché nicht nur nicht in der Einzelreduktion innerhalb der einzelnen Seelen verfehlt wäre, sondern dass sie auch als Einzelreduktion von Seele zu Seele fortlaufend verfehlt wäre.«

und der Übersicht als Aktkonvolut unterscheiden. Die Übersicht über das ganze Leben und die ganze Welt, die den Entschluss vorbereitet, braucht schon Zeit, sind doch Zukunft und Vergangenheit nicht in einen Blick zu nehmen. Und auch das Verständnis der Welt als unendlicher Horizont oder als Leitidee erwirbt man im Durchgang durch vielfältiges Einzelreduzieren. Husserl selbst, die Philosophie selbst, bedurfte einer langen Geschichte (Hua VI, 243:38 ff.). Der Entschluss allerdings bedarf keiner Zeit; er ist Sache eines Augenblicks, eines Wimpernschlags. Diese Reduzierung mittels universaler Übersicht reicht aber nicht aus, wenn sie aktanalog vergeht und nicht durch eine konsequente Haltung prolongiert wird. Die Generalthesis kann nur durch eine Gegenthesis, durch Negierung ihrer außer Kraft gesetzt werden. Diese Habitualität des Phänomenologen wird weiter verstanden als unnatürliche Haltung, als Gegeneinstellung, als Einstellung gegen die natürliche Haltung, gegen die Generalthesis des natürlichen, auch wissenschaftlichen Lebens. Diese Generalthesis wird mit diesem Entschluss aufgehoben und überwunden. Die transzendente Reflexion ist also Reflexion und Enthaltung / Versagung / Reduktion / Einklammerung.

5. Ausdrückliche und unausdrückliche Reflexion (Mitbewusstsein)

Die Interpretation der vier Texte ergab, dass Husserl keineswegs zu einer einheitlichen Auffassung der Reflexion gelangte, auch wenn er sie durchgehend als innere, immanente oder Selbst-wahrnehmung versteht. Aber seine unterschiedlichen Interessen und Perspektiven zeitigen jeweils andere Ergebnisse.

In *Logische Untersuchungen* weist Husserl Brentanos Gedanken, dass jede cogitatio als Bewusstsein von etwas nebenbei sekundäres Bewusstsein ihrer selbst wäre, noch ab (Hua XIX/1–366 f. und XIX/2–759 [Beil.]). Er plädiert für einen – nach Konrad Cramer – eigentümlichen¹ Bewusstseinsbegriff, nach dem nicht die Gegenstände der cogitatio bewusst sind noch die der inneren Wahrnehmung, sondern die cogitationes selbst, sofern und weil sie einem Bewusstseinsstrom angehören (Hua XIX/1,358, 362). Die Bewusstseins-erlebnisse oder -akte sind bewusst oder erlebt (in *LU* synonyme Begriffe), aber nicht – wie oder als Gegenstände – wahrgenommen oder erkannt. Das Bewusstsein geht im Vollziehen der Akte auf, es thematisiert sich keinesfalls selbst. Im Falle, dass es sich selbst zuwendet, geschieht diese Zuwendung in neuen, selbständigen Akten der Reflexion (Hua XIX/1,367 – XIX/2, 758,768), welche die ursprüngliche cogitatio zum eigenen Objekt machen.

Dagegen referiert er wenige Jahre später im Umkreis seiner phänomenologischen Analysen zum inneren Zeitbewusstsein bedenkenlos gerade diese These Brentanos, ohne indessen auf ihn Bezug zu nehmen: »Jeder Akt ist Bewusstsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewusst. Jedes Erlebnis ist ›empfunden‹, ist immanent ›wahrgenommen‹ (inneres Bewusstsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint« (Hua X, Beil. XII, 126:39–42). Die Gefahr eines unendlichen Regresses, die droht, wenn jedes Erlebnis innerlich wahrgenommen ist, wehrt er mit dem Argument ab, dass diese inne-

¹ Vgl. Konrad Cramer: »Erlebnis«, 1974, S. 540.

re Wahrnehmung oder dieses innere Bewusstsein, weil kein eigenständiger Akt, nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen ist: »Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein ›Erlebnis‹.« (Hua X, Beil. XII, 127:8 f.).

In *Logische Untersuchungen* behauptet Husserl gegenüber Brentano die Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit der inneren Wahrnehmung (V. LU, §§5 und 6, Hua XIX/1,365 ff. – Hua XIX/2, 758:26 ff. (im Umkehrschluss), 768:2 f.–22 [neue Wahrnehmung]), in den Zeitanalysen wird die innere Wahrnehmung doppeldeutig (vgl. Kap. 2, bes. S. 48): teils ist sie ein selbständiger Akt mit der cogitatio als eigenem Objekt, teils, als inneres Bewusstsein, vergegenständlicht sie die cogitatio nicht; in den *Ideen I* jedoch betont er – vor allem in der Fundamentalbetrachtung, wo er die Reflexion von der cogitatio aus bestimmt, – ihre Unselbständigkeit. Hier auch bestimmt er das Verhältnis von Reflexion und cogitatio als Einheit und Ineinander. Aus der Einheit beider folgt das apodiktisch gewisse und unzweifelhaft Erfassen der cogitatio und aus dem Ineinander die Gleichzeitigkeit.

In den methodisch orientierten Freiburger Vorlesungen *Erste Philosophie* erscheint die Reflexion wiederum als selbständiger Bewusstseinsakt, den das Ich als Subjekt willentlich vollzieht. Sie wird sogar, basierend auf einem das ganze Leben bedenkenden Entschluss, zur habituellen Lebensform. Der Phänomenologe reflektiert beruflich auf sein Bewusstseinsleben. Statt von Einheit spricht Husserl jetzt von Spaltung des Ich, von Verdoppelung des Bewusstseins in der und durch die Reflexion. Das räumliche Bild des Ineinanders wird von dem des Übereinanders² und Auseinanders abgelöst, das zeitliche Verhältnis von Reflexion und cogitatio als ein Nacheinander angesehen.

Doch schon im dritten – ebenfalls methodischen – Abschnitt der *Ideen I* erhält die Reflexion eine gewisse Eigenständigkeit. Sie ist die mühsame (Hua III/1, 136:15),³ den Bewusstseinsstrom modifizie-

² Vgl. Hua VIII, 88:23–26: »sich erheben über« und Kapitel 4, Anm. 10. Vgl. ferner die *Krisis*: »ich stehe über der Welt« (Hua VI, 155:22).

³ Vgl. schon die »nicht geringe Mühe« und die »mühseligen Studien« der Einleitung, Hua III/1,5:8 und 24 (»nicht geringe Mühe« auch Hua XXV, 187:36) und später die »unendlichen Mühen« der phänomenologischen Beschreibung (Hua IX, 193:14,20), die »mühselige Übung der fremdartigen phänomenologischen Reflexion« Hua IX,45:4 f.; vgl. ferner Hua VI, 251:4: die phänomenologische Psychologie muss bereits auf der ersten Stufe »ihren Sinn erst mühsam sich erarbeiten«.

rende Tätigkeit des Phänomenologen, die wichtigste, wenn nicht einzige (vgl. Hua III/1, 168:21 f.: »Durch reflektiv erfahrende Akte allein (Unterstreichung, GH) wissen wir etwas vom Erlebnisstrom ...«) »Bewusstseinsmethode für die Erkenntnis von Bewusstsein überhaupt« und somit »Objekt möglicher Studien«; sie ist »auch der Titel für wesentlich zusammengehörige Erlebnisarten« und also »das Thema eines Hauptkapitels der Phänomenologie« (Hua III/1, 165:29–34).

Man gewinnt den Eindruck, dass es sich um zwei verschiedene Arten der Reflexion handelt: Wenn ich – rück- und selbstbezüglich – sage »Ich nehme das Haus wahr«, ist dieses Urteil noch kein Akt der Reflexion im eigentlichen Sinne, auch wenn Husserl es gewöhnlich als Leistung der Reflexion zuschreibt (Hua VIII, 88:12–22 – 89:19–21). Das schlichte (Hua VIII, 88:21 – 89:19) Wahrnehmungsurteil fällt vielmehr in die Kompetenz der *cogitatio selbst*; es ist unmittelbarer Ausdruck des unmittelbaren (inneren) Selbstbewusstseins des weltzugewandten Lebens. Es handelt sich um eine schlichte Selbsterfahrung, um eine Selbstgebung oder Selbstgegebenheit der *cogitatio*, die sich ohne sonderliche reflexive Anstrengung automatisch einstellt und immer schon eingestellt hat. Jeder wird, befragt, ohne weiteres angeben können, was er gerade tut oder erlebt, auch wenn er nicht eigens darauf achtet und ›selbstvergessen‹ (Hua VIII, 89:22, 23), ›weltzugewandt‹ (Hua I, 73:37) in seinem Tun und Erleben aufgeht. Dieses unmittelbare Von-sich-Wissen gehört als integraler Bestandteil zu jedem Erleben dazu. Jede Hauswahrnehmung versteht sich als Hauswahrnehmung. Jede *cogitatio* ist direkt und intentional auf ihren Gegenstand gerichtet, aber zugleich nicht-intentionales, nicht-propositionales, unausdrückliches Bewusstsein ihrer selbst.⁴

Ich sagte ›Selbstgegebenheit‹, einen Ausdruck Husserls aus den Vorlesungen von 1907 zur *Idee der Phänomenologie* aufgreifend.⁵ Aber dieser Ausdruck, ein direkter Gegenspieler zu ›Selbstvergessen-

⁴ Vgl. das Durchleben Roman Ingardens: Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl. *Analecta Husserliana*, Vol. I, 1970, S. 36–74, bes. S. 55.

⁵ ›Selbstgegebenheit‹ ist ein gängiger Ausdruck der *Idee der Phänomenologie*: Hua II, 5:25 f., 29 – 8:4, 24 – 9:30 – 10:13 – 11:30 f. – 13:2 – 14:30 – 35:18 – 50:3, 15 – 51:17 f. – 55:23 – 56:26, 29 – 59:9 – 60:38 f. – 61:17, 35. Husserl benutzt ihn in jener Zeit häufiger: vgl. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*: Hua X, 40:33 (Selbstgebung) – 271:27 – 284:8 (selbstgegeben) – 338:37 f. – 339:25, 26 f. – 334:30 – 347:33; vgl. auch *Ideen I*, Hua III/1, 85:21.

heit, ist bei Husserl doppeldeutig, welche Doppeldeutigkeit ihm entgeht und eben dadurch die Differenz von ausdrücklicher und unausdrücklicher Reflexion anzeigt⁶. Mit ›Selbstgegebenheit‹ meint Husserl nämlich einmal die cogitatio, dann wieder die Reflexion auf die cogitatio. Diese Doppeldeutigkeit wird besonders deutlich in einem Absatz der *II. Vorlesung*, den ich hier ausführlich zitiere:⁷ »Es gibt aber noch eine andere Transzendenz, deren Gegenteil eine ganz andere Immanenz ist, nämlich absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn: Dieses Gegebensein, das jeden sinnvollen Zweifel ausschließt, ein schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen der gemeinten Gegenständigkeit selbst und so wie sie ist, macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus, und zwar verstanden als unmittelbare Evidenz. Alle nicht evidente, das Gegenständliche zwar meinende oder setzende, aber nicht selbst schauende Erkenntnis ist im zweiten Sinn transzendent. In ihr gehen wir über das jeweils im wahren Sinne Gegebene, über das direkt zu Schauende und zu Fassende hinaus.« (Hua II, 35:16–28).

Immanenz im ersten Sinn meint im Erlebnis reell enthalten (Hua II, 35:4–15). Immanenz im zweiten Sinn heißt absolute oder klare Gegebenheit: Gegeben, klar gegeben, absolut oder selbstgegeben ist die cogitatio.⁸ Dieses Gegebensein (der cogitatio) wird im nächsten Satz durch die Apposition ›unmittelbares Schauen‹ erläutert und durch den Begriff ›unmittelbare Evidenz‹ definiert (›macht ... aus«). Und diese Apposition eben ist anstößig, insofern sie das

⁶ Zu dieser Problematik der Doppeldeutigkeit der Selbstgegebenheit und Selbstgebung der cogitatio (cogito me cogitare) und damit zu der der gesamten Phänomenologie als Methode vgl. den langen und interessanten Aufsatz von Michel Henry: Die phänomenologische Methode (= La méthode phénoménologique (MS. 1989); erschienen in: *Phénoménologie matérielle*. Paris: P.U.F. 1990, S. 61–135); in: ders.: *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Aus dem Frz. übers., hrsg. und eingel. v. Rolf Kühn. Freiburg/München: Alber 1992, S. 63–186.

⁷ Vgl. schon Kapitel 3, Anm. 12.

⁸ Selbstgegeben ist aber nicht nur die cogitatio, sondern auch die allgemeinen Wesensstrukturen der cogitatio, die Husserl als evident sichern möchte; vgl. Rudolf Böhme: *Immanenz und Transzendenz*; in: ders.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Den Haag: Nijhoff 1968, bes. S. 151. Husserl unterscheidet auch zwischen selbst gegeben, leibhaft gegeben und bildlich gegeben (*Ideen I*, §§ 43 und 67, Hua III/1, 89 f. und 141 f.; vgl. auch Heideggers Zusammenfassung Bd. 58, S. 224). Diese Unterscheidungen berühren indessen nicht meine Kritik, die sich an die noematische und noetische Doppeldeutigkeit hält.

Schauen mit dem Geschauten parallelisiert bzw. gleichsetzt. Das ›selbst‹ in diesem Satz bezieht sich eindeutig auf die Gegenständlichkeit, der es nachfolgt, die cogitatio. Dagegen markiert das ›selbst‹ in ›nicht selbst schauende‹ des kontrastierenden nächsten Satzes einen Übergang, weil es die schauende Erkenntnis meinen kann, insofern sie selbst schaut, aber auch im Gegensatz zu ›meinend‹ gelesen werden kann: der Gegenstand ist zwar irgendwie gemeint, aber nicht selbst geschaut; in ihn ist mehr hineingelegt als wirklich gegeben.

Von dieser Doppeldeutigkeit der Selbstgegebenheit sind in diesem Abschnitt auch andere Ausdrücke betroffen: Transzendenz kann bedeuten transzendierend oder transzendiert, Erkenntnis Erkennen oder Erkanntes; ebenso wird Evidenz einmal die erkannte cogitatio genannt, einmal die sie erkennende Reflexion; bzw. evident ist einmal die cogitatio, einmal die reflexio.

Auch in der *III. Vorlesung* kehrt diese Doppeldeutigkeit wieder: Zwar meint Hua II, 50:2 der Ausdruck ›Selbstgegebenes Fassen‹ mit ›Selbstgegebenes‹ die cogitatio, die erfasst wird, aber schon in der nächsten Zeile (50:3) stellt Husserl wieder ›wirkliche Selbstgegebenheit‹ als Apposition zu ›wirkliches Schauen‹, obwohl natürlich auch hier sich die Schau und die Gegebenheit korrelativ ergänzen können. Wiederum unterstellt die »Gegebenheit, die ein Nichtgegebenes meint« (50:4f.) sprachlich eine Objektivität (die gemeinte cogitatio) als meinende, nicht etwa als gemeinte, und die »schauende Selbstgegebenheit« wenige Zeilen später (50:14f.) verschränkt Subjekt und Objekt schließlich eindeutig ineinander.

›Selbstgegebenheit‹ schließt überdies die Einheit von Gebung und Gegebenem, aber auch von Geber und Empfänger ein. Selbstgegebenheit ist immer auch Selbstgebung. Die cogitatio gibt sich selbst. Die cogitatio gibt sich sich selbst. Die cogitatio, das Bewusstsein, gibt sich der Reflexion, dem reflexiven Bewusstsein, das sie selbst ist. Umgekehrt ließe sich jedoch ebenfalls sagen, das Bewusstsein schaut, d. h. gibt, als Reflexion, sich selbst.

Wie immer aber der Ausdruck ›Selbstgegebenheit‹ zu verstehen ist, von dem unmittelbaren Sich- oder Selbst-Bewusstsein, das sich jederzeit in einem schlichten Wahrnehmungsurteil aussprechen kann, zu unterscheiden ist die eigentliche, ausdrückliche Reflexion. Diese ist ein neuartiger, eigenständiger, willentlich in Gang gesetzter, Zeit und Konzentration brauchender, das Bewusstsein verdoppelnder Bewusstseinsakt, genauer eine Folge von zusammengehörenden reflektiven Akten, die allerdings im selben Bewusstsein verlaufen,

demselben Bewusstseinsstrom angehören wie die zu beschreibende cogitatio.

Da Husserl aber die Unterscheidung dieser beiden Reflexionsarten nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit trifft noch expliziert⁹, finden sich in denselben Werken immer wieder beide Arten bezuglos nebeneinander. Dazu einige Belege:

1) So schreibt Husserl 1924 in *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, veröffentlicht in *Erste Philosophie*, Erster Teil (Hua VII, 230 ff.): »Ebenso gehört dazu, dass ich, der ich in dem oder jenem Bewusstsein lebe, notwendig meiner selbst mitbewusst bin und dieses Bewusstseins selbst bewusst bin« (Hua VII, 249:25–27), aber wenige Seiten weiter: »In natürlicher Einstellung ... sehen wir das Ding, und nicht das Sehen« (Hua VII, 260:29–31) oder »Vor aller Reflexivität liegt gerades Bewusstsein, reflexionslos auf Gegenstände bezogen, die ihm darin in irgendwelchem Modus gelten. Hier lebt das Ich sozusagen in völliger Anonymität.« (Hua VII, 263:20–22); vgl. auch Hua VII, 266:19–22: »sofern eben das Subjekt, ..., nicht einmal seiner Subjektivität selbst (...) bewusst ist«. Doppeldeutig ist die Stelle Hua VII, 26:39 ff.: »Das unthematische, gewissermaßen anonyme, aber mitbewusste Bewusstseinsleben ist jederzeit zugänglich in Form der Reflexion.«

2) In *Phänomenologische Psychologie* lesen wir 1925 in der *Einleitung* einerseits: »Als Mathematiker durchlebt man beständig die korrelativen mathematischen Tätigkeiten, aber man weiß von ihnen gar nichts; das kann man erst durch Reflexion« (Hua IX, 27:10–13), andererseits: »Wenn ich ein Urteil fälle, ... erlebe ich dieses feststellende Erleben oder Tun; in gewisser Weise bin ich mir dessen bewusst, bin aber urteilend nicht darauf gerichtet.« (Hua IX, 29:23–27).

3) In *Cartesianische Meditationen* (1929) heißt es: »... dass es

⁹ Dass das Bewusstsein »ursprünglich reflexiv« ist, wie Orth meint, ist keine ausdrückliche Position Husserls; vgl. Wolfgang Orth: Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls; in: Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung. Freiburg/München: Karl Alber, 1991, S. 15, Anm.). Anders auch Zahavi, der behauptet, Husserl »subjects it (sc. the pre-reflective self-awareness, G.H.) to a highly illuminating analysis« (1998, S. 140), aber zugibt, dass diese Thematisierung nicht »explicitly and exclusively« geschieht, sondern »integrated into his analysis of a number of related issues« (1998, S. 141). Auch Ströker, die zwischen immanenter Wahrnehmung und Erlebnisreflexion einen Unterschied konstatiert, bemerkt, dass Husserl diesen Unterschied »nicht immer deutlich genug« gemacht hat (Elisabeth Ströker: Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt am Main 1987, S. 96).

(sc. das cogito, G.H.) nicht nur Weltliches bewusst hat, sondern selbst, als cogito, im inneren Zeitbewusstsein bewusst ist, ...« (Hua I, 81:31–33). Aber wenige Seiten zuvor schreibt Husserl: »Geradehin wahrnehmend, erfassen wir etwa das Haus, und nicht etwa das Wahrnehmen.« (Hua I, 72:10–12).

4) Auch in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) finden wir beide Auffassungen: »Die Akte selbst sind in dieser Beschäftigung mit den Objekten unthematisch.« (Hua VI, 111:7 f.; vgl. 111:30–36). »Wachleben ist, für die Welt wach sein, beständig aktuell der Welt und seiner selbst in der Welt lebend »bewusst« sein, ...« (Hua VI, 145:32–24)

Im Folgenden verdeutliche und konkretisiere ich die bisher bloß summativ angesprochene Unterscheidung beider Reflexionsarten noch nach mehreren Aspekten. Mit ihr entschärfen sich auch manche Ungereimtheiten in der Kennzeichnung der Reflexion. Dabei nenne ich die unausdrückliche Reflexion mit dem oben bereits angeführten Ausdruck Husserls aus *Erste Philosophie* (Hua VII, 249:27,33) der Kürze wegen auch Mitbewusstsein¹⁰:

Das Mitbewusstsein ist eines, ein einheitliches, nicht unterteilbares, nicht vergegenständlichendes Phänomen; die Analogie des Subjekt-Objekt-Modells muss fern gehalten werden (Zahavi 1998, S. 151); das Mitbewusstsein »gibt« die cogitatio, d. h. sich selbst, ist aber kaum von ihr zu unterscheiden und begnügt sich mit dem Gewahren und Konstatieren.¹¹ Auch dieses Gewahrte wird jedoch bewahrt; auch wenn es nicht ausgesprochen wird.¹² Die ausdrückliche

¹⁰ »Ebenso gehört dazu, dass ich, der ich in dem oder jenem Bewusstsein lebe, notwendig meiner selbst mitbewusst bin und dieses Bewusstseins selbst bewusst bin« (vgl. ebd. »das Mitbewusste« (Hua VII, 249:34), oder 261:39–262:2: »Das unthematische, gewissermaßen anonyme, aber mitbewusste Bewusstseinsleben ist jederzeit zugänglich in Form der Reflexion«. – Als mitbewusst bezeichnet Husserl sonst auch den Hintergrund der Erfahrung (Hua VI, 152:16 – Hua XIII, 172:21,31), die Dingumgebung (Hua III/1, 57:9) oder das Universum (Hua I, 75:13), aber auch die inaktuell wahrgenommenen Seiten eines Dinges (Hua XI, 4:22).

¹¹ Von diesem Mitbewusstsein zu unterscheiden ist die Leistung der Retention, die die cogitatio ebenfalls ungegenständlich gibt, worauf Rudolf Bernet in seinem Artikel: Die ungegenwärtige Gegenwart. Phänomenologische Forschungen 14, 1983, S. 16 ff. bes. S. 52 ff. hinweist.

¹² Liangkang kennzeichnet dieses Mitbewusstsein, das er terminologisch als Urbewusstsein fasst, nach fünf Aspekten: Bewusstsein als reiner Vollzug (eines Erlebnisses), als vorgegeben und ursprünglich, als ungegenständliche Voraussetzung für Reflexion, als selbstbewusst und letztlich als unthematisch selbstgewiss (1998, S. 79–81).

Reflexion verobjektiviert und verfolgt vielfältige, eigene Interessen, indem sie entdeckt, freilegt, enthüllt, beobachtet, beschreibt, vergleicht, unterscheidet, analysiert, verknüpft, auslegt und in Begriffe fasst (Hua III/1, 138 und Hua II, 58).¹³ Diese phänomenologischen Leistungen erfolgen relativ unabhängig von der unterliegenden cogitatio; sie werden aufgrund eines Entschlusses aktiviert. Die Unabhängigkeit dokumentiert sich u. a. darin, dass für sie die Präsenz der cogitatio nicht erforderlich ist. Reflexionen können auch zeitversetzt in Erinnerungen oder Fiktionen und Phantasien vollzogen werden.

Beschreibungen in Vergegenwärtigungen, z. B. in Erinnerungen, Fiktionen oder Phantasien, haben gegenüber der präsentischen Verdoppelung des Bewusstseins sogar den Vorteil, die zu beschreibende cogitatio nicht zu tangieren.¹⁴ Dem gegenüber modifiziert die aktuelle Verdoppelung das gesamte Bewusstseinsleben. Nicht nur wird die Seinsweise, der Status oder Modus des Erlebnisses ein anderer: das vormalig unwahrgenommene Erlebnis wird zum erblickten (Hua III/1, 166:4–15; vgl. Hua IV, 101:38 ff.), d. h. es wird aus dem kontinuierlichen Fluss des Erlebens, willentlich, künstlich und abstraktiv herausgehoben (Hua X, 129:16–20). Auch die Qualität des Erlebens wird beeinflusst: der Zorn verraucht (Hua III/1,146:17), die Freude verebbt unter dem reflektierenden Blick, und »die Freiheit des Gedankenablaufs leidet dabei« (Hua III/1,164:10).¹⁵ Mit dem

¹³ Husserl unterscheidet methodisch zwischen der bloßen Freilegung und Gewinnung des Arbeitsfeldes und der nachgeordneten, »sachbestimmenden« Arbeit in diesem Feld (Hua III/1, 136). Man vermisst aber eine Untergliederung dieser reflexiven Arbeit in Funktionen wie Beschreibung, Analyse, Vergleich, Auslegung, usw.

¹⁴ Zur Vorzugsstellung der Phantasie z. B. vgl. *Ideen I*, §70, Hua III/1, 145 ff. – Bedenken gegen die Erinnerung äußert Bernet: Die Erinnerung verändere die frühere Wahrnehmung, insofern sie »der Vergangenheit einen Sinn verleiht, welcher bei der ursprünglich-gegenwärtigen Erfahrung noch nicht gegeben war« (Bernet, 1985, S. XLII).

¹⁵ Die Tatsache, dass die cogitatio sich unter der Reflexion verändert, erwähnt Husserl häufig, ohne allerdings die Änderung näher zu erläutern (vgl. Liangkang, 1998, S. 85): z. B. Hua XIX/1, 15, 391; ferner Hua I, 72 – IV, 102 und XXIV, 244. Nach Hua VIII, 87:15–17 verändert sich die cogitatio durch die reflexive Einklammerung: das Objekt erhält eine andere Bedeutung, nämlich die des intentionalen statt des »seienden«. – Auch Pieper äußert sich kritisch zu dem Problem der Veränderung der cogitatio durch die Reflexion, vor allem bezüglich des Erkenntniswertes der Reflexion. Er hält die Einwände der Gegner für berechtigt (Pieper, 1993, S. 78 f.). Anders Prauss, 1977, S. 79–84, der meint, dass die äußere Wahrnehmung die Empfindung durch Deutung überschreite, die innere Wahrnehmung dagegen deute nicht; sie sei aber nachträglich. Liangkang unterscheidet zwischen der natürlichen und der methodisch-phänomenologischen Reflexion; die natürliche wertet, deutet, transzendiert und konstruiert, wodurch sie eben die cogi-

zeitlichen Abstand indessen nimmt die Beeinflussung ab: Das Mitbewusstsein hingegen verändert ›seine‹ cogitatio überhaupt nicht.¹⁶

Aber auch gegen die Kopräsenz von cogitatio und ausdrücklicher Reflexion richten sich Bedenken.¹⁷ Zwei explizite, nach Impression, Retention und Protention strukturierte Erlebnisse bzw. Bewusstseinsverläufe gleichzeitig in einer strömenden Gegenwart aufrechtzuerhalten, scheint schwierig zu sein. Wagner und Liangkang z. B. bestreiten schlichtweg diese Möglichkeit¹⁸. Zwar mag es leichter fallen, wenn es sich bei der zu beschreibenden cogitatio um eine äußere Wahrnehmung handelt, insbesondere um ein Sehen, bei dem ich – grob gesprochen – nur die Augen offen zu halten brauche und meine Konzentrationskraft in die Reflexion verlagern kann. Wenn ich indessen Affekte analysieren und deren Spezifika herausarbeiten möchte, werde ich nur zu bald in die genannten Schwierigkeiten geraten.¹⁹ Dagegen ist die Gleichzeitigkeit von Mitbewusstsein und entsprechender cogitatio wohl evident.²⁰

Daher kann das Mitbewusstsein auch apodiktische Evidenz für sich in Anspruch nehmen, während das Eingreifen und Modifizieren der ausdrücklichen Reflexion zur Verunsicherung der Erfassung führt. Es wird fraglich, ob die Reflexion die entsprechende cogitatio überhaupt noch zweifelsfrei ›gibt‹ und ob die erfasste cogitatio iden-

tatio auch verändert, die methodische Reflexion indessen arbeitet immanent und rein deskriptiv und verändert die cogitatio nicht (1998, S. 89–91).

¹⁶ Auch Bednarsky, 1960, behauptet, S. 18: »But this passage from the *en soi* to the conscious state does not produce any distortion of the content of what is »lived««. – Vgl. schon Brentanos Unterscheidung zwischen blosser innerer Wahrnehmung (Konstatieren) und der das Bewusstsein verändernden Beobachtung: Franz Brentano Bd. 1, 1924, S. LXXXVIII f. (Brief an Stumpf vom 16.06.1996) und S. 41. – Den Begriff »innere Beobachtung« benutzt Husserl z. B. Hua IX, 473:5.

¹⁷ Zu diesem Aspekt vgl. ausführlich Kapitel 8.

¹⁸ Wagner 1959, S. 37 f.; Liangkang, 1990, S. 192 f.; Liangkang wiederholt seine Meinung unter Hinweis auf Schelling und die Husserl-Interpreten 1998, S. 82 f.: Die Reflexion ist ein Zurückblicken, ist reproduktiv. Liangkang vernachlässigt aber die Stellen bei Husserl, da er von der lebendigen Gegenwart spricht, in der das Ich der Wahrnehmung und das Ich der Reflexion zeitlich nicht auseinander liegen (Hua VIII, 89:5 ff.) – vgl. Kap. 4.2., S. 93 f.

¹⁹ Auf den Unterschied von Wahrnehmung und Affekt bezüglich der Veränderung durch die Reflexion und der Möglichkeit, diese cogitationes zu beschreiben, weist auch Liangkang 1990, S. 196 hin.

²⁰ Vgl. Volker Gadenne: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Reflexion. Logos, N.F. 1, 1993, S. 86: »Das innere Gewahren erfolgt vielmehr gleichzeitig mit dem Sehen, das es zum Gegenstand hat, und es ist ... ein Nebenbei-Gewahren.«

tisch ist mit der gemeinten, aber noch nicht erfassten (vgl. den kritischen Exkurs über die *Schwierigkeiten der »Selbstbeobachtung«*, *Ideen I*, §79). Jedenfalls ist das reflexive Erfassen niemals vollständig, und insbesondere wird der Erlebnisstrom als ganzer nur approximativ, nur als Idee (*Ideen I*, §83, Hua III/1, 185–7), nur präsumptiv²¹ erfasst.

Mit dieser Unterscheidung wird ferner die doppelte Auslegungsmöglichkeit der reellen Beschlossenheit verständlich. Man könnte nämlich versucht sein zu sagen, dass die unausdrückliche Reflexion, weil unselbständig, eins und kopräsent mit der unterliegenden cogitatio und ohne eigene Zeitlichkeit, in der cogitatio enthalten ist, während die ausdrückliche ihrerseits die cogitatio enthält (vgl. Kap. 3, Anm. 17).

Schließlich fällt auch auf das Problem der iterativen Anonymität des Bewusstseinslebens neues Licht.²² In *Ideen I* wird es nur angedeutet (*Ideen I*, §§78,100,101). Es scheint eine Folge des Gedankens der Spaltung des Bewusstseins und des Ich zu sein. Zur Aufhebung der Anonymität des Bewusstseins bedarf es nämlich einer Reflexion, die jedoch demselben Verdikt der Anonymität verfiel, und so iterativ. Der Reflexionsprozess käme zu keinem Ende, verlief in einen unendlichen Regress. Das Bewusstsein bliebe letztlich Quelle, anonym, reines ungegenständliches Fungieren²³; die Phänomenologie scheiterte.²⁴

Wenn aber die cogitatio nicht völlig anonym, sondern sich ihrer selbst mitbewusst ist, braucht man nicht mehr zu reflektieren, um die Anonymität des Bewusstseinslebens aufzuheben. Ein Bewusstsein, das zugleich Mit- oder Selbstbewusstsein ist, ist prinzipiell patent oder erschlossen. Und das gilt ebenso für das gesamte Bewusstseinsleben. Denn zum Mitbewusstsein zählt auch das Wissen um das Eingebettetsein in einen Strom von Erlebnissen. Und auch von diesem Mitbewusstsein und der Einheit von cogitatio und Mitbewusst-

²¹ Vgl. Ernst Wolfgang Orth: *Bedeutung, Sinn, Gegenstand. Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Höningwalds*. Bonn: Bouvier, 1967, S. 50.

²² Zu diesem Aspekt vgl. auch Kapitel 9, S. 167.

²³ Entgegen Ludwig Landgrebe 1963, S. 199, der behauptet, Husserl identifiziere Sein mit Gegenstand-Sein, aber mit Brand 1955, S. 63 f.

²⁴ Auch Hülsmann bezeichnet die Aufklärung des Anonymen als die entscheidende Aufgabe der Phänomenologie. Ist diese Aufgabe unlösbar, scheitert auch die Phänomenologie: Heinz Hülsmann: *Der Systemanspruch der Phänomenologie E. Husserls*. Salzburger Jahrbuch für Philosophie VII, 1963, 173–186, bes. 181 ff.

sein wiederum ist das Mitbewusstsein Mitbewusstsein. Man darf es nur nicht wieder als ausdrückliche Reflexion missverstehen und nicht einmal als isolierbaren Akt oder eigenständiges Erlebnis (vgl. Hua X, Beil. XII, 127) – wie es Cramer tut, wenn er die Gefahr eines intensiven Regresses beschwört (a. a. O., S. 581). Mitbewusstsein ist keine Auslegung. Es hat eher den Charakter einer Spiegelung, einer Durchsichtigkeit oder eines Leuchtens²⁵, einer Tönung bzw. Einfärbung als eines Aktes. Anonym aber sind die Strukturen und Phasen der cogitatio, und diese zu enthüllen ist Aufgabe des reflektierenden Phänomenologen (vgl. Hua I, 84), der verdeutlicht, was reflexionslos implizit²⁶ bliebe. Die cogitatio selbst dagegen ist keineswegs anonym, sondern im Mitbewusstsein erschlossen.

Wir sehen also, dass Husserl der Reflexion ebenso wie dem Bewusstsein zum Teil gegensätzliche Eigenschaften zuschreibt, indem er z. B. die cogitatio einerseits als anonym, selbstvergessen und selbstverloren, andererseits als ihrer selbst mitbewusst und selbstgegeben charakterisiert, und sogar in denselben Werken, indessen unabhängig voneinander und mit schwankender Terminologie. So vermisst man eine systematische Besinnung auf den Zusammenhang von Mitbewusstsein und Reflexion ebenso wie eine grundsätzliche Erörterung des Problems der Anonymität. Nur gelegentlich nennt Husserl die unausdrückliche Reflexion Voraussetzung für die ausdrückliche, z. B. Hua XVII, 279:35–280:2: »Absolut Seiendes ist seiend in Form eines intentionalen Lebens, das, was immer es sonst in sich bewusst haben mag, zugleich Bewusstsein seiner selbst ist. Eben darum kann es (...) wesensmäßig jederzeit auf sich selbst ... reflektieren, sich selbst thematisch machen, ... (vgl. Hua III/1, 95 – Hua IV, Beil. VII, 318).²⁷ Dass umgekehrt die Reflexion das Ur-

²⁵ Vgl. Kerns Hinweis auf das buddhistische Gleichnis der Sautrantikas und der Yogacarins der Lampe für das Selbstbewusstsein: »diese erleuchtet andere Dinge (ihre Umgebung) und zugleich sich selbst« (Kern 1989, S. 53) und Zahavis shining self-manifestation (1998, S. 157).

²⁶ »Implizit« ist wieder ein anders Wort für »anonym«; wir finden es z. B. Hua I, 84:31, 85:31, 118:15 (»Enthüllung der impliziten Intentionalität«); vgl. ferner den Unterschied von »implizit« und »explizit« im § 35 der *Ideen I*.

²⁷ Zum inneren Bewusstsein oder Mitbewusstsein als Voraussetzung für Reflexion vgl. Pieper, 1993, S. 79f., Haardt, 1997, S. 445, aber auch schon Held, 1966, S. 81: »Demnach macht die ausdrückliche Reflexion von einer unausdrücklichen, immer schon »vor« der Reflexion vollzogenen Selbstgegenwärtigung des letztfungierenden Ich Gebrauch.« Brand und Broekman unterscheiden zwischen einem ungegenständlichen Seiner-selbst-bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein und einer vergegenständlichenden Reflexion (Brand, 1955,

oder Mitbewusstsein erst entdeckt, wie Liangkang meint (1998, S. 86), versteht sich von selbst.

Behalten wir den Titel »Reflexion« einem selbständigen Bewusstseinsakt vor, der als intentionales Objekt eine andere cogitatio hat, ist das unausdrückliche Mit- oder Selbstbewusstsein, auch wenn es den Satz »Ich nehme das Haus wahr« ausspricht oder jederzeit aussprechen könnte, noch keine Reflexion im prägnanten Sinn. Sofern das Mitbewusstsein jedoch wie die Reflexion rückbezüglich und gewahrend ist, kann es auch als unterste Stufe der Reflexion genommen werden. Das ist eine Frage der Terminologie. Jedenfalls müssen wir diese beiden Arten der Reflexion, die unausdrückliche, nicht-objektivierende Reflexion oder das Mitbewusstsein und die ausdrückliche, setzende Reflexion als selbständigen Akt mit eigener zeitlicher Struktur auseinander halten. Im Folgenden halte ich mich im Wesentlichen an diese Unterscheidung und benutze für die unausdrückliche Reflexion den Namen ›Mitbewusstsein‹, für die ausdrückliche den Namen ›Reflexion‹.

§ 13, S. 66 ff. – Broekman, 1963, S. 130–133); Broekman spricht darüber hinaus anlässlich der Ichspaltung von der Aktualisierung einer Struktur, die immer schon da ist. (1963, S. 124). – Was aber in der Konsequenz Husserlschen Denkens liegt, braucht Husserl selbst nicht ausdrücklich formuliert, oder vorsichtiger geredet, nicht immer aktuell gedacht zu haben. Und meine These ist es gerade, dass Husserl diese Unterscheidung nicht ausdrücklich bedacht hat. Andernfalls wären seine Charakterisierungen der Reflexion nicht so widersprüchlich ausgefallen.

6. Die Vielfalt der Begriffe von Anonymität und deren Mehrdeutigkeit

6.1. Exposition

Die Reflexion hat sich als zweideutig erwiesen. Ob aber ausdrücklich oder unausdrücklich, sie hat es mit dem Bewusstsein zu tun, das sie entdeckt, enthüllt, analysiert und beschreibt. Dieses Bewusstsein sind die Phänomene der Phänomenologie (vgl. Einl.). Das Bewusstsein, sowohl das einzelne Bewusstseinerlebnis als auch der Bewusstseinsstrom im Ganzen, sind auf die Gegenstände und die Welt hin orientiert und gehen in dieser Orientierung ›weltverloren‹ auf; das Bewusstsein, die Phänomene der Phänomenologie sind anonym.¹ Es bedarf einer Rückbeziehung des Bewusstseins auf sich selbst, damit das ansonsten anonyme Bewusstsein samt Intentionalität und Ich, eben die Phänomene, sichtbar werden. So könnte die Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität (von anonymem Bewusstsein) definiert werden.

Statt ›anonym‹ benutzt Husserl zur Kennzeichnung der cogitatio synonym² auch die Begriffe ›selbstvergessen‹, ›selbstverloren‹, ›unbewusst‹, ›verborgen‹, zum Teil auch ›naiv‹.³ Als weitere Aus-

¹ ›Anonym‹ nennt Husserl z. B. das Bewusstsein, die cogitatio, das Erleben oder das Ich bzw. die Subjektivität: Hua I, 84:21 f., 37 – 85:27 – 179:7 – Hua VI, 114:Überschrift – 115:2, 20 – 457:39, 42 – 458:7, 16, 19 – VII, 262:1, 30, 30 – 263:4 – 264:12 – VIII, 27:20 – 417:45 – 432:9 – IX, 306:24 – 333:25 – 384:43 – 385:6 – 438:40 f.; von ›Anonymität‹ spricht er ferner Hua VI, 111:35 – 115:2 – 209:12 – 267:29 f. – Hua VII, 263:22 – Hua IX, 443:29

² Vgl. Gisbert Hoffmann: Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität. Husserl Studies 14, 1997, S. 106.

³ – selbstvergessen: Hua VII, 266:26 – VIII, 88:30, 35 – 89:2, 12, 23, 24, 30 – 90:2, 6 – 409:17 f. – IX, 404:16 – XXIII, 573:36; Selbstvergessenheit: IV, 184:1 – VIII, 90:2, 6 – 117:5 – VI, 187:29 – das Selbstvergessen: VIII, 89:25, 27 – selbstverloren: Hua VIII, 88:3, 16 – 102:11 – 117:1, 4, 26 – XXIII, 572:30 f. – 573:11 f., 13, 30 – 574:8, 13; Selbstverlorenheit: Hua VIII, 88:3, 5, 16 und 113:35; vgl. mit anderer Nuance den Ausdruck ›Weltverlorenheit‹ Hua VIII, 121:23

drücke verwendet er die Gegensatzpaare ›reflektiert-unreflektiert‹, oder ›thematisch-unthematisch‹.⁴ Eine andere Nuance kommt mit den Ausdrücken ›aktuell-inaktuell‹ (oder ›potentiell‹), ›explizit‹ und ›implizit‹ ins Spiel.⁵ Manche dieser Begriffe sind aber selbst wieder mehrdeutig, so dass es zu Bedeutungsüberschneidungen kommt, weshalb sie einerseits synonym sind, andererseits nicht – eine Tatsache, die Husserl zum Teil selbst bemerkt. So verwirft er nämlich in *Erste Philosophie* die Ausdrücke ›selbstvergessen‹ und ›unbewusst‹ als irreführend und vieldeutig und empfiehlt begrifflich den Gegensatz von ›latent‹ und ›patent‹ (Hua VIII, 90)⁶. Ich und Bewusstsein sind im Fungieren latent. Sie werden offenbar, patent, durch eine enthüllende Reflexion.⁷ Für die Gegensätze gibt es nicht immer sprachlich eindeutige Entsprechungen wie bei den angeführten Begriffspaaren, so z. B. nicht für ›anonym‹, ›naiv‹, oder ›selbstvergessen‹. Auch kann es mehrere Gegenbegriffe geben, wie z. B. zu ›naiv‹ ›reflektiert‹, ›reflektierend‹ oder ›transzendentak‹.

Im Folgenden gehen wir der Frage nach, ob sich nicht bei näherem Zusehen Unterschiede in Husserls Sprachgebrauch erkennen lassen bzw. ob nicht die Vielfalt der Ausdrücke auf die Mehrdeutigkeit der Anonymität verweist. Gerade die Flüssigkeit von Husserls Terminologie könnte geringfügige, aber interessante Unterschiede überdecken, die vielleicht wichtig sind. Ich interpretiere die jeweiligen textuellen Zusammenhänge, in denen die genannten Ausdrücke sich finden, wieder chronologisch geordnet.

– unbewusst: Hua VI, 240:26 – 241:4 – VII, 262:30 – VIII, 90:7 – 158:5 – 412:44 – XXIII, 574:8; das Unbewusste: VI, 192:5; Unbewusstsein: IV 100:21

– naiv: Hua I, 72:33 84:16 – VIII, 88:3 – 89:1 – 91:25 – IX, 251:30 – 265:2 – VI, 82:16, 18 – III/1, 107:11

– verborgen: Hua XXV, 160:35 – VII, 81:8, 39 – 261:37 – VIII, 72:15 – 76:25 – 121:3 f. – 427:28 – IX, 238:34 – 239:7 – Hua I, 84, 22, 27 – Verborgenheit Hua VII, 263:6 f. – Hua IX, 250:13 – Hua IV, 100:21, 26

⁴ unthematisch: Hua VII, 261:37 – 262:1 – thematisch 262:34 f.

- unreflektiert – reflektiert Hua IV, 102:2–4

⁵ ›implizit‹ ist wieder ein anderes Wort für anonym; wir finden es z. B. Hua I, 84, 85, 118 (›Enthüllung der impliziten Intentionalität‹); vgl. ferner den Unterschied von ›implizit‹ und ›explizit‹ im §35 der *Ideen I*.

⁶ latent: Hua VI, 122:32 – VIII, 90:9, 13, 14 – 117:34 – 439:22, 27 – 440:21 – 441:1 – IX, 238:18 – 306: Anm. – 307:14 – XI, 309:20; Latenz: VIII, 409:11; das Latente: VIII, 440:21 patent: VI, 122:32 – VIII, 90:10 – 439:23, 28 – 440:27 – XI, 309:11; Patentwerden VIII, 90:14.

⁷ Vgl. ›enthüllt‹ (in Anführungsstrichen) als Gegensatz zu ›anonym‹ Hua VII, 262:28–32.

6.2. Die naive, inaktuelle und potentielle cogitatio in den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen I*

Da ist es zunächst interessant, dass Husserl weder in *Logische Untersuchungen* noch in den *Ideen I* und *II* die cogitatio anonym nennt. In *Logische Untersuchungen* wird ja das Erlebnis selbst bewusst genannt (s. o., S. 22 f.), weshalb es nicht gleichzeitig ›unbewusst‹ (oder ›anonym‹) heißen kann. In den *Ideen I*, vor allem im zweiten Kapitel der *Fundamentalbetrachtung*, überschrieben: *Bewusstsein und natürliche Wirklichkeit* (Hua III/1, 66 ff.), ist die cogitatio selbst direkter Gegenstand der Beschreibung, also in Husserls aufmerksamen Reflexionsblick, und insofern selbst auf keinen Fall anonym. Außerdem bilden cogitatio und reflexio eine Einheit, welche Einheit den Gedanken an eine mögliche Anonymität der cogitatio gar nicht erst aufkommen lässt. Ferner können cogitationes jederzeit reflektiert werden, wenn sie gleich faktisch nicht immer reflektiert werden, welche Reflektierbarkeit wiederum der Anonymität widerstreitet.

Immerhin spricht Husserl sowohl in den *Logischen Untersuchungen* als auch in den *Ideen I* von Naivität. In der Einleitung zum Zweiten Teil der *LU* kontrastiert er den naiven Vollzug von Akten und der Seinssetzung mit den neuartigen Akten der Reflexion (Hua XIX/1, 14:5, 23 – 15:10 – 16:16).⁸ Der Gegensatz von ›naiv‹ ist also ›reflektierend‹. In den *Ideen I* ist der Gegensatz zu ›naiv‹ ›wissenschaftlich‹ (Hua III/1, 79:Üs – 81:20 – 82:4), insofern der »wissenschaftliche Mensch« mehr weiß und kritisch gegenüber der natürlichen Alltagserfahrung ist. Der Gegensatz verschärft sich aber im § 50 zu ›phänomenologisch‹ bzw. zu ›transzendente Thesen außer Aktion setzen‹ (Hua III/1, 106:30). Wenig später indessen klingt wieder der Gegensatz der *LU* von ›in transzenten Thesen leben‹ und ›auf sie reflektieren‹ an (107:11); ich meine aber, dass die Reflexion hier durchaus als eine solche verstanden werden soll, die das phänomenologische Ausschalten aller Transzendenzen einschließt. ›Naiv‹ bedeutet also schwächer so viel wie ›nicht rückbezogen‹, ›nicht reflektierend‹, schärfer ›nicht reduktiv reflektierend‹.

In den *Ideen I* unterscheidet Husserl darüber hinaus zwischen aktuellen und inaktuellen Bewusstseinsweisen. Das beschriebene co-

⁸ Naiv wird hier aber auch schon doppeldeutig gebraucht, insofern nicht nur der Vollzug naiv ist, sondern auch die Seinssetzung im Vollzug (14:5), das Hinnehmen von Gegenständlichkeiten in der Vermengung von seelisch und körperlich (16:16).

gito mit seiner Intentionalität und fokussierenden gegenständlichen Aufmerksamkeit ist aktuell. Von diesen aktuellen cogitationes sind die inaktuellen, impliziten oder potentiellen zu unterscheiden. Die Bezeichnung der Akte entlehnt Husserl aber den Gegenständen. Die Gegenstände, denen sich das Bewusstsein intentional und aufmerksam zuwendet, heißen aktuell oder explizit gegeben; sie heben sich aus einem inaktuellen oder impliziten Hintergrund von anderen Gegenständen heraus, denen ich mich zwar jederzeit direkt zuwenden kann, deren ich mir auch bewusst bin, und ebenfalls intentional, aber eben nicht in der Weise der Aktualität. Wegen dieser Möglichkeit, mich ihnen jederzeit zuwenden zu können,⁹ heißen diese inaktuell gegebenen Gegenstände und die sich auf sie beziehenden inaktuellen cogitationes auch potentielle.¹⁰ Inaktualität ist ein Mangel an Bewusstsein.

Mit dieser Potentialität von cogitationes darf aber nicht diejenige verwechselt werden, die jeder cogitatio dadurch zukommt, dass sie jederzeit reflektiert werden kann. Die Potentialität der cogitationes als Reflektierbarkeit geht mit ihrer Aktualität einher. Jede konkrete cogitatio schließt als aktuelle die strukturelle Differenz von aktuellen und inaktuellen Gegenständen ein; die inaktuelle Wahrnehmung ist keine zweite Wahrnehmung (wie die Reflexion), sondern nur Moment der aktuellen; und diese Differenz wird auch in der Reflexion, wenn sie realisiert wird, erfasst. Sie löst sich auch nicht durch die Zeit, weil die Aktualisierung des Inaktuellen mit der Inaktualisierung des Aktuellen erkaufte wird. So besteht zwischen ›inaktuell‹ (bzw. ›potentiell‹) und ›nicht-reflektiert‹ (bzw. ›potentiell‹) ein Unterschied, auch wenn die Verwandlung von inaktuellen cogitationes in aktuelle ebenso wie die von cogitationes in reflektierte durch einen Blickrichtungswechsel geschieht. Bei der Überführung einer inaktuellen in eine aktuelle cogitatio bleibe ich nämlich in derselben Ebene und derselben Bewusstseinsart, etwa der Wahrnehmung. Nehme ich aktuell ein Haus wahr, und inaktuell den Zaun, geschieht die Aktualisierung der inaktuellen cogitatio wiederum durch Wahrnehmung. Ich bleibe weltorientiert und wahrnehmend, wechsele aber die Rich-

⁹ Ich mache noch auf einen feinen Unterschied aufmerksam: Husserl spricht bei der Einführung des Wortes ›aktuell‹ 72:28 von der cogitatio im Modus der aktuellen Zuwendung. ›Aktuell‹ kennzeichnet also die Zuwendung; 75:18 nennt er aber die cogitatio selbst aktuell; vgl. schon die Differenz 59:12 »aktuelles Leben« und 59:19: »aktuell bezogen auf ...«.

¹⁰ Hua III/1, 72:31 f. – Hua I, 85:29 f.

tung des Blicks, etwa durch Drehen des Kopfes. Beziehe ich mich mittels einer Reflexion rückbezüglich auf mich selbst, wechsele ich beispielsweise von einer weltorientierten Wahrnehmung in die bewusstseinsorientierte Reflexion. Ich wechsele nicht nur die Blickrichtung, sondern mit der Bewusstseinsart auch die Ebene. So muss korrelativ auch zwischen vertikaler Aktualisierung (Reflexion der cogitatio) und horizontaler Aktualisierung (inaktueller cogitationes) unterschieden werden (vgl. Kap. 3, S. 60 f.).

Wollte man die spätere Ausdrucksweise Husserls, wenn er von der Anonymität der cogitatio spricht, auf die frühere Charakterisierung der cogitatio anwenden, könnte man sagen, die cogitatio ist in doppeltem Sinne anonym, nämlich zum Teil inaktuell und als ganze nicht-reflektiert, wenn auch reflektierbar. Beide Momente sind aber im nicht-setzenden Mitbewusstsein bewusst.

6.3. Die Anonymität und Naivität der cogitatio in *Erste Philosophie*

In der schon erwähnten Abhandlung: *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* von 1924, Hua VII, 230 ff. charakterisiert Husserl das Bewusstsein der natürlichen Einstellung als anonym. Anonym, völlig anonym (263:22), oder unbewusst (262:30) ist das Bewusstseinsleben, die Subjektivität (266:21), bewusst sind die Objekte. Der Akzent liegt aber auf der Anonymität der Mannigfaltigkeit des Subjektiven gegenüber der intentional bewussten Einheit des Objekts (260:10 ff. – 261:35 ff.). Zwar nennt Husserl an dieser Stelle (262:1) das Bewusstseinsleben ganz allgemein anonym, aber mitbewusst, doch müssen wir sicherlich auf der subjektiven Seite zwischen der Einheit der cogitatio und der Mannigfaltigkeit des Bewusstseins, in dem sich die cogitatio als einheitliche konstituiert, unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung geht aber die Unterschiedlichkeit der Gegebenheitsweise der unterschiedenen Momente einher. Die cogitatio selbst, in der das Objekt bewusst ist, ist als einheitliche anonym, wenn auch mitbewusst, die Mannigfaltigkeit, in die die cogitatio zerstreut ist, ist ebenfalls anonym, aber anonym gleichsam zweiter Stufe.

In der 38. und 39. Vorlesung seiner *Ersten Philosophie*, im zweiten, methodischen Teil also, ist vom Mitbewusstsein keine Rede. Husserl bezeichnet das einzelne strömende Bewusstseinserebnis,

die cogitatio, zunächst, nämlich vor der Epoché, wiederum als ›naiv‹¹¹. Die cogitatio weiß von sich nichts, ist ›selbstverloren‹ oder ›selbstvergessen‹¹², wie es dann in der 40. Vorlesung (Hua VIII, 88:1 ff.) heißt; wenig später (90:1 ff.) will Husserl diese Ausdrücke durch ›latent‹ ersetzt wissen.¹³ Selbstvergessenheit, insbesondere Vergessen setze voraus, dass das, was vergessen wird, einmal bewusst war. Die cogitatio jedoch sei prinzipiell zunächst nicht bewusst, sondern eben latent. Sie wird erst durch die Reflexion, die sie zum intentionalen Objekt macht, bewusst oder patent.¹⁴ Der Gegensatz von ›naiv‹, ›selbstvergessen‹ oder ›latent‹ als ›an die Welt hingegeben‹, reflexionslos, ist nicht mehr wie z. B. noch in der 28. Vorl. (Hua VIII, 6) oder in den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen I* ›reflektierend‹, sondern ›patent‹, ›enthüllt‹, ›reflektiert‹.

Der Gedankengang hat sich aber verschoben: Erstens ist die Selbstverlorenheit (88:3,5,16)¹⁵ durch Selbstvergessenheit (89:22 ff.) ersetzt worden, und zweitens werden nicht mehr Ich und Akt (88:28–33), sondern besonders das Ich selbstvergessen, bzw. latent genannt. Für die Selbstverlorenheit träfe aber nicht so eindeutig zu, dass ihr ein Gefundensein, ein Kennen oder Haben vorausgegangen sein muss, und zweitens sind die Latenz des Aktes und des Ich zu unterscheiden.¹⁶

Dieser Unterschied lässt sich am Patentmachen beider zeigen: Eine enthüllende Reflexion auf das Bewusstsein, das Erlebnis, die cogitatio braucht noch nicht das Ich im Bewusstsein als Pol, Zentrum, Quellpunkt oder als geschichtliche Habitualität zu offenbaren. Umgekehrt gesprochen, die Latenz des Ich kann mit Bewusstsein (Patenz) des Aktes einhergehen, aber die Patenz des Ich setzt die Patenz der cogitatio voraus bzw. schließt sie ein. Die Latenz der cogitatio ist das Mit- oder Selbstbewusstsein der cogitatio, (dass sie cogitatio ist und Wahrnehmung, nicht Erinnerung); die Latenz des Ego aufzude-

¹¹ naiv: Hua VIII, 78:6 – 79:16,26,27 – 81:5,22 – 87:8 – 88:3,35 – 89:1 – 91:25

¹² Für die Belege s. Anm. 3.

¹³ Latent: Hua VIII, 90:9,13,14. – Ich erinnere daran, dass der Ausdruck ›Latenz‹ bereits 1904/05 von Freud verwendet wird, wenn auch im anderen Sinne (Latenzperiode: Ges. Werke Bd. V, 77–80); später führt er ihn dann terminologisch ein im Sinne von ›Vorbewusstsein‹ (1923, Ges. Werke Bd. XIII, 240f.).

¹⁴ patent: Hua VIII, 90:10,11,12; Patentwerden Hua VIII, 90:14

¹⁵ Auch ›Selbstverlorenheit‹ ist doppeldeutig: Husserl kennt die Selbstverlorenheit des Schlafes (Hua VIII, 88:5) und die des wachen, aber an die Welt hingegebenen Ichs.

¹⁶ In den *Ideen II* spricht Husserl von Ichverlassenheit des Aktes (Hua IV, 107:30).

cken, bedarf es der ausdrücklichen, absichtsvoll inaugurierten Reflexion.

Überhaupt ist die Frage, was es heißen kann, angesichts der cogitatio, also eines Bewusstseins(-von-...), zwischen latentem und patetem Bewusstsein zu unterscheiden. Dass ich das Haus wahrnehmend nicht auf das Wahrnehmen gerichtet bin, mag zwar richtig sein. Aber – so insistiere ich mit der gerade zitierten *Kant-Abhandlung* – ich bin mir mindestens beiher mitbewusst, dass ich wahrnehme. Die Latenz soll doch gerade das Mitbewusstsein ausdrücken. Latenz ist eine Spielart von Bewusstheit. Dadurch aber, dass Husserl nur einen Gegenbegriff, nämlich ›Patenz‹, kennt und diesen im Sinne von enthüllt, reflektiert gebraucht, verfällt wiederum der Unterschied von Mitbewusstsein und Reflexion, von ›mitbewusst‹ und ›reflektiert‹.

Aber es bedarf weiterer Differenzierungen. Husserl kommt nicht umhin, in *Erste Philosophie* den Gegensatz von ›naiv‹ auch als ›reflektierend‹ zu fassen. Die Gegenbegriffe zu ›naiv‹, eben ›latent‹, ›patent‹, ›enthüllt‹, schließen die Leistung des reflexiven Enthüllens ein. Ohne Reflexion keine Enthüllung, kein Durchbrechen der Naivität. Die Reflexion wird zum Gegenspieler der Naivität. Jede cogitatio, jedes Bewusstsein, insofern und solange sie bzw. es nicht reflektiert, kein Selbstbewusstsein hat, sondern nur geradehin und weltverloren ihren bzw. seinen Gegenstand anvisiert (z. B. Hua VIII, 88:3,35 – 89:1), ist naiv. Die Naivität der cogitatio liegt in ihrer Intentionalität und ausschließlichen Bezogenheit auf Welt und Weltliches. Naivität kann als selbstvergessene Rück-sichts-losigkeit bestimmt werden. Der Gegensatz von ›naiv‹ wäre also ›reflektierend‹: »wenn ich die Reflexion einsetzen lasse, ist das n a i v e W a h r n e h m e n des selbstvergessenen Ich schon vorüber« (Hua VIII, 88:34–36). Die Reflexion ist als Reflexion nicht-naiv.

Als natürliche aber hält die Reflexion den Weltglauben aufrecht. Im Übergang von der geraden zur reflexiven Orientierung legt das Bewusstsein seine Weltbezogenheit nicht ab. Zwar thematisiert es reflexiv nicht mehr Weltliches, sondern Subjektives, eben Bewusstsein, es interpretiert aber (als natürliches) dieses Bewusstsein, d. h. sich selbst, als weltliches und bleibt insofern der alten Naivität verhaftet. Erst mit der Epoché, der Einklammerung des universalen Weltglaubens, der Enthaltung vom Seinsglauben und dessen Zurückhaltung, der transzendentalen Wende und der Interpretation der cogitatio als Nicht-weltliches, als rein Subjektives, eben als reines, transzendentales Bewusstsein, wandelt sich das naive Bewusst-

sein in ein transzendentales. Der Gegensatz von ›naiv‹ ist also verschärfend gesprochen nicht nur mehr ›reflektierend‹, sondern ›transzendental‹, sich des Seinsglaubens enthaltend (Hua IX, 314:5–7).

Doch ist der Begriff ›transzendental‹ doppeldeutig, meint er doch einmal die Operation ›sich des Seinsglaubens enthalten‹, dann aber auch das cogito, das von eben dieser transzendentalen Reflexion erfasst und gereinigt wurde (vgl. Hua III/1, 68:35 ff.).

Hier greift wieder der Gegensatz ›reflektiert‹ (z. B. Hua VII, 260:29–31 – 262:28–32 – VIII, 100:21 – 412:6–8). Durch die transzendente Reflexion wird die naive cogitatio von allem Weltlichen gereinigt und als transzendente, d. h. als transzendental-reflektierte offenbart. Aber schüttelt sie damit ihre Naivität (Weltbezogenheit) ab? Der Statuswechsel geschieht nachträglich und betrifft nicht die cogitatio selbst, sondern nur den Modus ihrer Gegebenheit. Der Statuswechsel ist eine Interpretation. Husserl betont ja immer wieder, dass sich an der cogitatio durch diesen Statuswechsel nichts ändert, dass die Reflexion die cogitatio genau so erfasst, wie sie im Status ›nicht-erblickt‹ war, dass die erfasste identisch ist mit der nicht-erfassten. Wenn das Bewusstsein reflexiv Selbstbewusstsein wird und das reflexive Moment am Bewusstsein sich des Seinsglaubens enthält, bleibt das nicht-selbstbewusste Moment des Bewusstseins jedoch naiv und weltlich orientiert. Andererseits wird die (interpretative) Reinigung durch die Reflexion an ihrem Objekt, der cogitatio, vollzogen. Nicht-naiv kann danach auch die cogitatio genannt werden, die transzendental gereinigt ist. Dieser meiner eigenen Transzendentalität bin ich mir in der Tat nicht bewusst; sie verdient die Kennzeichnung ›völlig anonym‹.

Gleichwohl wird deutlich: ›Naivität‹ und ihr Gegenteil ›Selbstbewusstheit‹ passt als Beiwort weniger zu der cogitatio, sondern eher zum Bewusstsein im Ganzen, zum Ich oder Subjekt. Dieses ist naiv oder nicht; je nachdem ob es nur geradehin auf die Welt bezogen, oder ob es sich auch seiner selbst bewusst ist, rückbezogen fungiert und ev. sogar sich transzendental des Seinsglaubens enthält.

Husserl spricht aber auch von einer transzendentalen Naivität (Hua I, 159:15), wenn eben die Transzendentalität aufgegeben wird, etwa von der reinen Psychologie oder anderen Wissenschaften (Hua IX, 250:25 f. – 272:36 f. – 290, 36 f. und Hua VI, 213:17). An diesen Stellen aber unterscheidet sich die Bedeutung des zusammengesetzten Ausdrucks ›transzendental naiv‹ nicht weiter von dem einfachen ›naiv‹, naiv ist nämlich gemeint im Gegensatz zu ›transzendental‹.

Das Wort ›transzendental‹ erläutert die Naivität. Einen weiteren, schärferen Sinn von ›transzendental-naiv‹ erkennen wir in *Erste Philosophie*, wo die transzendente Erkenntnis naiv bleibt, solange sie nicht einer apodiktischen Kritik unterzogen ist (Hua VIII, 170:18; vgl. schon Hua VIII, 38:15 f. und die apodiktische Naivität Hua I, 178:2)¹⁷.

Wir unterscheiden also vier, wenn nicht fünf Bedeutungen des Wortes ›naiv‹ mit je unterschiedlichen Gegensätzen:

- naiv = nicht reflektierend – Gegensatz: reflektierend
- naiv = nicht reflektiert – Gegensatz: reflektiert
- naiv = geradehin auf die Welt bezogen, den Seinsglauben mitmachend – Gegensatz: den Seinsglauben inhibierend
- naiv = nicht transzendental gereinigt – Gegensatz: transzendental gereinigt
- naiv = nicht einer apodiktischen Kritik unterzogen – Gegensatz: einer apodiktischen Kritik unterzogen.

6.4. Die inaktuelle, implizite und anonyme cogitatio in *Cartesianische Meditationen*

In den *Cartesianischen Meditationen* klassifiziert Husserl die Modifikationen des Bewusstseins ähnlich wie in den *Ideen I* (§ 19, Hua I, 81 ff.) und wiederum unter Verwendung der Begriffspaare aktuell-potentiell und implizit-explicit.¹⁸ Er unterscheidet hier ebenso von

¹⁷ Diese apodiktische Kritik leistet Husserl nicht mehr. Vielmehr stellt er die Kritik der Tragweite der apodiktischen Evidenz im § 9 der *CM* zurück (Hua I, 63:1 f.), versteht sie als Kritik der Transzendentalphänomenologie überhaupt (§ 13) und formuliert sie im Schlussparagrafen 63 als Aufgabe.

Schon in *Erste Philosophie* kennt Husserl neben dem Gegensatz von naiv und transzendental auch den von einfacher und absoluter Erkenntnis (Hua VIII, 170 f.).

¹⁸ – Aktualität: Hua I, 81:29,35; Bewusstseinsaktualität: 83:36; aktuell: 81:34,37 – 82:28,35 – 85:29,30 f.

– implizieren: 81:35 – 85:31 – 166:21; implizit: 85:32 – 118:15 – 122:24 – 123:35; implizite: 82:36 – 105:27 – 166:24; implizite: 84:31; impliziert: 62:33 f. – 76:9 – 83:36 – 98:37 – 140:9 – 150:29; Implikat: 88:13

– explizieren: 83:24 – 104:6 – 112:37; explizit: 54:1 – 84:6 f. – 102:19 – 105:31 – 122:24 – 126:15 – 141:21 – 153:33; explicite: 166:23 f.; Explikat: 84:30; Explikation: 85:19 – 86:22 – 102:16 f. – 112:21 – 113:20 – 147:Üs – 163:Üs – 171:28; Selbstexplikation: 130:2 – potentiell: 85:22,29 f. – 87:14; – Potentialität: 81:29,35 f. – 82:7,24,32,34 – 83:37

Als Gegensatz von ›aktuell‹ fungiert hier ›potentiell‹; das Adjektiv ›inaktuell‹ wird fallen gelassen.

den eigentlich¹⁹ und aktuell wahrgenommenen Seiten eines Gegenstandes die mitgemeinten (82:7 ff.); weiter solche, die wir wahrnehmen könnten, wenn wir unsere Aufmerksamkeit anders lenken würden (82:14 ff.); es fehlt die Inaktualität des Erfahrungshintergrundes; stattdessen führt er drittens den Vergangenheitshorizont der Wahrnehmung unter den Potentialitäten zu erweckender Wiedererinnerungen auf (82:23 ff.).²⁰ Im §15 war schon herausgestellt worden, dass jedes erfasste Einzelding einer Vereinzelnung unterliegt, die aus dem einheitlichen Universum Einzelheiten herausfasst.²¹ Das Universum als Weltganzes ist in jedem Bewusstsein mitgemeint, mitbewusst (75:7 ff.).²² – die erweiterte Umgebung der *Ideen I*. Diese Potentialitäten werden in den Aktualitäten impliziert (§20, 83:36 f.). Sie müssen enthüllt werden,²³ und ebenso die korrelativen Bewusstseinsleistungen, weil sonst eben dieses Bewusstsein anonym bliebe (84:19–22).

Mit den oben in *Ideen I* unterschiedenen Inaktualitäten haben wir jetzt

- das aktuelle und aufmerksam wahrgenommene und erfasste Ding
- die inaktuellen Dinge, der Hof oder Erfahrungshintergrund
- die anderen mitgemeinten Seiten des Dinges
- die Dinge, die ich nicht wahrnehme, aber wahrnehmen könnte (durch Ortsbewegung)
- das miterfasste Universum
- die inaktuelle Vergangenheit (Retiniertes und Wiedererinnertes) – und korrelativ

¹⁹ In seinen *Analysen zur passiven Synthesis* führt Husserl neben dem Gegensatzpaar ›implizit-explicit‹ den Unterschied von ›eigentlich‹ und ›uneigentlich‹ wahrgenommen für die original und nicht original wahrgenommenen Seiten eines Dinges ein; z. B. Hua XI, 242:19 ff.

²⁰ Vgl. aber schon Hua III/1, 72:14 ff.

²¹ Vgl. schon die *Ideen I*, Hua III/1, 71:23: »Das Erfassen ist ein Herausfassen«.

²² Die Unterscheidung von Welt und Weltlichem und deren Gegebenheitsweisen ist bei Husserl noch nicht so bedeutsam wie bei Heidegger: Sein und Zeit, *passim*; natürlich kennt Husserl diesen Unterschied: vgl. etwa §37 der *Krisis*; Hua VI, 146:14 f.: »Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist.« und schon Hua IX, 62:10–12: »nicht bloß einzelne Weltrealitäten sind erfahren, sondern von vornherein ist die Welt erfahren.«

²³ Enthüllung als phänomenologische Leistung enthüllt Potentialitäten (Hua I, 82:32–35 – 83:35–37), den implizit gemeinten Sinn (82:35–37 – 47:39 f.); vgl. 84:36 ff. Synonym mit ›Enthüllung‹ verwendet Husserl auch ›Auslegung‹ (84:29 – 85:17) oder ›Analyse‹ (85:24).

6. Die Vielfalt der Begriffe von Anonymität und deren Mehrdeutigkeit

- das aktuelle intentionale Bewusstsein von dem Haus
- das inaktuelle, ebenfalls intentionale Hintergrund-Bewusstsein von dem Garten, dem Zaun, usw., also dem Hintergrund
- das mitmeinende Bewusstsein der anderen Seiten des Dinges
- das Bewusstsein der durch Ortsbewegung wahrzunehmenden Dinge, die zu meiner stets mitbewussten (57:9) Umgebung gehören
- Retention und Wiedererinnerung
- das universale Bewusstseinsleben

Die potentielle Reflektierbarkeit der cogitatio wird in diesem Zusammenhang nicht eigens erwähnt.

Wiederum scheinen die Ausdrücke ›inaktuell‹ und ›implizit‹ synonym zu sein. Während Husserl aber in *Ideen I* nur die inaktuellen Gegenstände implizit nennt, benutzt er in den *CM* den Ausdruck ›implizit‹ auch zur Kennzeichnung der inadäquaten Gegebenheitsweise der Gegenstände selbst (›implizite meinen‹ Hua I, 84:31). Der Ausdruck ›implizit‹ wird also mehrdeutig.

In den *CM* aber führt Husserl darüber hinaus im direkten Anschluss an die Klärung der phänomenologischen Analyse als Enthüllung dessen, was in der cogitatio als Implikat liegt, noch den Begriff der Anonymität ein. Anonym sind hier nicht die implizierten Rückseiten, nicht die inaktuellen Gegenstände, überhaupt ist anonym kein gegenständlicher Sinn, sondern anonym oder verborgen sind das Bewussthaben und die noetischen Mannigfaltigkeiten selbst (84:15 ff.). Keine cogitatio ist ein isolierter oder zu isolierender Einzelakt in einer logischen Sekunde. Jede Hauswahrnehmung z. B. ist zerstreut in eine Abfolge vieler gleitender, fließender, strömender Einzelakte, die erst zusammen die Hauswahrnehmung konstituieren. Und diese zerstreute Mannigfaltigkeit der konstituierenden Akte entgeht mir, wenn ich das Haus wahrnehme, aber auch wenn ich, zwar reflexiv, aber gegenständlich orientiert, Auslegung der gegenständlichen Merkmale betreibe. Sowohl die cogitatio selbst als auch die zerstreuten, sie konstituierenden Momente nennt Husserl anonym.²⁴

Doch ist die Anonymität beider unterschiedlich. Während die cogitatio anonym, aber mitbewusst ist, ist die konkrete Mannigfaltigkeit nur anonym, nicht unbedingt mitbewusst, anonym zweiter Stufe (vgl. oben 6.3., S. 122). Die Mannigfaltigkeit bedarf zu ihrer

²⁴ Anonym: 84:21 f., 37 – 85:27 – 179:7

Bewusstheit und Enthüllung der expliziten Analyse und Reflexion; ohne diese weiß ich von ihr nichts.

Im weiteren Verlauf der *CM*, besonders in der *IV. Meditation* wird dann noch deutlich, dass der Vergangenheitshorizont der cogitationes nicht nur in Form der früheren cogitationes enthüllbar ist, sondern dass auch in der einzelnen cogitatio modifiziert die früheren enthalten sind und dass auch dieses Enthaltensein der Reflexion durch Analyse zugänglich ist.²⁵

6.5. Die transzendente Anonymität der Subjektivität

Naiv oder anonym ist die cogitatio, weil sie nicht reflektiert; aber auch die Reflexion ist – reflektierend die cogitatio – naiv, weil sie nicht auf sich reflektiert, d. h. nicht um sich selber weiß. Das Selbstwissen bleibt naiv, nämlich transzendental naiv, weil es und solange es sich als weltlich versteht, als zur Welt gehörig, als Stückchen Welt. Erst indem das Bewusstsein sich als reines, weltloses oder transzendentes Bewusstsein versteht, überwindet es die Naivität (s. o. 6.3., S. 125 f.) endgültig.

Transzendentalität bedeutet ein Dreifaches: Das Bewusstsein reflektiert a) auf sich; es enthält sich b) des Seinsglaubens und interpretiert c) sich selbst als nichtweltlich. Dadurch aber, dass Husserl Bewusstsein immer als einzelnes Bewusstseinsereignis oder Akt versteht, kommt es zu folgender Schwierigkeit. Die cogitatio wird zunächst als natürliche genommen; sie ist nicht transzendental. Der Reflexionsakt versteht, wenn er sich nämlich des Seinsglaubens enthält, zwar die cogitatio als nichtweltlich, aber der Reflexionsakt selbst, der eben diese Interpretationsleistung vollzieht, bleibt selber naiv, insofern er eben nicht sich selbst, sondern die cogitatio als nichtweltlich versteht: der Seinsglauben begleitet unaufhörlich den Bewusstseinsvollzug.

Überhaupt müssen wir zwischen der Transzendentalität des cogitatum und der cogitatio unterscheiden. Die Reflexion, auch die transzendente, ist, wenn sie die cogitatio in den Blick nimmt, häufig auf deren gegenständliche Seite bezogen, hat nämlich das cogitatum im Visier, zwar als cogitatum, und klammert daher die weltliche

²⁵ Ich erinnere an die Stufen und die Tiefendimension der Reflexion, die Husserl in *Phänomenologische Psychologie* erwähnt (Hua IX, 30:13 ff.); vgl. auch Hua IV, 102:29 ff.

Existenz des in der cogitatio intendierten und vermeinten Dinges oder Gegenstandes ein. Sie macht die Seinssetzung der cogitatio nicht mit, verhält sich ihr gegenüber neutral und nimmt den Gegenstand als intendierten, als Phänomen. Die noetische Seite der cogitatio bleibt dabei vernachlässigt, so dass die Reflexion bei der Zuwendung zu ihr, beim reflexiven Rückgang vom cogitatum auf die cogitatio, diese ebenfalls reinigen muss, d. h. den empirischen Bezug einklammern. Umso viel mehr bleibt die Reflexion selbst, auch wenn sie von dem Gegenstand der cogitatio zu der Reinigung dieser selbst übergeht, selbstvergessen im Schatten und ungereinigt. Es sei denn wir sind bereits Berufsphänomenologen oder transzendentes ego mit einer stabilen transzendentalen Habitualität. Erst wenn das Bewusstsein sich universal, iterativ, radikal und habituell des Seinsglaubens enthält, d. h. die Generalthese inhibiert hat, versteht es sich transzendental reflektierend selbst ebenso wie sein cogitatum, das Bewusstsein im Ganzen, als nichtweltlich und überwindet so endgültig die eigene Naivität (vgl. Kap. 4, S. 98 ff.).

Das weltliche Bewusstsein weiß nicht nur nichts von sich, sondern im Besonderen nicht, dass es selber als transzendentes Welt und Weltliches, allen weltlichen Sinn überhaupt erst konstituiert; es weiß nichts von seiner eigenen Transzendentalität: »Auch als natürlich lebendes Ich war ich transzendentales, aber ich wusste davon nichts.« (*Pariser Manuskripte*, Hua I, 15:17 f.). Diese wird nur durch die Wandlung der Reflexion in eine transzendente, den Seins- und Weltglauben inhibierende zugänglich. Die Transzendentalität ist die eigentliche Anonymität. Diese transzendente Anonymität ist dem Ich und dem Bewusstsein auch keineswegs im Mitbewusstsein mitgegeben, jedenfalls nicht, solange es natürlich eingestellt ist.²⁶

²⁶ Vgl. Eugen Fink, VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Ergänzungsband, 1988, S. 15: Die transzendente Reflexion ist mit der natürlichen nicht zu vergleichen; sie »gegenständlich kein ... vorbestehendes Sichselbstwissen des transzendentalen Ich« (S. 15:14–16). »Anonymität« hat »einen grundsätzlich anderen und fundamentalen Sinn als bei der unthematischen Selbstoffenheit des Menschen vor der Reflexion auf sich. »Anonymität« ist hier ein transzendentaler Begriff« (S. 15:18–22).

6.6. Anonymität als relative Bestimmung

Es scheint sich eine Zweiteilung anzubahnen: einerseits die Ausdrücke aktuell-inaktuell, bzw. potentiell, und explizit-implizit, zur Kennzeichnung der Unterschiede hinsichtlich der Gegenstände der cogitatio, wobei diese Kennzeichnung nachträglich auf die cogitatio übertragen wird, andererseits die Ausdrücke anonym oder verborgen, naiv, reflektiert – unreflektiert, latent-potent, mit denen die cogitatio selbst charakterisiert wird, sofern sie von der Reflexion erfasst wird oder nicht, mit denen aber – oder nur selten – nicht die Gegenstände der cogitatio, sondern nur – mindestens aber vorwiegend – die Gegenstände der Reflexion bezeichnet werden. Dabei wird naiv in Sonderheit die cogitatio genannt, während anonym eher die Mannigfaltigkeit der sie konstituierenden Akte meint. Der Gegensatz von ›naiv‹ ist eher ›transzendental‹, der von ›anonym‹ eher ›reflexiv‹. Der Ausdruck ›potentiell‹ (ebenso wie das Gegensatzpaar ›thematisch‹ – ›unthematisch‹) allerdings ist doppeldeutig, insofern er nicht nur auf die inaktuellen Gegenstände bezogen, sondern insofern jede cogitatio auch potentiell selbst wahrgenommen, reflektiert werden kann (Hua III/1, § 38; s. o., 6.2., S. 120 f.).

Anonymität ist eine relative Bestimmung, relativ zu dem Fortschritt reflexiver Erkenntnis. Das schlicht-gerade, weltzugewandte Bewusstsein, ohne jede reflexive Wendung, ohne jeden Rückbezug gedacht, ist naiv und als naives auch anonym. Es weiß nichts von sich. Denkt man das Mitbewusstsein in diese cogitatio hinein, ist sie zwar nicht völlig anonym, weil sie sich als Wahrnehmung weiß. Aber sich als Hauswahrnehmung wissend weiß die cogitatio sich als – grobe – Einheit; sie weiß nichts von der Mannigfaltigkeit der diese Einheit konstituierenden Leistungen und Synthesen. Diese Mannigfaltigkeit, diese Synthesen entgehen der mitbewussten cogitatio; sie sind jetzt anonym. Ebenso wenig sind diesem (selbstbewussten) Wahrnehmungsbewusstsein die inaktuellen oder potentiellen Horizonte bekannt. Auch diese intentionalen Horizonte, das Über-sich-hinaus-Meinen, die Mehrmeinung (Hua I, 84:11) sind anonym, vom unausdrücklichen Selbstbewusstsein keinesfalls erfasst. Diese Horizonte allerdings nennt Husserl überwiegend implizit oder potentiell. Diese Mannigfaltigkeiten der Anonymität zu entreißen, bedarf es der ausdrücklichen Reflexion.

Weiter, wenn ich nun ausdrücklich reflektiere, und reflektierend die cogitatio zum intentionalen Gegenstand mache und die in-

tentionalen, aber inaktuellen Horizonte enthülle, entgeht mir die zeitliche Struktur des Bewusstseins. Und umgekehrt bleiben mir die Inaktualitäten der Gegenstände und cogitationes verborgen, wenn ich die zeitliche Struktur des Bewusstseins besser verstehen will. Und wiederum, wenn ich in die einen Gegenstand konstituierenden Leistungen reflektierend eindringe, bleibt das Bewusstsein als Ganzes, als ununterbrochener Strom ebenso im Dunklen wie das Ich mit seinen Habitualitäten.

Das Bewusstsein ist niemals auf einen Schlag oder gar dauerhaft, gleichzeitig oder vollständig ausgeleuchtet. Das Bewusstsein kann weder kontinuierlich noch vollständig reflektiert werden. Inaktualität und Verborgenheit gehören unabdinglich zum endlichen Bewusstsein hinzu. Mit der fortschreitenden Entfaltung des transzendentalen Feldes durch Husserl wird die Anonymität des Bewusstseins zwar immerfort tiefer durchleuchtet, aufgeklärt, enthüllt, ohne dass jedoch je das Bewusstsein als ganzes, der gesamte Bewusstseinsstrom patent würde. Entsprechend dem Stand fortschreitender Enthüllung zeigen sich in der Tiefe des Bewusstseins der Reflexion immer wieder neue anonyme Strukturen, die der Enthüllung harren. Diese ist unabschließbar.

7. Formen, Funktionen und Bestimmungen der (ausdrücklichen) Reflexion

Wir halten mit Kapitel 5 zwei Arten der Reflexion auseinander, das unausdrückliche, implizite, nicht-objektivierende Mitbewusstsein und die Reflexion als selbständigen psychologischen oder phänomenologischen Akt mit eigener zeitlicher Struktur. Dabei fungiert das Mitbewusstsein als Voraussetzung für die Reflexion (vgl. Kap. 5, S. 116 und Anm. 27). Das Mitbewusstsein ›gibt‹ die cogitatio, die Reflexion betrachtet sie und legt sie aus. Beide Formen aber haben es mit dem Anonymen zu tun, mit dem Verborgenen, das sie entdecken und patent machen.

Das Mitbewusstsein begnügt sich mit dem Gewahren und Konstatieren; es bildet mit der cogitatio eine unselbständige Einheit und hebt sich als eine Art Selbstgewissheit von ihr nur wie ein Schatten oder Leuchten ab (vgl. Kap. 5, S. 116). Das jeweils aktuelle Bewusstsein ist diesem Selbstbewusstsein gemäß kein bloßes unbewusstes, unbestimmtes und undifferenziertes cogito, sondern ein Bewusstsein, das sich selbst als diese konkrete Wahrnehmung oder diese bestimmte Erinnerung mit ihrem zugehörigen Objekt oder Sachverhalt weiß, versteht und dieses Verstehen jederzeit auch ausdrücken kann. Die ausdrückliche Reflexion ist vielfältig; sie verfolgt eigene Interessen, indem sie entdeckt, freilegt, enthüllt, beobachtet, beschreibt, vergleicht, analysiert, unterscheidet, verknüpft, trennt, in Beziehung setzt, auslegt und in Begriffe fasst (Hua III/1, 138 und Hua II, 58). Enthüllung, Beschreibung, Unterscheidung, Analyse, Auslegung, näher Selbstausslegung¹ und Begreifen sind Funktionen der reflexiven Phänomenologie. Der reflektierende Phänomenologe »dringt ... enthüllend mit seinem reflektierenden Blick in das anonyme cogitatio-

¹ CM §16, Hua I, 76:13 ff. (Selbstenthüllung); §33, Hua I, 102:32 ff. und §41 (Selbstausslegung), Hua I, 116 ff.; vgl. auch die Bestimmung der Philosophie als »systematische Selbstentfaltung« Hua VIII, 167 und als Auslegung der Subjektivität (*Krisis* §29, Hua VI, 114 ff.).

rende Leben ein« (Hua I, 84:36–38) und verdeutlicht, was reflektionslos eben anonym oder implizit² bliebe. Ohne die Reflexion hätten wir kein kommunizierbares Wissen von den vielfältigen, konstituierenden Leistungen des Bewusstseins.³

Welches aber sind nun diese Leistungen oder Funktionen der Reflexion?

Husserl selbst unterscheidet vorweg methodisch richtig zwischen der bloßen Freilegung und Gewinnung des Arbeitsfeldes und der nachgeordneten, »sachbestimmenden« Arbeit in diesem Feld (Hua III/1,136:11 ff.; vgl. Kap. 5, Anm. 13). Der Phänomenologe muss – mittels der Reflexion – seine Gegenstände, nämlich das Bewusstseinsfeld, das pulsierende Bewusstseinsleben, die Subjektivität, die Phänomene allererst gewinnen und entdecken, bevor er in es eindringen und fortschreitend immer neue Horizonte und Gegenstandsbereiche sichtbar machen und enthüllen kann. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob wir dieses Feld als natürliches, oder schon gereinigtes oder gar transzendentales nehmen.

Der Begriff ›Freilegung‹ aber bedarf der Erläuterung. Während entdeckt nur etwas wird, von dem man vorher nichts wusste, impliziert ›Freilegung‹, ›Enthüllung‹ immerhin ein gewisses Vertrautsein mit dem Freizulegenden; das Freizulegende, eben das Bewusstsein, ist bekannt, mitbewusst, ›da‹⁴, aber im Modus ›unreflektiert‹, ›anonym‹, ›verdeckt‹, ›verborgen‹. Ich habe – weltorientiert – zwar Kenntnis von meinem eigenen Bewusstsein, aber diese Kenntnis ist nicht entfaltet, nicht ausdrücklich abgehoben, nicht kommunizierbar, und deshalb diffus, unbestimmt, ungenau. Ich weiß nur, dass es existiert, vielleicht auch noch als was (z. B. als Wahrnehmung), aber ich bin mir seiner Strukturen, seiner Funktionen, seiner Zeitlichkeit nicht bewusst und kann sie nicht benennen. Als ›da‹ ist das Bewusstsein zwar bereits enthüllt, ›frei‹gelegt, d. h. als Bewusstsein irgendwie ge-

² »Implizit« Hua I, 84,85; »Enthüllung der impliziten Intentionalität« Hua I, 118:15; vgl. ferner den Unterschied von ›implizit‹ und ›explizit‹ im §35 der *Ideen I*.

³ Die Aufklärung des Anonymen ist die entscheidende Aufgabe der Phänomenologie. Vgl. Hülsmann, 1963, 173–186, bes. 181 ff. (Kap. 5, Anm. 24).

⁴ Zu diesem ›da‹ vgl. z. B. Hua III/1, 95:13–29: »sie (sc. alle Erlebnisse) sind schon unreflektiert als »Hintergrund« da« (95:17) und »die bloße Weise seines (sc. des unreflektierten Erlebnisses) Daseins« (und dazu Kapitel 3, Anm. 21); ferner »alle diese subjektiven Modi waren erlebnismäßig da« (Hua IX, 152:28 f.) – »im geraden Wahrnehmen war all dergleichen schon da, nur waren wir nicht gewahrend darauf eingestellt.« (Hua IX, 153:18–20) – »dass A schon vor der Zuwendung ›da war«« (Hua X, A II, Beil. XII, 129:28 f.).

geben und verstanden; doch dieses Verstehen ist ein Vorverstehen⁵, das es zu explizieren gilt. Und in der Tat besteht die Freilegung und Gewinnung des Anonymen, der Subjektivität, nämlich als Arbeitsfeld, in der expliziten Rück- und Zuwendung des Bewusstseins auf sich selbst.

Und diese Zuwendung und das Aufrechterhalten der Zuwendung ist nicht einfach. Da das Sachfeld, die subjektiven Erlebnisse oder das Bewusstseinsapriori (Hua III/1,135:18), dem alltäglichen, aber auch wissenschaftlichem Leben fremd ist, bedarf es einer »mühsamen⁶ Blickabwendung von den immerfort bewussten, also ... natürlichen Gegebenheiten« (Hua III/1,136:15–17), um die »neuartigen Sachen« (Hua III/1,136:28) zu gewinnen. Aufgrund dieser Unvertrautheit und der völlig geänderten rückbezüglichen, phänomenologischen Einstellung und Blickrichtung, muss der Phänomenologe beständig mit einer gewissen Skepsis rechnen (Hua III/1, 136:26 f.).

Die völlig geänderte Einstellung des Phänomenologen beruht nicht nur in der psychologisch-reflexiven Rückwendung auf sich selbst, sondern besteht im Besonderen in der transzendentalen Epoché des Seinsglaubens und in der Einklammerung alles Weltlichen. Die Freilegung des Arbeitsfeldes ist nicht nur ob seiner ungewohnten Rückbezogenheit und wegen der Aufrechterhaltung des doppelten Ich⁷ mühsam und überhaupt als Freilegung und Leistung zu bezeichnen, sondern auch weil und sofern der Phänomenologe die psychologischen Gegebenheiten, das Bewusstsein, von allem Weltlichen reinigt und interpretativ in transzendente verwandelt. Diese Interpretation fordert intellektuelle Konzentration und Anspannung, weil der Glaube an die Welt alle Bewusstseinsleistungen, und eben auch die reflexiven, durchdringt. Denn was der reflexive Blick erfasst, das Bewusstsein, die Phänomene, wird aufgrund der Generalthesis (*Ideen I*, § 30, Hua III/1:60 f.) unaufhörlich als Weltliches verstanden. Diese Weltlichkeit indessen inhibiert der Phänomenologe, klammert sie ein. So gliedert sich die eigenständige Reflexion in eine empirisch-psychologische und eine transzendente.

Natürlich kann man zwischen der Einklammerung des Welt-

⁵ Vgl. das vorontologische Seins- und Selbstverständnis Heideggers: *Sein und Zeit* 1957, § 4, S. 11 f.

⁶ Vgl. »mühselige Studien« *Ideen I*, Einleitung, Hua III/1,5:24 und Kap. 5, Anm. 3.

⁷ Vgl. unten Kap. 10, S. 177 ff.

lichen am Gegenstand und an der cogitatio unterscheiden. Der Gegenstand begegnet selbstverständlich als weltlicher, das Bewusstsein nicht unbedingt. Um den Gegenstand von allem Weltlichen zu reinigen, bedarf es nicht der konsequent rückbezüglichen Reflexion, die cogitatio erfasse ich nur mittels dieser. Den Gegenstand kann ich auch als intentionalen, vom Bewusstsein konstituierten fassen und beschreiben, ohne mich sonderlich der konstituierenden cogitatio zu widmen. Reflektiere ich jedoch und wende mich so der cogitatio, dem Bewusstsein zu, erkenne ich natürlich auch, dass jede cogitatio ihren Gegenstand hat, den ich dann als bewussten, intendierten beschreiben kann. Ich bin bereits in der reflexiven Einstellung und erfahre deshalb den Gegenstand als intendierten. Ich brauche gar keine Einklammerung mehr, keine Reduktion oder Ausschaltung, weil der Gegenstand des Bewusstseins in der Reflexion unmittelbar als intendierter gilt. Aber ich darf auch das Bewusstsein nicht mehr als weltliches verstehen, wie es die natürliche Reflexion zweifellos tut. So muss ich in diesem Fall das Bewusstsein von allem Weltlichen, d.h. Leiblichen, reinigen. Das gereinigte Bewusstsein konstituiert dann auch seinen Gegenstand als reinen, nichtweltlichen oder transzendentalen, den ich als diesen dann auch beschreiben kann.

Eine weitere Unterscheidung, die wir treffen müssen, ist die von Wahrnehmung und Deskription, oder verdeutlicht, von vorprädikativer Wahrnehmung und beschreibender Prädikation. Das Ich bringt nicht alle seine Erlebnisse beständig zum prädikativem Ausdruck (Hua III/1, 73:20–23).⁸ Der Phänomenologe jedoch stellt sich beruflich die Aufgabe, nicht nur mittels innerer Wahrnehmung die reinen Phänomene genau und vergleichend in den Blick zu nehmen, sondern dieses Erblickte auch angemessen darzustellen und verständlich zu machen. Und auch dieses Verbalisieren fordert erhebliche ungeübte sprachliche Flexibilität und Kompetenz, die geschult und geübt sein will.

Als Gegenstände der – transzendental-phänomenologischen und der psychologischen – Reflexion, als intentionale Bereiche zeigen sich nach und nach, der allgemeinen Struktur der cogitatio als ego-cogito-cogitatum gemäß, zunächst die Gegenstände (das cogitatum) im Wie ihrer Erscheinungsweisen, dann ihre Horizonte und

⁸ Auf das Problem der Prädikation hatte Husserl schon in *LU* aufmerksam gemacht; vgl. Hua XIX/1, 15:15 ff., wo er von der Schwierigkeit der Darstellung und Übermittlung an andere spricht.

Potentialitäten und das Gesamt der Gegenstände, die Umwelt, das Universum, die Welt, korrelativ die verschiedenen cogitationes selbst mit ihrer Intentionalität, mit ihren Horizonten, Stufen und zeitlichen Strukturen, dann der Bewusstseinsstrom insgesamt, ferner das Ich als leerer Pol, als Substrat von Habitualitäten, als genetisch-geschichtliches, schließlich die intersubjektiven Strukturen des Bewusstseins. »Sich nach und nach zeigen« deutet auch auf eine Struktur der Voraussetzung hin: ich kann das Ich als Pol erst entdecken, wenn ich die cogitatio bereits erschlossen habe.⁹

Diesen intentionalen Bereichen angepasst fungiert die Reflexion je anders.¹⁰ Das Wie der Erscheinungsweisen von Gegenständen arbeitet sie heraus, indem sie sich einem einzelnen Gegenstand, etwa der Wahrnehmung, zuwendet und ihn beschreibt. Sie erkennt, dass die Merkmale des Gegenstandes wechseln, mit der Beleuchtung, der Entfernung, oder indem ich um ihn herumgehe, während er selbst derselbe bleibt, dass der Gegenstand Seiten hat, die zwar nicht direkt gesehen, aber postuliert werden, und fest auf ihn blickend spricht sie die sich ändernden Merkmale des identischen Gegenstandes im Wort aus. Sie ist entdeckend-deskriptiv.

Zu diesen Gegenständen gehört konstitutiv ihr impliziter Hintergrund, der Horizont, die potentiell wahrnehmbaren, aber jetzt inaktuellen Gegenstände und schließlich das All oder das Universum der Gegenstände insgesamt. Diese inaktuellen Gegenstände und die Welt selbst als anonymer Hintergrund sind nur analytisch-reflexiv heraus zu arbeiten.

Die Aufklärung der Unterschiede der Bewusstseinsweisen, etwa

⁹ Zu diesem Aspekt vgl. schon das Kapitel 6.6. »Anonymität als relative Bestimmung«, S. 131 f.

¹⁰ Eine völlig andere Funktionstafel der (phänomenologischen) Reflexion entwirft Fink, 1988, Teil 1, S. 32 ff. Er widmet der Reduktion, dem regressiven Analysieren, dem Konstruieren, dem theoretischen Erfahren, dem Ideieren, dem Präzizieren und dem Verwissenschaftlichen je einen Paragraphen. Dabei entspricht Finks Reduktion meine Freilegung des Arbeitsfeldes als transzendentes (§5), der regressiven Analyse der gesamten Arbeit in diesem Feld (§6). Im §7 geht es Fink um die konstruktive Phänomenologie, d. h. um die Aufklärung der transzendentalen Reflexion als Methode, um eine »Phänomenologie der Phänomenologie« (a. a. O., S. 74); in gewissem Sinne ist diese meine Arbeit ein Beitrag zu dieser Aufklärung. Das theoretische Erfahren (§8) produziert seine Gegenstände, das Ideieren (§9) entspricht der eidetischen Reduktion, die ich nicht weiter verfolge. Auch auf die Probleme der Prädikation (§10) und der Verwissenschaftlichung (§11), d. h. der Mitteilung (a. a. O., S. 110f.) gehe ich nicht weiter ein (vgl. jedoch die Hinweise Kapitel 1.1., S. 18).

des Unterschieds von Erinnerung und Einfühlung, beides Vergegenwärtigungen (CM §52, Hua I, 143–145), die der unausdrücklichen Reflexion als solche bekannt sind, geschieht diskursiv. Die Reflexion vergleicht diese Bewusstseinsweisen, lässt den Blick von der Erinnerung zur Einfühlung schweifen und umgekehrt. Sie wechselt mehrfach, variiert die jeweiligen Gegenstände, um von ihnen zu abstrahieren und das Spezifische der verschiedenen Bewusstseinsleistungen herauszustellen. Sie ist abstrahierend-diskursiv.

Die Modifikationen der Bewusstseinsweisen aufzuklären, vor allem wiederum im Vergleich beispielsweise von Phantasie-als-ob und Reflexion, und ihre Verflechtungen und Synthesen zu beschreiben, bedarf es vor allem analytischer Kräfte.

Um die Strukturen der cogitationes, z. B. die Intentionalität und das reine Wesen oder Eidos der Bewusstseinsweisen und des Bewusstseins selbst zu erfassen, aber auch der Gegenstände und Gegenstandsregionen, muss die Reflexion zwar auch variabel unterschiedliche Exemplare von Bewusstsein und der Gegenstände im wechselnden Blick haben, aber die Erfassung der Eide selbst bleibt doch der Intuition vorbehalten. Die Reflexion ist abstrahierend-intuitiv (eidetisch).

Um das Ego als Pol oder Substrat von Habitualitäten zu finden, um zu entdecken, dass das Ich unabdingbar zum Bewusstsein und seinen Leistungen gehört, bedarf es eben wiederum einer entdeckenden Leistung, vor allem weil das Ich nicht zum deskriptiven Bestand der cogitatio, in der es waltet, gehört. Die Auslegung des Ego als gewordenes jedoch verlangt die Analyse eines aktuellen Bewusstseins auf seine geschichtlichen Vorläufer und Voraussetzungen hin. Dazu bedarf es der Wiedererinnerung, des Rückganges in die Vergangenheit bis zum urstiftenden Ereignis. Anschließend durchwandert die Reflexion das Bewusstsein wieder in umgekehrter Richtung, vorwärts, bis zum aktuellen Ereignis der Gegenwart. Dabei richtet sich der Blick auf die fortschreitende Veränderung der Urstiftung bis zur heutigen Nachgestalt (CM §38, Hua I, 112 f.). Die Reflexion ist überwiegend analytisch-regressiv.

Ebenfalls mittels Analyse wird die Struktur des ego-cogito-cogitatum als intersubjektiv verstanden. Jedes cogitatum ist cogitatum für jedermann. Doch handelt es sich hierbei um eine statisch-strukturelle Form der Analyse.¹¹

¹¹ Zur Unterscheidung von genetischer und statischer Phänomenologie vgl. CM §§36–39, Hua I, 107 ff.

Wir dürfen aber die kritische Leistung der Reflexion nicht vergessen. Das Gewinnen des Feldes der transzendentalen Subjektivität ist das eine, die nähere Bestimmung der Tragweite dieser Erkenntnis ist das zweite. Immer wieder fordert Husserl die Kritik der Tragweite der Gewinnung des *ego cogito*, des reinen Bewusstseins als Arbeitsfeld, immer wieder aber stellt er diese Kritik auch zurück: Schon in der *V. Logischen Untersuchung* klingt das Problem an, wenn er im §6 die Evidenz des ›Ich bin‹ um die Vergangenheit erweitert (Hua XIX/1, 367–369). Deutlicher werden Forderung und Rückstellung in *Ideen I* und ausdrücklich in den *Cartesischen Meditationen*: Im §9 der *CM* formuliert Husserl das Problem der *Tragweite der apodiktischen Evidenz des »Ich bin«*, wie überhaupt das Problem der Apodiktizität virulent wird, schaltet aber eben diese Kritik der transzendentalen Selbsterkenntnis im §13 vorläufig aus.

Die Reflexion, so wird deutlich, ist kein einheitliches Phänomen. Sie entdeckt, enthüllt, anschaulich-intuitiv, sie variiert und abstrahiert, sie diskurriert und vergleicht, sie macht verständlich (Hua I, 85:3,4; Hua VI, 193:15), expliziert, analysiert und kritisiert (Hua I, 67:34 [Kritik], 68:27 [Kritik], 74:5 [Bewusstseinskritik]). Husserl selbst hat diese Unterschiede in der Reflexion nicht systematisch entfaltet, obwohl er diese Entfaltung durchaus als Aufgabe formuliert¹². Er hielt zeitlebens an der Reflexion und Phänomenologie als Deskription fest.¹³ Gleichwohl lassen sich aus seinem Sprachgebrauch Verschiebungen in seiner Auffassung von der Reflexion abnehmen:

In der *Idee der Phänomenologie* bestimmt Husserl die Phänomenologie als Schau. Zwar »Sie vergleicht, sie unterscheidet, sie verknüpft, setzt in Beziehung, trennt in Teile, oder scheidet ab Momente. Aber alles in reinem Schauen.« (Hua II, 58:18–20). Ebenso ist die Reflexion ein reines Schauen (wofern ich auf die Denkgestaltungen »reflektiere, sie rein schauend aufnehme« (Hua II, 30:28f.). Auch in den *Ideen I* definiert Husserl Phänomenologie immer wieder als Deskription, und zwar unter Betonung ihres anschaulichen, intuitiven Charakters (§§3,58,59): »Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive« (Hua III/1, 127:21). Später wird Phänomenologie als Auslegung oder Selbstausslegung begrif-

¹² Vgl. Hua III/1,165:34–36; zitiert in der Einleitung, S. 10f.

¹³ Der Begriff ›Deskription‹ erscheint auch häufig in den *CM* – Hua I, 74:19,76:12,86:5 (»Analyse und Deskription«), 103:20 (»eidetische Deskription«). Vgl. die Betonung der Anschaulichkeit in der *Krisis* §§30 und 34f., Hua VI, 116–118 und 137:12ff.

fen¹⁴. Auslegung ist mehr als Beschreibung und Betrachtung («Wenn Betrachtung sich alsbald als Auslegung fortsetzt», Hua I, 84:28 f.), ist Enthüllung des Verborgenen, Analyse der Intentionalität und ihrer Horizonte (Hua I, 83–86; vgl. Hua VI, 191:13). Die Phänomenologie wird zur Deskription und Analyse (Hua I, 86:5 – VIII, 9:33).¹⁵ Vor allem in den CM hat die Reflexion die Aufgabe, die verborgenen intentionalen Horizonte des Bewusstseins zu analysieren (CM §20).¹⁶ Innerhalb der Analyse wird noch zwischen der »Enthüllung zeitlich verlaufender Genesis« und der statischen Analyse als Aufdeckung des intersubjektiven Status aller zunächst solipsistisch verstandenen Erfahrung unterschieden (Hua I, 136).

Die Intersubjektivität der Erfahrung wird nicht nur als Analyse, sondern auch als Interpretation begriffen. Nicht nur die Wahrnehmung des Anderen ist interpretativ (Hua VIII,63:7–10), sondern in der Folge ebenso die Reflexion auf die Fremderfahrung. Auch die wichtigste reflexive Leistung, die Transzendentalisierung des Bewusstseins, ist eine interpretative. Denn das Bewusstsein ist nur eines. Während es in der natürlichen Reflexion fraglos als natürliches verstanden wird, interpretiert die transzendente Reflexion eben dieses natürliche Bewusstsein als transzendentales. Die Daten und Phänomene sind jedenfalls identisch.¹⁷

Husserls gesamte Entwicklung lässt sich somit selbst als Reflexionsgang bestimmen. Vom Leitfaden des Gegenstandes ausgehend (*Ideen I*, §150, Hua III/1,348 ff. – CM, §21, Hua I, 87), gelangt er fortschreitend zurück zur Gegenstände konstituierenden cogitatio, entdeckt im Verborgenen das Ich als Leistungszentrum und interpretiert dieses schließlich genetisch und intersubjektiv. Methodisch wandelt sich die Reflexion von der Deskription über die Auslegung zur Analyse und Interpretation, bleibt aber stets in der Intuition fundiert, weil das anonyme Feld überhaupt erst entdeckt, erschaut, freigelegt werden muss (III/1,136:11 ff.).

¹⁴ Vgl. Anm. 1.

¹⁵ Vgl. Hua VI, 241:35 ff. (deskriptive Wissenschaften machen auch Schlüsse) und die Zusammenbindung unterschiedlicher Adjektive »betrachtend-auslegender Akt« (Hua VI, 239:21), »analytisch-deskriptives Vorgehen« (Hua VI, 186:6 und die Zusammenstellung »Deskriptionen und intentionale Analysen« (Hua VI, 253:22 f.); zu letzterer vgl. schon *LU*, Hua XIX/1,8:17 »deskriptive Analyse«.

¹⁶ Zwar unterscheidet Husserl zwischen der begrifflichen Analyse und einer »neuartigen« intentionalen, aber er erläutert diesen Unterschied nicht näher (Hua I, 86:3 ff.).

¹⁷ Hua I, 71:12 und Hua IX, 247:33.

Immer auch bleibt die Reflexion mit der Aufklärung des Anonymen beschäftigt. Sowohl das Feld selbst als auch die Strukturen des Bewusstseins oder das personale Ich sind anonym, d. h. das natürliche Bewusstsein weiß von ihnen nichts. Gleichwohl ist die Anonymität dieses Feldes, ihrer Gegenstände und Strukturen unterschiedlich. Eigentlich anonym aber und nicht einmal mitbewusst ist das Transzendente.

Die Leistungen der Reflexion, Deskription, vor allem aber Analyse, Vergleich und Auslegung, Interpretation, Kritik, sind selber Erlebnisse, Bewusstseinsvorgänge, die Zeit brauchen. Die Entstehungsgeschichte einer heutigen Empfindung bzw. die Nachwirkungen eines vergangenen Gefühls aufzudecken oder die zeitlichen Strukturen und Gegebenheitsweisen einer Melodie zu analysieren, ist keine Angelegenheit eines schlichten, intuitiven Reflexionsaktes, sondern bedarf anhaltender Bemühungen: Es gilt, sich in die Empfindung und das Bewusstseinsumfeld zu versenken¹⁸, einzuleben (Hua X, 128:41 – 129:5 f.) und in ihm aufmerksam betrachtend zu verbleiben. Ich werde von der ersten Erfassung meines Hasses zurückgeführt auf frühere Begegnungen mit dem verhassten Objekt, in denen sich mein Hass formte. Die Zeitphasen einer *cogitatio* heraus zu präparieren, bedarf es einer verweilenden Versenkung in eine Melodie, während der ich schrittweise und nacheinander erst die retentionalen, dann die pro- tentionalen Abwandlungen verfolge. Und so nennt Husserl selbst die reflektive oder innere Erfahrung einen »Prozess der in immer neuer Reflexion zu leistenden Enthüllung« (Hua IX, 30:13 ff.). Schon in der Einleitung der *Logischen Untersuchungen* hatte er im Plural von Akten der Reflexion gesprochen, die der Reflexion zugehören: »im Übergang vom naiven Vollzug der Akte in die Einstellung der Reflexion, bzw. in den Vollzug der ihr zugehörigen Akte,« »verändern« »sich die ersteren Akte notwendig« (Hua XIX/1, 15:9–12).

Wir müssen aber zwischen dem Zeit brauchenden Vorgang der explizierenden Auslegung einer einzelnen *cogitatio* z. B. nach Phasen oder auch einer vergleichenden Analyse von *cogitativen* Typen einerseits und denjenigen reflexiven Auslegungs-Prozessen, die andere voraussetzen, andererseits unterscheiden. Natürlich ist die Refle-

¹⁸ Zum Ausdruck vgl. Hua X, 26:21 (»reflektive Versenkung«), auch Hua XI, 306:7 (sich selbst und die Gegenwart versinken lassen), 16 f.: »in dieser Versunkenheit ... reflektieren«, 37 (versunkene Betrachtungen) – 307:11 f.: »in der Einstellung der vollen Versunkenheit in der Erinnerung weilen«).

xion wie jedes Erlebnis im Fluss (vgl. z. B. Hua III/1, 84:32 und IX, 411:24–27). Ich kann aber auf den Gedanken, die Genese einer cogitatio zu verfolgen, erst kommen, wenn ich bereits die zeitliche Struktur der cogitatio im Allgemeinen entdeckt habe; diese Entdeckung wiederum setzt aber die vom cogitatum rückblickende Erfassung der cogitatio voraus. Ebenso ist das Verständnis der Welt als eine Welt für jedermann erst möglich, wenn ich sie als solipsistische beschrieben und die Einfühlung analysiert habe. Es wird deutlich, dass die Reflexion selbst sich nicht nur nicht in einem einzelnen, zwar fließenden, Akt erschöpft, auch nicht in einem Aktbündel, sondern dass sie auch in dem Sinne ein Prozess ist, als sie lernend Fortschritte macht, sich aus- und fortbildet und so immer tiefer in das Bewusstsein eindringt und sich immer neue Aufgaben, Gegenstandsfelder und Bewusstseinsräume zur Enthüllung erschließt. Dieser reflexive Prozess setzt aber eine feste Habitualität voraus, die er zugleich ausbilden hilft, in der ich rückbezogen auf mein eigenes Bewusstsein agiere und diese Rückbezogenheit auch nach Unterbrechungen wieder aufnehmen kann.

Völlig zurecht unterscheidet Husserl denn auch in den *Logischen Untersuchungen* bereits zwischen der Einstellung der Reflexion und den zugehörigen Akten. In dieser Einstellung können Melodien, Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen oder Erinnerungen intensiv analysiert werden. Nach der Analyse kehrt der Philosoph in das Alltagsleben zurück.¹⁹ Um aber den Bewusstseinsstrom im Ganzen und sein Korrelat, die offen endlose Welt zu analysieren, um das unerschöpfliche konkrete Bewusstsein allseitig und vollständig zu erforschen, bedarf es einer beruflichen Haltung, die alle Einzelanalysen überdauert. Nur wenn der reflektierende Phänomenologe seine berufliche, reflexive Einstellung dauerhaft durchhält, lassen sich Einsichten in die und von der Bewusstseinswelt gewinnen. Diese Einstellung wird später dann zu der transzendentalen Habitualität und Subjektivität umgebildet (vgl. Kapitel 4). Der Gedanke der Prozesshaftigkeit der Reflexion zieht den ihrer Habitualität nach sich.

So entwickelt sich das Verständnis der Reflexion selbst von dem eines schlichten Aktes zu dem eines fließenden Erlebens und eines sich schichtenden Prozesses und weiter zu dem einer Habitualität.

¹⁹ Die Möglichkeit dieser Rückkehr wird in der *Krisis* mehrfach erwähnt: §72, Hua VI, 261–269.

8. Die Gleichzeitigkeit von Reflexion und reflektierter cogitatio

Charakterisiert Husserl schon das räumliche Verhältnis von Reflexion und Cogitatio metaphorisch mit unterschiedlichen Begriffen, teils als Ineinander, teils als Übereinander, beurteilt er auch das zeitliche Verhältnis, in dem beide zueinander stehen, zwiespältig. Er diskutiert dieses Zeitverhältnis jedoch nirgends direkt oder eingehend. In manchen Texten spricht er umstandslos von der Gleichzeitigkeit beider Bewusstseinsakte: Die cogitatio wird von der Reflexion als originäre Gegenwart unmittelbar erfasst (Hua III/1,77–79, 95, 162 f.; 251; vgl. schon Hua XIX/1,14 f., 365 f. – XIX/2,770). Auch in den Zeitanalysen gilt die Gleichzeitigkeit von innerem Bewusstsein und innerlich Wahrgenommenen. (s. o., Kap 2, S. 50). In anderen Texten wiederum nennt er die Reflexion nachfolgend (Hua VIII, 33:18 f.), nachgewahrend (Hua VIII, 89:3,12), nachkommend (Hua VIII, 412:34 – Hua VI,111:9 – 246:29), nachträglich (Hua XIX/2,767 – Hua III/1, 164:26) oder rückschauend (Hua XXV, 208:38); sie greift auf die cogitatio zurück (Hua VIII,88:37 – 89:1,12), schwimmt ihr nach (Hua III/1, 93:36), ist Nacherinnerung (Hua VIII, 88:39) oder Retention (Hua VIII, 88:38 und Hua III/1,163),¹ wenngleich nicht Wiedererinnerung. Denn anders als diese beschließt die Reflexion die unterliegende cogitatio reell in sich (Hua III/1,78–79).

Aber wir müssen zwischen dem Einsatz und dem Andauern der

¹ Weitere Stellen zur Nachträglichkeit der Reflexion: »nachfolgend« auch Hua IX 377:33, »nachkommend« Hua VIII, 379:43 – Hua IX, 21:9 – 366:27 f. – Hua XIII, 456:14, »nachträglich« Hua XIII, 712:22 f.,29, »rückschauend« Hua IX, 29:27 f. – Vgl. Kap. 4, Anm. 16. – Zur Nachträglichkeit der Reflexion vgl. Held 1966, S. 80 f. und Langrebe 1963, S. 197. Schuhmann deutet das Nachgewahren der Reflexion über den Gedanken der Identität von reflexivem und präreflexivem Ich als prinzipielle Nachträglichkeit des Bewusstseins überhaupt (1971, S. 129 f.) – Dass die Inhibierung, das Außergeltungsetzen, die Neutralitätsmodifikation nachträglich geschieht, – nämlich nach der stets vorausgehenden vortheoretischen Erfahrung – betont Husserl in *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, 191:32 ff. (hinterher: 191:37, 192:5, nachträglich 192:5).

Reflexion einerseits und dem Einsetzen und Dauern der cogitatio andererseits unterscheiden. Immerhin kann die Reflexion einsetzen, wenn die cogitatio bereits im Gange ist: Die cogitatio war bereits, strömte schon, bevor sie reflexiv erfasst wurde.

Die Differenz von Gleichzeitigkeit und Nachträglichkeit von cogitatio und reflexio hebt Husserl selbst mit einem sowohl ... als auch auf (s. o., Kap. 4, S. 93 f.). Die cogitatio wird nicht nur als jetzige, als gegenwärtige erfasst, sondern auch als solche, die schon war und noch andauert: Das »Erlebnis gibt sich ... als »jetzt« seiend; aber auch als soeben gewesen seiend« (Hua III/1,162:35 ff.; vgl. 95:8–13).² Nur als gegenwärtiges aber ist es der Reflexion zugänglich; als gewesenes kann es sich nur der Erinnerung präsentieren. Als »soeben« gewesene« sind Erlebnisse in der »»primären« Erinnerung« »noch bewusst«, genauer »in der immanenten Reflexion innerhalb der Retention« (163:8–9); und diese »immanente Retention« erfasst wie die Reflexion ihren Gegenstand sogar zweifelsfrei und mit absolutem Recht (168:36 ff.). Dagegen ist die Wiedererinnerung oder sekundäre Erinnerung nicht unbedingt verlässlich. An ihren Gegenständen lässt sich zweifeln. Über den Evidenzcharakter der Gegenstände der Reflexion »in« der Erinnerung etwas auszusagen, ist schwieriger. Die damaligen Bewusstseinsakte jedenfalls sind ebenso vergangen wie die Gegenstände der Retention und der Wiedererinnerung und können nur durch eine Reflexion »in« der Wiedererinnerung bzw. »in« der Retention erfasst werden.

Doch kann die Reflexion, auch wenn sie nachträglich einsetzt, während die cogitatio strömt, andauern, mit ihr mitschwimmen (zum Ausdruck vgl. Hua III/1,94:2 f.) und gleichzeitig mit ihr eine Einheit in der originären, lebendig strömenden Gegenwart bilden (Hua III/1,95:7 – Hua VIII, 89:13,35 f.).

Der gerade zitierte Ausdruck »in der immanenten Reflexion innerhalb der Retention« (Hua III/1,163:8–9) ist ob seines doppelten »in«³ aufklärungsbedürftig. Was soll im Besonderen heißen »in« der Retention reflektieren? Wir erfassen die gegenwärtige cogitatio, ihr zugewandt, »in« immanenter Erfahrung bzw. Reflexion. Die

² Vgl. Kapitel 3, S. 68 f. und Kap. 4, S. 93 f. Die dortigen kurzen Ausführungen werden im Folgenden präzisiert und insofern auch korrigiert.

³ »innerhalb« 163:8 steht synonym für »in«; »innerhalb der Retention« 163:8 (der Ausdruck »Reflexion in der Retention« findet sich auch Hua XIX/1, 368:22) mit der Parallele »in« der Wiedererinnerung« (163:12) oder mit »in« allen Vergegenwärtigungen« (165:6) und »in« der Vorerinnerung« (163:22 f.,26).

Ausdrücke »in immanenter Erfahrung« (163:6) und »in der immanenten Reflexion« (163:8) nehme ich als synonym. »In« heißt hier so viel wie »mittels«, »durch«; wir erfassen die Erlebnisse reflexiv, die Zuwendung zu ihnen erfolgt mittels einer Reflexion.

Welche Bedeutung hat nun aber das zweite »in« (»innerhalb der Retention«)? Der Ausdruck »in« der Retention« versteht sich anscheinend parallel zu dem folgenden Ausdruck »in« der Wiedererinnerung« (163:12) oder »in« der Vorerinnerung« (163:22 f., 26). So hatte Husserl schon im §38 der *Ideen I* von der Reflexion »in« der Erinnerung oder in der Einfühlung geredet (78:2 ff.), um zu verdeutlichen, dass alle cogitationes, jedes Bewusstsein, Gegenstand einer Reflexion werden kann. In (Sperrung G.H.) der Erinnerung ist die frühere Wahrnehmung reflexiv bewusst.⁴ Folgerichtig wäre jede Reflexion eine Reflexion »in« der cogitatio; aber diese Ausdrucksweise ist Husserl fremd. Er kennzeichnet ansonsten das Verhältnis von der Reflexion zu der reflektierten cogitatio mit der Präposition »auf«. Wir reflektieren z. B. »auf« eine Überzeugung (78:34 f.); die Reflexion »richtet sich auf« die cogitatio (77:32, 95:6–8; vgl. 164:27), bzw. »wendet sich auf« sie (164:6 f.) oder »bezieht sich auf« andere Akte (78:17 f.). Umgekehrt wird das Erlebnis »von« der Reflexion erfasst; es ist Gegenstand oder Objekt der Reflexion (77:32 ff.).⁵

Und Husserl unterscheidet auch sorgfältig zwischen der Reflexion »auf« die Wiedererinnerung und »in« der Wiedererinnerung (Hua VII, 264:12–14; vgl. Hua III/1, 166:23–27)⁶: Jede Erinnerung ist Erinnerung an einen Sachverhalt oder Gegenstand, die selbst bis-

⁴ Als »in« galten im §38 solche Akte, die Gegenstand anderer Akte sind. Z. B. kann eine Wahrnehmung »in« der Erinnerung bewusst sein (77:35 ff.). Der nächste Satz bringt wieder ein doppeltes »in«: »Wir können »in« der Erinnerung, Einfühlung usw. reflektieren und die »in« ihnen bewussten Akte zu Objekten von Erfassungen ... machen.« (78:2–5) Man könnte die in der Erinnerung bewusste Wahrnehmung von eben dieser reflexiv erfassen und zum Objekt gemachten Wahrnehmung unterscheiden, als ob die mitbewusste Wahrnehmung anschließend reflektiert wird. Ich vermute aber, dass beide Wendungen synonym sind und der zweite Satzteil den ersten erläutert. Denn in der Erinnerung ist normaler Weise nicht die Wahrnehmung, sondern das Wahrgenommene bewusst. »In der Erinnerung reflektieren« ist gleichbedeutend mit »auf die vergangenen Akte reflektieren« (Hua XI, 307:34 f.).

Auch das Verhältnis von Ich und Akt wird zuweilen von Husserl als »in« gefasst: Das Ich lebt »in« seinen Akten (70:17 f.), »in« den Akten des cogito richtet sich das Ich auf seine Erlebnisse (168:14–16).

⁵ Vgl. jedoch Hua III/1, 165:26–29: »Reflexion ... ist ein Titel für Akte, in (Sperrung G.H.) denen der Erlebnisstrom ... fassbar wird«.

⁶ Vgl. auch die doppelte transzendente Reduktion der Erinnerung Hua VIII, 85.

weilen wiederum Erinnerungen genannt werden, was unvermeidlich zu Verwechslungen führt. Die Reflexion »auf« die Wiedererinnerung erfasst die jetzige Wiedererinnerung als cogitatio namens Wiedererinnerung – im Mitbewusstsein oder in der eigenständigen Reflexion –, die Reflexion »in« der Wiedererinnerung erfasst, während ich dem (erinnerten) Sachverhalt zugewandt bin, die vergangene Bewusstseinsweise, z. B. die damalige Wahrnehmung, in denen der Sachverhalt gegeben war, als Wahrnehmung. »In« der Wiedererinnerung reflektieren« meint also nicht, »die Wiedererinnerung erfassen«, »den Blick auf die Wiedererinnerung richten«, sondern »durch die Wiedererinnerung hindurchgreifen und von dem wiedererinnerten Gegenstand oder Sachverhalt, z. B. dem Papier auf dem Schreibtisch, den Blick zurück auf die damalige Erfassungsart, auf das Wahrnehmen des Papiers zurücklenken«.

Parallel hieße »in« der Retention reflektieren« nicht »den Blick auf die Retention richten«, sondern »durch die Retention hindurchgreifen und den Blick von dem retinierten Gegenstand oder Sachverhalt auf die den Gegenstand erfassende Bewusstseinsweise zurücklenken«. Die Retention hält nämlich nicht die gerade vergangene cogitatio fest, sondern das in dieser vergangenen cogitatio Erfasste.⁷ Als Phase der cogitatio macht sie deren Objektbezug mit. Das vergangene Erlebnis selbst dagegen, ist nur der Reflexion zugänglich, und zwar durch die retentionale Phase hindurch, in der ich von dem Retinierten auf die eben vergangene Bewusstseinsweise zurückblicke, eben reflektiere; und die Retention nur über die cogitatio, deren Phase sie ist. Die Wiedererinnerung ist dagegen eine eigenständige cogitatio, in der ich reflektieren kann.

Das Bewusstsein erfasst, wenn es sich in der Reflexion einer cogitatio zuwendet, diese ganz und in ihrer fließenden Konkretion, d. h. mit ihren retentionalen und protentionalen Phasen. Insofern ist die Annahme einer eigenständigen Reflexion »innerhalb« der (= auf die) Retention überflüssig. Die Tatsache, dass die cogitatio schon vor ihrer reflexiven Erfassung war, bzw. vorsichtiger geredet, dass die cogitatio einen Vorläufer hatte, erfasst die Reflexion auf die cogitatio selbst.

⁷ Anders Zahavi, 1998, S. 157: »Each retention is not only retaining the preceding tone, but also the preceding primal impression.« Diese These mag sachliche Berechtigung haben, Husserl aber drückt sich nicht so eindeutig aus; vgl. Kap. 2, S. 55 f.

Andererseits ist es ja gerade eine Leistung der Reflexion, innerhalb der cogitatio Phasen zu unterscheiden. Das zugewandte reflexive Erfassen der cogitatio ist als einmaliger Akt noch keine Auslegung. Um an der cogitatio Phasen zu unterscheiden, deren unterschiedliche Gegenstände zu erfassen und von diesen Gegenständen auf ihre Bewusstseins- und Gegebenheitsweisen zurückzugehen, bedarf es eigener reflexiver, auslegender Akte: Diese Auslegung der cogitatio in der und durch die Reflexion braucht aber selbst Zeit, in der die von der Reflexion erfasste cogitatio als Gegenstand der Reflexion retentional aufbewahrt wird, während die Reflexion selbst von der Erfassung in die Auslegung fortschreitet.

So ist es in der Tat auch korrekt zu sagen, dass das Erfassen der cogitatio in der retentionalen Phase der folgenden cogitatio statthat, wenn diese folgende cogitatio nämlich eine Reflexion ist, und dass durch diese retentionale Phase der (folgenden reflexiven) cogitatio hindurch die gesamte cogitatio einschließlich der Impression erfasst wird. Damit aber ist die cogitatio in der Reflexion doppelt gegeben. Die Reflexion retiniert die cogitatio und wendet sich ihr intentional zu. Die Reflexion, selbst ein strömendes Erleben (167:9 ff.; vgl. 84:32), erfasst fließend und weiterschreitend beides, reflexiv die thematische cogitatio und retinierend dieselbe cogitatio als retinierte.⁸ Mit dieser Interpretation aber beziehen wir den Ausdruck »innerhalb der Retention« nicht mehr auf die reflektierte cogitatio, sondern auf die Reflexion selbst.

Wir finden sonst nirgends eine Parallele dazu, dass Husserl von der Struktur oder der Phasierung der Reflexion Gebrauch macht. Und die anschließende bereits erwähnte Parallelisierung mit der Wiedererinnerung empfiehlt eher die Annahme, dass Husserl an die Retention der cogitatio denkt. Auch eine Parallelstelle aus *Erste Philosophie* empfiehlt das Verständnis der Retention als Retention der weiterfließenden cogitatio: Husserl erfasst das naive Wahrnehmen des selbstvergessenen Ich, »jetzt reflektierend, nur durch ein erhaschendes Zurückgreifen »in« das »Nochbewussthaben« der so genannten »Retention«, der an das originale Erleben unmittelbar sich anschließenden Nacherinnerung« (Hua VIII, 88:35–39). Das Wahrnehmen ist ja, wenn ich reflektiere, nicht mehr naiv, unre-

⁸ Die Situation kompliziert sich, wenn wir das Mitbewusstsein berücksichtigen. Sie kompliziert sich weiter, wenn wir zusätzlich berücksichtigen, dass unter der Reflexion die Wahrnehmung des Schreibtisches fortgeht.

flektiert, sondern eben reflektiert. Wenn ich reflektiere, ist das naive Wahrnehmen vorüber, gleichwohl aber in der Retention aufbewahrt. Das Wahrnehmen geht weiter, während ich reflektiere, und bewahrt retentional stets, was gerade vorüber ist. Die reflektierte cogitatio bewahrt retentional also die naive, unreflektierte cogitatio. Ich muss aber reflektierend »in« die Retention der cogitatio hineingreifen, weil die Retention ja nicht die cogitatio bewahrt, sondern das, was die cogitatio wahrnimmt. Die naive Wahrnehmung ist also nur der Reflexion zugänglich, wenn diese sich speziell nicht der cogitatio im Allgemeinen, sondern der retentionalen Phase der cogitatio, in der die von der naiven cogitatio erfassten Sachverhalte aufbewahrt werden, zu- und den Blick von den Sachverhalten auf das gebende Bewusstsein reflektierend zurückwendet.

Die Reflexion »in« der Retention soll die cogitatio als soeben gewesen erfassen. Die Erlebnisse fließen, verändern sich beständig und sind in jedem Jetztpunkt je andere. Insofern ist die Aussage, die(selbe) cogitatio, die ich jetzt erfasse, war bereits zuvor – in der Retention – erfassbar, auf den ersten Blick nicht korrekt. Aber sehen wir uns diese Schreibtischwahrnehmung näher an: Die Gegenstände wechseln mit den in Phasen fließenden cogitationes. Jetzt nehme ich das Papier auf dem Schreibtisch wahr, jetzt den Stapel Bücher, jetzt die Tischlampe und den Becher mit Kugelschreibern. Tritt die Schreibtischwahrnehmung neu in meinen reflektierenden Blick (Hua III/1,162:35 f.), während ich den Bücherstapel wahrnehme, so erfasse ich in der Reflexion zugleich, dass eben diese Bücherstapelwahrnehmung retentional noch das gerade erst wahrgenommene Papier bewusst hat und protentional sich die Tischlampe zur Wahrnehmung vorhält. Insofern aber diese Wahrnehmungen des Papiers, des Bücherstapels und der Tischlampe sich zur Schreibtischwahrnehmung kolligieren, einigen und diese konstituieren, ist eben »dieselbe« cogitatio gegenwärtig und gibt sich auch als soeben gewesen. Wir müssen also zwischen der kolligierten und der aktuellen, die kolligierte konstituierenden cogitatio unterscheiden. Die kolligierte Schreibtischwahrnehmung und die Reflexion bilden gemeinsam eine lebendige Gegenwart,⁹ konstituierende Teile dieser Schreibtischwahrnehmung indessen sind bereits vergangen und werden retiniert.

Dabei ist die Reflexion selbst ein fluktuierendes Erleben (Hua

⁹ So korrigiert sich die Auffassung, dass nur das Mitbewusstsein gleichzeitig mit der cogitatio sei: vgl. Kapitel 5, S. 114.

III/1,167:9 ff.). Und nur aufgrund ihrer eigenen Fluktuation kann sie kontinuierlich fließend die cogitatio als sich spreizende und fließende erfassen und so das Jetzt und das Soeben als Momente und Gegebenheitsweisen derselben cogitatio auslegen.

Um die Leistung der vergangenheitsbezogenen Retention geht es auch am Ende des §78 der *Ideen I*. Husserl behauptet dort die Unbezweifelbarkeit bzw. das absolute Recht der »immanent wahrnehmenden Reflexion« (Hua III/1,168:33 f.), der »immanenten Retention« (168:36 ff.) und das relative Recht der »immanenten Wiedererinnerung« (169:2 ff.; vgl. Kap. 3.3., S. 80). Husserl verwechselt hier anscheinend die Retention mit der Reflexion in der Retention. Die Retention nämlich behält intentional den weltlichen, und d. h. transzendenten Gegenstand der cogitatio im Griff (abgesehen natürlich von den Fällen der Retention als Phase der Reflexion). Wäre dieser weltliche Gegenstand unbezweifelbar, wäre es auch der Gegenstand der gesamten und jeder cogitatio. Husserls Phänomenologie lebt jedoch von der Annahme, dass alle transzendente Wahrnehmung trügerisch ist. Wenn er aber 168:39 ff. hinzufügt, dass die Retention so weit absolutes Recht beansprucht, als sie Ton- und nicht Farbwahrnehmung ist (169:1 f.), behauptet er zu viel. Die Retention erfasst den verklingenden Ton, die Reflexion »in« der Retention erfasst, dass es sich um eine Wahrnehmung und nicht um eine Phantasie handelt, oder eben um ein Hören und nicht um ein Sehen. Gesteht man jedoch der Retention ein Mitbewusstsein zu, erfasst diese mitbewusste Retention Ton und Tonwahrnehmung (Hören) in eins.

Es sei noch einmal das Beispiel der Schreibtischwahrnehmung genommen: Ich lebe in der fließenden, mehrstufigen, komplexen Wahrnehmung des Schreibtisches, und die Wahrnehmung wandert kontinuierlich von dem Papier zu dem Bücherstapel und weiter zu der Tischlampe und wieder zurück, wobei sie wandernd auch andere Einzelheiten des Schreibtisches gegenwärtigt (den Becher mit Schreibgeräten, die Diskettenbox, usw.). Während dieser Gesamt-Schreibtisch-Wahrnehmung setzt die Reflexion ein und erfasst diese Schreibtischwahrnehmung als ganze. Die Reflexion löst aber faktisch eine vorhergehende Teil-Wahrnehmung, z. B. die der Tischlampe, ab. Wie die cogitatio der Tischlampe retentional den Bücherstapel bewusst hatte, so hat jetzt die Reflexion der cogitatio Schreibtischwahrnehmung retentional die Tischlampe bewusst (aber auch die Schreibtischwahrnehmung als ganze). Die Reflexion ist also gleich-

zeitig mit der fortgehenden Schreibtischwahrnehmung und nachgewährend. Sie ist eine neue cogitatio und als diese retiniert sie zugleich nachgewährend die vorhergehende. Sie ist Reflexion auf die und Retention der cogitatio. Diese Verhältnisse hat sich Husserl nicht so deutlich gemacht oder zumindest nicht so deutlich aufgeschrieben, so dass er die Reflexion jetzt neue cogitatio nennt, jetzt Modifikation, jetzt Retention, bisweilen auch Reflexion in der Retention oder Erinnerung.

Ferner, die Reflexion muss vorentworfen sein, protentional in der Tischlampenwahrnehmung gegeben. In gewisser Weise halte ich mir, wenn ich reflektieren will, eine doppelte Protention vor, nämlich einmal die kommende, die Tischlampenwahrnehmung ablösende und wieder zurückgehende Wahrnehmung des Papiers, und gleichzeitig die Reflexion. Die Reflexion hält retinierend die Tischlampenwahrnehmung fest, aber diese wird auch durch die erneute Wahrnehmung des Papiers retiniert. Zugleich aber mit der durch die Teilwahrnehmungen hindurch konstituierten Schreibtischwahrnehmung entwerfe ich protentional die nächste Gesamtwahrnehmung, welche die Schreibtischwahrnehmung ablösen soll, nämlich die Reflexion. Die Reflexion löst also sowohl die Teilwahrnehmung (Tischlampe) als auch die Gesamtwahrnehmung (Schreibtisch) ab.

Die doppelte Referenz auf die cogitatio (retentional und reflexiv) sichert die Kontinuität des Bewusstseins ebenso wie das Wissen um die Identität und um die Kontinuität des Bewusstseins (dessen, der das Bewusstsein hat).

Aber diese Gleichzeitigkeit und lebendig-fließende Doppel-Einheit hat ihren Preis¹⁰. Denn die Reflexion stört die cogitatio, schwächt und verändert sie¹¹. Diese Änderung (Modifikation) betrifft zunächst den Status der Ursprünglichkeit. Das unreflektierte Erlebnis wird zum reflektierten Gegenstand (Hua I, 72:29 ff.– IV, 102:15 ff.); reflexiv urteile ich über die cogitatio (XIX/1, 391:16–20). Dieser Übergang ändert aber nichts daran, dass das reflektierte Erlebnis dasselbe

¹⁰ Wagner (1959), S. 37 f. hält die Gleichzeitigkeit von cogitatio und reflexio für nicht möglich.

¹¹ Hua XIX/1, 15:6–14, 391:16–20; vgl. auch die Auffassung der Reflexion als Modifikation der cogitatio in den *Ideen I* (§35 und 38; vgl. ferner Hua I, 72:31 f.: »... insofern ist also zu sagen, die Reflexion verändere das ursprüngliche Erlebnis«; Hua IV, 102:15 f.: »Gewiss ändert sich ... das ganze Erlebnis« und Hua XXIV, 244:14 f.: »finden wir in der Reflexion und Analyse ein geändertes Bewusstsein gegenüber dem ursprünglichen«. – Zu diesem Gesichtspunkt vgl. schon Kapitel 5, S. 113 f.

ist wie das vorher nicht-reflektierte (Hua IV, 102:12–15). Auf jeden Fall bleibt das Ich der Reflexion dasselbe wie das Ich, das die cogitatio ausschickt (ebd.:7–9). Deren Änderung wird von Husserl zwar immer wieder konstatiert, aber nicht näher diskutiert. Als Grund für diesen Mangel könnte man vermuten, dass jede Änderung die Apodiktizität der Erfassung der cogitatio durch die Reflexion in Frage stellt.

Die Veränderungen sind Störungen und Abschwächungen der cogitatio, die sich erklären, wenn man im Besonderen auf die Phasen der Reflexion und der cogitatio achtet:

Cogitatio und reflexio sind beide nach Retention, Protention und Impression strukturiert. Unstrittig ist, dass die Reflexion erst einsetzt, wenn die cogitatio bereits im Gange ist. Im lebendigen Gang der cogitatio wird die Reflexion protentional vorgezeichnet, so dass in einem bestimmten Moment der fließenden cogitatio das Bewusstsein eine doppelte Protention sich vorhält, nämlich die der fortgehenden cogitatio und die der einsetzenden Reflexion.

Beispielsweise retiniert eine Hauswahrnehmung die Eingangstür, ist impressional den Fenstern zugewandt und nimmt sich protentional das Dach als gleich wahrzunehmendes vor – und zugleich die Reflexion. Jetzt erfolgt der Einsatz der Reflexion. Die Wahrnehmung schreitet zur Impression des Daches fort, retiniert die Fenster und verbleibt protentional bei der Ansicht des Daches, indem sie Einzelheiten ausgliedert: den Schornstein, die verschiedenen Farben der Ziegel, den interessant gestalteten First, die Dachluken, Gauben, usw. Die Reflexion erfasst die fortschreitende cogitatio als einige Hauswahrnehmung, unter Vernachlässigung der konstituierenden und zeitlichen Gliederung. Impressional erfasst die Reflexion das eigene Bewusstsein als Haus-wahrnehmend, konstatiert retentional, dass die Hauswahrnehmung bereits im Gang war, als sie selber einsetzte, und erkennt protentional, dass die Wahrnehmung Hauswahrnehmung bleibt, verweilend bei der Ansicht des Daches. Die Reflexion könnte sich mit der Feststellung des eigenen Bewusstseins als Haus-wahrnehmend begnügen und sich alsbald wieder zurückziehen.

Es lässt sich aber eine andere Art Reflexion denken, diejenige nämlich des Phänomenologen, der ein Interesse hat, die cogitatio näher auszulegen, und der dieses Interesse wach und in Gang hält. Bei dieser phänomenologischen Reflexion laufen Hauswahrnehmung und Auslegung der Hauswahrnehmung durch die Reflexion mit un-

terschiedlichen Interessen nebeneinander her.¹² Die Reflexion verfolgt nicht die Gegenstände der Hauswahrnehmung, sondern achtet auf die zeitliche Phasierung, die mannigfaltigen konstituierenden Teilcogitationes und auf deren Synthesen. Unter dieser reflexiven, andauernden Leistung verändert sich aber die cogitatio. Die Hauswahrnehmung verliert an Bedeutung, an Präzision, Deutlichkeit und Farbe, sie schwächt sich ab; dagegen verlagern sich Aktualität, Interesse und Aufmerksamkeit zunehmend in die Reflexion, die nun ihrerseits an Deutlichkeit und Schärfe gewinnt. Um aber die Wahrnehmung auslegen zu können, bedarf es der Aktualisierung. So werde ich, das Verblassen der Wahrnehmung bemerkend, sie re-vitalisieren, wobei nun allerdings die Reflexion an Kontur verliert. Deren Interesse kann ich nur wahren, indem ich in einer lebendig-verweilenden Gegenwart abwechselnd die Wahrnehmung und die Reflexion aktualisiere.

Diese oszillierende, mühsame Aufrechterhaltung zweier Bewusstseinsakte in der strömenden Gegenwart wird aber erleichtert, wenn es sich bei dem unterliegenden und zu beschreibenden Akt um eine Wahrnehmung handelt, insbesondere um ein Sehen, wo ich – grob gesprochen – nur die Augen offen zu halten brauche. Möchte ich aber z. B. eine Freude schildern und das Spezifische von Affekten heraus arbeiten, wird die Reflexion nur zu bald in Schwierigkeiten geraten, wie Husserl selbst bemerkt: Der freudige Ablauf der Gedanken, wobei die Freude den Ablauf der Gedanken fördert, ebbt unter dem Blick der Reflexion ab (Hua III/1,164) – genau wie der Zorn durch Reflexion verraucht (Hua III/1,146:17 ff.).

So scheint es sinnvoll zu sein, eine Freude aus der Erinnerung zu beschreiben, bei der die Reflexion die Freude nicht direkt beeinflussen kann, weil sie nicht gleichzeitig mit ihr ist.¹³ Während die Reflexion (Wahrnehmung) der Freude durch die Freude selber freudig gestimmt wird (Einheit von reflexio und cogitatio), bleibt die Erinne-

¹² Gadenne behauptet den Abbruch der Wahrnehmung durch die beobachtende Reflexion: »Wenn ich meinen Akt des Sehens zu beobachten versuche oder über ihn nachdenke, ihm jedenfalls Aufmerksamkeit zuwende, wird er augenblicklich abgebrochen und durch den Akt der Beobachtung oder der Reflexion (im Sinne des Nachdenkens) ersetzt, ...« (Gadenne 1993, S. 86). Mir scheint diese Formulierung über das Ziel hinaus zu schießen.

¹³ Zu diesem Gedanken vgl. Brentano Buch I, Kap. II, §§2 und 3, insbes. S. 40ff. und 48f.

rung dem ursprünglichen Erlebnis gegenüber neutral. Die Freude ist vergangen und kann als vergangene so reproduziert werden, wie sie ursprünglich auftrat. In der Erinnerung stehen überdies unzählige Freude-Erlebnisse zur Verfügung, die verglichen und auf Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede hin befragt werden können, das Spezifische eidetisch sichtbar zu machen.

Das Postulat der Gleichzeitigkeit von Reflexion und Cogitatio mag für das Problem der Evidenz und Apodiktizität der cogitatio von Bedeutung sein, für die Reflexion als Leistung des Phänomenologen ist es weniger wichtig. Für die eingehende Beschreibung von Bewusstseinserebnissen scheint die »Reflexion in der Erinnerung«¹⁴ sogar geeigneter zu sein.

Andererseits aber gibt die Erinnerung ihre Erlebnisse nicht mehr apodiktisch gewiss; und die Reflexion in der Erinnerung (an die Freude) lässt sich nicht mehr als Wahrnehmung (der Freude) begreifen; sie verliert mit dem Wahrnehmungscharakter wie die zugehörige Erinnerung an Originalität und apodiktischer Evidenz.¹⁵ Nimmt man dazu den Gedanken ernst, dass jede cogitatio einen Niederschlag zeitigt, der bewahrt wird, und der insofern das Ich verändert, muss man auch zugeben, dass das veränderte Ich ebenso die früheren Erlebnisse anders interpretiert: Auch die Erinnerung gibt die erinnerten Sachverhalte nicht unbeeinflusst. Außerdem ist die Beschreibung einer cogitatio in der Erinnerung eine reflexive Leistung. Diese Reflexion in der Erinnerung aber ist mit der Erinnerung gleichzeitig, welche Gleichzeitigkeit sowohl das Erinnern beeinflusst als auch den reflexiven Rückgang in der Erinnerung und somit auch die cogitatio, auf welche die Reflexion zurückgeht. Es bedarf insofern

¹⁴ »Reflexion in der Erinnerung« – ein häufiger Topos bei Husserl, vgl. Hua III/1,78:3 – 163:11 f. – 166:27 – 235:14 f. – VII, 264:13 f. – VIII, 93:13 ff. – X, 58:8 f. – XI, 306:16 f. – 307:34 f. – XIII, 52 – XIX/1, 368:22, u. ö. Zur Reflexion in anderen Vergegenwärtigungen vgl. Hua XIII, 189:8 ff. – 432:26 f. (in der Einfühlung), Hua VII, 264:16 (in der Phantasie), Hua IX, 205:34 ff. (in der Phantasie-modifikation), Hua XXV, 171:3 (im Phantasiebewusstsein), in Vergegenwärtigungen überhaupt vgl. Hua III/1, 94:17, 163 ff. – VII, 263 ff. – XXV, 170:10 f.

¹⁵ Zur Originalität der Wahrnehmung und Nichtoriginalität bzw. Zweifelhafteigkeit der Erinnerung vgl. Hua III/1, 150 f., 282, 292–294 und Hua XIII, Text 6, 126–128. Später modifizierte Husserl seine Einschätzung der Erinnerung: Hua XI, Beil. VIII, 265 ff. Vgl. Deborah Chaffins Einleitung zu ihrer Übersetzung des letztgenannten Husserl-Textes: »Edmund Husserl, The Apodicticity of Recollection«. Transl. and introd. by Deborah Chaffin, Husserl Studies 2, 1985, S. 3 ff.

einer Rücknahme dieser Beeinflussung, einer freischwebenden Neutralität, die allererst entwickelt werden muss.¹⁶

Die Auffassung Husserls über das Zeitverhältnis von reflexio und cogitatio hängt von seinem je und je sich ändernden Interesse ab. Dieses Interesse formuliert er zwar teils ausdrücklich, andererseits bestimmt es die Argumentation eher von rückwärts: Um die Evidenz der Reflexion zu zeigen, bindet er die Reflexion eng an die cogitatio; die Reflexion als unselbständige Modifikation der cogitatio, die sie erfasst, erfasst sie gerade wegen ihrer Verbundenheit mit und Herkunft aus ihr apodiktisch gewiss: Cogitatio und reflexio bilden eine konkrete, strömende, präsenste und koexistente Einheit in strömender Gegenwart. Geht es andererseits um die Abwehr der Brentanoschen Auffassung der Reflexion bzw. der inneren Wahrnehmung als sekundäres Bewusstsein, das jede cogitatio nebenher begleitet, oder um das Problem der Transzendentalität des Bewusstseins, kennzeichnet Husserl die Reflexion als selbständigen Akt mit eigenem Objekt. Das Bewusstsein spaltet sich, die Reflexion etabliert sich oberhalb der cogitatio und tritt erst auf, wenn die cogitatio mindestens bereits angefangen hat. Sie kommt der cogitatio nach, ist nachträglich.

Aber die Reflexion kann der zu beschreibenden cogitatio sogar vorweg sein: Die Reflexion ist auch ein methodisches Instrument der Forschung (s. o., Kap. 3.4., S. 83 f.), das der Phänomenologe einsetzt und jederzeit einsetzen kann. Als Forschungsinstrument ist die Reflexion unabhängig von dem, was sie erfasst. Sie basiert auf einem Entschluss (*Erste Philosophie*), ist eine (widernatürliche) Haltung, die allerdings der beständigen Übung bedarf. Als eine solche Haltung oder Einstellung geht sie gar der cogitatio vorher. Ich fasse z. B. den Entschluss, das Eidos Freude zu beschreiben. Dazu versetze ich mich in eine reflexive Haltung, auch wenn ich mich nicht freue, um jedes mögliche Freude-Erlebnis, wenn es auftritt, von Anfang an beobachten zu können. Diese Haltung schwebt frei und neutral, mit dem einzigen Interesse, zu sehen und zu beschreiben, was erscheint, in allen meinen Erlebnissen mit, um im geeigneten Augenblick aktualisiert zu werden.

Ob aber die Reflexion das erfasste Erlebnis beeinflusst, verändert, stört oder befördert, jedenfalls können beide Erlebnisse eine

¹⁶ Vgl. Heideggers Bemühungen um die Rücknahme der Verstellung: Bd. 56/57 und Bd. 58.

lebendige, gegenwärtige Einheit bilden. Man muss sich überdies fragen, ob nicht sogar umgekehrt eine empfundene Freude die Reflexion stärken und ausbilden helfen kann. Dass zwei anders geartete Erlebnisse gleichzeitig sich ereignen können, ist unstrittig. Niemand wird bezweifeln, dass mich, während ich die Straße durchschreite, in der ich früher gewohnt habe, und die alten Häuser betrachte, Erinnerungen überfallen, die mich zudem mit Freude und Rührung erfüllen. In diesem Beispiel gehen Wahrnehmungen, Erinnerungen und Rührung eine amalgamierte Einheit ein, derart zwar, dass man sich sogar fragt, ob der Ausdruck ›Erlebnis‹ sinnvoll nicht dieser Einheit vorbehalten bleiben sollte, statt mit ihm den einzelnen Akt (Wahrnehmung, Erinnerung, usw.) zu bezeichnen.

9. Iteration und unendlicher Regress

1. Mit dem Problem des Zeitverhältnisses von cogitatio und reflexio hängen auch die Probleme der Iteration¹ des Bewusstseins und des unendlichen Regresses² zusammen. Seit seinen *Logischen Untersuchungen* möchte Husserl diesen Regress vermeiden, der auftritt, wenn ich Bewusstseinsoperationen vollziehe, die sich auf andere, sachlich oder zeitlich vorhergehende beziehen, und weitere, die wiederum diese zum Objekt haben. Als Beispiel sei eine Reflexion genannt, die eine cogitatio zum Gegenstand macht. Es handelt sich hierbei um die einfachste Iteration, da es sich um nur zwei Bewusstseinsleistungen handelt. Reflektiere ich jedoch auf diese Reflexion, ist diese Reflexion eine Reflexion zweiter Stufe und zugleich die dritte operative. Diese Stufung lässt sich nun wiederholen, so dass wir schließlich auf eine unendliche Reihe oder einen unendlichen Regress stoßen.

Es macht Sinn, verschiedene iterative Reihen zu unterscheiden. So kann ich mich beispielsweise an ein vergangenes Erlebnis erinnern, und immer wieder (»in infinitum«, Hua III/1, 167:31), nach unterschiedlichen Zeitabständen. Genau genommen, handelt es sich hierbei um keine echte Iteration, da ich mich zwar mittels der Erinnerung an ein früheres Erlebnis erinnere, aber immer wieder an dieses selbe Erlebnis; die späteren Erinnerungen bleiben Operationen zweiter Stufe. Anders sieht es aus, wenn ich mich an eine Erinnerung erinnere und wiederum an diese letztere, usw. Die späteren Erinnerungen sind höherstufige Erinnerungen, die sich jeweils auf die vorhergehende oder vorvorhergehende, usw. beziehen.

¹ Iteration: Hua III/1, 167:21 – Hua VIII, 440:12 – 441:4 – Hua IX, 342:13 – Hua VI, 458,3,11; Iterativität Hua VI, 457:44.; iterierte Modifikationen Hua III/1, 245:1,9 – 253:4 – iterierte Reflexion Hua IX, 342:8; iterierbar Hua III/1, 252:38 – VII, 264:29,36.

² unendlicher Regress: Hua XIX/1, 367:2 – Hua X, 114:43 – 119:40 – 332:10f. – Hua VIII, 442:8 (vgl. 13 [ohne unendlich]) – Hua I, 81:23 – 178:20f. (Pl.). – Hua XXIV, 252:26

Überhaupt sind alle Vergegenwärtigungen iterierbar, nicht dagegen die Neutralitätsmodifikation.³ Diese modifiziert nämlich mit einem Schlage das ganze Bewusstsein, verwandelt es in ein neutrales, das nicht wiederum neutralisiert zu werden braucht, aber auch nicht neutralisiert werden kann, sofern es eben bereits neutral ist. Die Neutralitätsmodifikation ist eben gar kein Akt, keine Operation, sondern eine Habitualität, die die Generalthese ablöst.

Es lässt sich aber auch eine Reihe denken, in der die Operationsarten wechseln. So kann ich mich z. B. urteilend auf ein Erlebnis beziehen, mich an dieses Urteil erinnern und dieses Urteil wiederum reflektieren.

Alle diese Iterationen sind unschädlich; das Zurückkommen-auf ist ein eigenständiges, neues Bewusstseinerlebnis, das dem früheren Erlebnis nachfolgt, es voraussetzt und auf es bezogen ist. Die Wiederholung ist jederzeit in Freiheit initiiert. Ebenso sind Erinnerungen an Erinnerungen jederzeit möglich, weil und solange sie zeitversetzt von den vorhergehenden einsetzen und verlaufen. Auch die Reihe der Operationen wechselnder Art lässt sich beliebig verlängern, vor allem weil und wenn die Operationen mit zeitlichem Abstand von den vorhergehenden vollzogen werden.

Anders steht es mit der beispielhaft genannten reflexiven Iteration. Ich kann nämlich auch auf eine cogitatio reflektieren, und ebenso auf diese Reflexion und wieder diese Reflexion zweiter Stufe reflektieren, und so in infinitum.⁴ Die iterative Operation ist von der zweiten Stufe ab von derselben Art. Die Gleichzeitigkeit von cogitatio und reflexio war im vorigen Kapitel als möglich demonstriert worden. Ob indessen mehrere Stufen gleichzeitig statthaben können, ist bereits mit einigem Recht bezweifelt worden (s. Kapitel 4, S. 93 f.). Andererseits ließen sich diese Stufen auch als nacheinander geschehend ansehen, welches Nacheinander wiederum keinen Bedenken begegnen dürfte.⁵ Zweifellos ist es von Vorteil, wenn ich auf eine

³ Vgl. *Ideen I*, § 112, Hua III/1, 252 f. – und schon die Nichtiterierbarkeit der qualitativen Modifikation der *LU*, Hua XIX/1, 506:17 ff.

⁴ in infinitum: Hua III/1, 162:33 – 167:31 – 235:24 – 245:21 f. – Hua X, 114:43 – 115:8,11 – 332:14 – Hua VIII, 33:27,28 – 409:37 – 440:12 – Hua IX, 309:3 – Hua I, 53:10 – 67:30

⁵ In dieser Richtung argumentiert Hopkins 1989, wenn er die formelle Interpretation des Regresses, das bloße ›dass ...‹ entformalisiert und durch die unendliche Aufgabe der Enthüllung der inneren und äußeren Horizonte des Wahrnehmungsfeldes ersetzt (1989, S. 106 f.).

Reflexion wie auf eine Überzeugung immer wieder zurückkommen⁶ und sie durch eine höherstufige überprüfen kann. Weswegen also möchte Husserl diesem Regress entgehen? Die Gefahr, die droht, liegt darin, dass ich unter Umständen mich in diese Iteration hineinbegeben muss, dass die iterativen Operationen nicht mehr in meiner Freiheit liegen, sondern dass ich in sie hineingedrängt werde. Welche Gefahren drohen, welche Zwänge sind, welches ›muss‹ ist mit dem Regress verbunden (vgl. Hua X, 114:44), warum soll er vermieden werden?

Angesichts der Möglichkeit der reflexiven Iteration sehe ich vier Themen, die Probleme bereiten, und zwar sehe ich Probleme bei der Selbsterkenntnis, bei der Anonymität, bei der Evidenz und bei der Transzendentalität.⁷ Einerseits ist der Regress gefordert, andererseits soll er aufgehalten werden. Die Reflexion hebt z. B. die Anonymität der cogitatio auf, ist selbst aber anonym; so bedarf es einer weiteren reflexiven Stufe, um eben diese Anonymität der Reflexion aufzuheben, usw. in infinitum. Wenn der Regress nicht aufzuhalten ist, gibt es keine wahre Selbsterkenntnis, und ebenso keine Transzendentalität und keine apodiktische Evidenz; das Bewusstsein bliebe letztlich anonym. Damit scheiterte die Phänomenologie, wie z. B. Hülsmann meint.⁸

Ich sehe das nicht so dramatisch; ich stimme zwar in so weit zu, dass das letzte fungierende Ich und Bewusstsein sich nur implizit selbst versteht und nicht ausgelegt hat und dass eine vollständige Selbstausslegung, vollständiges Selbstverständnis, nach allen Seiten und von allen möglichen Standpunkten nicht möglich ist. Gleichwohl ist die Leistung der Phänomenologie, wie sie vorliegt, enorm; die Phänomenologie ist eben eine schrittweise Erhellung des Bewusstseins, und sie hat bereits wichtige Schritte getan. Andererseits lassen sich immer wieder neue Schritte tun.

2. Fangen wir mit dem Problem der Evidenz an.

Dass auch die Evidenz der Erfahrung auf einen Regress führt, spricht Husserl, wenn auch verkappt und verschleiert, im § 6 der *Car-*

⁶ ›Zurückkommen auf ...‹ z. B. Hua I, 51:6 – 95:31.

⁷ Bernet fügt einen weiteren Regress hinzu, den der Zeitlichkeit: Gegenstände sind in der objektiven Zeit und erscheinen in der immanenten Zeit; diese Erscheinungen dann sind im absoluten Bewusstsein gegeben und dieses wiederum in einem noch tieferen (1983, S. 40 f.); vgl. auch Zahavi, 1998, S. 148 ff.

⁸ Vgl. Heinz Hülsmann: Der Systemanspruch der Phänomenologie E. Husserls. Salzburger Jahrbuch für Philosophie VII, 1963, 173–186, bes. 181 ff.

tesianischen Meditationen aus. Seit den *Logischen Untersuchungen* nimmt er für die Reflexion oder innere Wahrnehmung eine besondere Evidenz in Anspruch – im Unterschied zu Welt-erfahrenden cogitationes. Aber auch diese sind sich ihrer Gegenstände sicher. So bedarf es einer vergleichenden Betrachtung und Unterscheidung mehrerer Evidenztypen. Denn ob eine Evidenz nachträglich zweifelhaft werden kann oder wirklich evident ist, d. h. von besonderer adäquater oder sogar apodiktischer Gewissheit, auf die ich mich bedenkenlos verlassen und meine Philosophie gründen kann, ist ihr nicht selbst abzunehmen, sondern wird erst durch eine Reflexion auf sie geklärt. Diese Reflexion müsste aber wiederum von gleicher Dignität, d. h. nicht anfechtbar sein, usw. Ich werde also haltlos und in infinitum⁹ von der Evidenz zu ihrer Kritik und zur Kritik der kritischen Evidenz getrieben.

Wir sehen uns diesen Paragraphen näher an: Husserl, unterwegs zu einer absoluten Evidenz (Hua I, 55:4,10–12), differenziert zwischen vorwissenschaftlichen Erfahrungen oder Evidenzen (55:16), die stets unvollkommen sind, insofern sie z. B. ihren Gegenstand nur einseitig geben, adäquaten und apodiktischen Evidenzen. Aber die adäquaten Evidenzen versteht er nicht mehr als in sich adäquat, sondern als Vervollkommnung der inadäquaten, welche Vervollkommnung allerdings, vielleicht »prinzipiell im Unendlichen liegt« (Hua I, 55:26 f.).¹⁰ Von dieser adäquaten Evidenz ist jedoch die apodiktische zu unterscheiden, die auch an inadäquaten Evidenzen auftreten kann, aber von höherer Dignität ist (55:28 ff.).¹¹

Die apodiktische Evidenz ist seinsgewiss; diese Seinsgewissheit allerdings teilt sie mit anderen Evidenzen (Hua I, 56:5–7). Die Evidenzen der sinnlichen Erfahrung sind jedoch zweifelsbehaftet. Sein kann sich nachträglich als Schein erweisen (56:7–11), welche Möglichkeit durch eine kritische Reflexion auch im voraus erkannt werden kann (56:11–14). Anders apodiktische Evidenzen. »Eine apodik-

⁹ « A ›bad‹ infinity, wie Seebohm 1973, S. 25, meint.

¹⁰ Das Problem der Adäquatheit von Evidenzen, dass sie nämlich vielleicht nur approximativ erreicht werden können, formuliert Husserl bereits in *Erste Philosophie* (Hua VIII, 33:26–34:20; vgl. 35:4 »Limes der Adäquation«) und will es »zu gegebener Zeit ... bedenken« (33:30 f.).

¹¹ In *Erste Philosophie* nennt Husserl adäquate und apodiktische Evidenzen noch äquivalent (Hua VIII, 35:23 ff.; vgl. 68:14). – Zum Ausdruck ›höhere Dignität‹ vgl. Hua II, 47:38 f. und Hua XXV, 48:39 (höhere, logische Dignität) und ›hohe Dignität‹ Hua III/1, 176:16.

tische Evidenz aber hat die ausgezeichnete Eigenheit, dass sie nicht bloß überhaupt Seinsgewissheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt« (56:14–18).

Die gemeinte apodiktische Evidenz ist die Reflexion, die das transzendente ego erfasst, wie Husserl im § 9 schreibt (Hua I, 61 ff.).¹² Die Reflexion also erfasst die cogitatio nicht nur gewiss, sondern sogar apodiktisch gewiss, wenn auch vielleicht nicht adäquat (Hua I, 62:7 ff.). Diese Apodiktizität ist aber nur durch eine höhere Reflexion, eine Reflexion zweiter Stufe festzustellen. Die (schlichte) Seinsgewissheit der erfassenden Reflexion ist also eine Selbstgewissheit (Mitbewusstsein), die das Epitheton »apodiktisch« noch nicht rechtfertigt. Erst die kritische Reflexion (zweiter Stufe) lässt durch Unterscheidung verschiedener Evidenzarten von Apodiktizität sprechen.

Der zitierte Satz ist jedoch problematisch: Der dass-Satz ist nicht einwandfrei parallel konstruiert: Das »sie«, d. h. die apodiktische Evidenz, ist Subjekt sowohl für den ersten Satz-Teil (»nicht bloß«) als auch für den zweiten Satz-Teil »sondern«: Eine apodiktische Evidenz kann zwar im selben Akt Seinsgewissheit beanspruchen, das tun andere Evidenzen auch – wie etwa jede weltbezogene Wahrnehmung aufgrund des durchgehenden Seinsglaubens von der Existenz dessen, was sie wahrnimmt, überzeugt ist –, aber nicht sich »zugleich als Unausdenkbarkeit des Nichtseins« enthüllen. Die Unausdenkbarkeit des Nichtseins der in der Seinsgewissheit evidenten Sachen und Sachverhalte festzustellen, bedarf es einer vergleichenden, und d. h. diskursiven Kritik, die nicht im selben Akt, nicht »zugleich«, geleistet werden kann.

Verräterisch ist die Parallele insofern, als im ersten Halbsatz das Prädikat aus Nomen und Kopula besteht, während im zweiten Halbsatz das Prädikat ein reflexives Verb ist: »sich enthüllt«. Als was aber enthüllt sich die apodiktische Evidenz: als »Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben«, »derselben«: eben der in der Seinsgewissheit evidenten Sachen und Sachverhalte, die im vorigen Halbsatz angesprochen waren. Aber eine apodiktische Evidenz, z. B. ein Wahrnehmen, und sei es ein inneres, kann niemals sich enthüllen als Unausdenkbarkeit des Nichtseins des Wahrgenommenen, sie könnte

¹² Den Zusammenhang von Evidenz und Reflexion betont auch Gerhard Funke: Bewusstseinswissenschaft, Kantstudien 61, 1970, S. 456 f.

nur sich enthüllen als Unausdenkbarkeit des Nichtseins ihrer selbst, des eigenen Wahrnehmens. Außerdem dürfte es nicht heißen, sie enthüllt sich, sondern die kritische Reflexion nächsthöherer Stufe enthüllt sie als ...

Husserl verwischt wieder Wahrnehmung und Wahrgenommenes. Der Begriff ›Evidenz‹ kann eben das Wahrnehmen und korrelativ auch das Wahrgenommene bezeichnen, besonders wenn es sich um Reflexion und cogitatio als cogitatum handelt. Ebenso ist der Ausdruck ›Seinsgewissheit‹ doppeldeutig: Er kann meinen, dass sich das Meinen seiner selbst und dass es sich des Gemeinten gewiss ist. Die cogitatio erfassend ist sich die Reflexion ihres Erfassens ebenso gewiss wie der Existenz der erfassten cogitatio. Wir müssen aber diese Leistungen (Erfassen und Seinsgewissheit) der Erfahrung voneinander trennen. Die Reflexion, indem sie diese cogitatio erfasst, zweifelt keinen Augenblick daran, dass sie z. B. eine Wahrnehmung erfasst (keine Erinnerung), bzw. dass sie, was sie erfasst, eine Wahrnehmung ist. Die Evidenz gehört mit zur Kompetenz der erfahrend-erfassenden Reflexion. Sie ist unmittelbar, nicht-kritisch. Diese Seinsgewissheit teilt die Reflexion indessen mit anderen Evidenzen. Auch die Wahrnehmung eines Hauses zweifelt nicht an der Existenz des Hauses, sondern behauptet diese vielmehr mit Gewissheit oder Zuversicht.

Das ganze Problem erschwert sich, denkt man an den Ausdruck ›Selbstgegebenheit‹, den Husserl im Umkreis der Evidenz-Problematik benutzt (Hua I, 55:19).¹³ Der Ausdruck suggeriert die Annahme der Identität oder mangelnder Differenz von Erfassen und Erfasstem, so als ob das dreistellige Prädikat ›geben‹ ($A \text{ gibt } B \text{ C}$) durch ein zweistelliges ersetzt wird ($A/B \text{ gibt } A/B \text{ C}$). Bezogen auf die cogitatio lässt sich immerhin sagen, dass sich Bewusstsein (cogitatio) dem Bewusstsein (reflexio), d. h. sich selbst gibt. Weltliche Sachen oder Sachverhalte sind in diesem Sinne niemals ›selbstgegeben‹, weil sie transzendent sind und immer von dem ganz anderen, dem Bewusstsein erfasst werden. Aber die Selbstgebung der Selbstgegebenheit hat noch einen anderen Aspekt: Das Ding, die cogitatio gibt sich nicht nur selbst (im Gegensatz zu ›wird genommen‹), sondern sie gibt sich auch unverfälscht, so wie sie ist, selbst – im Gegensatz zu verfälscht

¹³ Zur Dialektik und Kritik der Selbstgebung und Selbstgegebenheit der cogitatio vgl. oben Kapitel 5, S. 109 und Henry, 1992, S. 82 ff. In seiner Interpretation deckt sich ›Selbstgebung‹ mit dem, was ich ›Mitbewusstsein‹ nenne.

oder im Bild (vgl. Hua XVII, 166:18–20) oder anders als sie selbst ist. In diesem Sinne kann natürlich auch ein weltlicher Gegenstand selbst, nämlich unverfälscht, ungebrochen, adäquat gegeben bzw. erfasst werden.

Die Apodiktizität der Evidenz der Reflexion aber, die Unausdenkbarkeit des Nichtseins der erfassten Sachverhalte, der *cogitatio* also, ergibt sich erst in der Reflexion auf diese Evidenz (Reflexion zweiter Stufe). Diese Reflexion (zweiter Stufe) kann aber nicht wieder einfach nur direkt die Evidenz der Reflexion erster Stufe als apodiktische erfassen, sondern sie bedarf für diese Feststellung des Vergleichs dieser Seinsgewissheit mit der anderer, z.B. der weltzugewandter *cogitationes*; sie ist somit nicht-anschaulich, diskursiv, oder kritisch, wie Husserl sagt (56:17,23).¹⁴

Nun kann diese kritische Reflexion ihrerseits zweifelsbehaftet sein. So fährt Husserl fort: »Dabei ist die Evidenz jener kritischen Reflexion, ..., abermals von dieser apodiktischen Dignität, und so in jeder kritischen Reflexion höherer Stufe« (56:20–24).¹⁵ Der Wortlaut ist nicht zwingend; es müsste stattdessen heißen: Dabei ist die apodiktische Evidenz dieser kritischen Reflexion jederzeit durch eine kritische Reflexion höherer Stufe ausweisbar, und so iterativ. Das führte aber auf einen unendlichen Regress, der schließlich die Apodiktizität nicht sichern oder sogar aufheben würde.

Die Reflexion erfasst die *cogitatio* mit Evidenz und setzt deren Existenz über allen Zweifel erhaben. Es ist sinnlos, an dieser Evidenz zu zweifeln. Diese Reflexion ist die unausdrückliche, das Mitbewusstsein. Die *cogitatio* ist sich im Mitbewusstsein der Evidenz und Existenz ihrer selbst bewusst, und unmittelbar.

Die Sinnlosigkeit dieses Zweifels allerdings, die Apodiktizität, die Unausdenkbarkeit des Nichtseins der erfassten Sachverhalte, der *cogitatio* also, die im Mitbewusstsein evident bewusst ist, und die Apodiktizität dieses Mitbewusstseins ergeben sich erst im Vergleich zu weltlich-zweifelhaften Evidenzen, also in einer nachkommenden, nicht-anschaulichen, diskursiven oder kritischen und wertenden Reflexion. Dass überhaupt eine apodiktische Evidenz gefunden wird,

¹⁴ Die Nicht-Anschaulichkeit der Reflexion stellt Walter Hoeres: *Sein und Reflexion*, Würzburg: Triltsch 1956, S. 42 ff. heraus.

¹⁵ Vgl. *Erste Philosophie*: Ob aber eine Evidenz adäquat (oder apodiktisch) ist, erkennen wir jedoch »nur in einer zweiten, eben der reflektiven Evidenz, die selbst wieder eine adäquate sein muss« (bzw. eine apodiktische), und so in infinitum (Hua VIII, 33:24 ff.).

dazu bedarf es ja der gesamten Husserlschen Denkkraft, des Cartesia- nischen Umsturzes, den er anschließend in *CM*, §§ 8 ff. vorführt.

Wir unterscheiden also zwischen dem Erfassen, der Evidenz des Erfassens, dem Nicht-zweifeln an dem, was man erfasst, und der Apodiktizität. Erfassen und Evidenz gehören unmittelbar zusammen. Jedes Erfassen ist überzeugt von der Richtigkeit seiner Leistung. Es gehört zum Selbstverständnis jeder *cogitatio*, auch der Reflexion, dass sie sich ihres Gegenstandes bewusst ist und dass sie an dessen Existenz nicht zweifelt. Dieses Nichtzweifeln liegt in der Kompetenz, im Selbstverständnis der *cogitatio*.

Husserl kann sich offenbar nicht zwischen den zwei Formen der Evidenz entscheiden: ist die Erfassung der *cogitatio* bzw. deren Sein unmittelbar evident oder bedarf die Apodiktizität einer zusätzlichen kritischen Reflexion; beides zugleich kann die Evidenz nicht auszeichnen. Diese Unterscheidung ist aber identisch mit der zwischen ausdrücklicher und unausdrücklicher Reflexion: Die unausdrückliche ist unmittelbar, die ausdrückliche kann auch kritisch sein.

Jede Evidenz ist seinsgewiss. Im Laufe des Bewusstseinslebens lernt jedermann verschiedene Evidenzen kennen, vor allem aber auch Enttäuschungen, Unstimmigkeiten, Widerstreit. Diese Erfahrungen aber gehen in das jeweilige Evidenzerlebnis ein. Z. B. wird jedermann in seinem Erfahrungsglauben nach und nach erschüttert. Er lernt diskursiv und vergleichend zwischen sicheren und weniger sicheren Evidenzen unterscheiden, zwischen dem Sein der Welt und dem Sein der *cogitationes*. Die schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins des Bewusstseins indessen ist merkwürdig; ist doch jederzeit ein Ende des Bewusstseins, alles Bewusstseins denkbar.

Die Aufklärung und Auslegung der Phänomene, die sich thematisch in den Vordergrund drängen, lassen die Frage nach der Apodiktizität der *cogitatio*, von der Husserl ausging, in den Hintergrund treten. Ob die Reflexion ihre Gegenstände apodiktisch erfasst oder nicht, spielt für die Freilegung und Enthüllung des ungeheuren anonymen Reiches des Bewusstseins keine Rolle. Und so kann Husserl denn auch die Frage nach der Apodiktizität und deren Reichweite von der Freilegung und Durchwanderung des Reiches der Selbsterfahrung trennen (*CM*, Hua I, 67 ff.).

Der Anspruch auf absolute, zweifelsfreie Evidenz führt in den unendlichen Regress oder in Widersinn. Gäbe Husserl diesen Anspruch auf oder anerkannte er die unausdrückliche Reflexion, ließen sich immer noch unterschiedliche Evidenzen mit unterschiedlicher

Dignität unterscheiden; aber er wäre nicht gezwungen, Sinn zu sub-struieren.¹⁶

3. Zum transzendentalen Regress: Wenn ich reflektierend mich des Seinsglaubens enthalte und die cogitatio von allem Weltlichen reinige und so das reine transzendente Bewusstsein mit dem transzendentalen Ich gewinne, bleibt die Reflexion selbst ungereinigt, weltlich; die Reflexion kann ich dann wieder mittels einer neuen Reflexion zweiter Stufe reinigen, die jedoch ihrerseits ›unrein‹ bliebe, und so iterativ. Wenn Husserl bisweilen die Reflexion transzendental nennt, benutzt er einen anderen Begriff von Transzendentalität; transzendental heißt dann nicht mehr gereinigt, sondern reinigend, entweltlichend, sich des Seinsglaubens enthaltend (vgl. Kapitel 6.5., S. 129 f.). Ich möchte nun aber ein Bewusstsein gewinnen, das in einheitlichem Sinn restlos, durch und durch, über alle Stufen hinweg, eingeschlossen die jeweils letzte fungierende, rein und transzendental ist, auch reflektierend. Husserl löst dieses Problem durch die universale Überschau und die Habitualisierung der Reflexion. Die habituell-transzendente Reflexion versteht alles, was ihr je reflexiv begegnet und begegnen kann, vorweg als nicht-weltlich oder transzendental. Ich habe mich als Berufs-Phänomenologe ein für allemal der Weltkindschaft entschlagen und für ein nicht-weltliches Bewusstsein entschieden (vgl. Kapitel 4, S. 101 ff.). Ich bin transzendental (entweltlichend) in allen Stufen und Wiederholungen. So interpretiere ich mich auch jederzeit selbst als Reflektierenden, einschließlich meines reflektierenden Ichs, als transzendental und weltlos (entweltlicht).

Näher gelegen hätte indessen eine Argumentation über die Neutralitätsmodifikation. Diese hebt die Generalthesis, eine Art Habitualität, jedenfalls kein schlichter isolierbarer Akt, auf. Die Generalthesis ist aber ein Ingredienz des Bewusstseins, der geraden, na-

¹⁶ Andererseits sieht er das Problem selbst, wenn er in einer Randbemerkung zu Finks Neudarstellung des §6 der *Cartesianischen Meditationen* gleichsam als Überschrift zu den folgenden Paragraphen schreibt: »Kritik der apodiktischen Evidenz« (Eugen Fink: VI. Cartesianische Meditation, Teil 2, Ergänzungsband. Hrsg. v. Guy van Kerckhoven. (Husserliana, Dokumente Bd. II/2, 1988, S. 149, A. 70) und etwas später (S. 150, A. 77: »Das führt auf eine iterierende Reflexion«). Fink fasst das Problem etwas anders: Er konzediert die Möglichkeit von apodiktischen Evidenzen, gibt aber zu bedenken, dass es auch verschiedene apodiktische Evidenzen verschiedenen Rangs geben könne (Evidenzen der apriorischen Wissenschaften etwa im Unterschied zur inneren Wahrnehmung) und dass »ja nicht ausgemacht« ist, »dass wir uns selbst nicht darüber täuschen können, ob ein Seiendes wirklich apodiktisch evident ist« (ebd., S. 149).

türlichen cogitatio, die alle ihre Gegenstände als weltliche nimmt. Die Reflexion, die zunächst einzelweise die Weltlichkeit der Gegenstände der cogitatio einklammert, dann aber auch die Weltlichkeit oder Leiblichkeit der cogitatio selbst (Hua V, 76:20ff.), verändert mit der Neutralisierung schlagartig und habituell das Bewusstsein als ganzes. Das geradehin weltorientiert strömende Bewusstsein erfährt als neutralisiert die Welt und ihre Gegenstände nicht mehr als weltliche, sondern interpretiert neutral ihre Gegenstände als Phänomene oder als cogitata, die Transzendenz suspendierend. Die Neutralitätsmodifikation – zwar eine Leistung der Reflexion – modifiziert das gesamte Bewusstsein, einschließlich der Reflexion selbst, derart, dass ihm hinfort nur noch Gegenstände des Bewusstseins, cogitata oder Phänomene begegnen. Das neutralisierte Bewusstsein fungiert jetzt neutralisierend. Neutralisiertsein und Neutralisieren fallen zusammen, so dass eine Iteration überflüssig ist (s. o.).

4. Die Regresse, auf welche die Selbsterkenntnis und die Anonymität führen, bilden ein korrelatives Problem. Zunächst hat die Iteration der Reflexion den Nachteil, dass die jeweils letzte oder höchste fungierende Reflexion selbst nicht reflektiert ist, weshalb das Bewusstsein sich niemals vollständig erkennt. Das Selbstbewusstsein ist keine Selbsterkenntnis im genuinen Sinne, es scheitert bei dem Versuch, sich selbst zu verstehen.

Die Lösung dieses extensiven Regresses durch das sekundäre Bewusstsein seiner selbst, nach dem Vorschlag von Brentano (Hua XIX/1, 366f. und XIX/2, 758f.), impliziert nach Cramer (1974, S. 581–583) einen intensiven Regress, gemäß dem das Selbstbewusstsein etwas vorstellt, nämlich eine Vorstellung, die, indem sie etwas vorstellt, zugleich sich selbst vorstellt. Und diese Interpretation führt wiederum auf den Regress, der vermieden werden sollte, weil auch diese Vorstellung sich selbst niemals einholen kann.

Fink (1988, Teil 1, S. 18ff.) sieht eine andere Lösung: Die psychologisch-natürliche Reflexion braucht den unendlichen Regress, die Reflexionsiteration, nicht zu fürchten. Dieser tritt nur auf, wenn »das jeweils fungierende Ich in einem bestimmten aktuellen Moment seines Fungierens erkannt werden soll« (S. 19:9–11). Die Psychologie hat es aber mit den allgemeinen Strukturen des Bewusstseins und der Reflexion, der Iterabilität, zu tun. Außerdem ist die Reflexion der Psychologie mit der der natürlichen Reflexion identisch (S. 20:7ff.); beide gehen auf weltliches Sein (S. 22ff.). So kann die Psychologie ohne weiteres die Selbstbezogenheit der Refle-

xion in prinzipieller Allgemeinheit thematisieren.¹⁷ Fink also gibt den Regress zu, hält ihn aber für unschädlich.

Die Begriffe ›Vorstellen‹, ›Akt‹ und ›cogitatio‹, ›selbstbezogene Reflexion‹ sind intentional und positional. Es gilt dagegen, ein Bewusstsein zu denken, das nicht positional ist, wie Husserl ausdrücklich sagt.¹⁸ Zweitens aber ist das Bewusstsein zwar durch und durch Bewusstsein, wie Sartre meint,¹⁹ aber es ist nicht gleichmäßig ausgeleuchtet. Die Helle des Bewusstseins strahlt nicht nach allen Seiten mit gleicher Intensität. Der Intentionalitätsstrahl beleuchtet zwar seinen Gegenstand optimal. Aber es gibt auch dunkle, halbdunkle und schattige Stellen, und zwar nicht nur vertikal, bezogen auf sich, sondern auch horizontal, bezogen auf inaktuelle Dinge, auf deren zeitlichen und räumlichen Hintergrund und deren cogitationes. Drittens aber erkennt das Selbstbewusstsein nicht eine beliebige cogitatio, sondern sich. Das Selbstbewusstsein ist wie das Bewusstsein auch weder noetisch noch in seinem cogitatum blosser Akt, sondern konkret fließend, personal rückgebunden, verflochten mit anderen cogitationes, diese überlagernd und von ihnen überlagert, und überdies eingebettet oder verwoben mit vielerlei anderen Aktintentionen. Ein Wahrnehmungsakt z. B. ist nicht nur definiert durch diese, eben wahrnehmende Funktion, sondern realisiert oftmals zugleich auch wertende, wünschende, wollende, erinnernde, phantasierende, usw. Aspekte (vgl. Hua VIII, 100:19 ff.)²⁰. Ein Selbstbewusstsein ist jederzeit ein Ich, ein Selbst, das sich im Selbstbewusstsein seiner Gefühle, Stimmungen, Wünsche, Absichten, Befindlichkeiten, Meinungen und Stellungnahmen bewusst ist. Heidegger behauptet denn auch zurecht die Jemeinigkeit der cogitatio, des Bewusstseins.²¹ Und alle diese Verflochtenheiten und Aspekte sind mir in einer Art flächiger,

¹⁷ Die gleiche Argumentation führt Fink, ebd., S. 29, hier bezogen auf die Identität von phänomenologischem Zuschauer und dem Zuschauer, der diesem phänomenologisierenden Zuschauer zuschaut.

¹⁸ Hua X, mehrfach (vgl. Kap. 2, S. 46 ff.), aber Husserl macht selbst nicht Ernst mit dieser Forderung. Nirgends fragt er sich, wie dieses nicht-positionale Bewusstsein zu denken ist.

¹⁹ Vgl. Jean-Paul Sartre: *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*; Paris: Librairie Gallimard 1943, Introd. III, p.22: »Mais la conscience est conscience de part en part.«; dt. Übers.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt 1952, Einl. III., S. 21; 1991, Einl. III., S. 25.

²⁰ Vgl. aber schon die drei möglichen Einstellungen (doxisch – wertend – praktisch) und die entsprechenden Sinnesschichten der *Ideen II* (Hua IV, 2 ff.).

²¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, 1957, S. 42.

besser tiefräumlicher Helle oder Leuchten, das von Schatten durchzogen ist, bewusst, oder eben hell, leuchtend. Ein besonderer Akt der Selbsterkenntnis ist dabei entbehrlich.

Auch die Anonymität (vgl. Kapitel 6) des Bewusstseins stellt ein Problem dar: Wenn das Bewusstsein sich auf sich selbst bezieht, ist zwar das Bewusstsein, auf das ich mich beziehe, bekannt, erkannt, patent, aber das Sich-beziehende-Bewusstsein bleibt gleichsam hinter mir versteckt, bleibt anonym. Dieses Problem ist die Kehrseite der Selbsterkenntnis. Während die Selbsterkenntnis immerfort sich nicht erkennt, also in der Erfassung seiner selbst als Objekt scheitert, betont der Ausdruck ›Anonymität‹, dass das erfassend-reflektierende, subjektive Bewusstsein im Dunkeln bleibt, im Schatten. Auch hier wäre zu sagen, dass die mögliche Lösung in einem anderen, nicht-intentionalen Begriff von Bewusstsein liegt. Das Selbstbewusstsein darf nicht als einseitig gerichteter Akt oder Vorstellung begriffen werden. Das Bewusstsein (= Selbstbewusstsein) zeichnet zwar eine Seite aus, erschöpft sich aber nicht in dieser Intentionalitätsrichtung, sondern erhellt, allseitig orientiert, sich zugleich selbst, seinen räumlichen Hintergrund, um im räumlichen Bild des Sich-Richtens zu bleiben.

5. Insgesamt bleibt unklar, warum Husserl den Regress fürchtet. Tatsache bleibt doch, dass das letzte fungierende Ich und Bewusstsein unbezwingbar zwar sich selbst kennen, ein Mitbewusstsein einschließen, selbsterschlossen sind, aber gleichwohl kein vergegenständlichendes, propositionales Wissen von sich haben. Andererseits kann dieses Wissen immer wieder beschafft werden. Das Leben selbst ist niemals gewußtes Leben; es kann sich aber jederzeit auch selbst thematisieren, sich erschließen, ohne jedoch sich vollständig, nach allen Aspekten, Facetten und in seinem ganzen Reichtum zu erkennen. Die Erkenntnis auch eines Individuums bleibt unendlich, bleibt Aufgabe. Ein totales, sich nach allen Seiten, Richtungen, Aspekten und Facetten durchsichtiges Bewusstsein wäre kein menschliches, das ein Selbstverhältnis wäre.

10. Motive der Reflexion (natürliche und transzendente Reflexion)

Das Auftreten des rückbezogenen Bewusstseins, der Reflexion, muss im Strom der Bewusstseinserebnisse motiviert sein, sonderlich wenn es sich um die Reflexion als Tätigkeit des Wissenschaftlers handelt. Bewusstseinserebnisse werden durch Welt und Weltliches motiviert und in Gang gehalten. Während ich unausgesetzt wahrnehmend auf die Welt bezogen bin, provoziert sie mich unausgesetzt aus ihren offenen Horizonten und Hintergründen heraus zu weiteren Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen bilden einen kontinuierlichen Strom von Erlebnissen, die einander ablösen und überlagern, durchgehend aber eine einheitliche, in sich harmonische Welt konstituieren. Weder die Welt noch die Mannigfaltigkeit der intentionalen Erlebnisses sind ein Chaos (Hua I, 90:15–20). Durch das Bewusstseinsleben hindurch lässt sich eine Tendenz, ein Streben zur Einheit erkennen (Hua IX, 214:23 ff.).

Wo aber Weltliches mit Weltlichem im Streit liegt, wo Gegebenes zweifelhaft wird, wo es intersubjektiv zu Anfechtungen meiner Wahrnehmungen und Urteile kommt, bin ich veranlasst, rückbezüglich zu schauen, um aufzuklären, wie weit meine gemachten Erfahrungen, getätigten Urteile zurecht oder irrtümlich gemacht wurden und wie weit sie der Korrektur bedürfen. Unsicherheiten, Zweifel, Kritik, Widerstreit motivieren mich zur Rück- und Selbstbesinnung. Und auch diese sind als Möglichkeiten im Horizont meines Bewusstseins vorgezeichnet. In ihnen bin ich aber genauso mit der Aufklärung von Weltlichem beschäftigt wie zuvor in der schlichten geradlinig orientierten *cogitatio*. Strittig ist ja eben meine Auffassung von Welt oder Weltlichem, welcher Widerstreit die Einheit und Einheitlichkeit meines Weltbildes und meines Erlebens empfindlich stört, so dass ich sie wieder herstellen möchte.

Wenn ich nun trotz Anstrengung nicht weiter komme, Probleme nicht lösen kann, oder mit den erreichten Lösungen nicht einver-

standen bin, wenn ich darüber hinaus gar mit meinem Beruf, meiner Ehe, meinem Leben unzufrieden bin, wohin soll ich mich wenden?

Ich kann auf dem Boden der Welt Weltliches überhaupt nicht zur Entscheidung bringen. Zweifelnd werde ich von Voraussetzung zu Voraussetzung getrieben, ohne je festen Boden unter die Füße zu bekommen. Muss ich nicht die Welt als ganze überwinden, d. h. die mir immerfort geltende Welt als ganze einklammern, bzw. korrelativ meine Weltauffassung, muss ich nicht alle Voraussetzungen suspendieren, um von einem Boden außerhalb der Welt Sicherheit, Zweifellosigkeit oder Apodiktizität zu gewinnen? Muss ich nicht wenigstens *semel in vita*¹ mein Leben insgesamt ins Auge fassen und es ev. ändern, neu beginnen?²

Und in der Tat, Husserl gewinnt, Descartes folgend, mittels der Reflexion das Ich der cogitationes als apodiktisch gewissen Urteilsboden (Hua I, 58:24). Und er geht über Descartes hinaus, indem er das Ich nicht mehr als weltlich, als noch so »kleines Endchen der Welt« versteht (Hua I, 63:23), sondern von allem Weltlichen reinigt und transzendental reduziert. Mit seinem universalen Zweifel und Umsturz (Hua VIII, 23:7,9 – Hua I, §3, Überschrift) begibt er sich in eine widernatürliche Haltung oder Denkrichtung (LU §3, Einleitung: Hua XIX/1,14,16) außerhalb aller weltlichen Interessen, diese inhibierend. Indem er manchmal »Interesse« mit »weltlichem Interesse« gleichsetzt, postuliert er einen reflektierenden Zuschauer, der vollständig uninteressiert, unbeteiligt dem cogitierenden Leben zuschaut.³

Diese Uninteressiertheit kann aber »nicht eine bloße Privation« (Hua VIII, 98:5; vgl. Hua III/1, 63:24) bedeuten, kein bloßes Unterlassen oder Nichttun. Ich muss im Gegenteil ein besonderes Interesse, ein besonderes Motiv haben, damit ich mich des Urteils, und aller Urteile, über die Welt enthalte.⁴ Als dieser uninteressierte

¹ Hua I, 44:10 »einmal im Leben«; vgl. Hua I, 4:2 (PV), Hua VI, 77:25 – VIII, 23:9 unter Anspielung auf Descartes *Meditationes de prima philosophia I 1* »semel in vita«. Dieses »einmal im Leben« ist in *Erste Philosophie* ein »ein für allemal« Hua VIII, 12:3 – 13:5.

² Vgl. zu dieser Argumentation Fink, 1988, Teil 1, S. 33 ff. Fink aber radikalisiert die Fragestellung, indem er behauptet, die transzendente Fragestellung kann nicht der Mensch, phänomenologisierend, sondern nur die transzendente Subjektivität selber stellen (36:20f.), so dass es streng genommen auch keinen Sinn macht, von Wegen in die transzendente Einstellung zu sprechen (37f.).

³ Für die Belege s. Kapitel 4, Anm. 23.

⁴ Vgl. Ludwig Landgrebe, 1963, S. 196 und Funke, 1972, S. 174f. – Schmitt setzt den Schnitt nicht zwischen den Arten der Gegenstände (immanente und transzendente),

Zuschauer nämlich »bin ich, statt am Sein und Sosein des Hauses, ganz ausschließlich an dem des Wahrnehmungserlebnisses, an dem des Wahrnehmungsakts als solchen interessiert« (Hua VIII, 97:14–16), ich habe »reines Interesse am subjektiven Sein« (Hua VIII, 108:3–4)⁵. Mich interessiert gerade die Generalthese, der Vollzug des Seinsglaubens, den ich suspendiere⁶, aber »zu sehen und adäquat zu beschreiben« (Hua I, 73:36) versuche. Husserl nennt dieses Motiv in einer Notiz auch »theoretisches Interesse« und will es als wissenschaftliches verstanden wissen.⁷

Dieses interesselose, weltneutrale⁸ Reflektieren interpretiert das reflexiv erfasste cogito unter Absehen von allem Weltlichem, auch allem Leiblich-Menschlichen als reines und transzendentes Bewusstsein (vgl. Hua VI, 79); entsprechend wandelt sich das empirische Ich zu einem transzendentalen. Und hier wird auch der tiefere Sinn der Ichspaltung und der Verdoppelung des Bewusstseins klar: Husserl führt diese Ausdrücke nicht ein, um die Reflexion von der cogitatio bzw. deren Ichpolen zu unterscheiden, sondern um deren unterschiedliche Interessen zu verdeutlichen. Die cogitatio ist weltlich orientiert, die – phänomenologische – Reflexion nicht, sie hat sich des Weltglaubens entschlagen und interessiert sich ausschließlich für das Entdecken und Beschreiben des Bewusstseins. Dieses Bewusstsein schließt aber die Welt und Weltliches ein, soweit sie eben bewusst und Phänomene sind. Die cogitatio ist naiv, die Reflexion enthüllt eben diese Naivität der cogitatio, sie wird transzendental.⁹

In beiden Texten, in denen Husserl den Ausdruck ›Ichspaltung‹

sondern nimmt die Neutralität (detachment) als definierendes Kriterium für die Reflexion im Unterschied zum bloßen ›denken‹ (thinking): Richard Schmitt: Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction. Philosophy and Phenomenological Research XX, 1959/60, S. 238–245.

⁵ Vgl. das »Reich des Subjektiven« Hua VI, 114:27, das als »anonym« verstanden wird, ebd. 115:2, und »das Subjektive« als Thema Hua IX, 155 f.

⁶ Vgl. Ströker 1971, S. 173: »ich inhibiere ihn (sc. den Vollzug des Seinsglaubens, G.H.) nur deshalb, weil er mich als Vollzug meines naiven Ich in seinem Fungieren gerade interessiert.«

⁷ Zum theoretischen Interesse vgl. Hua VIII, 315:31 – Hua IX, 308:1 f.; vgl. ferner Hua VIII, 107:12 f. (theoretischer Betrachter) und Hua VI, 114:7 – 158:16; zur Wissenschaftlichkeit vgl. Hua VIII, 315:32 und Hua IX, 348 f.: das transzendente Interesse ist wissenschaftliches.

⁸ Vgl. die Neutralitätsmodifikation der *Ideen I* §§ 109 ff. (Hua III/1, 247 ff.).

⁹ Der Ausdruck »naiv« wird demgemäß auch doppeldeutig. Er meint einmal so viel wie »anonym«, dann wieder »weltlich«, »natürlich«, im Gegensatz zu »transzendental« (zu letzterem vgl. Hua VI, 176:14) – vgl. schon Kapitel 6.3., S. 122 ff. und 6.5., S. 129 f.

benutzt, in *Erste Philosophie* (Hua VIII, 89:34) und in *Cartesianische Meditationen* (Hua I, 73:30), begründet er dessen Einführung mit der unterschiedlichen Haltung des reflektierenden und des cogitierenden Ichs. In *Erste Philosophie* schreibt Husserl erklärend, dass »diese sich absondernden Iche in ihren Stellungnahmen nicht immer miteinander stimmen müssen« (Hua VIII, 90:24 f.; vgl. die »Zwiespältigkeit im Glauben« 92:22 f.), und es folgt sogar eine längere Abhandlung zum Thema Motivation und Interesse (41.–43. Vorlesung, 92 ff.). In den *Cartesianischen Meditationen* macht die transzendente Reflexion, im Unterschied zur natürlichen, die Seinssetzung der cogitatio nicht mit (Hua I, 72 f.).

Die Ichspaltung, die Verdoppelung des Bewusstseins allein aber genügt nicht, die Reflexion als transzendente zu begründen; reflexiv kann ich zwar meine Erlebnisse in den Blick nehmen, aber ich verstehe sie in der natürlichen Reflexion implizit weiter als empirische, gebunden an meine Leiblichkeit. Es bedarf zusätzlich der Interessenänderung, der Neutralisierung, der Zurückhaltung des Seinsglaubens, der Reinigung des Bewusstseins von allem Weltlichen bzw. der Einklammerung aller Transzendenzen, um die Reflexion und die cogitatio als transzendente zu gewinnen und von der natürlichen Reflexion zu unterscheiden.

Eine Schwierigkeit aber bedarf der zusätzlichen Erwähnung: Husserl versteht die Reinigung zumeist als Reinigung am Gegenstand der Erfahrung. Der Gegenstand der Erfahrung, das Objekt, wird als intentionales oder als Noema verstanden, als solches, das als Gegenstand des Bewusstseins bestehen bleibt, selbst wenn ich mich über seine Existenz täusche und es – als weltliches – nicht existiert. Am Gegenstand orientiert, entgeht mir das intentionale Bewusstsein, das ich weiter als weltliches verstehe, wenn ich mich ihm zuwende. So bedarf es weiterer Reinigungen, jetzt auf der subjektiv-noetischen Seite, um auch die cogitatio als transzendente zu verstehen. Anders wenn ich den Gedanken der Korrelation von Bewusstsein und Gegenstand streng beachte, auch wenn ich nur eine Seite der Korrelation im Blick habe: Die Einklammerung der Weltlichkeit des Gegenstandes gelingt nur, wenn ich ihn als im Bewusstsein konstituiert und intendiert nehme: Das Verstehen des Gegenstandes der cogitatio als eines intentionalen, bewusstseinsabhängigen, gelingt nur, wenn ich zugleich die cogitatio reinige.

Wir dürfen uns auch durch die Fülle der Begriffe: Reinigung, Neutralisierung, Einklammerung, Reduktion, Entweltlichung, inhi-

bitio, Epoché nicht verwirren lassen, die einerseits synonym, andererseits doch leicht unterschiedlich verwendet werden. Einklammerung paßt z. B. besser zum Gegenstand, Reduktion oder Außer-Aktion-setzen mehr zur cogitatio (Hua III/1, 64:29–38). In jedem Fall aber heißt der (weltliche) Gegenstand niemals transzendental. Als transzendental wird die cogitatio verstanden, sofern sie den – transzendenten – Gegenstand intendiert, der deshalb eben auch intentionaler Gegenstand heißt. Transzendental ist ein Ausdruck für die konstitutive Leistung des Bewusstseins (Hua III/1, 68:35 ff.), eben sofern dessen Leisten unabhängig von der Existenz oder Nichtexistenz des konstituierten Gegenstandes fungiert. Und insofern auch kann die Reflexion als konstituierende ebenfalls transzendental genannt werden.

Durch die interessebedingte Ichspaltung erhalten wir mehrere Ichbegriffe: einerseits ist das cogitierende vom reflektierenden Ich zu unterscheiden, andererseits das natürliche vom transzendentalen. Beide Unterscheidungen decken sich indessen nicht. Ferner schiebt sich zwischen die natürliche und die transzendente noch die psychologische Reflexion. Das cogitierende Ich wird von der natürlichen Reflexion als mundan, als weltlich-leiblich-menschlich aufgefasst.¹⁰ Dieses mundane Ich kann dann von allem Leiblichen gereinigt werden,¹¹ wie es bereits die (reine) Psychologie tut, so dass wir zweitens das reine, nicht-leibliche Seelen-Ich haben.¹² Dieses wird aber auf dem Boden der empirischen Psychologie noch als zur Welt gehörig genommen. Das Ich kann dann aber noch drittens mittels der trans-

¹⁰ Bezieht Husserl zunächst die Reduktion bzw. die Einklammerung auf das Objekt des Bewusstseins, der cogitatio, so dass das Objekt nur als cogitatum noch genommen wurde, sagt er im *Encyclopaedia Britannica* Artikel deutlich, dass auch das Cogitieren selbst von dem physischen Substrat gereinigt werden muss (Hua IX, 272 f. und in der Vierten Fassung, ebd., 290 f. – 292 f.: keine Verdoppelung des Ich), vgl. *Amsterdamer Vorträge*, ebd. 314:20 ff. – 339 ff.

¹¹ Diese Auffassung von ›reinigen‹ und ›reine‹ wird besonders deutlich in den *Amsterdamer Vorträgen*, Hua IX, 308:20 ff., aber auch in den *CM*; z. B. Hua I, 70:25–27 und 170:37 f. (vom Psychophysischen reinigen); vgl. Kapitel 4, Anm. 26. Eine doppelte Reinigung kennt Husserl Hua XXV, 112. – Zum Unterschied von reinem und transzendentalen Bewusstsein vgl. auch Broekman, 1963, S. 76 und 88.

¹² Kockelmans behauptet, die Unterscheidung von reinem (psychologischen) und transzendentalen Ich macht Husserl erst in *Erste Philosophie*; Joseph J. Kockelmans: Husserl and Kant on the Pure Ego; in: Husserl. Expositions and Appraisals. Ed. with introd.s by Frederick A. Elliston and Peter McCormick. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1977, S. 278.

zendentale Reflexion entweltlicht¹³ werden, so dass es als transzendentales letztbegründende Funktion erhält.¹⁴ Das Ich und das ursprüngliche Bewusstseinserlebnis werden dadurch andere; sie verlieren den Status geradehin und die Eigenschaft empirisch und werden transzidental.¹⁵

Gilt diese Dreiteilung auch für das Reflexions-Ich? Das Reflexions-Ich ist im Akt der Reflexion, sei sie natürlich, psychologisch oder transzidental, selbst naiv, anonym. Wenn sie den Seinsglauben inhibiert, interpretiert die transzendentale Reflexion das cogitierende Leben als transzendentales, aber ist sie, ist das in ihr waltende Ich selbst transzidental?¹⁶ Parallel zur cogitatio ist auch der Status des Reflexionsichs abhängig von der Reflexion, jedoch von einer Reflexion nächsthöherer Stufe. Transzidental¹⁷, so halten wir fest, ist das

¹³ Zum Ausdruck »entweltlichen« vgl. z. B. das entweltlichte Ich Hua VI, 84:1. – Der Ausdruck »Verweltlichung« findet sich z. B. Hua IX, 293:37.

¹⁴ Broekman schreibt die Leistung der Ichspaltung dem reinen Ego zu (1963, S. 190). – Strasser unterscheidet mit seiner doppelten Ichspaltung nur diese drei Objekt-Iche, die Spaltung in cogitatio und reflexio vernachlässigend (Stephan Strasser: Seele und Beseeltes. Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen Psychologie. Wien: Deuticke, 1955, S. 51). – Finks drei Vollzugsiche: »1. das weltbefangene Ich (Ich der Mensch, als Geltungseinheit, samt meinem innerweltlichen Erfahrungsleben), 2. das transzendentale, Welt in strömender Universalapperzeption vorgegeben und in Geltung habende Ich, 3. der Epoché-vollziehende Zuschauer« entsprechen dem ersten und dritten Objekt-Ich und dem reflexiv-zuschauenden (Eugen Fink: Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien 38 (1933), S. 319–383, bes. 354ff.; vgl. auch ders., 1988, Teil 1, S. 43:16–18: »natürlich eingestelltes Menschen-Ich, transzendental-konstituierendes Ich und transzendental-phänomenologisierendes Ich.«).

¹⁵ Zur Veränderung des Erlebnisses durch die Reflexion vgl. Kapitel 8. Auch in den *Cartesischen Meditationen* gelingt es Husserl nicht, die Änderung zu präzisieren. Denn diese Änderung des Erlebnisses durch die transzendentale Reflexion gilt für die natürliche ebenso (Hua I, 72:29ff.).

¹⁶ – wie F. W. Veauthier in seinem Artikel: Zur Selbstaufklärung des Bewusstseins; in: A. J. Bucher/H. Drüe/Th. Seebohm (Hrsg.): bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen. Bonn 1975, S. 63 ohne weitere Erklärung behauptet. Veauthier möchte zeigen, dass das transzendentale Ich auch weltlich ist, zumindest mit der Welt bewusstseinswirksam vermittelbar (S. 63f.): Das »Bewusstsein des transzendentalen Ich« soll »als In-der-Welt-bewusst-sein verständlich« gemacht werden (S. 65). – Vgl. aber Asemissen 1958/59, S. 268, der die gleiche Argumentation für das reine Ich führt: »da erst das reflektierte reine Ich als reines bestimmbar wird«.

¹⁷ Das Wort »transzidental« gebraucht Husserl »in einem weitesten Sinne für das – ... – Motiv, das durch Descartes in allen neuzeitlichen Philosophien das sinngebende ist ... Es ist das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, ...«. Es ist »das Motiv einer rein aus dieser Quelle begründeten, also

erfasste, gereinigte und entweltlichte Ich samt erfasster, gereinigter und entweltlichter cogitatio. Das Ich der Reflexion wird also transzendental nur durch eine Reflexion höherer Stufe, die, genau wie das Ich der ersten Reflexionsstufe, den Weltglauben inhibiert und das erfasste Reflexionsich als transzendentales interpretiert; andernfalls bleibt es empirisch. Dabei schließt die Transzendentalität des Reflexionsichs die psychologische Reinheit ein. So fungiert auch das Reflexionsich empirisch, psychologisch oder transzendental.

Aber Husserl versteht die Transzendentalität auch anders¹⁸: Transzendental wird nicht nur das gereinigte und entweltlichte cogito genannt, sondern auch die Reflexion selbst, insofern sie eben diese Operation ›Entweltlichen‹ oder ›Neutralisieren‹ vollzieht: »Wichtige ... Motive rechtfertigen es, wenn wir das »reine« Bewusstsein, ..., auch als transzendentales Bewusstsein bezeichnen, wie auch die Operation, durch welche es gewonnen wird, als transzendente ἐποχή« (Hua III/1, 68:35–69:1). Lassen sich die beiden Bedeutungen von ›transzendental‹ zur Deckung bringen? Die Operation ›Neutralitätsmodifikation‹ ist eine Leistung der Reflexion;¹⁹ sie mo-

letztbegründeten Universalphilosophie. Diese Quelle hat den Titel Ich-selbst mit meinem gesamten wirklichen und vermöglichen Erkenntnisleben, schließlich meinem konkreten Leben überhaupt.« (Hua VI, 100:27–101:6). Die transzendente Reduktion legt die transzendente Erfahrung frei (Hua IX, 250:10–12); aber ist die gereinigte Erfahrung schon transzendental? Was heißt Reinigung? Wir müssen zwischen der noematischen und noetischen Reinigung unterscheiden. Die transzendente Reflexion sorgt dafür, dass das Ich seine intentionalen Objekte nicht mehr als weltliche versteht. Der Blick auf den Gegenstand aber vernachlässigt zumeist den Blick auf die cogitatio selbst. Die Reinigung des Gegenstandes schließt noch nicht automatisch die Reinigung der Erfahrung des Gegenstandes von den physischen Momenten ein (vgl. die zwei Schritte im *Encyclopaedia Britannica* Artikel, Hua IX, 271–277 und auch die zweite Reduktion der Vierten, letzten Fassung, Hua IX, 290 ff.). Und warum heißt die Reduktion transzendental? (s. auch Anm. 11 und 12)

¹⁸ So wird der Begriff ›transzendental‹ doppeldeutig. Die noetisch-operative Transzendentalität der Reflexion liegt darin, dass sie neutral und interesselos den Seinsglauben inhibiert bzw. nicht mitmacht und die cogitatio entweltlicht; die erfasste cogitatio hält unbeirrt den Seinsglauben in actu, heißt aber (noematisch-) transzendental, weil sie gereinigt und nicht mehr von dieser Welt ist. In den *CM* erklärt Husserl den Begriff ›transzendental‹ in Übereinstimmung mit den *Ideen I* als Korrelatbegriff zu Transzendenz. Das Ich heißt transzendental, weil es, selber nicht-weltlich, korrelativ auf die Transzendenz der Welt bezogen ist (Hua I, 65:17 ff.). Die Übertragung des Begriffes ›transzendental‹ von dem reflexiv erfahrenen konstituierenden Ich auf die reflexive Operation, mit der ich das konstituierende Ich gewinne, entgeht Kern (1964, S. 239–245).

¹⁹ Anders versteht Husserl die Neutralitätsmodifikation im §60 der *Ideen II*, Hua IV, 257 ff.

difiziert nicht das Bewusstsein im Allgemeinen noch eine beliebige cogitatio samt cogitatum, sondern im Besonderen sich selbst. Die Reflexion, als natürliche den Weltglauben selbstverständlich mitmachend, interpretiert die cogitatio als nicht-weltlich, indem sie sich neutralisiert, sich des Seinsglaubens enthält, d. h. sie ändert ihre eigene Weltsicht, modifiziert ihre eigene Leistung von einer weltsetzenden in eine weltneutrale. Nach der Modifikation operiert sie anders als vorher, welche neue Operation eben auch transzendental heißt. Natürlich ist diese Neutralisierung eine künstliche, willentliche, absichtsvoll in Gang gesetzte Leistung der Reflexion, wie Liangkang meint. Nicht allerdings werden die zu beschreibenden cogitationes künstlich erzeugt.²⁰ Die Betonung der Künstlichkeit bzw.

²⁰ Liangkang, 1990, S. 195. Überhaupt ist zur Neutralitätsmodifikation und zu deren möglichen Auffassungen Liangkangs Dissertation heranzuziehen. Ihm ist zuzustimmen, wenn er sie mit der transzendentalen Reduktion identifiziert, aber im Einzelnen sind doch Bedenken gegen seine Ausführungen anzumerken. Liangkang fasst z. B. die Neutralitätsmodifikation als Vergegenwärtigung, weil er die mögliche Gleichzeitigkeit von Reflexion und cogitatio, wie überhaupt zweier cogitationes, negiert (S. 193). Aber die Vergegenwärtigung vergegenwärtigt eine cogitatio, so dass wir auch bei der Vergegenwärtigung zwei cogitationes im lebendig-gegenwärtigen Bewusstsein haben, eben die vergegenwärtigende und die vergegenwärtigte. Außerdem habe ich im Kap. 8 zu demonstrieren versucht, dass diese Gleichzeitigkeit durchaus denkbar ist. Darüber hinaus soll diese reproduktive Vergegenwärtigungs-Leistung bewusst, d. h. absichtsvoll, willentlich und künstlich inszeniert sein (S. 195). Sicherlich ist die Neutralitätsmodifikation als reflexive eine willentliche Leistung. Aber die beschriebene oder zu beschreibende cogitatio wird nicht künstlich produziert, selbst nicht wenn sie vergegenwärtigt wird. Die Vergegenwärtigung ist eine Wiederholung, welche die cogitatio nicht verändert. Der reflektierende Phänomenologe schaut auf die cogitatio, erkennt deren inhärierenden Seinsglauben und beschreibt ihn. Was soll auch heißen: künstlich einen Wahrnehmungsakt produzieren, wenn ich doch durch bloßes Offenhalten oder Öffnen der Augen wahrnehme (S. 194). Oder er beschreibt den Gegenstand der cogitatio, als ob er nicht zur Welt gehörte, bloß als cogitatum, sich dieses Urteils, ob er der Welt angehört oder nicht, enthaltend. – Die Differenz von natürlicher und künstlicher Reflexion impliziert weiter nach Liangkang eine Umwandlung, die er in Anlehnung an Husserl Bewusstseinsmodifikation nennt (S. 195). Diese Umwandlung soll natürliche in künstliche cogitationes umwandeln; aber hier wird kein Akt umgewandelt, sondern ein neuer, ganz anderer produziert. Die Umwandlung der Neutralitätsmodifikation indessen macht das gesamte Bewusstsein, indem es eben nicht mehr sich den natürlichen cogitationes gibt oder ihnen folgt, sondern eigene Bewusstseinsreihen in Gang setzt, unabhängig von der Welt. Die Neutralitätsmodifikation ist zwar eine künstliche, in Freiheit und absichtlich herbeigeführte Leistung des Bewusstseins, aber sie erschöpft sich nicht in einem einzelnen Akt, sondern ist eine Haltung oder Einstellung wie die Generalthesis, die sie ausschaltet. Die Enthaltung vom Seinsglauben ist zunächst Sache der Reflexion, nicht der cogitatio (vgl. dazu meine Auffassung der Bewusstseinsmodifikation, Kap. 3.3., S. 74 ff. und 9.3., S. 164 f.). Außerdem modifiziert die Bewusstseinsmodifikation im Sinne der

Willentlichkeit bringt außerdem einen Aspekt hinein, der bei Husserl unter der Rubrik ›Freiheit‹ läuft: Der Übergang in die Reflexion ist wie die Ausschaltung der Welt jederzeit in Freiheit möglich (Hua VIII, 92:14f.: »ich kann mich auch in meiner Freiheit diesem natürlichen Mitglauben der Reflexion versagen«).

Die Neutralitätsmodifikation, wengleich wie die Reflexion eine Bewusstseinsmodifikation (Hua III/1, 247:26), ist aber keine iterierbare Operation: »..., während die Wiederholung der »Operation« der Neutralisierung wesensmäßig ausgeschlossen ist.« (Hua III/1, 253:1–3).²¹ Da sie immerhin die Generalthese, eine Habitualität,²² außer Kraft setzt, nicht nur einen einzelnen Akt, modifiziert sie eben nicht nur einen einzelnen Reflexionsakt, sondern die reflexive Habitualität im Ganzen. Die Neutralitätsmodifikation ist selbst kein einzelner Akt, der einen anderen neutralisiert, sondern mit einem Schlage wechselt die Habitualität ›natürliche Reflexion‹ in den Status ›neutral‹ und fungiert alsdann neutralisierend. Genau genommen ist diese Änderung der Reflexion bzw. der Habitualität nicht nur eine der Reflexion, sondern eine Änderung des gesamten Bewusstseins und Ichs. Das Subjekt, das Bewusstsein als ganzes ist ein anderes geworden; als neutrales wirken auch seine Leistungen neutralisierend. D. h. aber dass auch die cogitatio ihre Gegenstände als bloße Gegenstände des Bewusstseins nimmt. Weshalb es auch keinen Sinn macht, diese Operation zu wiederholen. So nähern sich die beiden Begriffe von Transzendentalität einander an. Das gereinigte cogito verfährt Welt suspendierend, und die transzendente Reflexion reinigt sich selbst. Ohnehin sind die Iche der cogitatio und der Reflexion jederzeit durch eine höhere Reflexion als identisch auszuweisen.

Dieser Sachverhalt ließe sich auch mit dem Mitbewusstsein er-

Künstlichkeit, des absichtlichen Erzeugens keinen individuellen Bewusstseinsakt, sondern setzt nur allgemein voraus, dass derjenige, der z. B. absichtlich eine Freude provoziert, bereits einmal eine Freude (natürlich) erlebt haben muss, um zu wissen, was er produzieren soll. Sie überführt keine unreflektierte cogitatio in eine reflektierte, sondern produziert cogitationes.

²¹ Vgl. Liangkang 1990, S. 191, der aber die Nichtiterierbarkeit damit begründet, dass der einmal neutralisierte, entweltlichte Gegenstand der natürlichen cogitatio für immer neutralisiert ist; in der zugehörigen Anm. 10, S. 208 f. konzidiert er jedoch eine gewisse Iterierbarkeit, indem er diese auf die Reflexion bezieht: So kann die cogitatio neutralisiert werden, dann die Reflexion und wieder die Reflexion der Reflexion, usw.

²² Die Generalthese der *Ideen I* (§ 30, Hua III/1, 60 f.) ebenso wie der Begriff ›Interesse‹ implizieren ein Zeit übergreifendes Ich, das nicht im Akt aufgeht.

läutern: Die transzendente Reflexion versteht sich mitbewusst selbst als transzendental. Sie erfasst sowohl intentional die cogitatio als auch nicht-intentional sich selbst. Dabei ist sie sich des Unterschieds von empirisch (natürlich und psychologisch) und transzendental ebenso mitbewusst wie des Unterschieds von noetischer und erfasster, noematischer Transzendentalität. Sie entweltlicht nicht nur die cogitatio, sondern in dieser Entweltlichung weiß sie auch um die Differenz der natürlichen Auffassung der cogitatio und ihrer eigenen transzendentalen. Indem sie sich neutralisiert und sich des Seinsglaubens enthält, wendet sie zugleich ihre eigene, die cogitatio betreffende entweltlichende Auffassung im Mitbewusstsein auf sich an. Die gleichzeitige mitbewusste und intentionale Konstitution der Iche als transzendente identifiziert sie auch als dieselben.

Husserl aber, wie stets das unausdrückliche Selbstverständnis ignorierend, stößt wieder auf den unendlichen Regress. Er kommt aus dem naiven, anonymen, natürlichen Leben nicht heraus, wenn er gleich die Welt als ganze inhibiert und das transzendente Bewusstsein vor Augen hat. Aber das transzendente gerade phänomenologisierende Ich, Husserl gleichsam selbst, bleibt letztlich der Natürlichkeit verhaftet. Seine Lösung dieses Problems, die auf dasselbe hinausläuft, liegt darin, dass er die transzendental-phänomenologische Reflexion als universale, aktübergreifende Haltung oder Habitualität versteht,²³ die einmal gestiftet zwar noch der Übung bedarf (Hua XIX/1,13 ff. – Hua VIII, 1. Abschnitt, 1. Kap. – IX, 159 – VI, 251), aber im Prinzip den Phänomenologen als Phänomenologen kennzeichnet. Es nützt nichts, einzelweise die cogitationes zu reduzieren, vor allem wenn diese Reduktion immer zunächst das cogitatum reinigt. Die implizierten Horizonte des cogitatum bleiben bei dieser einzelweisen Reduktion immer weltlich aufgefasst, im Besonderen aber auch die cogitatio, das Erleben selbst. Ich muss meine Auffassung, meine Interpretation der cogitatio modifizieren. Ich muss mich grundsätzlich meiner Weltauffassung entledigen, den Seinsglauben insgesamt inhibieren. Ich muss mich, mein Bewusstseinsleben verändern. Nur diese radikale Änderung meines Lebens, die Neutralitätsmodifikation (vgl. Kapitel 9.3., S. 164 f.), verstanden als Modifikation meines gesamten Bewusstseinslebens (= Ichs), die Gewinnung einer neuen Habitualität beschert mir die Transzendentalität des Ichs und des Bewusstseins über alle Stufen hinweg (Hua

²³ Vgl. Kapitel 4.2., S. 99 ff.

VI, 151 ff.; vgl. Hua VIII, 139 ff. – 152 ff.). Und diese Habitualität wird konstituiert durch einen prinzipiellen, d. h. lebenübergreifenden Entschluss, der »mit einem Schlage« (Hua VI, 153:13 – IX, 274:26), und »im voraus« (Hua VI, 153:32) oder »vorweg« (Hua IX, 274:25) mein Leben verändert. Diese Veränderung meines Lebens ist die eigentliche Bewusstseinsmodifikation, als die Husserl in den *Ideen I*, §78, die Reflexion bestimmt. Der Entschluss bleibt hinfort in kontinuierlicher Geltung, auch wenn ich jederzeit in die natürliche Haltung zurückspringen kann (Hua VIII, 425:11 f.). Das besagt aber, dass ich wahrhaft in dauernder Ichspaltung lebe, auf Grund derer ich immerfort zwei entgegengesetzte Haltungen einnehmen kann. Diese personale Janusköpfigkeit aber erschwert das Leben des Phänomenologen erheblich.

Obwohl nun die transzendente Reflexion abgründtief von jeder cogitatio und natürlichen Reflexion unterschieden ist, setzt diese Spaltung wiederum Einheit voraus und schließt Einheit ein.²⁴ In der Spaltung bleibt sich das Ich, in Sonderheit das reflektierende, seiner Zugehörigkeit zu und Identität mit dem Teil, von dem es sich abspaltet, bewusst. Dieses Sich-bewusst-Bleiben ist als Bleiben eine dauerhafte Rückbindung, die nicht erst nachträglich, nach der Spaltung konstituiert werden muss. Allerdings wird dieses Bewusstsein wie das der Transzendentalität nicht selbst immerfort aktualisiert, es bleibt latent.

Anerkennung des Ich und Entdeckung der Transzendentalität hängen zusammen. Die Interpretation des Bewusstseins als transzendentes lässt die Frage nach der Identität des interpretierenden und des interpretierten (empirischen) Bewusstseins virulent werden. Zwar vermeidet Husserl den Ausdruck Bewusstseinspaltung und redet nur von Ichspaltung und Bewusstseinsverdoppelung. Aber die Verdoppelung des Bewusstseins suggeriert die Vorstellung einer Bindung, einer Koppelung dieser zwei Bewusstseine, oder eines Dreh- und Angelpunkts, der beide zusammenhält. Diesen Angelpunkt nennt Husserl auch Pol, Quellpunkt o. ä.

Vor allem die Tatsache der Iteration fördert die Einsicht in die

²⁴ Fink (1988, Teil 1, S. 26 f.) spricht bezüglich dieser Einheit von schwierigen und dunklen Problemen, eben weil das natürliche und das transzendente, bzw. das transzendental-konstituierende und das enthüllend-phänomenologisierende Ich (Fink, ebd., S. 25:2–3) nicht im selben Sinn eine Einheit bilden wie das Ich der cogitatio und das Ich der natürlichen Reflexion. Der Begriff ›Einheit‹ (von transzendentelem und empirischem Ich) kann diesem nur noch analog gebraucht werden.

Identität des Ich. Mindestens in der Reflexion der zweiten Stufe wird deutlich, dass die Reflexion ein Ich erfasst, das in der cogitatio lebt und wirkt, sie ausschickt und identisch ist mit dem Ich der Reflexion erster Stufe. Diese Identität ist faktisch, wenngleich der cogitatio und der Reflexion unbewusst. Die Reflexion kann nicht wissen, dass sie Reflexion ist, – sie dünkte gleichsam, wenn sie mitbewusst wäre, was sie (nach Husserl) nicht ist, dass sie eine cogitatio wäre.

Aufgrund dieser Habitualität weiß ich auch um die prinzipielle Identität aller Iche.²⁵ Nicht nur sind die empirischen Iche der unterschiedlichen Stufen miteinander identisch, und parallel die transzendenten, sondern auch das transzendente Ich ist identisch mit dem empirischen (natürlichen und psychologischen): »Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentes Ich« (Hua I, 75:27 f.; vgl. 190:16 f. (*Husserls Inhaltsübersicht*) und die *Pariser Manuskripte*, Hua I, 15:17 f.)²⁶, allerdings weiß ich nichts davon (ebd.). Die transzendente Reflexion hat kein anderes Ichleben vor sich als die natürliche, sie interpretiert nur die »inhaltlich gleichen Daten« (Hua I, 71:10 ff.) bzw. »»dieselben« Phänomene« (Hua IX, 247:33)²⁷ anders, nämlich als nicht-empirische. Sie ist interpretativ und versteht das Bewusstsein als transzendentes.

Die angedeutete Haltung des Phänomenologen, nämlich die neutrale, weltabgewandte, weltentsagende Haltung ist aber nicht nur eine wissenschaftlich-theoretische Attitüde; sie gründet tief im Leben des Wissenschaftlers und verändert es. Der Phänomenologe gewinnt zwar weltentrückt die Transzendentalität, lebt aber hinfert widernatürlich; die transzendente Reflexion durchbricht die Nor-

²⁵ Auch Broekman weist eine absolute »Trennung von faktischem und transzendentelem ego« ab (1963, S. 195); die »Trennung ist ... eine Bewusstseinsabwandlung e i n e s und desselben ego« (1963, S. 196).

²⁶ Vgl. die *Krisis*: »Ich bin ja als transzendentes Ich dasselbe, das in der Weltlichkeit menschliches Ich ist.« (Hua VI, 267:39–268:2) – »Ich weiß es ja ..., dass ich, das naiv gewesene Ich, nichts anderes war als das transzendente in dem Modus naiver Verschlossenheit.« (Hua VI, 214:21–24); ferner Hua VI 209:12 f. und 189 f.; aber auch Hua VIII, 417:13 ff. und den »Schein der Verdoppelung« Hua IX, 292, Überschrift und 336, Überschrift. – Wenn Husserl in Hua IX, 294:13 f. schreibt: »Mein transzendentes Ich ist also evident »verschieden« vom natürlichen Ich« (vgl. Hua IX, 342:29–31), ist diese Verschiedenheit eine der Interpretation.

²⁷ Hua IX, 247:32 ff. »beiderseits« (sc. in Psychologie und Phänomenologie, GH) treten »»dieselben« Phänomene und Wesenseinsichten« auf, »aber sozusagen mit verschiedenen Vorzeichen« und Hua IX, 275:20–22: »inhaltlich gleiche, aber von ihrem »see-lischen« (also weltlich realen) Sinn befreite transzendente Erfahrung«.

malität des natürlichen Lebens (Hua VI, 147 f.). Die Widernatürlichkeit der reflexiven Denkrichtung, wie Husserl sie für den Phänomenologen zu Beginn seiner Forschungen in *Logische Untersuchungen* reklamiert und fordert, mündet in weltentsagender, weltfeindlicher Transzendentalität. Umgekehrt gesprochen, die transzendente Weltansicht ist ein widernatürlicher, Welt entsagender und weltfeindlicher²⁸ Habitus. Die Lebensstörung liegt aber, genauer betrachtet, nicht erst in der Transzendentalität, sondern bereits in der Doppelung des Bewusstseins durch die Reflexion. Wenn Husserl bisweilen so redet, als ob die Reflexion dem Leben abträglich sei, muss man diese Rede dahin präzisieren, dass die Rückbezüglichkeit das Bewusstsein irritiert und stört und dass im besonderen die Verdoppelung des Bewusstseins und seiner Stellungnahmen das (Bewusstseins-)Leben belastet.

Ein besonderes Charakteristikum dieser Widernatürlichkeit ist die Enthaltung vom Seinsglauben der *cogitatio*. Der transzendente Phänomenologe macht den Welt- und Seinsglauben des natürlichen Lebens nicht mit; er verhält sich neutral. Neutralität aber heißt lebensweltlich sich des Urteils enthalten, insbesondere aller wertenden und bewertenden Stellungnahmen. Wir haben ja gerade gezeigt, dass die Neutralitätsmodifikation nicht nur eine Angelegenheit der Reflexion ist, sondern als Bewusstseinsmodifikation auch die *cogitatio* selbst, das Bewusstsein erster Stufe verändert. Stellungnahmen stammen oftmals, wenn nicht prinzipiell, aus Affekten. Der Phänomenologe übernimmt, den Seinsglauben inhibierend, eine Attitüde aus der Lebenswelt, nämlich die Zurückhaltung affektiver Stellungnahmen. Wie im alltäglichen Leben der Affekte enthält er sich phänomenologisierend des Seinsglaubens (s. o., Kap. 4.2., S. 96 ff.), mit dem Vorteil, dass er nur betrachtet und – neutral – beschreiben kann, was geschieht. Normalerweise werden, wie wir gesehen haben (s. o., Kap. 8, S. 152 f.), die Affekte von dem reflektierenden Zuschauer beeinflusst, sie flauen häufig ab, manchmal indessen verstärken sie sich auch. Nur einem neutralen, ev. wohl wollenden Zuschauer gelingt es hin und wieder, die Affekte sein zu lassen, wie sie sind, und sie so zu beschreiben. Die Transzendentalität als Widernatürlichkeit gründet

²⁸ In *Phänomenologische Psychologie* nennt Husserl die phänomenologische Reflexion »fremdartig« (Hua IX, 45:5) oder spricht von der »Fremdartigkeit« der transzendentalen Reduktion (Hua IX, 276:37).

in dem, was die Lebenswelt als (Affekt-)Neutralität, als Unvoreingenommenheit oder Vorurteilsfreiheit kennt.²⁹

Später allerdings, in der *Krisis*³⁰ kommt Husserl nicht darum herum, auch diese Weltfeindschaft als Spielform der Weltkindschaft auszulegen. Transzendentes Leben setzt natürliches voraus. Die Lebenswelt bleibt das A und O aller Phänomenologie, aus der alle Wissenschaft und Philosophie entspringt und in die sie zurückschlägt.³¹

²⁹ Auch Karl-Heinz Lembeck: »Natürliche Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen, Neue Folge. Bd. 4, S. 3 ff. versucht, (gegen Fink, der ihm zu radikal und zu Hegel nah argumentiert [S. 9 f.]), die transzendente Wende als lebensweltlich motiviert anzusehen. Im Besonderen hebt er die Ironie als Möglichkeit heraus, den Geltungsanspruch der Welt zu durchbrechen (S. 15 ff.).

³⁰ Zur Lebenswelt vgl. die *Krisis*, passim.

³¹ Zur Formulierung vgl. Heidegger: *Sein und Zeit* §7, 8. Aufl. Tübingen 1957, S. 38: »Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.«

11. Bewusstsein und Ich

1. In der *V. Logischen Untersuchung* setzt Husserl das Ich mit dem Bewusstseinsstrom gleich (§§ 1,2); die Erlebnisse in ihrem Nacheinander und Zugleich, in ihrer Abfolge, in ihrem Verfließen bilden ein Bündel, eine Einheit, ein Gesamt, das Husserl Ich nennt. Es ist das empirische, menschliche, individuelle Ich. Die Existenz eines reinen Ich bezweifelt Husserl, kann es nicht finden (§§ 4,8). Andererseits gewinnt er durch Reflexion und Abstraktion die Erlebnisse als reine (§ 2). Und da muss man nun sagen, in welcher Weise man immer diese reinen Erlebnisse sich gebündelt, komplektiert oder verknüpft denkt, die entstehende Einheit aus reinen Erlebnissen kann nicht anders als rein vorgestellt werden: Reine Erlebnisse verknüpfen sich zu einer reinen Erlebniskomplexion. Natürlich kann man zwischen der Einheit als verknüpfender und als verknüpfter unterscheiden. Aber es ist nicht nötig, diese Einheiten von den verfließenden Erlebnissen zu trennen, als ob sie ›über‹ ihnen schwebten. Es bedarf keines eigenen Ichprinzips (§ 4). Die Verknüpfung der Erlebnisse könnte durch retentionale und protentionale Überlappung stattfinden, so dass die strömende Einheit identisch mit ihren konstituierenden Erlebnissen wäre, reines Bewusstsein. Im Mitbewusstsein wäre sich diese Einheit strömend sich wandelnd zugleich ihrer Identität kontinuierlich bewusst.

Die Erlebnisse, um die es geht, finde ich mittels innerer Wahrnehmung in meinem Bewusstsein (§§ 5,6). Und diese innere Wahrnehmung trägt nicht. Als adäquate erfasst sie ihre Gegenstände mit absoluter Sicherheit (§ 6). Das absolut sicher erfasste Kern-Ich (§ 6) darf aber, weil es adäquat erfasst wird, nicht als leibliches oder psychologisches verstanden, sondern muss als phänomenologisch reines genommen werden. Husserl verfügt also in den *Logischen Untersuchungen* bereits über ein reines, reflexiv gewonnenes Ich, das identisch ist mit dem Erlebnisstrom, sich selbst verknüpft und in dieser Verknüpfung sich kontinuierlich wandelt. Nur ist dieser Ichbegriff

ihm selbst nicht durchsichtig.¹ Ob aber empirisch oder rein verstanden, wodurch rechtfertigt sich der Ausdruck ›Ich‹, wenn er nichts anderes besagt als Erlebnisbündel, wenn das Ich identisch ist mit den Erlebnissen als Gesamtheit? Die Rechtfertigung, die Husserl jedoch nicht eigens nennt, liegt in der Gewinnung der Erlebnisse durch die Reflexion. Die Erlebnisse, die ich adäquat erfasse, beschreibe und reinige, sind meine. Und umgekehrt gilt, nur weil es meine sind, kann ich sie adäquat, nämlich von Erlebnis zu Erlebnis, ohne Umweg über den Leib, erfassen. Und genau deswegen kann ich auch in der Beschreibung der Erlebnisse nicht darauf verzichten, sie auf ein Ich (meines nämlich) zu beziehen, auch wenn diese Beziehung im (weltverlorenen) Erleben selbst nicht bemerklich ist (§12). Husserl aber vergisst über die Beschreibung des Ich seine Erfassung, bzw. dass dieses Erfassen als Selbsterfassen (Reflexion) essentiell das Ich bestimmt. ›Ich‹ ist unvermeidlich Ausdruck eines Selbstverhältnisses.

2. Zwiespältig sind Husserls Äußerungen zum Ich auch in den *Ideen I*. Husserl behandelt das Verhältnis von Ich und Bewusstsein zunächst in den §§33,34 und 37 des Zweiten Kapitels und im §57 des Vierten Kapitels der *Fundamentalbetrachtung* und dann im §80 des Zweiten Kapitels des methodischen Dritten Abschnittes.

Um eine neue Seinsregion zu gewinnen (Hua III/1, 67:8–13), geht er im §33 direkt aufweisend vor (67:14), und zwar von dem natürlichen Ich, von dem Bewusstsein der natürlichen Einstellung aus (67:14–20). Ich und Bewusstsein im weitesten Sinne gelten ihm hier wie in den *LU* gleich viel. Auf das Ich und seine Erlebnisse reflektierend (69:18f.) lässt er das Ich selbst jedoch beiseite: »Das Ich selbst, auf das sie alle bezogen sind, oder das »in« ihnen in sehr verschiedener Weise »lebt«, tätig, leidend, spontan ist, rezeptiv und sonst wie sich »verhält«, lassen wir zunächst außer Betracht, und zwar das Ich in jedem Sinne. Späterhin wird es uns noch gründlich beschäftigen.« (§34, 70:16–21) und thematisiert allein das Bewusstsein oder das einzelne Bewusstseins Erlebnis (70:4ff.). Gleichwohl nimmt er alle Erlebnisse als Icherlebnisse (70:15). Im Erlebnis richtet sich das Ich oder Subjekt auf sein jeweiliges intentionales Objekt (§37, 75:17ff.). Der Blick-auf, die Intentionalität, gehört zu jedem

¹ Vgl. Marbach, 1974, S. 21f., der vom ›Durchbrechen‹ der reinen Einstellung, vom ›Hindrängen‹ der Intention auf die Ausschaltung des empirischen Ich und vom ›Problembestand‹ bezüglich der Frage des Ich spricht. – Auch Haardt, 1997, S. 436f. hat Bedenken gegen die Annahme eines ichlosen Bewusstseins in den *LU*.

cogito; er quillt aus dem Ich hervor, »das also niemals fehlen kann« (75:20–22). Aber es lebt auch im cogitare (§ 80).²

Im § 57³ behauptet Husserl zunächst die Ausschaltung des empirischen Ich, fragt dann aber, ob auch das phänomenologisch reflektierende Ich der Reduktion verfällt (Hua III/1,123:5–7). Er fragt nicht nach dem in der Reflexion wahrgenommenen, vorgefundenen Ich der cogitationes, sondern ausdrücklich nach dem vorfindenden (123:6) Ich. Aber er beantwortet die Frage nicht. Denn schon im folgenden Satz schaut er reflektierend auf den Strom der cogitationes und behauptet durchaus konform mit den *LU* (Hua XIX/1, 391:9 f.), dass jede cogitatio, wenn sie reflektiert wird (also jetzt nicht die phänomenologisch-vorfindende), die Form »cogito« annimmt, also cogitatio eines ego ist (123:7–9). Husserl unterscheidet einmal mehr nicht hinreichend zwischen der Reflexion und dem reflektierten Erlebnis und behauptet wie in den *LU*, dass das ego nur in der beschreibenden Reflexion erscheint, nicht zum phänomenalen Bestand des Erlebnisses selbst gehört.⁴

Das Ego dieses cogito ist keineswegs direkt Gegenstand der Reflexion wie ein Erlebnis, es ist auch kein reelles Stück oder Moment von Erlebnissen (123:11–16, 30 f.). Doch scheint (123:17 und 27) es notwendig da zu sein (123:17 und 28) und im Wechsel der aktuellen und potentiellen Erlebnisse sich als identisches (123:23 und 30) durchzuhalten und auszuleben. Husserl verweist auf das kantische »Ich denke«, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können (123:32–38). Dieses reine Ich nennt Husserl dann eine eigenartige Transzendenz in der Immanenz (124:4–6), die zwar nicht ausgeschaltet werden, die aber bei der Untersuchung der Erlebnisse als Erlebnisse vernachlässigt werden kann (124:6–9).

Diese Stellungnahme zum reinen Ich ist nach Husserl selbst aber nur vorläufig (124:16)⁵, auch wenn sie gegenüber den *Logischen Untersuchungen* einen Fortschritt darstellt, wie er in einer Fußnote zugibt, seine damalige Kritik an Natorp revidierend (124: Anm.; vgl. Hua XIX/1, 376: Zusatz zur 2. Aufl.). Und so will er den schwierigen

² Beide Kennzeichnungen bespricht ausführlich Marbach 1974, S. 150 ff.

³ Zu diesem § 57 vgl. Hua III/2, II A, Beil. 16, S. 560–563 und die Ausführungen Sakakibaras, der auch Husserls »Verlegenheit um die Frage nach der Ausschaltung des reinen Ich« herausliest: Tetsuya Sakakibara: Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl. *Husserl Studies* 14, 1997, bes. S. 24.

⁴ Broekman nennt das Ego »verborgenes Strukturmoment« (1963, S. 192).

⁵ Vgl. ausführlich Marbach 1974, S. 125–133.

Fragen des reinen Ich im zweiten Buch ein eigenes Kapitel widmen (124:15–18; s. § 80). Für die objektorientierten Bewusstseinsanalysen indessen, kann die Frage nach dem Ich »in suspenso bleiben« (124:9; vgl. § 80, 180:22–26).⁶

Im § 80, 178 ff. wird als weitere Grundeigentümlichkeit des Bewusstseins (neben der Reflexivität, § 77 und 78 und der Zeitlichkeit, § 81) »Die Beziehung der Erlebnisse auf das reine Ich« thematisiert, ein Ausdruck, der bereits in *LU* und von Natorp und Brentano benutzt wurde (vgl. oben Kap. 1, S. 30 ff. und 34 ff.).⁷ Die cogitationes sind Akte des Ich, gehen aus ihm hervor,⁸ während es zugleich in ihnen aktuell lebt (178:33–37). Immer bin ich es, der wahrnimmt, urteilt, sich freut, etwas wünscht, usw. Und ich weiß davon durch Reflexion, in der ich mich als Menschen auffasse (179:1–10).

Die Epoché schaltet zwar alles Menschliche, alles Empirische aus; die reinen Erlebnisse mit der ihr eigenen Form cogito aber bleiben erhalten (179:11–23; vgl. schon 168:11–20). Und zum Wesen dieser cogitationes gehört, dass sie »von dem Ich dahin« oder »zum Ich hin« gehen; und dieses Ich ist das reine, das notwendig dabei ist (179:16; vgl. »notwendiges Dabei« (180:26 f.) und schon 123:17 und 28).

Diese Ichbezogenheit eignet aber nur den aktuellen, expliziten cogitationes, nicht den potentiellen und impliziten. Letztere gehören als Bewusstseins hintergrund gleichwohl zum Ich als sein Feld der Freiheit (179:24–30). Diese Zugehörigkeit der inaktuellen Erlebnisse zum Ich und umgekehrt die Zugehörigkeit des Ich zu seinen Erlebnissen, aus denen und in denen es lebt, geben dem Ich jedoch keineswegs einen irgendwie gearteten Inhalt. Das Ich ist nichts Eigenständiges, es geht in seinen Erlebnissen auf, ist »völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt«, es ist »unbeschreiblich« (179:31–37; vgl. Hua XIX/1, 368).

Beschrieben werden kann jedoch die Weise, wie das Ich in seinen Erlebnissen lebt (denkend oder wollend, sehend oder erinnernd), wo-

⁶ Vgl. dazu auch § 46 (*Zweifellosigkeit der immanenten, Zweifelhafteigkeit der transzendenten Wahrnehmung*): »sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse (was das meint, soll uns später (Sperrung: G.H.) eigens beschäftigen), sage ich schlechthin und notwendig: Ich bin, dieses Leben ist: cogito.« (Hua III/1, 96:34 – 97:4).

⁷ Vgl. schon die Bezogenheit des Erlebnisstroms auf das reine Ich (Hua III/1, 168:22 f.)

⁸ Vgl. schon »Akte quellen aus dem Ich hervor: (75:21), »ein Ichblick oder Ichstrahl geht durch das Erlebnis auf den Gegenstand« (123:20 f.) und das »sich Richten des Ich auf seine Erlebnisse« (168:11–16).

bei die Scheidung in Ich und Erlebnis erhalten bleibt. Husserl erforscht hinfort die Erlebnisse zweiseitig, nach der am Erlebnis sowohl die ichabgewandte, objektiv-orientierte, noematische Seite, das intentionale Objekt als auch die subjektiv-orientierte, noetische Seite, eben die cogitatio, thematisiert werden kann. Ich- und Objektseite dürfen aber nicht analog verstanden werden (179:38–180:27).

Husserl betont in den *Ideen I* einen anderen Aspekt des Ich als in den *LU*. Die synthetischen Leistungen des Ich werden nicht mehr erwähnt. Das Ich ist nicht mehr identisch mit den Erlebnissen oder deren Verknüpfung; vielmehr lebt es in ihnen oder richtet sich in ihnen auf seine Objekte⁹. Es hat eine eigene Seinsweise. Husserl unterscheidet jetzt zwischen den Erlebnissen und dem Ich als deren identischem Zentrum, aus dem her Intentionen wie Strahlen ausgesandt werden.

Obwohl nun das Ich rein genannt wird und evident auch in der Reflexion erfasst werden kann, bleibt es dem Bewusstsein äußerlich. Es ist kein reelles Moment des Erlebnisstroms, sondern den Erlebnissen gegenüber transzendent. Aber anders als die Transzendenz der weltlichen Dinge ist diese Transzendenz eine Transzendenz in der Immanenz (§57). Gerade diese Konsequenz, Ich und Erlebnisse zu trennen, vermeidet Husserl in der *V. Logischen Untersuchung* (§4). Es macht ja einen Unterschied, ob ich ein eigenständiges, von seinen Erlebnissen abgesondertes Ich annehme oder ob ich es mit seinen Erlebnissen identifiziere. Ein identisches und wie immer transzendent geartetes Ich kann nicht in gleicher Weise wie das reine Bewusstseins-Ich, das in seinen Erlebnissen aufgeht, adäquat wahrgenommen werden.

3. Im Zweiten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, den *Ideen II* (*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*)¹⁰, deren heutiger Text in Hua IV der zweiten Ausarbeitung von Edith Stein aus dem Jahre 1918 entspricht, aber auf ein Manuskript Husserls von 1912 zurückgeht,¹¹ verfestigt sich Husserls Terminologie. *Das reine Ich* (2. Ab-

⁹ Kern schränkt das Ich auf ein »Strukturmoment einzelner intentionaler Erlebnisse« ein: 1989, S. 56.

¹⁰ Zum Ichbegriff in den *Ideen II* vgl. den Artikel von Thomas Nenon: Husserl's Theory of the Mental; in: T. Nenon and L. Embree (eds.): *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht 1996, S. 223–235. Nenon definiert ›Ich‹ durch self-consciousness als self-relationship.

¹¹ Vgl. Mary Biemel als Hrsg. der *Ideen II*, Hua IV, XVIf.

schnitt, 1. Kapitel; Hua IV, 97–120) wird zum Pol (§22) oder Zentrum, genauer Ausstrahlungs- und Einstrahlungszentrum (§25). Es ist ungeteilt und numerisch identisch (§22), gleichwohl aber von seinen Akten oder Funktionen nur abstraktiv zu unterscheiden (Hua IV, 99:24 ff.). Diese Akte oder Funktionen sind übrigens sowohl aktiver als auch passiver Art.¹² Das Ich vollzieht Akte und lebt in ihnen, aber erfährt auch Reize von den im Hintergrund konstituierten Objekten (§23). Das Ich wird zum Pol aller Aktionen und Affektionen.

Das Ich kann sich selbst Objekt werden (§23)¹³, sich selbst wahrnehmen, wobei das Ich des reflektierten Aktes und das Ich des reflektierenden Aktes identisch dasselbe ist (101:20 f.). Eine Modifikation¹⁴ der Selbstwahrnehmung ist die Selbsterinnerung. In dieser wird das erinnerte Ich als vergangenes bewusst; mittels einer neuerlichen Blickwendung kann ich aber auch das Ich, das sich erinnert, gewahren und »desgleichen« mich vom vergangenen Jetzt bis zum aktuellen hin als zeitlich dauerndes erfassen (101:22–33). Wenn sich auch bei dieser Erfassung das ursprüngliche Ich phänomenologisch wandelt (101:3 f.), nämlich von dem Modus »unreflektiert« in den Modus »reflektiert«, ist das eine und andere Ich gleichwohl dasselbe, was durch höhere Reflexionen evident wird (101:34–102:12).¹⁵ Identisch sind also die Iche: reflektierendes und als wahrnehmend oder erinnernd reflektiertes, erinnerndes und selbst-erinnertes, unreflektiertes und reflektiertes.

Die Identität der Iche und die Sicherung ihrer Evidenz geht parallel einher mit der Identität und Evidenz der ursprünglichen und reflektierten cogitatio (»Ebenso ...« 102:12–23). Anders aber als diese ist das Ich – wie in den *Ideen I* – kein reelles Moment oder Be-

¹² Darin liegt vielleicht eine gewisse Neuerung gegenüber den *Ideen I*; vgl. aber schon die Erlebnisse »zum Ich hin«, Hua III/1, 179:22.

¹³ Husserl erneuert hier seine Kritik an Natorp aus der *V. Logischen Untersuchung*, §8 (vgl. Kap. 1, S. 30 f.).

¹⁴ Die Selbsterinnerung ist gegenüber der Selbstwahrnehmung eine Selbsterfassungsmodifikation (101:25). Die Selbstwahrnehmung wird zu einer Selbsterinnerung modifiziert. Die Selbsterfassung modifiziert sich in einen anderen Modus. Es handelt sich um einen Genitivus subjectivus und objectivus zugleich. Aber der Sachverhalt ist noch schwieriger: Denn die Selbsterfassung ist selbst bereits eine Modifikation der Erfassung. So ist die Selbsterfassungsmodifikation eine Modifikationsmodifikation. Andererseits fragt sich, ob die Reflexion auf eine Erinnerung nicht identisch ist mit einer Reflexion auf eine Wahrnehmung. Nur eine Reflexion »in« der Wiedererinnerung ist eine modifizierte Reflexion. Vgl. Kap. 3.3., S. 74 ff. und dort die Anm. 28 und 32.

¹⁵ Dieses Argument fehlt in den *LU*, obwohl es im §6 der *V. LU* nahe lag.

standstück der cogitatio (102:23–28; 103:5–7)¹⁶; es wandelt sich nicht wie diese (§24), entsteht nicht, vergeht nicht, sondern tritt auf und wieder ab, tritt in Aktion und außer Aktion (103:11–13 – 103:36 ff.), ist aktuell oder inaktuell (99:31 ff.), wach oder dumpf, schlafend (§26). Unwandelbar (104:8) und unabschattbar (105:3) bekundet es sich nicht nach einzelnen Bestimmtheiten, Seiten und Momenten (104:34 ff.), sondern wird – als Funktionszentrum (105:4) – in absoluter Selbstheit (105:2), zweifelsfrei (97:25 – 103:16) und adäquat (105:7) in jedem einzelnen cogito (104:28 ff.) erfasst.¹⁷

Aber es kündigt sich hier bereits ein erweiterter Ichbegriff an, der später in den *Cartesischen Meditationen* zur vollen Ausprägung kommt. Husserl betont nämlich im §25, dass das Ich bzw. die Akte ihr cogitatum fordern; der Akt bildet mit seinen Polen, Ichpol und Gegenpol, das (vermeinte) Objekt oder Noema, eine wesensmäßig untrennbare Einheit (107:12–14; vgl. schon 99:25–27). Diese Einheit, im §29 auch Monade genannt, gewinnt analog (105:35) zum realen empirischen Ich einen bleibenden Habitus, indem die Erlebnisse sich im Bewusstsein dauerhaft niederschlagen (111:20 ff.; vgl. »Niederschläge« §29). Das reine Ich wandelt sich also mit dem Strömen der Erlebnisse; es konstituiert sich und reichert sich mit expliziblen Inhalten an.

So müssen wir zwei Begriffe des reinen Ich unterscheiden: Das Ich als Pol, als formale, numerische Identität (105:32), und ein inhaltliches Ich, das sich mit seinen Erlebnissen verändert und sich, indem

¹⁶ Das Gleiche gilt für das cogito, das Erlebnis oder den Akt: Auch das ursprüngliche, im Vollzug aufgehende Erlebnis ist identisch mit dem reflektiert erfassten. Diese Identität ist eine durch höhere Stufen der Reflexion einsehbare Identität, obwohl das Erlebnis sich wandelt. Anders als in den *LU* und in den *Ideen I* (vgl. Kap. 3.2., S. 66) sagt Husserl jetzt, dass »das frühere cogito in der Reflexion nicht mehr reell vorhanden« ist (102:16 f.). Aber er schränkt ein: Jedenfalls ist das cogito nicht so »vorhanden, wie es unreflektiert lebendiges war« (102:18). Die Reflexion enthält zwar noch ein reelles Bestandstück, nämlich eine »Modifikation des cogito«; dieses setzt sie aber nicht als seiend (102:19 f.); vielmehr setzt sie das »Identische, das einmal gegenständlich gegeben ist, einmal nicht« (102:22 f.). Der Text ist unklar, wenn nicht sogar widersprüchlich: Die Reflexion enthält als reelles Bestandstück eine Modifikation des cogito und setzt als seiend das Identische des früheren cogito und des reflektierten. Aber dieses Identische der ursprünglichen cogitatio und der reflektierten soll nicht identisch mit der reflektierten und modifizierten sein. Während letzteres Erlebnis ev. als reell in der Reflexion enthalten denkbar ist, kann das Identische nur als besondere Transzendenz in der Immanenz (vgl. Hua III/1, 124) verstanden werden.

¹⁷ Zu dieser Zusammenfassung der Ich-Merkmale vgl. Marbach 1974, S. 206 f. und Sakakibara, 1997, S. 25–27

es Meinungen konsequent durchhält, als stehendes und bleibendes Ich (113:2 f.) konstituiert.¹⁸

Diesem doppelten Ichbegriff entsprechend schreibt Husserl dem Ich auch unterschiedliche und sogar widersprüchliche Eigenschaften zu: Einerseits ist das reine Ich als Pol nur »wandelbar in seinen Betätigungen; in seinen Aktivitäten und Passivitäten, in seinem Angezogensein und Abgestoßensein usw. Aber diese Wandlungen wandeln es selbst nicht. In sich ist es vielmehr unwandelbar.« (104:5–8). Andererseits kann ich als Monade eben »ein anderer« werden (112:28). Weiter, das Ich als Pol ist »keiner Konstitution durch Mannigfaltigkeiten fähig und bedürftig« (111:5 f.), als Monade indessen konstituiert es sich als stehendes und bleibendes Ich (113:2 ff.).¹⁹ Und drittens: »Als reines Ich birgt es keine verborgenen inneren Reichtümer, es ist absolut einfach, liegt absolut zutage, aller Reichtum liegt im cogito ...« (105:5–7). Andererseits entwickelt es Eigenheiten, Überzeugungen, einen Habitus (§ 29).²⁰ Und wieder: Einerseits ist es kein reelles Bestandteil des Bewusstseins (103:3 ff.), andererseits immanent (111:4) und originär (111:2) gegeben.

Besonders problematisch scheint mir diese im § 28 noch einmal (vgl. § 23) betonte adäquate Selbsterfassung zu sein.²¹ Denn Husserl betont ansonsten, dass nur Erlebnisse selbst bzw. reelle Bestandteile des Bewusstseins oder Erlebens adäquat wahrnehmbar seien. Das Ich jedoch ist weder Erlebnis noch reelles Moment von Erlebnissen. Und dieser Widerspruch liegt schon innerhalb des ersten Ichbegriffs als Pol. Die Erfassbarkeit des Monaden-Ichs thematisiert Husserl überhaupt nicht.

Außerdem hängen Erfassbarkeit und Evidenz an der Identität, Einfachheit (105:6) und Unwandelbarkeit des Ich, und diese betrifft

¹⁸ Der Gedanke der Niederschläge im Ich und der Habitualität des Ich, der doch den Wandel impliziert, wird zunächst über das Durchhalten von Meinungen, die Konsequenz (112:2 f.) eingeführt. Die Identität des Ich bleibt erhalten. Dass das Ich auch identisch bleibt, wenn es sich untreu wird, inkonsequent (112:25 ff.), macht Husserl Schwierigkeiten.

¹⁹ Husserl bemerkt das Problem schon, wie aus der Anmerkung I, Hua IV, 111 hervorgeht. Als »Gegenständlichkeiten höherer Stufe« unterscheidet er die Ich-Einheiten von dem Ich selbst. Kern (1989, S. 58) schlägt vor, »nicht konstituiert« zu verstehen als »nicht wie ein reales Ding konstituiert«.

²⁰ Kockelmans sieht den Widerspruch zwischen der Unwandelbarkeit und den Habitualitäten des Ich (1977, S. 279).

²¹ Sakakibara, 1998, erwähnt sie nicht.

den Unterschied beider Ichbegriffe. Nur weil es sich nicht verändert, ist es adäquat zu erschauen. Eine sich wandelnde Einheit oder Monade bedürfte zu ihrer Erfassung einer kontinuierlich mitgehenden Reflexion. Man könnte (s. o., S. 182) eine Verknüpfung der cogitationes denken, die restlos in den fließenden, einander folgenden, sich überschneidenden und immer neue Einheiten bildenden cogitationes aufgeht, derart, dass sie sich teils von ihnen als Einheit unterscheidet, teils aber eben diese neue Einheit ist, zugleich von dieser Unterscheidung und der neu gebildeten Identität im Mitbewusstsein wissend.

Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen. Das Ich ist numerisch identisch und zugleich wandelt es sich inhaltlich. Doch auch die Identität des Ich ist mehrdeutig. Sie liegt zunächst darin, dass ich reflexiv jede cogitatio als cogitatio eines (meines) identischen Ich fassen bzw. finden (Hua IV, 112:38) kann, dann aber auch darin, dass ich meine Meinungen, Überzeugungen und Stellungnahmen konsequent durchhalte (Hua IV, 111:30 ff.). Wenn ich eine neue Stellungnahme vollziehe, ist diese Stellungnahme meine; so oft ich mich rückschauend erfasse, erfasse ich die vollzogene identische Stellungnahme mit bzw. übernehme oder aktualisiere sie (112:3 ff.). Identität des Ich und Identität der Stellungnahmen bzw. der Motive, die diesen Stellungnahmen zugrunde liegen, sind identisch. (112:9 ff.).

Aber ich halte Meinungen nicht in alle Ewigkeit durch; das Ich wird sich untreu, inkonsequent (112:25–29). Der Wechsel dieser Stellungnahmen und Motive hebt aber die Identität des Ich nicht völlig auf. Ich bin im Wechsel meiner cogitationes und Überzeugungen dennoch immerfort derselbe (112:29–32). Wir haben also drei Identitäten: die formale, numerische des Ichpols; die inhaltliche der Konsequenz und die ebenfalls inhaltliche, aber höherstufige der Identität im Wechsel. Die Beziehung dieser Identitäten zueinander würdigt Husserl keines Wortes.

Wir merken noch an, dass Husserl die inhaltliche Identität des Ich als Erfassbarkeit auslegt, nicht als vorgängig oder unabhängig von der Erfassung (»Das reine Ich ist konstituiert als Einheit ..., das sagt, es kann sich als identisches in seinem Verlauf finden« [112:36–38])²².

²² Vgl. »in Wiedererinnerungen auf frühere Cogitationen zurücksehen« (112:38 f.); »wieder aufnehmbar« (113:5 f.), »in Wiedererinnerungen zum Neuaufreten fähige« Erlebniseinheiten (113:6), »in wiederholten Akten als die meine« anerkennen und übernehmen (113:14 f.), »wieder« aufnehmen« können (114:20 f.). – Kern (1989, S. 57 f.) behauptet ganz allgemein, dass die Identität des Ich oder das identische Ich in der Reflexion konstituiert werde. Aber so deutlich spricht Husserl das in den *Ideen I* nicht aus.

Immerhin kann man ja auf Überzeugungen nur zurückkommen, weil und wenn sie dieselben sind. Die Erfassung des Ich als desselben setzt eben die Selbigkeit voraus. Im Zurückkommen-auf bekundet sich die Selbigkeit; das Bekunden ist aber nicht die Identität.

Dieses Problem bemerkt Husserl indessen auch selbst, wenn er im Folgenden nach »dem Verbleiben «des« Erlebnisses« fragt (113:24f.). Jede Überzeugung dauert zwar eine Weile an, vergeht aber unwiederbringlich (113:29–31). Später kann ein neues, anderes Erlebnis mit demselben Inhalt auftreten (113:31f.). Dieses neue Erlebnis kann »auch in der Weise auftreten, dass ich das Bewusstsein habe, es tritt nur wieder die alte Überzeugung auf« (113:32–36). Die »verschiedenen dauernden Erlebnisse« sind »innerhalb der phänomenologischen Zeit getrennt«, »haben« aber »eine Beziehung zueinander und konstituieren ein dauernd Bleibendes« (113:36–39), eben die Überzeugung (114:1). Und diese Überzeugung ist seit damals »bleibendes Eigentum des Ich«, und sie »ist es auch in den Zwischenstrecken der phänomenologischen Dauer, in denen« sie »nicht erlebnismäßig konstituiert war« (114:1–7).²³

Das Zurückkommen-können-auf ist das eine, das andere ist das Sein²⁴ oder Verbleiben auch in den nicht-aktuellen Phasen des Erlebens. Wir müssen Phasen eines Erlebnisses postulieren, in denen es nicht erlebt wird, aber gleichwohl lebt; wir müssen annehmen, dass Erlebnisse auch dann »da« sind, eine Art Existenz haben, wenn sie nicht aktuell erlebt werden. Das Dauern von Erlebnissen besagt nicht, dauerhaft erlebt, im Bewusstsein präsent sein; anders ausgedrückt, es gibt unbewusste, nicht erlebte Phasen von Erlebnissen. Und so fragt Husserl denn auch in der Beilage 12 zu den *Ideen I*: »Wie sind nun Erlebnisse bewusst, während sie nicht Objekte eines

In den *Ideen II* denkt Husserl auch eher an eine Selbstkonstitution des Ich als an eine Konstitution durch die Reflexion.

²³ Broekman identifiziert grundlos das identische Ich mit der immanenten Zeit: »es (sc. das identische reine Ich, G.H.) ist die immanente Zeit.« (1963, S. 193).

²⁴ Hier gründet Heideggers Begriff des Seins des Daseins. Heideggers Behauptung, die Seinsfrage bleibe im Abendland ungeklärt, auch bei Husserl, hat ihren Ursprung in der Notwendigkeit und in dem Versäumnis zu klären, wie das Sein des Erlebnisses zu denken ist, bevor es reflektiert wird, bzw. in den Phasen oder phänomenologischen Zwischenstrecken, wo es nicht erlebnismäßig konstituiert ist. Die Frage nach dem Sein der cogitatio vor dem Bewusstwerden stellt auch Henry, 1992, S. 69 in kritischer Absicht: »Was ist eigentlich die cogitatio vor ihrer Ankünftigkeit in der reinen Schau und somit vor ihrem Werden in der Eigenschaft als absolute Gegebenheit?«

reflektierenden Bewusstseins sind?» (Hua III/2, II A, S. 550:23 f.). Aber die Argumentation und die Antwort beschränkt sich auf das Herausarbeiten der Tatsache, dass die Reflexion auch auf Erlebnisse stößt, die vor ihrer Erfassung bereits existierten (Hua III/2, 550:23 – 551:39).²⁵

Die anschließende ›nähere Klärung dieser Einheitsbildungen‹ unter Hinzuziehung der »Unterschiede von Noesis und Noema« bringt für das Problem der Identität des Ich nichts Neues (114:8 ff.).

4. Im Winter-Semester 1923/1924 hält Husserl in Freiburg Vorlesungen unter dem Titel *Erste Philosophie*. In ihnen geht es um Methoden und nicht um Ich- oder Bewusstseinsanalysen. So steht nicht das Bewusstsein im Mittelpunkt der Untersuchungen, sondern das untersuchende (reflektierende) Subjekt selbst, der Philosoph oder Phänomenologe in seinem Bemühen um eine neue, eben phänomenologische, und d. h. interesselose Haltung oder Habitualität. Schon im ersten historischen Teil (*Kritische Ideengeschichte*, Hua VII) war deutlich geworden, dass Philosophie seit den Griechen Subjektivitätsphilosophie ist. Philosophie beginnt mit Selbstbesinnung (Reflexion), wird radikal und universal und vollendet sich in ihr. Das Selbst, das sich besinnt, und das Selbst, auf das sich das Selbst besinnt, sind dasselbe. Diese Selbigkeit besagt aber keineswegs leere Selbigkeit, sondern schließt die Möglichkeit unterschiedlicher Standpunkte und Modalitäten ein.

Und so kommt es denn im zweiten Teil (*Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII) zu der Lehre von der Ichspaltung²⁶ (40. Vorl.). Wer Phänomenologie betreibt, etabliert neben oder besser über den Bewusstseins-erlebnissen, die er als natürliches, weltorientiertes Subjekt vollzieht, ein zweites, reflektierendes Ich, das die

²⁵ Erlebnisse sind nicht nur nicht immerfort aktuell erlebt, sondern sie werden auch nicht alle und nicht immerfort innerlich wahrgenommen. Husserls Ansicht ist es ja, dass die innere Wahrnehmung die Erlebnisse keinesfalls kontinuierlich begleitet (vgl. oben, Kapitel 1, S. 26 f. und contra Kapitel 2, S. 47 mit Anm. 9).

²⁶ Den Ausdruck ›Spaltung des Ich‹ benutzt zur selben Zeit Sigmund Freud in *Das Unheimliche*; Ges. Werke Bd. XII, S. 248, Anm. 1. Auch der Ausdruck ›Latenz‹ wird von Freud benutzt (vgl. schon Ges. Werke Bd. V, 77 ff.). Von der Sache her ist die Latenz des Ich Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* bekannt, wo er das Ich zwar im Erlebnis nicht findet, aber in der Beschreibung des Erlebnisses um die Benutzung des Ichbegriffs nicht herum kommt (vgl. oben Kap. 1, S. 36 f.). Jede Wahrnehmung ist weltverloren, an die Welt verloren und daher ichlos. Erst die nachkommende Reflexion beschreibt diese Wahrnehmung als meine Wahrnehmung, als Wahrnehmung eines Ich.

weltorientierten betrachtet und beschreibt. Diese Betrachtung verfolgt dabei ein völlig anderes Interesse als das betrachtete Ich (41. Vorl.). Während dieses an der Welt interessiert ist, entschlägt sich das betrachtende Ich eben dieses Interesses und interpretiert die eigenen Bewusstseinsenerlebnisse als nicht-weltliche, nicht-leibliche, als transzendente. Es vollzieht die Neutralitätsmodifikation und begnügt sich mit dem reinen theoretischen Schauen. Dieses Ich wird zum eigentlich transzendentalen.²⁷

Interesse ist ein Ausdruck, der weniger das Bewusstsein, den Akt, die *cogitatio* charakterisiert als vielmehr das cogitierende Subjekt. Ein Bewusstsein, das sich darin erschöpft, Bewusstsein von einem Gegenstand zu sein, verfolgt keine Interessen, wohl aber ein Ich oder ein philosophisches Subjekt, das sich selbst versteht, sich zeitigt und sich mit seinen Erlebnissen wandelt. Auch ist keine *cogitatio* als einzelne schon Ich oder Subjekt zu nennen, wohl aber ein Bewusstsein, das sich auf sich selbst besinnt und sich so verdoppelt.²⁸ Und diese Verdoppelung erweitert sich unter der Hand schnell zur Tausendfältigkeit. So konstituiert sich das Bewusstsein, sich immerfort spaltend, d. h. strömend, zum Subjekt.

Und dieses Subjekt ist es auch, das empirisch wahrnimmt, phantasiert, will, kurz cogitiert, oder nach der Neutralitätsmodifikation transzendental reflektiert. Weltorientierung und Neutralität sind Kennzeichen des Subjekts, keine Angelegenheiten eines einzelnen Aktes. Die unterschiedliche Interessenrichtung von *cogitatio* und transzendentaler Reflexion kann nicht nur als punktuelle, jeweils neu einsetzende verstanden, sondern muss als habituelle genommen werden. Es geht ja auch nicht darum, einzelne Akte zu reduzieren, sondern die Generalthese der natürlichen Einstellung zu suspendieren. Die Generalthese aber ist kein Akt, weswegen auch deren Suspendierung und die dieser Suspendierung folgende Neutralität und Interesselosigkeit eher als Haltung oder Einstellung zu bezeichnen ist, die Zeit überdauernd in allen reflektierenden Akten wirkt. Andererseits bedeutet Suspendierung nicht Nihilisation. Die Generalthese kann immer wieder aktualisiert werden, ich kann zwischen den

²⁷ Vgl. Hua VIII, 379:46 und Hua IX, 341:10. – Die Operation durch welche das reine, transzendente Bewusstsein gewonnen wird (vgl. Hua III/1, 68:35 ff.), erhält jetzt ihr eigenes und vorrangiges Recht, transzendental genannt zu werden.

²⁸ Diese Selbstbesinnung schließt als Selbstbeziehung immer eine Distanz oder Differenz ein, worauf Kern (1989, S. 60) hinweist.

Haltungen wechseln. In jedem Fall spaltet der Phänomenologe von Berufs wegen reflektierend sein Ich und hält diese Zwiespältigkeit im Glauben durch.

Gleichwohl handelt es sich bei dem natürlich cogitierenden und dem transzendental reflektierenden Ich um dasselbe Ich des Forschers. Das natürliche Bewusstsein (= Ich) strömt zunächst ichlos²⁹ dahin; aber diese Ichlosigkeit meint nicht Nichtvorhandenheit; das Ich ist sich weltverloren nur nicht seiner selbst bewusst, es ist aber auch in diesem unreflektierten, weltverlorenen Modus ›da‹; es erscheint (Hua VIII, 411:30 ff.), allerdings latent, wie Husserl sagt (Hua VIII, 90:1 ff.). Diese Latenz ist unaufhebbar, weil das betrachtende Ich stets selbst wie das ursprünglich cogitierende selbstvergessen agiert; und so iterativ. Durch höherstufige Reflexionen jedoch kann der Phänomenologe die durchgehende Identität seiner je und je auftretenden Iche jederzeit sichern und Latenz in Patenz überführen (Hua VIII, 412:5 ff.).

Die Iterationen, der Regress wären jedoch zu stoppen, wenn Husserl die unausdrückliche Reflexivität und damit die Jemeinigkeit des Bewusstseins (mit Heidegger³⁰) anerkennt und mit seinen Zeitanalysen ernst gemacht hätte. Jede cogitatio ist cogitatio eines Subjekts, das sich cogitierend versteht und immer schon verstanden hat – und zwar unabhängig davon, ob es sich seiner cogitatio bzw. sich selbst ausdrücklich zuwendet oder nicht. Die Anonymität braucht nicht aufgehoben zu werden, weil sie nicht existiert. Insofern braucht es auch nicht beständig neuer iterativer cogitationes, in die sich Husserl treiben lässt, um die Anonymität auszuschalten und durchgehende Transparenz zu schaffen. Und er wird getrieben, weil er die Reflexion als eigenständigen Akt versteht und die Transparenz nur durch einen solchen Akt aufgehoben sieht. Und er muss die Reflexion als eigenständigen Akt behandeln, weil er sie vorgängig als (Berufs-)Leistung des transzendentalen Phänomenologen versteht. Der Regress ist aber überflüssig, wenn man ein unausdrückliches Selbst-

²⁹ An der Ichlosigkeit des reinen Bewusstseins hatte Husserl noch 1907 festgehalten: »das Bewusstsein selbst braucht keinen Träger« und »das Denken (das Bewusstsein, cogitare; G.H.) ist niemandes Denken« (*Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI, 40 f.); vgl. ferner Hua X, B V, 339:6–8: Nach der phänomenologischen Reduktion behalten wir die reine cogitatio übrig, »diese Wahrnehmung etwa, und nicht einmal als die unsere«.

³⁰ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 8. unv. Aufl. 1957, § 9, S. 41 f.

verständnis annimmt, das allerdings eine ausdrückliche Reflexion jederzeit zulässt und ermöglicht.

Ferner, auch die Zeitanalysen führen auf das unausdrückliche Selbstverständnis (s. Kapitel 2). Alles Bewusstsein ist prospektiv. Es hält sich protentional die nächste cogitatio samt cogitatum vor. Tritt diese auf, ist ihr ohne weiteres klar, dass sie vormalig protentional bewusst hatte, was sie jetzt impressional wahrnimmt, und korrelativ dass sie jetzt imprimeriert, was sie vormalig protinierte. Der vorstehende Satz ist so nicht korrekt. Es müsste präziser heißen: Tritt diese auf, ist ihm (dem Bewusstsein) ohne weiteres klar, dass es jetzt imprimeriert, was es vormalig protinierte. So schreibend setzten wir indessen eine Differenz zwischen dem einzelnen Erlebnis und dem Bewusstsein, die Husserl nicht artikuliert. Dieses Bewusstsein wäre zugleich Selbstbewusstsein und könnte auch Ich oder Subjekt genannt werden. In beiden sprachlichen Fassungen jedoch scheint die Identität des Bewusstseins im Fluss der retinierenden und protinierenden cogitationes unstrittig und problemlos gesichert.

Husserl behandelt in *Erste Philosophie* Ich und Akt parallel: Das Ich geht im Akt auf; Ich und Akt sind untrennbar. Wir sehen den Unterschied zu den *Ideen I*: Während dort die Einheit und das Ineinander von cogitatio und reflexio dargelegt wurde, das Ich aber als fraglich galt und als transzendent, werden hier a) die Untrennbarkeit und Parallelität von Ich und Akt behauptet, so dass beide adäquat erfasst werden können, und b) die Verschiedenheit und das Übereinander von cogitatio und reflexio (einschließlich des jeweiligen Ich). Und eben wegen dieser Verschiedenheit stellt sich die Frage nach der Einheit und Erfassbarkeit des Ich, die in den *Ideen I* und in *Logische Untersuchungen* vorausgesetzt war, jedenfalls soweit das Ich mit dem Gesamt der Akte gleichgesetzt wurde. Die Frage nach der Einheit so unterschiedlicher Iche ist eine theoretische; faktisch sind beide identisch und als identische auch bewusst, weil die transzendente Interessenrichtung ja eine im faktischen Leben des Forschers entstandene ist. Die Frage nach der Einheit dieser Iche führt also unvermeidlich auf die Frage nach der Genese, nach der Einheit in der Zeit.

5. In den Vorlesungen über *Phänomenologische Psychologie* vom Sommersemester 1925 bestätigt Husserl die neue Auffassung des Ich als Subjekt. Das Ich ist – wie in den *Ideen I* und *II* – »das Subjekt aller Erlebnisse« (Hua IX, 207:28 ff.); als dieser Einheitspol ist es selbst weder selbst Erlebnis (207:35) noch reelles Moment der Erlebnisse (208:1–3) noch identisch mit mir als empirischem Men-

schen (208:23–29). Als Subjekt aller Erlebnisse ist dieses Ich von absoluter Identität (208:6); z. B. bin ich, »der ich jetzt wahrnehme« »identisch derselbe, der ich mich in der Wiedererinnerung finde« (208:3–5). Und diese »Identität erkenne ich in der Reflexion« (208:6 f.). Diese Reflexion, selbst Erlebnis, vergegenständlicht mich, macht mich zum Objekt (208:9–12 und 18–22). Aber unabhängig von dieser Reflexion geht durch das Strömen der Erlebnisse eine Synthesis hindurch, »vermöge deren ich schon unreflektiert immerfort als Identitätspol bin« (208:13–18). Hier finden wir die in *Ideen II* noch vermisste Unterscheidung von vorgängiger und erfasster Identität.

Dieser Pol aber ist keineswegs »toter Identitätspol« (208:32) oder ein leeres Wort (209:27), ist kein leerer, ideeller Quell- (210:24 f.), Pol- oder Schnittpunkt (211:10–12)³¹, sondern aufweisbares Zentrum³² (209:28), ein Ich von Affektionen und Aktionen (208:33), welche Funktionen (209:9) jederzeit Niederschläge (211:6) zeitigen, die als Habitualitäten (211:14) fortbestehen.

Mit dem reinen Ich geht eine »eigentümliche Wandlung« vonstatten (210:30 f.). Ihm wächst, auch wenn es – ähnlich wie die Gegenstände trotz fortschreitender immer neuer, jedoch synthetisch-einstimmiger Erfahrungen dieselben bleiben – numerisch und identisch derselbe Pol ist (210:31 f.), genetisch und historisch ein sich wandelndes Sosein (212:21,25) zu; es erwirbt Eigenschaften, die allerdings nicht als sachliche missverstanden werden dürfen, sondern Ich-Eigenheiten sind. Das Ich hat seine Geschichte (210:24–211:24), in der jede Überzeugungsänderung eine Ichänderung bedeutet (214:11). Im Wechsel dieser Überzeugungen und Entscheidungen konstituiert sich eine personale Individualität, das eigentliche Ich (215:3–7) mit einem eigenen Stil (215:16). Dieses konkrete Ich mit seinen Zusammenhängen wird wie in *Ideen II* auch Monade genannt (216:5,6).

So charakterisiert Husserl das reine Ich – wie ebenfalls schon in den *Ideen II* – mit widersprüchlichen Merkmalen als numerisch iden-

³¹ Während das Ich in den *Ideen I* noch als leer gilt (Hua III/1, 179:35 (»leer an Wesenskomponenten«); vgl. schon 81:32 (»ein leeres Hinsehen eines leeren »Ich«)), behauptet Husserl, in *Phänomenologische Psychologie*, ohne zu widerrufen, aber unter Aufnahme des Wortes, dass es nicht leer sei (Hua IX, 211: »Das Ich ... ist nicht ein leerer ideeller Schnittpunkt«; vgl. 209:27 das Ich kein »leeres Wort« und 215:1 »leerer Schauplatz«); vgl. ferner Hua I, 26:18 (»nicht ein leerer Punkt oder Pol«), 26:26 (leerer Pol) und 100:29 (»nicht ein leerer Identitätspol«).

³² Vergleichbar mit den *Ideen II* heißt das Ichzentrum in *Amsterdamer Vorträge* auch Ausstrahlungszentrum und Einstrahlungspunkt (Hua IX, 315:9,15).

tisch und doch sich kontinuierlich wandelnd. Der Begriff ›Ich‹ ist wieder mehrdeutig. Wir müssen das Ich als identischen Pol und als Subjekt aller cogitationes (207:33) von den inhaltlichen und thematisch bestimmten Ich-Einheiten und Eigenheiten (214:13), die es bildet und in denen es lebt, unterscheiden. Nur hält das Ich seine Überzeugungen nicht in alle Ewigkeit durch; es gibt sie preis, wird sich untreu, inkonsequent (vgl. treu 214:27). Gibt das Ich seine alte Meinung auf, strebt es immerhin eine neue Identität an; es versucht, sich selbst zu erhalten (214:22,30f.), indem es die neuen Meinungen in das alte Weltbild integriert oder die alten in einer weiterreichenden Weltsicht aufgehen lässt. Die oben (Kap. 11.3., S. 190) genannte dritte Identität im Wechsel bezeichnet jetzt unter den Stichworten ›Einheit‹, ›Selbsterhaltung‹, ›ewige Treue‹ eine Idee des Ich, die es zu verwirklichen strebt (214:23–31). Zumindest bewahrt das Ich sich ändernd einen einheitlichen Stil, in dem sich seine Persönlichkeit und Individualität bekundet (215:3 ff.). Einheit der Welt und Identität des Ich werden Korrelate.³³

Jedenfalls prägen die cogitationes zugleich das Ich. Denn sie wirken nach. Diese Nachwirkung, welche die Identität des Ich in der Zeit garantiert (Hua IV, 111:30 ff. und 113:2 ff.), ist begrifflich schwer zu fassen. Sie bekundet sich im Wiedererkennen (Hua IX, 211:33), im Wecken des früheren Aktes (211:38 f.), in der Wiedererinnerung (212:2), allgemein im Zurückkommen auf ...³⁴. Die einmal gemachte Erfahrung ist aber nicht nur als erinnerte oder geweckte meine, sondern durchgehend, auch wenn sie »in den Zwischenstrecken der phänomenologischen Dauer« »nicht erlebnismäßig konstituiert war« (Hua IV, 114:3–5).³⁵ Und nur deswegen kann ich auch immer wieder auf sie zurückkommen. Eine universale Synthesis verbindet meine cogitationes zu einer Ich-Einheit und konstituiert auch unreflektiert die Kontinuität und Identität meines Ich (Hua IX, 208:13–18).

Die Prägung liegt daran, dass ich jetzt anders und anderes wahr-

³³ Zu diesem Gedanken vgl. Kern, 1964, S. 289 f.

³⁴ ›zurückkommen auf‹ Hua IX, 212:10f.; vgl. Hua I, 101:6f. vgl. 95:31 und 51:6 und schon Hua IV, 117:9. Dass Zurückkommen-können-auf impliziert noch keine Geltung. Ich kann jederzeit auch auf nicht mehr geltende Überzeugungen zurückkommen. Aber Husserl scheint an diesen drei Stellen zunächst eine gewisse nicht-formale Kennzeichnung und Auszeichnung im Auge zu haben.

³⁵ Dieses Dauern und Sein einer Überzeugung, eines Erlebnisses, wenn es im Erleben selbst nicht konstituiert ist, kann Husserl nicht recht fassen. Es entspricht dem vorphänomenologischen Sein oder ›da‹ der nichtreflektierten cogitatio; vgl. Anm. 4 im Kapitel 7.

nehme. Ich merke plötzlich, wie viele kleine Kinder es gibt – seit ich nämlich selbst Vater bin. Ich habe auch mehr Verständnis für Ballspiele, seit ich eine Tennisspielerin zur Freundin habe. Gerade in der Veränderung meiner Wahrnehmung gegenüber früher erfahre ich meine Identität. Der unreflektierte, unerfahrene Modus aber der Geltung von Überzeugungen und Habitualitäten, wenn sie nicht aktualisiert werden, bleibt unbestimmt und begrifflich nicht einzuholen.

6. In der *IV. Cartesianischen Meditation* fasst Husserl seine bisherigen Stellungnahmen zum reinen oder transzendentalen Ich oder Ego (Hua I, 99 ff.) zusammen,³⁶ das er in den ersten Meditationen wie in den *Ideen I* vernachlässigt hatte³⁷: Das Ego konstituiert sich kontinuierlich selbst, und zwar sowohl als strömendes Leben als auch als identisches Ich, das die *cogitationes* durchlebt (100:9–15).

Dieses zentrierendes Ich ist – wie schon in *Phänomenologische Psychologie* – kein leerer Identitätspol. Es gewinnt mit jedem Akt eine neue bleibende Eigenheit (100:28–33), einen bleibenden Habitus (101:9). Husserl schreibt dem Ich Eigenschaften (Habitualitäten³⁸), die es im Laufe des Lebens erwirbt, und somit Genese und Geschichte (109:24 f.) zu. Das identische Ich verändert sich mit seinen Erlebnissen. Im Sich-verändern bei gleichzeitigem Verharren konstituiert sich das Ich als stehendes und bleibendes (101:27–30), wobei es einen eigenen Stil entwickelt, der die Bezeichnung personaler Charakter rechtfertigt (101:31–37). Das Ich selbst aber ist kein Erlebnis (101:24 f.), sondern Substrat von Ich-Eigenheiten (101:28); als personales ist es den Erlebnissen gegenüber transzendent und bildet den Pol, der den Gegenständen gegenübertritt. Trotz dieser Transzendenz ist es rein und transzendental, eine nichtweltliche Transzendenz in der Immanenz (vgl. Hua III/1, 124:5 f.). Wir müssen die weltliche von der ichlichen Transzendenz unterscheiden, auch wenn sie im Verhältnis der Korrelation zueinander stehen.³⁹

³⁶ Zum Ichbegriff in den *CM* vgl. Kockelmans, 1977, 279 f.

³⁷ Husserl spricht von einer »Lücke« in der Darstellung (Hua I, 100:8), auf die er jedoch selbst hinweist: Hua I, 77:25–27: »(die Frage nach dem identischen Ich lassen wir jetzt noch unberücksichtigt)«. Zu den *Ideen I* vgl. oben S. 183 ff.

³⁸ Zur Habitualität in den *CM* vgl. den Aufsatz von Bergmann/Hoffmann: Habitualität als Potentialität: zur Konkretisierung des Ich bei Husserl; Husserl Studies I, 1984, S. 281–305.

³⁹ Korrelation besteht zwischen dem Bewusstsein und seinen Gegenständen, aber auch zwischen dem Ich und den Gegenständen.

In einem Punkt aber geht Husserl über die bisherigen Stellungnahmen hinaus: Das Ich ist nicht nur unabtrennbar von seinen intentionalen Erlebnissen, sondern auch von den darin intendierten Gegenständen (102:1 ff.). Dieses konkrete Ich, dieses Ego in voller Konkretion nennt Husserl *Monade*⁴⁰ (102:2 f.). Die intendierten Gegenstände wiederum bilden einmal erworben einen mir verfügbaren Zusammenhang, eine konstituierte Umwelt (102:11–28). Die Auslegung dieser so verstandenen *Monade* umfasst als Phänomenologie der Selbstkonstitution die Phänomenologie überhaupt.

Das konkrete monadische Ich ist eine genaue Parallele zu dem empirisch-leiblichen. Aber diese Parallele oder Analogie von reinem und empirischen Ich ist mehr. Das personal verstandene Ich ist angereichert mit Eigenschaften, die es nur leiblich gewinnen kann. Das geschichtliche reine Ich ist von dem lebensweltlich-empirischen nicht mehr zu unterscheiden, da nämlich das Erwerben von Eigenschaften, die Veränderung des Ich nicht ohne leiblich-sensuelle, Welt wahrnehmende Funktionen denkbar ist (*Krisis*). Das Ich ist unrettbar in seinen Leib eingelassen (*Je vis mon corps*)⁴¹ Die Scheidung von empirisch und transzendental verliert an Bedeutung. Ohnehin beschränkt sich der Unterschied auf die Deskription und Interpretation. Denn inhaltlich sind die Daten des empirischen und transzendentalen Ich gleich.⁴²

⁴⁰ Auch in *Ideen II* und in *Phänomenologische Psychologie* (216:5,6) nennt Husserl das Ich *Monade*, aber diese *Monade* ist noch nicht das konkrete Ich mit den konstituierten Gegenständen (Noemata). – »Die volle Konkretion des Ich als *Monade*« (§33, Üs, S. 102) und »das in voller Konkretion genommene ego« 102:2; vgl. schon »konkret« Hua I, 99:16 und 79:16 das »transzendente ego in meiner vollen Konkretion«. Dass Husserl mit »konkretem« Ich zunächst nur das Ich als Strom der cogitationes samt konstituiertem Ichpol meint, wird in der Beilage II, Hua XIV deutlich, wo er das konkrete Ich einführt: »als in seinen Aktionen und Passionen sich bestimmendes«, dann aber fortfährt: »Das konkrete Ich in der Einheit seines Ichlebens ist aber genau gesehen noch nicht wirklich konkret, wenn wir nicht all das hinzunehmen, ohne was ein solches Leben nicht konkret sein kann«, nämlich das »wechselnde Gegenüber« (Hua XIV,44:3 ff.); den Ausdruck benutzt Husserl aber bereits in den *Ideen I*, dort allerdings bezogen auf die Bewusstseinerlebnisse: »Die Bewusstseinerlebnisse betrachten wir in der ganzen Fülle der Konkretion« (Hua III/1, 70:26 f.); vgl. die etwas andere »volle Konkretion« in der *Krisis*, wo die Einheit von Menschen-Ich und transzendental konstituierendem Ich gemeint ist (Hua VI, 214:21 ff.).

⁴¹ Vgl. Jean-Paul Sartre: *L'Être et le Néant*. Paris 1943, p. 389 = dt. Reinbek 1991, »ich lebe meinen Körper«, (Übers. König) S. 575; 1962 übersetzt Wagner: »Ich erlebe meinen Körper«, S. 423.

⁴² Vgl. *Cartesianische Meditationen* §14, Hua I, 71.

Mit dem Gedanken der Habitualisierung der Reflexion und des Ich stellt sich auch das Problem der Erfassung des Ich neu. Zwar gilt die mögliche Nichtexistenz der Welt als ebenso apodiktisch gewiss wie die transzendente Existenz des transzendentalen Ego. Aber das Ich kann nicht mehr als einzelner Akt verstanden werden, sondern präsentiert sich jetzt als Subjekt und Monade mit eigener Geschichte und Habitualität. In den Mittelpunkt tritt so die Frage, wie das Bewusstseinsleben als ganzes, das geschichtliche, sich wandelnde Subjekt erfasst werden kann. Diese Frage kleidet sich aber bei Husserl in das Gewand der iterativen Selbsterfassung und universalen Überschau. Nur wer das Bewusstseinsleben als ganzes, und d. h. auch als zukünftig reflektierendes, nämlich die Iteration aufhebendes, erfasst, versteht sich wahrhaft selbst.⁴³

Ferner legt der Gedanke des Lernens, des Erwerbens von Eigenschaften, der Genese und Geschichte einen anderen unvermeidbar nahe: Transzendentalität gründet in Empirie, oder anders gewandt, transzendente Reflexion setzt natürliche Welterfahrung und natürliche Reflexion, Widernatürlichkeit setzt Natürlichkeit voraus⁴⁴. Hatte Husserl mit aller Kraft versucht, den natürlichen Standpunkt zu überwinden und durch Reduktion reflexiv eine nicht-natürliche, nicht-weltliche, transzendente Region zu gewinnen, kommt er schließlich auf die Lebenswelt als primär zu analysierende zurück. Die Transzendentalität, auf die Husserl abzielt, findet er jetzt nicht mehr im Bewusstsein, sondern in der das Bewusstsein thematisierenden Reflexion, die er ja immerhin schon in den *LU* als widernatürlich bezeichnet hatte.

Und auch diese Leistung des Phänomenologen, transzendental zu reflektieren, ist durchaus in seinem weltlich-empirischen Leben verankert. Diese Art, Wissenschaft zu treiben, ist nicht mit jeder möglichen Geschichte kompossibel.⁴⁵ Das neu etablierte transzendental reflektierende Ich setzt das weltlich-empirische voraus wie auch die weltorientierten cogitationes den transzendentalen vorhergehen. Die natürliche Weltorientierung bleibt sogar als Habitualität bestehen, während die transzendente Reflexion ihre Tätigkeit aus-

⁴³ Vgl. Heideggers Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins, *Sein und Zeit*, 2. Abschnitt, Zweites Kapitel, §§46 ff.

⁴⁴ Zur Widernatürlichkeit vgl. Kapitel 10, S. 180 f.

⁴⁵ Vgl. *Cartesianische Meditationen* §37, Hua I, 108.

übt. So lebt der Philosoph in dauernder Ichspaltung,⁴⁶ weshalb er auch jederzeit die alte weltliche Orientierung reaktivieren kann.

7. Ichbegriffe

Der Begriff ›Ich‹ ist mehrdeutig (ein *πολλαχῶς λεγόμενον*) und mit zu vielen sich kreuzenden Bedeutungen überladen.⁴⁷ Dem Ich wird zu viel zugemutet. Es soll Funktionen erfüllen, die nicht ohne weiteres miteinander vereinbar sind:

Das Ich wird erstens verstanden als Gesamt oder Bündel von Erlebnissen, die einander ablösen, als der individuelle Erlebnisstrom im Ganzen.

Es ist zweitens Verknüpfungseinheit. Erlebnisse werden trotz ihrer Abfolge zu einer Einheit verknüpft. Diese Einheiten sind von unterschiedlicher Größe oder Dichte. So können schon einzelne Wahrnehmungen als Einheiten angesprochen werden, indem z. B. eine konkrete Hauswahrnehmung sich durch viele Teilwahrnehmungen konstituiert; Einheiten größerer Reichweite sind z. B. die Erlebniseinheit ›Kenntnis meiner Freundin‹, die zur Explikation mannigfaltiger Sätze bedarf, oder ›Ausflug in die Lüneburger Heide‹, die auch praktische Funktionen einschließt. Alle diese Einheiten verknüpfen sich wiederum zu einer Gesamteinheit, die dann identisch ist mit dem ersten Ichbegriff, dem Erlebnisstrom.

Drittens ist das Ich verknüpfende Einheit und als diese verantwortlich für die Synthesis der mannigfaltigen Akte, die zu einer Einheit zusammengeführt werden müssen. Auch diese Synthesen sind mehrfältig: Es werden mehrere Teilakte, in denen ich z. B. einen blühenden Apfelbaum wahrnehme, die rote Blütenpracht, die Zweige, seine Größe, den Himmel als Hintergrund, den Garten, usw., zu

⁴⁶ Auch der Begriff Ichspaltung ist doppeldeutig; einerseits suggeriert er die Differenz von transzendentelem und empirischen Ich, andererseits wird er benutzt als Unterschied von reflexio und cogitatio.

⁴⁷ Hier geht es um die Funktionen oder Leistungen des Ich, nicht aber um Strukturmomente des ego, wie sie z. B. Broekman aufzählt und behandelt. Broekman kennt insbesondere ein natürliches, ein phänomenologisches, ein eidetisches, ein transzendenteles, ein transzendentalphänomenologisierendes und ein reines ego (1963, S. 189). Seifert unterscheidet das »konkrete, personale Ich«, das »eingeklammerte Ich« oder »das Ich als reines Sosein«, das »notwendige Wesen der Person«, »das transzendentele als quasi-göttliche ego verstanden«, die »transzendentele Intersubjektivität« und schließlich »die transzendentele Subjektivität als Gegensatz zu jedem real existierenden Subjekt« (Josef Seifert: Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls »Cartesianischen Meditationen«. Salzburger Jahrbuch für Philosophie Bd. XIV, 1970, S. 87 f.)

der Einheit des Aktes: ›Wahrnehmung eines blühenden Apfelbaums‹ synthetisiert. Dann verbindet das Ich auch Akte unterschiedlicher Art, nämlich Wahrnehmungen mit Erinnerungen, Phantasien mit Einfühlungen, Wünsche mit Urteilen, aber auch Gestaltungen und Wertungen so miteinander, dass sie einen einheitlichen Bewusstseinsstrom konstituieren.

Es ist viertens leeres Ausstrahlungszentrum von Akten, d. h. ein Punkt, Pol oder Zentrum, von dem aus wie von einer Quelle Strahlen oder Akte ausgesandt werden, und fünftens auch Einstrahlungszentrum, das Reize erfährt, verarbeitet und ev. reagiert. Die Koordination beider Funktionen, ihr zeitliches Zugleich oder Nacheinander, bleibt unbedacht. Unklar ist auch, ob das Ich als dieses Zentrum in kontinuierlicher Aktion ist, oder nur zeitweise Akte entsendet bzw. erfährt. Als dieses Zentrum oder als dieser Pol ist es formal eines und numerisch identisch.

Sechstens ist das Ich nicht nur intentional auf seinen jeweiligen Gegenstand gerichtet, sondern es lebt in diesen Intentionen, geht in ihnen auf. Husserl identifiziert zuweilen Ich und Akt. Sonderlich wenn er mittels der Zweifelsbetrachtung die reine cogitatio gewinnt, nennt er diese manchmal reines Bewusstsein, eben cogitatio, manchmal aber auch Ich-bin oder nur Ich.

Siebtens kennt Husserl ein inhaltlich geformtes Ich, das Ich der Habitualitäten oder der Ich-Eigenheiten; dieses Ich konstituiert sich als Gegenpol zu den Dingen und der Welt. Es ist zunächst ein Ich der durchgehaltenen Meinungen und Überzeugungen, ein Ich der Konsequenz. Aber es kann nicht alle Überzeugungen für immer durchhalten. Trotz aber dieser Meinungsänderungen, dieser inhaltlichen Wandlungen bleibt es ein einiges Ich, eben ein geschichtlich sich wandelndes Ich. In diesem Wandel strebt es inhaltliche Einheit und Konsequenz an. Es ist stets bemüht, die alten Meinungen in den neuen aufgehen zu lassen; die neuen Meinungen werfen eben neues Licht auf die alten. Die Einheit des Ich liegt in der Idee der Einheit.

Achtens benutzt Husserl den Begriff Ich auch für die konkrete Einheit von Konstitution und Konstituiertem, für die Monade.

Die Begriffe eins bis drei, ev. auch der sechste Ich-Begriff lassen sich mit dem Begriff Bewusstsein verbinden und sogar identifizieren. Die anderen Iche sind dem Bewusstsein gegenüber transzendent; warum Husserl diese Iche rein oder transzendental nennt, bleibt offen. Das Ich als Ausstrahlungs- oder Einstrahlungspol (vier und fünf) charakterisiert er zwar als von eigentümlicher Transzendenz in der

Immanenz (Kap. 11.2., S. 184), aber die Iche der Begriffe sieben und acht sind eindeutig konstituiert, im Bewusstsein selbst nicht vorfindlich, keine reellen Bestandstücke des Erlebens und insofern eindeutig transzendent, wenn auch nicht weltlich. Sie sind numerisch identisch mit den parallelen empirischen Ichen und nur interpretativ von diesen zu unterscheiden. Damit bleibt ihre Seinsweise unbestimmt, und auch ihre Gegebenheitsweise, ob evident, adäquat oder apodiktisch, lässt sich nicht mit Sicherheit angeben.

Ob das Eidos Ego oder das intersubjektive Ich noch unter den Ichbegriff subsumiert werden kann, wie es Kockelmans tut (1977, S. 279), lasse ich offen.

Diese verschiedenen Ichbegriffe lassen sich vervielfachen, wenn man die Unterscheidungen des Kapitels 10 hinzu nimmt: Der Ichpol z. B. kann als natürlicher (empirischer), als reiner oder als transzendentaler verstanden werden, und diese wieder als cogitierend oder reflektierend.

12. Reflexion und Ich

Husserls Aufgaben- und Arbeitsfeld ist das Bewusstsein. Das Bewusstsein aber bleibt sich selbst, weil und solange es dingorientiert in die Welt hineinlebt, verborgen. Husserl sagt, das Bewusstsein, sowohl das einzelne Bewusstseinsereignis als auch das Bewusstseinsleben im Ganzen, der Bewusstseinsstrom, sei anonym. Zur Aufhebung, Freilegung und Enthüllung der Anonymität bedarf es einer Rückbeziehung des Bewusstseins auf sich selbst, eben der Reflexion. Diese ist selbst wieder ein Bewusstseinsereignis, das er als eine Art Wahrnehmung, näher innere oder immanente Wahrnehmung versteht.

So könnte man die Reflexion geradezu als Wahrnehmung des Anonymen bestimmen. Aber wenn auch Wahrnehmung zum Anonymen sich verhält wie (Ding-)Bewusstsein zu seinem Gegenstand, bleibt das Begriffspaar gleichwohl spannungsgeladen. Wahrnehmung, äußere, sinnliche Wahrnehmung ist immer Wahrnehmung eines Offen-zu-tage-liegenden, eines anschaulich Gegebenen. Wahrnehmung intendiert Patent.¹ Dieses Patent ist unabhängig davon, ob ich es wahrnehme, da, wenngleich im Modus ›inaktuell‹ oder ›implizit‹; ich kann es aber jederzeit wahrnehmen, indem ich die Augen öffne oder den Kopf drehe. Anonymes aber, d. h. anonymes Bewusstsein wird gerade nicht wahrgenommen, es entzieht sich der Wahrnehmung, bleibt verborgen, latent, weil es gleichsam hinter mir, im Rücken liegt. Besondere Anstrengungen sind erforderlich, um es der Anonymität zu entreißen, zu entbergen. Diese Anstrengungen können nicht selber wieder als Wahrnehmungen gedeutet werden. Insofern ist die Definition der Reflexion als Wahrnehmung, und sei es als immanente, irreführend. Die Reflexion ist ein eigentümlicher, genuiner Bewusstseinsakt (oder ein Bündel von Bewusstseinsakten),

¹ Husserl benutzt das Begriffspaar latent-patent programmatisch in *Erste Philosophie*: zu den Stellen vgl. Kap. 6., bes. Anm. 6.

der begrifflich weder auf andere Bewusstseinsleistungen zurückgeführt noch mit anderen gleichgesetzt werden kann.

Schon der Satz: ›Wahrnehmung intendiert Patentes‹ ist, bezogen auf die innere Wahrnehmung oder Reflexion, anstößig, suggeriert er doch – parallel zur äußeren Wahrnehmung – Patentes, das unabhängig von der Wahrnehmung oder der Wahrgenommenheit patent ist. Patent ist nur, was vormals latent war und jetzt wahrgenommen und bewusst gemacht wird. Wahrnehmung als inneres Wahrnehmen und Patentes (Wahrgenommenes) sind korrelative Begriffe, ›patent‹ und ›innerlich wahrgenommen‹ synonyme. Die ›innere‹ Wahrnehmung nimmt die vormals nicht-wahrgenommene cogitatio wahr. Nicht-wahrgenommen heißt aber nicht ›nicht gegeben‹. Die cogitatio ist, auch wenn sie nicht ›wahrgenommen‹ wird, ›da‹, d. h. irgendwie ›gegeben‹, ›entdeckt‹ oder ›bewusst‹, ›selbstgegeben‹, allerdings latent. Latenz ist eine Weise der Gegebenheit. Latent ist das Mitbewusste, das zwar intendiert wird, intentionales Objekt ist, aber nicht im Aufmerksamkeitsfeld steht. Latenz ist ein Ausdruck für das implizite, inaktuelle, potentielle usw. Bewusstsein. Latentes und Patentes (als Zustände des Bewusstseins) sind offenbar von völlig anderer Seins- und Gegebenheitsweise als Inaktuelles oder Implizites (als Zustände von Weltlichem).²

Insofern ist die ›Entdeckung‹ des Bewusstseins (im Sinne der Latenz) immer schon geschehen. Diese unausdrückliche Entdeckung (Entdecktheit) gehört zu jedem Bewusstseinsakt als Bedingung seiner (ausdrücklichen) Reflektierbarkeit hinzu. Das Bewusstsein ist selbstreferent³ und als latentes sich selbst unvermeidlich erschlossen; es ist im Mitbewusstsein ›da‹.⁴ Jede cogitatio hat, während sie ihren Gegenstand anvisiert und intendiert, ein latentes, sekundäres (s. o., Kap. 1, S. 25 f.) oder präreflexives⁵ Bewusstsein ihrer selbst. Jede Hauswahrnehmung versteht sich z. B. als Hauswahrnehmung, jede Erinnerung an ... als Erinnerung. Dieses Selbstverständnis mag in Analogie zur sinnlichen, äußeren Wahrnehmung als Wahrnehmung oder Selbstwahrnehmung bezeichnet werden, weil und sofern es die cogitatio der totalen Anonymität entreißt bzw. entrissen hat und in

² Ich habe hier den im sechsten Kapitel bereits anvisierten Unterschied zugespitzt.

³ Den Ausdruck benutzt Niklas Luhmann, bes. in: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 57 ff.

⁴ Vgl. schon Kapitel 7, Anm. 4 und 5 und Kap. 11, Anm. 24 und 25.

⁵ Der Ausdruck Sartres, 1943, Introd. III, p.16 ff.; dt. 1952, Einl. III., S. 15 ff.; 1991, Einl. III., S. 17 ff.

den Zustand der Latenz (Halboffenheit) nimmt und genommen hat. Es kann allerdings auch als Wahrnehmung begriffen werden, weil und sofern diese Erfassung apodiktische Evidenz für sich in Anspruch nimmt. Wir verstehen dann allerdings ›Wahrnehmen‹ nicht mehr als Leistung der fünf Sinne, als Sehen, Hören, Schmecken, Fühlen, Riechen, sondern betonen den Wahrheitscharakter der Leistung, welcher Art sie auch sei, betonen, dass das, was wahrgenommen wird, offenbar (im Sinne von latent) ist und so, wie es wahrgenommen wird. Wahrnehmung und Wahrgenommenes bilden nämlich eine unvermittelte Einheit, wie es in den *Ideen I* heißt (vgl. Kapitel 3.2., S. 64). Unabhängig aber von der Bezeichnung ist jedes Bewusstsein zugleich Gegenstandsbewusstsein und Sich-, Selbst- oder Mit-bewusstsein. Ein total anonymes, ein gleichsam unbewusstes Bewusstsein ist undenkbar.⁶

Die besonderen Anstrengungen, die alle reflexiven Leistungen erfordern, gründen nun in dieser eigentümlichen Gegebenheit und Selbstgegebenheit des Bewusstseins. Als latentes ist es sich immer schon selbst erschlossen.⁷ Aber diese Erschlossenheit ist selbst wieder latent, unthematisch. Vorwiegend und thematisch ist das Bewusstsein der Welt verhaftet bzw. den Gegenständen und Sachverhalten der Welt; keineswegs nimmt es sich selbst bzw. die eigenen Bewusstseinerlebnisse, in denen Weltliches erscheint, wahr. Es bedarf deshalb eines Blickwechsels, eines Wechsels der Blickrichtung, gleichsam von geradeaus nach rückwärts, von ›von mir weg‹ nach ›zu mir hin‹, das latente Bewusstsein selbst bewusst zu machen. Diese widernatürliche Rückwendung des Bewusstseins auf sich selbst ist nur gegen den Widerstand der Weltorientierung durchzusetzen und in Gang zu halten. Da aber diese Weltorientierung dem Bewusstsein auch bei der Rückwendung erhalten bleibt, verdoppelt es sich in dieser Rückwendung, welche Verdoppelung aufwendig ist und zusätzliche Kosten verursacht, eben die Anstrengung impliziert.

Diese Rückwendung des Bewusstseins auf sich selbst, die Reflexion, leistet ein Mehrfaches: Sie bricht die Richtung der natürlichen Einstellung, kehrt den Blick gleichsam um und entdeckt sich als Objekt; d. h. sie wieder entdeckt sich, bzw. verwandelt ihr eigenes latentes, aber immer schon entdecktes ›Da‹ in ein patentes; dabei entzieht sie der Welt eben die Aufmerksamkeit, die sie nunmehr für sich

⁶ Vgl. Jean-Paul Sartre, Paris 1943, p. 22 – dt. 1952, S. 21; 1991, Einl. III, S. 25.

⁷ Vgl. Heideggers Gebrauch der Begriffe ›Erschlossenheit‹ und ›Da-sein in ›Sein und Zeit‹, passim.

braucht und verwendet, indem sie sich selbst thematisiert, sich, das Bewusstsein ausdrücklich vergegenständlicht; schließlich macht sie sich an die Arbeit und deskribiert, analysiert und interpretiert sich selbst, d. h. die einzelnen Bewusstseinsenerlebnisse und den Bewusstseinsstrom im Ganzen.

Diese reflexiven Akte nun, die Vergegenständlichung des Bewusstseins und umso mehr noch die anschließende mögliche Deskription und Analyse können – anders als die Latenz – fehlerbehaftet sein (vgl. Kap. 5, S. 114f.). Die ausdrückliche, prädikative Erfassung kann sich täuschen, die Deskription, Analyse und Interpretation fehlgehen. So kann ich beispielsweise die Reflexion mit der Erinnerung verwechseln (Hua III/1,165), Intentionales für Intendiertes halten (Hua XIX/1,14f.), aber mich auch in den beschreibenden Ausdrücken vergreifen, usw.

So ist das Bewusstsein patent und latent zugleich. Als – anstrengungslos und nur beiher – mitbewusst oder (selbst)wahrgenommen ist das latente Bewusstsein keineswegs zu oder verschlossen, sondern patent (selbsterschlossen), wenn auch nicht innerlich wahrgenommen oder reflektiert. Aber diese Patenz reicht nicht weit. Jedes Bewusstsein, auch Mitbewusstsein, ist von Latenz in einem weiteren oder tieferen Sinn umgeben und durchsetzt; als endliches ist sich das Bewusstsein nicht immerfort und gleichzeitig aller seiner Implikate und Horizonte mitbewusst. Nicht mitbewusst, sondern latent in diesem tieferen Sinn oder verborgen sind beispielsweise die Strukturen und Phasen der *cogitatio*. Gleichwohl können auch diese jederzeit reflexiv enthüllt werden und haben insofern auch Teil an dem ›Da‹ der *cogitatio* und ihrer Erschlossenheit. Latenz ist nichts Einfaches, Latenz ist strukturiert, geschichtet mit Dimensionen unterschiedlicher Tiefe.⁸ Immer aber bedeutet sie potentielle Patenz. Die mitbewussten *cogitationes* sind komplexe, konstituierte Vorgänge. Korrelativ schatten sich die Gegenstände der Wahrnehmung ab. Entsprechend vielfältig sind ihre Erscheinungsweisen, eine zeitlich unauffällige Folge von Einzelcogitationes, Teilcogitationes, die erst zusammen den Gegenstand geben, bzw. die Wahrnehmung komplettieren. Diese vielen Teilcogitationes sind es, die dem Selbst- und Mitbewusstsein der *cogitatio* entgehen. Sie begnügt sich gleichsam mit dem übergreifenden Bewusstsein, Hauswahrnehmung zu sein. Die diese Hauswahrneh-

⁸ Während ich im sechsten Kapitel die Relativität der Anonymität unter zeitlich-geneischen Aspekten dargestellt habe, geht es hier um die statische Tiefenstruktur.

mung konstituierenden Teilwahrnehmungen, Fenster-, Tür- und Dachansichten etwa, oder die Phasen Retention, Impression und Pro-
tention, in die sich diese Hauswahrnehmung gliedert, die zeitliche
Spreizung, entgehen ihr zunächst, sind nicht bewusst, auch nicht mit-
bewusst; sie sind anonym im zweiten Sinne, bilden einen Hof oder
Horizont von Potentialitäten und bedürfen der gezielten Enthüllung
und Analyse, die jederzeit stattfinden kann. Reflexion wird so zur
Enthüllung des Gegenstandes im anonymen Wie seiner Erscheinun-
gen. Diese Enthüllung ist nicht Wahrnehmung eines Unsichtbaren,
sondern Freilegung eines vormals Unsichtigen. Insofern versteht
Husserl die Phänomenologie auch als (reflexive) Horizontanalyse
(Hua I, 81 ff.).

Latent sind aber nicht nur die Strukturen und Phasen des Be-
wusstseins, die selbst wiederum Bewusstsein sind. Dem Bewusstsein
wohnt ebenso anonym ein Ich ein. Diese Anonymität oder Latenz ist
eine Latenz dritter Stufe. Die Anerkennung des reinen Ich fiel Hus-
serl ebenso schwer wie die durchgehende Anerkennung der unaus-
drücklichen Reflexion oder des Mitbewusstseins. Wie letztere hatte
Husserl in *Logische Untersuchungen* die Notwendigkeit eines (reinen)
Ich bezweifelt;⁹ in den *Ideen I* schwankte er noch¹⁰, und erst in
Ideen II und *Phänomenologische Psychologie*, ausführlich dann in
den *Cartesianischen Meditationen* stellt er einen Ichbegriff vor, der
nicht nur ein leerer Pol, sondern von konkreter Fülle ist¹¹.

Diese Parallelität ist keineswegs zufällig. Und so versuche ich
im Folgenden einen Zusammenhang beider Problembereiche zu
konstruieren, der zwar nicht von Husserl behauptet wird, sich aber
aufdrängt. Die Tatsache der Reflexion, d. h. die Tatsache, dass zwei
Bewusstseinsakte in einer und derselben Einheit vorliegen und auf-
einander bezogen sind, könnte dabei die Rolle eines Verbindungs-
gliedes spielen.¹² Denn die Reflexion ist noch weniger ohne Mit-

⁹ Zum Ichbegriff in *Logische Untersuchungen* vgl. vor allem die §§4 und 8 der V. LU
(Hua XIX/1, 364 f. und 372 ff.): Das Ich ist ein empirischer Begriff, der mit der Erleb-
niskomplexion bzw. dem Bewusstseinsstrom identisch ist (vgl. Ursula Panzer Hua XIX/
1, LVf.). Allerdings unterscheidet Husserl in der Anm. 3, S. 364 bereits zwischen dem Ich
des Augenblicks, dem Ich in der ausgedehnten Zeit und dem Ich als verharrendem Ge-
genstand.

¹⁰ Zur Vorläufigkeit des Ichbegriffs in den *Ideen I* vgl. Hua III/1, 178 ff. und Kap. 11.2.,
S. 184.

¹¹ Vgl. Marbach 1974, insbesondere S. 1 ff. und S. 125 ff.

¹² Kern nimmt für diese Rolle z. B. auch Erinnerungen in Anspruch (1989, S. 60 f.).

bewusstsein zu denken als die weltorientierten naiven cogitationes;¹³ und ein Bewusstsein, das sich reflexiv auf Bewusstsein bezieht, ist immer selbstreferent, Selbst- oder Ichbewusstsein.¹⁴ Entsprechend wird auch der Terminus ›Selbstbewusstsein‹ legitim sowohl dann gebraucht, wenn ich bemerke, dass ich es bin, der etwas wahrnimmt, als auch wenn ich mir meines Wahrnehmens bewusst bin (vgl. Zahavi 1998, S. 127). Umgekehrt ist auch der Begriff ›Ich‹ ein reflexiver.

Ist eine Reflexion denkbar, die zwar die cogitatio entdeckt und beschreibt, aber den Unterschied von cogitatio und Weltlichem, von einem Bewusstseins-Gegenstand und einem weltlichem Gegenstand nicht kennt? Gehen wir von der Annahme aus, dass auch die Reflexion – als cogitatio – selbstvergessen ist, weiß sie weder, dass sie Reflexion ist, noch dass ihr Objekt sich von dem der cogitatio unterscheidet. Gleichwohl soll sie ja durch die cogitatio hindurch deren Objekt mit erfassen, also sie soll das volle, konkrete ego-cogito-cogitatum erfassen, jedoch in diesem Wissen sich erschöpfend. Wie aber soll man dieses Wissen denken? Was heißt es, sich in diesem Wissen erschöpfen, selbstvergessen sein? Und wie sollen wir uns das Ich vorstellen, das sie, wenn sie sich der cogitatio zuwendet, unvermeidlich erfasst? Doch bloß als leeren Pol, als Quellpunkt oder Prinzip.

Die Reflexion erfasst die cogitatio als cogitatio, d. h. in ihrer vollen Struktur als ego-cogito-cogitatum. Indem sie dieses bestimmte Erlebnis fasst, und zwar als Weltliches intendierendes Bewusstsein, erfasst sie unvermeidbar zugleich die Differenz zwischen sich selbst als Bewusstsein von Erleben und der cogitatio als Bewusstsein von Dinglich-Weltlichem. Dieses Differenz-Bewusstsein schließt die Differenz von Weltlichem und Bewusstem, Welt und Bewusstsein ein. Und das Erfassen dieser Differenzen macht einen Aspekt des beschriebenen Mit- und Selbstbewusstseins aus.

Die Reflexion ist sich ebenfalls bewusst, dass sie dieses Erlebnis aus einem Erlebnisstrom herausfasst, auch wenn sie diesen Aspekt nicht eigens artikuliert: das Herausfassen und der Bewusstseinsstrom, aus dem die Reflexion herausfasst, sind mitbewusst.

Wenn auch die Reflexion die konkrete Struktur der cogitatio,

¹³ Vgl. Zahavi 1998, S. 147, Anm. 46: »And the act of reflection must also already be pre-reflective self-aware, since it is this that permits it to recognize the reflected act as belonging to the same subjectivity as itself.«

¹⁴ Vgl. Brand 1955, S. 63: »Ich ist zuallererst Reflexionsvermögen.« -

das ego-cogito-cogitatum, erfasst, erfasst sie darum doch nicht alle drei Dimensionen mit gleicher Aufmerksamkeit, wird sie sich doch flugs in die Deskription eines dieser Momente verlegen. Wendet sie sich aber deskriptiv dem Ich zu, das unvermeidlich in der cogitatio waltet,¹⁵ erkennt sie indirekt, d. h. im Mitbewusstsein, dass auch sie selbst ichlich fungiert; die Reflexion hat also zwei Iche bewusst, nämlich das reflektierte Ich der cogitatio und das mitbewusste ihrer selbst. Das Ich fungiert je unterschiedlich, welche Unterschiedlichkeit aber auf dem Grund einer Einheit spielt. Diese Unterschiedlichkeit liegt aber in der Verdoppelung oder Vervielfältigung der Erlebnisse, die das Ich erlebt – entweder in der strömend-gespaltene, lebendig-gegenwärtigen Einheit oder im Nacheinander von Reflexion und cogitatio. Diese (reflexive) Erfassung des Ich als identisches in der Verdoppelung oder im strömenden Nacheinander impliziert also wiederum Mitbewusstsein.

Wendet sich die Reflexion dem Gegenstand zu, erkennt sie beispielsweise auch dessen Wiederholungsmodus: der Gegenstand wird von der cogitatio wieder erkannt, d. h. die cogitatio hat ihn schon einmal wahrgenommen, erinnert, vorgestellt, oder was immer. Dieser Modus des Gegenstandes: ›neu‹ oder ›bekannt‹, ›vertraut‹, ›schon wieder‹ wird von der auslegenden Reflexion erkannt. Im Mitbewusstsein ist dann aber auch korrelativ bewusst, dass die cogitatio ihre Vorläufer hat, d. h. im Strömen und Herausfassen dieser cogitatio aus dem Strömen sind diejenigen cogitationes, in denen der Gegenstand gegeben wurde, mitbewusst.

Überhaupt sind die Korrelate jeweils mitbewusst.

Die Reflexion wendet sich dem Ich auslegend zu. So erkennt sie nicht nur die Identität der sich in seinen Funktionen, d. h. mit den cogitationes wandelnden Iche, sondern weist auch anschaulich seine Geschichtlichkeit auf. Im Besonderen erkennt sie die eignen Voraussetzungen bzw. dass sie Voraussetzungen hat. Ebenso ordnet sie sich, sofern sie die cogitatio als herausgefasste versteht, auch selbst in den Strom des Erlebens als ihm zugehörig ein.

Die Reflexion setzt ein, wenn die cogitatio schon zu fließen begonnen hat. Die cogitatio fließt, aber sie fließt nicht allein. Die cogitationes bilden sich modifizierend und schichtend, einander ablösend

¹⁵ Vgl. *V. LU*, § 12; *Hua XIX/1*, 391:9f.: »In der Beschreibung ist die Beziehung auf das erlebende Ich nicht zu umgehen« und Kapitel 1, S. 36.

und überlagernd¹⁶ einen kontinuierlichen Strom von Erlebnissen. Das Bewusstsein verdoppelnd, erfasst die Reflexion, selbst cogitatio, eine andere, von der sie vorentworfen wurde, als in einem Strom schwimmend. Die Realisierung dieses Vorentwurfs besteht in der Rückwendung auf die cogitatio und den Strom der Erlebnisse. Vorentwurf (Protention) und Rückwendung entsprechen einander. In der Rückwendung erfasst die Reflexion eben die cogitatio, die sie ausschickt. Die Entsprechung bedeutet Intimität und Einheit. So sagt die Reflexion nicht gleichsam aus der Perspektive eines Dritten zu der von ihr erfassten cogitatio: Diese cogitatio gehört demselben Bewusstsein an wie die Reflexion, sondern sie sagt: Die cogitatio gehört demselben Bewusstseinsstrom an wie ich, der ich reflektiere, sie ist meine, die ich mich eben vorentworfen habe. Das Wissen der Reflexion um die Zugehörigkeit der cogitatio zu sich und beider zu demselben Erlebnisstrom bedeutet aber Mitbewusstsein.

Genau genommen kann nämlich die cogitatio, in Sonderheit die Reflexion, gar nicht als reines Bewusstseinerlebnis oder als reines Bewusstsein verstanden werden, das ein anderes ebenso reines Bewusstsein, die cogitatio erfasst. Ein isoliertes und ichloses Bewusstsein (eine Reflexion) könnte ein anderes ebenfalls isoliertes und ichloses Bewusstsein weder als zu sich noch zum selben Bewusstseinsstrom gehörig erkennen. Eine Reflexion erkennt ihre cogitatio nur, weil beide vorgängig bereits eine ichliche Einheit sind oder bilden.¹⁷

Angesichts der gerade genannten Verschlingungen von Reflexion und cogitatio ist die Anonymität der Reflexion, d. h. die These, dass die Reflexion nur die cogitatio sieht und sich nicht, nicht zu halten. Ein Bewusstsein, das sich reflexiv auf Bewusstsein bezieht, ist immer Mit- und Selbstbewusstsein. Die Reflexion personalisiert und verichlicht das Bewusstsein, indem sie es als Einheit in der Dif-

¹⁶ Den Gedanken der Fundierung und des Ineinanders von doxischen und anderen Aspekten formuliert Husserl deutlich in *Erste Philosophie*, Hua VIII, 100:19ff.

¹⁷ Vgl. Klaus Held: Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie; in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag, Hrsg. Claesges/Held. Den Haag: Nijhoff 1972 (Phänomenologica Bd. 49), S. 20: »Ohne die unthematische Mitbewusstheit des darin fungierenden Vollziehers könnte ich kein Bewusstsein davon haben, dass diese Vollzüge *meine* sind, d. h. mit dem aktuellen Vollzug eine Einheit bilden.«

ferenz versteht. Umgekehrt gesprochen: Ichlichkeit und Jemeinigkeit der cogitatio sind in erster Linie reflexiv zu verstehen.

Die Unterscheidung von Ichbewusstsein und Selbstbewusstsein, wie Kern (1989, passim, bes. S. 58 ff.) sie trifft, ist auf der Ebene der Ausdrücklichkeit zuzugeben. Die Reflexion kann sich dem Aspekt ›Ich‹ (als Pol) oder dem Aspekt ›Bewusstsein‹ (cogitatio) zuwenden. Meine These, welche die Einheit von Ich und Reflexivität behauptet, stützt sich auf das unausdrückliche Mitbewusstsein. Aber Mitbewusstsein und Ichbewusstsein sind keinesfalls identisch.

Die Reflexion aber ist nur aufgrund des Mitbewusstseins möglich und macht nur ausdrücklich, was sich unausdrücklich vollzieht. Das Bewusstsein ist auch vor aller Reflexion, auch wenn es nicht reflektiert, Selbst- oder Ichbewusstsein.¹⁸ Die schlicht reflexionslos strömenden cogitationes verstehen sich mitbewusst aufgrund ihres Strömens, ihrer Spreizung, Überlagerung und Schichtung immerfort auch selbst, wenngleich unausdrücklich, als zu einem und demselben Bewusstsein gehörig. Jede cogitatio ist von der vorhergehenden vorentworfen, und die vorentworfene retiniert, wenn sie aktuell wird, die cogitatio, die sie gerade vorentworfen hat. Vorentwurf und Retention garantieren im Mitbewusstsein das Wissen um die Intimität der strömenden cogitationes und die Selbigkeit des strömenden Bewusstseins. Und nur weil die Erlebnisse derart im Vorhinein (apriori) einig sind und sich einig fühlen, kann die (nachkommende, weil vorentworfene) Reflexion entdecken, dass sie zusammengehören und eine Identität ausbilden, welche sie Ich nennt. Die Reflexion ist ja auch nur ein Spezialfall der cogitatio. – Darüber hinaus entwirft die cogitatio die Reflexion. Als diese vorentwerfend ist ihr ein Verständnis der Reflexion und damit auch das Verständnis des Unterschieds einer schlichten cogitatio von einer reflexiven inhärent.

Umgekehrt sind auch Ich und Bewusstsein reflexive Begriffe. Bewusstsein, so hatten wir demonstriert, ist immer auch Selbstbewusstsein.¹⁹ Und die Rede vom Ich betrifft immer mich, den Re-

¹⁸ Vgl. Asemissen 1958/59, S. 264 f., der terminologisch zwischen Reflexion und Selbstbewusstsein als Voraussetzung, nicht als Resultat der Reflexion unterscheidet.

¹⁹ So nehmen Scheler und Heidegger das Ich ohne weiteres in das Bewusstsein mit hinein. Sie vermeiden die doppelte Transzendenz und die Differenz von Empirie und Transzendentalität zumal. – Nach Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern und München: Francke 1966 ist die Person »die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-lebens« (S. 371). Scheler unterscheidet aber zwischen Ich und Person. Das Ich ist Gegenstand innerer Wahrnehmung, die Person wie der Akt niemals

denden. So redet Husserl auch vom Ich als Bündel von Bewusstseins-erlebnissen oder als Pol von Akten, soweit er es als Objekt wahrnimmt. Aber dieses Objekt ist kein beliebiges, sondern – identifiziert mit dem Bewusstseinsstrom – Objekt von Bewusstsein, von Husserls Bewusstsein. Zwar mögen unterschiedliche Ichbegriffe (Bündel, Pol, Monade) sich unterschiedlich darstellen und nicht alle in sich eine reflexive Struktur zulassen, so etwa das Ich als konstituierter, transzendenter Pol. Immer aber ist das intendierte Ich eben gemeintes, von mir reflexiv gemeintes, meines. Das Ich ist als erfasstes immer reflexiv rückgebunden an die Erfassung. Erfassendes und erfasstes Ich sind identisch, identisch aber als entzweite, verdoppelte, gesplattene Einheit, bei der die Entzweiung einen unaufhebbaren Aspekt darstellt.²⁰

Mitbewusstsein und Reflexion, wie verhalten sie sich zueinander? Sind sie prinzipiell verschieden wie Selbstbewusstsein und Reflexion nach Asemissen (1958/59), wie propositionales und nicht-propositionales Wissen, oder sind es nur abgestufte Formen des Selbstbewusstseins, Grade der Bewusstheit, die ineinander übergehen? Schließlich kann sich das Mitbewusstsein jederzeit in einem dass-Satz aussprechen, so dass der Unterschied nur einer der Versprachlichung, Verlautbarung ist.

Identität und Personalisierung sind ohne Genesis und Geschichtlichkeit nicht denkbar. Wenn Husserl in den späteren Jahren der *Cartesischen Meditationen* und der *Krisis* sich der Genesis des Bewusstseins zuwendet (Hua I, §37) und die Lebenswelt als anonyme, reflexiv aufzuklärende Voraussetzung aller Wissenschaft ent-

(S. 374, 386; vgl. auch ders.: *Idole der Selbsterkenntnis*, 1919, S. 40). Ebenso unterscheidet er zwischen innerer Wahrnehmung und Reflexion. Erstere vergegenständlicht, die Reflexion nicht. Akt und Person sind ausschließlich im Aktvollzug selbst gegeben (1966, S. 386; vgl. *Idole* 1919, S. 40), »in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt« (1966, S. 386). »Die Reflexion ist allein ein Mitschweben des völlig unqualifizierten »Bewusstseins von« mit dem sich vollziehenden Akt – nur möglich da, wo die Person nicht ganz im Aktvollzug aufgeht« (*Idole*, S. 40). – Diese Position referiert Heidegger im Bd. 20 der Gesamtausgabe, S. 174 ff. Im Bd. 24, S. 224 ff. spricht er vom Mitenthülltsein oder Miterschlossenheit des Selbst. »Das Selbst, ..., ist in allen intentionalen Verhaltungen irgendwie mit da. Zur Intentionalität gehört nicht nur ein Sichrichten – auf und nicht nur Seinsverständnis des Seienden, worauf es sich richtet, sondern auch das *Mitenthülltsein des Selbst*, das sich verhält.« (S. 225). In *Über das Wesen der Universität und des Akademischen Studiums* schwimmt das Ich in jeder Situation mit (GA Bd. 56/57, S. 206). – Vgl. auch Kap. 1, Anm. 18 und 37.

²⁰ Vgl. Asemissen 1958/59, S. 272.

deckt (Hua VI, 105 ff.), sind diese Gedanken eine Konsequenz der vorgängigen Personalisierung und Geschichtlichkeit des Bewusstseins. Kein Bewusstseinsakt geht verloren; er wird retiniert, bewahrt und modifiziert alle nachfolgenden. Spätere Akte sind nur aus den vorhergehenden, sind nur genetisch verständlich. In jeden Akt geht die gesamte Vergangenheit des individuellen, personalen Bewusstseins konstitutiv ein.²¹ Bewusstsein ist immer sich veränderndes²², lernendes Bewusstsein und zugleich gelernt habendes. Auch wissenschaftliche Tätigkeit gründet, sofern sie nicht mit jedem beliebigen Bewusstsein kompossibel ist (CM §36, Hua I, 107 f.), in der Geschichte des personalen, jeweils Wissenschaft treibenden Bewusstseins. Dieses Bewusstsein muss sich für die reflexive Haltung entscheiden. Die frühere nicht-wissenschaftliche Tätigkeit, die Husserl im Unterschied zur wissenschaftlichen lebensweltliche Tätigkeit nennt, geht aber in die wissenschaftliche ein, ohne dass sie immer zureichend bedacht wird. Die Aufklärung dieser lebensweltlichen Voraussetzungen von Wissenschaft obliegt aber, weil sie anonymes Bewusstsein ist, der Reflexion. Reflexion betreibt unabschließbar Selbstaufklärung.²³

Die Genesis des Bewusstseinslebens hat noch eine zweite, die Anonymität des Bewusstseins betreffende Konsequenz, die zu erwähnen ist: Alle reflexiven Feststellungen von Tatsachen und alle Wesenseinsichten, z. B. die Strukturierung, das Strömen und die Zeitlichkeit der Bewusstseinslebnisse heben die Anonymität der cogitatio, des Bewusstseinslebens ein Stück weit auf, auch weil sie und soweit sie eben für alle, auch für alle zukünftigen cogitationes gelten. Insofern ist die Reflexion, zwar unabschließbar, aber unab-schließbar auch enthüllt sie aufklärend das Bewusstsein und das personal-individuelle Ich. Gleichwohl bleibt jede konkrete cogitatio, z. B. auch die aktuell fließende reflexio, anonym, wenn auch mitbewusst.

Diese fortgesetzte reflexive Analyse kann nun nicht mehr als spontaner Akt, als Augenaufschlag verstanden werden, sondern ist eine beabsichtigte, in Freiheit konzipierte, planvoll in Gang gesetzte

²¹ Zur Geschichtlichkeit des Bewusstseins und der Reflexion ebenso wie zur Personalität und Individualität vgl. Funke, 1972, S. 63, 76 ff. und 185.

²² Vgl. die »Änderung der ganzen Lebensform« Hua IX, 276:35, 295:31 und 348:1 (»gesamten«).

²³ Husserl spricht von »Selbstaufklärung« (z. B. Hua I, 116) oder »Selbstenthüllung« (Hua I, 76); vgl. auch die Bestimmung der Philosophie als »systematische Selbstentfaltung« Hua VIII, 168 und als Auslegung der Subjektivität Hua VI, 114 ff.

Leistung. Sie braucht Zeit und vollzieht sich in einer Fülle von reflektierenden Akten. Als konzipierte und entworfene setzt die Reflexion auch nicht nachträglich, nach der noch unreflektiert fließenden cogitatio ein. Sie wird schon – in einer generellen Blick- und Interessenwendung – vorbereitet, bevor die zu reflektierende cogitatio beginnt. So wird die oben (Kap. 3.2, S. 77) kritisierte Unterscheidung von Einstellungsänderung bzw. Blickwendung und Akt sinnvoll. Die Reflexion ist vorhaltend²⁴. Ich versetze mich bereits im voraus, proflexiv, in eine reflexive Haltung, um beispielsweise bestimmte Gemütsbewegungen anfänglich, im Entstehen und somit vollständig beschreiben zu können. Die phänomenologische Reflexion ist nur zeitüberbrückend, habituell, aufgrund eines urstiftenden Entschlusses möglich²⁵.

Dass diese Haltung der Reflexivität widernatürlich ist²⁶, dem Leben abträglich, einem Umsturz gleichkommt, betont Husserl häufiger. Denn weil selbst Zeit brauchend, nach Retention, Impression und Protention sich spreizend, stört die Reflexion die zu beschreibende cogitatio und in der Folge das gesamte Bewusstseinsleben empfindlich. In Sonderheit werden Gemütsbewegungen durch die Reflexion zum Abklingen gebracht, so dass sie kaum zu beschreiben sind. Reflexive Phänomenologie inhibiert, neutralisiert das Leben, das normalerweise insgesamt anonym im Sinne von latent bleibt.²⁷

²⁴ Zum Vorweg der reflexiven Habitualität vgl. z. B. Hua IX, 274:25 und Hua VI, 153:32 (im voraus; im voraus auch Hua IX, 340:37); weitere Stellen Kapitel 4, Anm. 36; vgl. auch den vorausgehenden universalen Willensentschluss Hua IX, 293:324.

²⁵ Zur Habitualität der phänomenologischen Reflexion vgl. Hua IX, 159, 293 – Hua VI, 251 und das Erste Kapitel des Ersten Abschnitts von *Erste Philosophie*, Zweiter Teil (Hua VIII).

²⁶ Vgl. die unnatürliche Einstellung Hua VIII, 121 ff. Sie muss geübt werden 123:32 f.

²⁷ Zur Anonymität des gesamten durchlebten Lebens s. Hua IX, 306.

13. Zusammenfassung

1. Im Kapitel 1 wurde der dreifache Begriff des Bewusstseins erörtert, wie Husserl ihn in den *Logischen Untersuchungen* vorstellt. Leider unterlässt Husserl es, das Verhältnis der drei Begriffe zueinander zu klären. Dadurch entgeht ihm, dass das innere Bewusstsein, also die Reflexion, unter den dritten Begriff ›Erlebnis‹ subsumierbar ist. Zwar nennt Husserl die Schwierigkeiten der reflexiven Selbsterfassung, verfolgt sie aber nicht weiter. Bewusstsein wird mit Erlebtheit identifiziert. Aber er vermengt argumentativ das innere Wahrnehmen mit dem innerlich Wahrgenommenen. Dieses wird wie selbstverständlich als adäquat wahrgenommen ausgezeichnet.

Husserl identifiziert das Ich mit dem Bewusstsein, fasst das Ich als empirisches auf, bezweifelt aber ein reines Ich. Doch er verirrt sich im Gestrüpp der inneren Wahrnehmung. Er übersieht zunächst, dass er im §5 das gereinigte, adäquat wahrgenommene Erlebnis als Ich gefasst hatte. Er nimmt argumentativ die Beziehung des Ich auf seine Erlebnisse als intentionales Verhältnis, das es nicht ist. Weiter gesteht er zwar die Notwendigkeit ein, dass die Deskription von Erlebnissen in ihnen ein Ich vorfindet; im Erleben selbst aber findet er es nicht. Wie aber kann jemand etwas beschreibend finden, wenn es nicht da ist?

2. In den Analysen zum *inneren Zeitbewusstsein* benutzt Husserl einen Begriff von innerem oder Selbstbewusstsein, der sich mit dem von Brentano deckt, den er aber in *LU* noch abgelehnt hatte. Diese Korrektur indessen bleibt unerwähnt. Damit wird der Begriff ›innere Wahrnehmung‹ doppeldeutig: Wir müssen eine unausdrückliche, sekundäre Wahrnehmung von einer ausdrücklichen unterscheiden. Wahrnehmen und (innerlich) Wahrgenommenes werden wie in *LU* allerdings als gleichzeitig angesehen.

3. In *Ideen I* hält er sich nicht mehr an seine terminologische Festlegung des Begriffs von Bewusstsein, die er in *LU* getroffen hatte. ›Bewusst‹ nennt er jetzt Dinge und Sachverhalte. Die Reflexion

wird von der cogitatio aus und als unselbständig begriffen. Das Verhältnis von cogitatio und Reflexion wird wie bisher als ein gleichzeitiges Ineinander zweier Akte angesehen. Bei der Beschreibung des Bewusstseins meint Husserl, sich der Beschreibung des Ichs entschlagen zu können, auch wenn er entgegen den *LU* jetzt ein reines Ich anerkennt.

Im zweiten, methodisch orientierten Teil bestimmt Husserl die Reflexion als Bewusstseinsmodifikation. Es bleibt aber offen, ob mit dieser Modifikation das einzelne Erlebnis gemeint ist, die natürliche Einstellung, die durch die Erlebnisse hindurchgreift oder der Bewusstseinsstrom im Ganzen. Als methodische Leistung, mittels der das Bewusstsein zum Objekt wird, kann die Reflexion nicht mehr mit der unterliegenden cogitatio verschmelzen. Der Versuch aber, sie als Oberbegriff für alle Arten innerer Erfahrung zu nehmen, scheitert.

Die Eigenständigkeit der Reflexion kämpft beständig mit dem Gedanken der Einheit von cogitatio und reflexio. Die Eigenständigkeit widerstreitet dem Gedanken der adäquaten Erfassung der unterliegenden cogitatio. Die Positionen Husserls zur Reflexion im zweiten und dritten Abschnitt der *Ideen I* stimmen nicht zueinander.

4. In *Erste Philosophie* wird denn auch die räumliche Metapher des Ineinanders durch den Begriff der Spaltung ersetzt. Cogitatio und reflexio stehen jetzt im Verhältnis des Über- und Auseinanders. Sie können sogar – interessenbedingt – unterschiedliche Stellungen gegenüber der Welt beziehen: Während die cogitatio regelmäßig an die Existenz ihrer Gegenstände glaubt, kann sich die Reflexion – mittels der Neutralitätsmodifikation – transzendental dieses Weltglaubens enthalten. Diese Interesselosigkeit entwickelt der Phänomenologe von Berufs wegen zu einer dauerhaften Habitualität weiter, mit der er den Strom des Bewusstseins im Ganzen und korrelativ die Welt überschauen kann. Er überwindet so auch den unendlichen Regress, der durch die möglichen Iterationen zustande kommt.

5. Im fünften Kapitel ziehe ich die Konsequenzen aus Husserls zum Teil widersprüchlichen Beschreibungen der Reflexion. Ich unterscheide von der unausdrücklichen, sekundären, impliziten die ausdrückliche oder explizite Reflexion. Erstere wird auch Mitbewusstsein genannt; letztere nimmt der Phänomenologe für seine Leistungen in Anspruch. Manche Unstimmigkeiten und Ungereimtheiten in den Husserlschen Texten lassen sich mit dieser Unterschei-

dung erklären, so z. B. die Tatsache, dass Husserl das zeitliche Verhältnis von cogitatio und reflexio teils als gleichzeitiges bestimmt, teils als sukzessives.

6. Im sechsten Kapitel differenziere ich zwischen mehreren, auf den ersten Blick synonymen Begriffen von Anonymität. Während die Kennzeichnungen aktuell – inaktuell und implizit – explizit eher die Gegenstände betreffen als deren Gegebenheitsweisen, benutzt Husserl ›naiv‹ und ›anonym‹ weitgehend, um die cogitatio als nicht-reflexive zu kennzeichnen. Dabei nimmt ›naiv‹ häufiger die cogitatio als nicht-reflektierte, weltverlorene in den Blick, mit ›anonym‹ wird vornehmlich die Mannigfaltigkeit der zu einer cogitatio sich bündelnden, konstituierenden Teilcogitationes bezeichnet. Die letzte, eigentliche Anonymität ist die Transzendentalität von Bewusstsein und Ich. Alle diese synonymen Begriffe für Anonymität sind aber selbst wieder mehrdeutig.

7. Anschließend stelle ich die unterschiedlichen Formen und Funktionen oder Leistungen der Reflexion zusammen. Ich nehme die Unterscheidung zwischen der ausdrücklichen und unausdrücklichen Form des Kapitels 5 auf und untergliedere die erste weiter als empirische, empirisch-psychologische und als transzendente Reflexion. Diese Reflexionen arbeiten nicht nur deskriptiv. Zwar eröffnet die Reflexion entdeckend ihr Arbeitsfeld – das Bewusstsein –, aber die Arbeit in diesem Feld ist weniger anschaulich-deskriptiv als vielmehr analytisch und diskursiv. Im Besonderen kann die Genesis des Bewusstseins, also die Bewahrung und Nachwirkung aller Bewusstseinsleistungen in späteren Akten, nur analytisch aufgeklärt werden, und Unterschiede von Bewusstseinsarten, etwa der von Erinnerung und Einfühlung, lassen sich nur diskursiv herausarbeiten. Um die Transzendentalität und Intersubjektivität des Bewusstseins zu erfahren, bedarf es der Kraft der Auslegung und Interpretation.

Zu dem Aktbegriff als Bestimmung der Reflexion gesellen sich die Begriffe Prozess und Habitualität.

8. Im Kapitel acht gehe ich, ein Stück weit selbst phänomenologisierend, dem zeitlichen Verhältnis von cogitatio und reflexio nach. Die mögliche Gleichzeitigkeit beider wird an Beispielen ausführlich demonstriert. Auch andere Erlebnisse können gleichzeitig in einem Bewusstseinsstrom verlaufen. So tritt oftmals während einer bestimmten Wahrnehmungsreihe eine Erinnerung an andere Sachverhalte auf, und beide Erlebnisse laufen eine Weile nebeneinander in

der Einheit einer lebendig strömenden Gegenwart einher. Dass Affekte, Emotionen und Wahrnehmungen miteinander zusammengehen, ist unstrittig und allgemein bekannt. Z. B. bin ich von einer freudigen Erregung ergriffen, die mich längere Zeit trägt und begleitet, während ich sachorientiert unausgesetzt mit mancherlei Themen beschäftigt bin.

9. Im Kapitel neun untersuche ich vier Problembereiche der Iteration bzw. des unendlichen Regresses, der Husserl seit den *LU* zu schaffen macht. Eine Lösung suche ich wiederum mittels der unausdrücklichen Reflexion.

10. Das Motiv Husserls, das seine Forschungen in Gang hält und das er selbst nennt, wird im zehnten Kapitel behandelt. Husserl zweckt auf Transzendentalität ab. Diese aber gründet in der Unnatürlichkeit der Reflexion, die Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* behauptet. Transzendentalität (Neutralitätsmodifikation) und Unnatürlichkeit (Neutralität) werden als Spielarten der Weltkindschaft dargestellt.

11. Darauf zeichne ich in aller Kürze Husserls Entwicklung des Ichbegriffs nach. Vom Ich als synthetischem Prinzip oder als *Poi* ausgehend reichert er das Ich zunehmend an, indem es alle Erfahrungen bewahrt und sich so bewahrend zugleich ändert und lernt. Diese unterschiedlichen Ichbegriffe differieren nach ihrer Beziehung zum Bewusstsein, zur Gegebenheitsweise (Evidenz) und zur Transzendenz. Sie bilden gleichwohl eine zusammengehörige Einheit. Die Fülle der Begriffe und die mangelnde Klärung ihres Verhältnisses zueinander weist andererseits auch auf eine theoretische Schwäche hin.

12. Im letzten zwölften Kapitel werden Ich und Reflexion vermittelt. Die Reflexion ist mehr noch als die *cogitatio* ohne Mitbewusstsein, und sei es unausdrücklich, nicht denkbar. So impliziert die Reflexion als Selbstbewusstsein unvermeidlich einen Ichbegriff und umgekehrt das Ich die Reflexion, wenn nämlich Ich ein Selbstverhältnis ist.

13.1. Zusammenfassend und kritisch gesprochen ist für Husserl Bewusstsein ein abkürzender, bequemer (Hua VIII, 83:38) Titel oder Allgemeinbegriff für die so verschiedenen psychischen Leistungen wie Wollen, Hoffen, Wünschen, Denken, Sehen, Hören, Vorstellen, Phantasieren, usw. Er übersetzt damit das Cartesianische *cogito* (vgl. auch Hua III/1, 70:4 ff.). Statt Bewusstsein sagt Husserl zwar auch Erlebnis oder Akt, so dass die Ausdrücke Bewusstsein, Erlebnis, Akt

und cogitatio synonym sind, aber der zentrale Begriff für psychische Leistungen bleibt Bewusstsein in der Bestimmung Bewusstsein-von. Es fragt sich nun, ob diese Sprachregelung sich rentiert oder zusätzliche Probleme schafft. Z. B. wird die Benennung der Erfassung des Bewusstseins schwierig. Husserl scheut sich offenbar, diese Erfassung wiederum Bewusstsein zu nennen, weil es sprachlich zu der Doppelung im Ausdruck käme: ›Bewusstsein von Bewusstsein-von‹. Im Alltag jedoch ist es gang und gäbe, zu sagen: »Ich bin mir meiner Absicht durchaus bewusst«, oder auch: »Ich bin mir meiner Wahrnehmung bewusst«. Dabei wird dieses Bewusstsein keineswegs als eigenständiger Akt angesehen, sondern im Sinne von Selbstbewusstsein verstanden, wobei eben ›Selbst‹ als Kurzausdruck für psychische Leistungen dient. Husserl benutzt nun den Ausdruck ›Reflexion‹ für die Erfassung des Bewusstseins und bestimmt diese als innere Wahrnehmung. Beide Ausdrücke wiederum legen es nahe, sie als eigene Akte zu verstehen, so dass es sowohl schwierig wird, zwischen unmittelbarem Selbstbewusstsein und auslegender Reflexion als auch Grade und Stufen der Ausdrücklichkeit der Erfassung des Bewusstseins zu unterscheiden. Außerdem ist das Sich-bewusst-werden und das (reflexive) Erfassen der eigenen psychischen Leistungen und Funktionen mit der äußeren sinnlichen Wahrnehmung nicht zu vergleichen und sollte deshalb auch anders bezeichnet werden.

13.2. Dieses Bewusstsein (Erlebnis) begreift Husserl als isolierten oder isolierbaren, diskreten, intentionalen Akt mit je und je spezifischem Gegenstand. Diese Akte oder Erlebnisse, die selber fließen (Hua III/1,84:32 –167:9f. – Hua IX,411:24–27), diese einzelnen Bewusstseine fügen sich zu einem kontinuierlichen Bewusstseinsstrom zusammen. So ergeben sich mehrere Probleme, die Husserl jedoch nicht näher beleuchtet: Wie werden die einzelnen Erlebnisse verbunden? Wie ist speziell das Verhältnis von der Reflexion als Akt zu dem reflektierten Bewusstsein als Akt zu verstehen? Wie konstituieren die Erlebnisse den Strom, der doch dem einzelnen Erlebnis vorhergeht, insofern diese aus dem Strom herausgefasst werden (Hua III/1,71:23)? Wie muss man das Verhältnis von Kontinuität des Stroms und der Diskretheit des Aktes, auch des reflexiv herausfassenden Aktes, denken (vgl. Gorsen 1966)?

13.3. Deutlich wurde, dass Husserl sich nicht dafür entscheiden konnte, jedes Bewusstsein als Selbstbewusstsein anzusehen. Er scheiterte an der Überlegung, dass diese Identität von Bewusstsein und Selbstbewusstsein eine kontinuierliche Reflexion und Verdop-

pelung des Bewusstseins implizieren würde, da er dieses Selbstbewusstsein wiederum als eigenständigen Akt ansehen zu müssen glaubte. Sachlich fragt sich, ob das mitbewusste Selbstbewusstsein und die psychologisch-phänomenologische Reflexion sich prinzipiell (propositional-nicht-propositional) oder nur nach Graden der Klarheit unterscheiden. Einige Autoren (z. B. Asemissen 1958/59) unterscheiden auch zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion.

13.4. Die Reflexion verändert das Bewusstsein. Dieser Tatsache wird Husserl nicht Herr. Der Handstreich, die Reflexion als Modifikation (Änderung) des Bewusstseins zu definieren, führt zu keiner befriedigenden Lösung. Vor allem vernachlässigt Husserl den Aspekt der Änderung des Bewusstseinsstroms durch die Reflexion, während er der Änderung des einzelnen Erlebnisses immerhin sporadisch Beachtung schenkt. Eine Statusänderung des Bewusstseinsstromes ist die Neutralitätsmodifikation.

Die Seinsweise des unreflektierten, inaktuellen Bewusstseins, besonders im Unterschied zu dem reflektierten und aktuellen, bleibt unterbestimmt. Husserl schlägt sich zwar seit den *LU* mit der Frage herum, wie man etwas von dem unreflektierten Bewusstsein wissen kann, und tritt entschieden dafür ein, dass wir etwas von ihm wissen können, klärt aber weder, was wir wissen noch wie wir dieses Wissen gewinnen können, auch wenn diese Frage die Phänomenologie im Grunde trifft (Einleitung § 3 zum Zweiten Band der *LU*, § 8 der *V. LU* und § 79 der *Ideen I*) und er sie auch explizit stellt (Hua III/2, II A, S. 550:23–551:39; vgl. Kap. 11.3, S. 191 f. und 11.5., 197 f.).

13.5. Einen weiteren Mangel in Husserls Bewusstseinsanalysen erkenne ich darin, dass er Einsichten, die er gewinnt und formuliert, nicht durchhält. So ist bereits zur Zeit der Zeitanalysen klar, dass jedes Bewusstsein zugleich unausdrückliches Selbstbewusstsein ist. Jedes Bewusstsein (Erlebnis) auch erstreckt sich in der Zeit und ist mittels Retention und Protention mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Bewusstsein (Erlebnis) untrennbar verbunden, welche Verbindung die Einheit des Stromes sichert und zugleich die Abgrenzung eines einzelnen Aktes schwierig macht. Aber Husserl scheint diese Einsichten gleichsam wieder zu vergessen, wenn er nämlich in anderen Zusammenhängen aus ihnen keine Konsequenzen zieht. So spricht er nie von der Zeitlichkeit der Reflexion, und das Bewusstsein nennt er immer erneut völlig anonym; um das Problem des Herausfassens eines Aktes aus einem kontinuierlichen Strömen kümmert er sich überhaupt nicht.

13.6. Des Weiteren ist seine Ansicht problematisch, dass bestimmte Momente des Bewusstseins eine eigene abgeschlossene Sphäre darstellen, die in der Beschreibung des Bewusstseins unberücksichtigt bleiben können, als ob sie die Beschreibung bzw. das Bewusstsein nicht veränderten. Das gilt etwa für die Zeitlichkeit des Bewusstseins (vgl. Kap. 2, S. 52), aber auch für dessen Ichlichkeit (vgl. Kap. 11.2., S. 183). Diese Abtrennung und Nichtberücksichtigung haben nun Folgen. Wenn jede cogitatio in ein cogito überführbar ist, entgeht der Analyse – bei Nichtbeachtung dieses Sachverhaltes – das Selbstbewusstsein bzw. die Jemeinigkeit des Bewusstseins. Wenn die cogitationes zeitlich fließen und gar jede einzelne cogitatio sich zeitlich spreizt, behauptet man, bei Nichtberücksichtigung, je nach Interessenlage teils die Gleichzeitigkeit, teils die Ungleichzeitigkeit von cogitatio und reflexio. Auch wäre es Husserl leichter gefallen, Kontinuität, Identität des Ich und den Erwerb von Habitualitäten zu beschreiben, wenn er sich des zeitlichen Rückgriffs und Vorgriffs einer jeden cogitatio als Argument bedient hätte.

13.7. Husserl gebraucht Begriffe teils synonym teils nicht, auch wenn sie jeweils in sich mehrdeutig sind (vgl. Kapitel 6). Im Kapitel 11 wurden acht Ich-Begriffe herausgestellt; man weiß aber im textlichen Zusammenhang nicht immer, welchen Begriff er gerade benutzt. So kommt es zum Teil zu widersprüchlichen Beschreibungen des Ichs, welche Widersprüche sich erst auflösen, wenn man die Verschiedenheit der Ichbegriffe unterstellt. Das Ich wird einerseits konstituiert, andererseits nicht; es ist rein, aber transzendent, es wird adäquat erfasst, obwohl nur reelle Momente des Bewusstseins adäquat erfasst werden können, usw. Auch die drei Bewusstseinsbegriffe, die Husserl in *LU*, in der *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* und *Erste Philosophie* exponiert (vgl. Kap. 4.1.), werden nicht in ihrem Verhältnis zueinander erörtert. Vor allem wird die Rolle der Reflexion oder inneren Wahrnehmung nicht deutlich genug.

13.8. Man weiß nicht, ob der Unterschied von transzendental und empirisch-psychologisch so bedeutsam ist, wie Husserl behauptet. Vernachlässigt man den Unterschied, bleiben alle Aussagen Husserls bestehen. Nimmt man alle Aussagen empirisch-psychologisch, ändert sich an der Theorie des Bewusstseins, der Phänomenologie nichts.¹

¹ Zum Verhältnis von »empirisch« und »transzendental« vgl. Husserls späte Überlegungen zur Selbstverweltlichung und z. B. Ströker 1987, S. 209 ff.

13.9. Aus den Beispielen des achten Kapitels sollte sich auch entnehmen lassen, dass die Auffassung des Bewusstseins und der Reflexion als Akte zu immer komplizierteren Beschreibungen führt, die schließlich unübersehbar werden. Jedes aktuelle Bewusstsein (Erlebnis) ist selber durch Teilcogitationes konstituiert, in sich geschichtet (Husserl redet von Fundierung) und schließt stets mehrere, z. B. neben doxischen, auch affektive, wertende, ästhetische, usw. Komponenten, Qualitäten oder Akte ein.² Es enthält zudem inaktuelle Momente. Ferner spreizen sich die Erlebnisse zeitlich nach Impression, Retention und Protention, überlagern einander und synthetisieren sich. Zusammen genommen sprengen diese Aspekte den Begriff Bewusstsein als Akt oder Erlebnis. Man könnte stattdessen eher von einem mehrdimensionalen Erlebnisraum sprechen, in dem sich Gefühle, Stimmungen, Interessen, Wünsche, Absichten, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Denkakte, Reflexionen, Vorstellungen, Phantasien, usw. in einem bunten, ununterscheidbaren Gewirr finden. Überdies sollte die Beschreibung dieses Gewirrs berücksichtigen, dass die Erlebnisse selbst, der ganze Erlebnisraum ein Fluss ist, fließt und – um im Bild zu bleiben³ – als Welle von der Kontinuität des Stroms her zu erschließen wäre, die sich aus ihm heraushebt und wieder in ihn versinkt.

13.10. Ein weiterer Aspekt des Bewusstseins ist die Selbstreferenz. Jedes Bewusstsein ist sich im Mitbewusstsein selbst erschlossen. Diese Mit- und Selbsterschlossenheit rechtfertigt die Rede von der Ichlichkeit des Bewusstseins. Auch dieses Mitbewusstsein ist kein eigenständiger Akt, sondern eine unausdrückliche, inaktuelle Intentionalität. Die Intentionalität des Aktes darf nicht als einseitige Strahlung verstanden werden. Vielmehr strahlt das Bewusstsein – wieder Husserls Bild bewahrend – allseitig, auch nach rückwärts, Helligkeit aus. Diese Helligkeit allerdings verbreitet sich keinesfalls gleichmäßig, sondern mit unterschiedlicher, graduell abgestufter In-

² Husserl sagt selbst in der *Einleitung* seiner *Vorlesungen über Grundprobleme der Ethik und Wertlehre 1911* »Erkennendes Bewusstsein ist zugleich wertendes und wollendes.« (Hua XXVIII, 174:8).

³ Husserl ist sich bewusst, dass die Rede vom Bewusstseinsstrom nur bildlichen Charakter hat: »Das Bild des Stromes hat seine großen Tücken.« (Hua IX,310:334.); vgl. auch schon Hua IV, 92:18f.: »der bildliche Ausdruck Erlebnisstrom (oder Bewusstseinsstrom)« und Hua X, 75:17–19 = 371:13f.: »die absolute Subjektivität ... hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als »Fluss« zu Bezeichnenden.«

13. Zusammenfassung

tensität und Schärfe, so dass niemals totale Transparenz erreicht wird und das Bewusstsein selbst und seine Umgebung sowie seine räumlichen und zeitlichen Horizonte auch dunklere, in diffuses Licht getauchte Stellen aufweisen. Die Selbsterschlossenheit des Bewusstseins scheint mir auch leichter verständlich zu machen, wenn man von vorn herein die gerade angesprochene Mehrdimensionalität des Bewusstseins in Anschlag bringt.

14. Personen- und Sachregister

14.1. Personen-Register (Autoren in den Anmerkungen)

Die Autoren werden nur mit Namen aufgeführt: finden sich im Literaturverzeichnis mehrere Werke eines Autors, wird hier die Jahreszahl mitgeführt. Die Stellenangaben erfolgen in der Weise, dass zunächst die Kapitelnummer erscheint, dann hinter einem Schrägstrich die Seitenzahl (S.) oder/und die Zahl der Anmerkung (A.) : z. B. 1/S. 14 = Kapitel 1, Seite 14 oder 1/A. 14 = Kapitel 1, Anmerkung 14.

- Asemissen 1957 – 1/A. 1 – 3/A. 34
Asemissen 1958/59 – 4/A. 18 –
10/A. 16 – 12/A. 18;20 – 13/S. 221
Bednarsky 1960 – 5/A. 16
Bergmann/Hoffmann – 11/A. 38
Bernet 1983 – 5/A. 11 – 9/A. 7
Bernet 1985 – 2/A. 16;22 – 3/S. 82 –
5/A. 14
Biemel – 11/A. 11
Böhm 1966 – 2/S. 45,46
Böhm 1968 – 3, S. 67 und A. 18 – 5/
A. 8
Brand – 0/A. 8 – 4/A. 21 – 5/A. 23;27
– 12/A. 14
Brentano – 1/S. 19,24,25,37,38,42 und
A. 4 – 2/S. 45,47,48 – 3/A. 20 –
5/A. 16 – 8/A. 13 – 9/S. 165 –
11/S. 185
Broekman – 0/A. 12 – 2/A.7 – 5/A. 27
– 10/A. 11;14;25 – 11/A. 4;23;47
Brough – 2/A. 6
Chaffin – 8/A. 15
Christensen – 1/A. 31
Cramer – 0/A. 8 –
1/S. 23,24,25,26,27,42 und A. 7 –
4/A. 14 – 5/S. 116 und A. 1 –
9/S. 165
Damast – 3/A. 15
Descartes – 0/A. 2;6 – 1/S. 40,41; A 15
– 10/A. 1
Farber 1959 – 4/A. 32
Fink 1933 – 10/A. 14
Fink 1988 – 0/A. 8 – 6/A. 26 – 7/A. 10
– 9/S. 165 und A.16;17 –
10/A. 2;14,24
Frank 1991 – 0/A.4 – 2/S. 52 und
A. 2;6
Frank 1994 – 0/A. 4
Freud Bd. V – 6/A. 13 – 11/A. 26
Freud Bd. XII – 4/A. 12 – 11/A. 26
Freud Bd. XIII – 4/A. 12 – 6/A. 13
Funke 1970 – 0/A. 8 – 4/A. 18 –
9/A. 12
Funke 1972 – 0/A. 8 – 4/A. 18 –
10/A. 4 – 12/A. 21
Gadenne – 5/A. 20 – 8/A. 12

14.1. Personenregister

- Gorsen – 2/A. 15 – 13/S. 220
Grant – 4/A. 19
Haardt – 1/A. 20;25 – 5/A. 27 –
11/A. 1
Heidegger Bd. 17 – 0/A. 11 -1/A. 17;
18; 38
Heidegger Bd. 20 – 0/A. 11 – 1/A. 17;
37 – 3/A. 4;17;18 – 12/A. 19
Heidegger Bd. 24 – 0/A. 11 – 1/A. 31;
37 – 2/A. 14 – 12/A. 19
Heidegger Bd. 56/57 – 0/A. 11 –
1/A. 30 – 2/A. 15 – 3/A. 23;39 –
8/A. 16
Heidegger Bd. 58 – 0/A. 11 – 1/A. 18;
30 – 3/A. 19;23;29;30;39 – 8/A. 16
Heidegger Bd. 59 – 1 A. 30
Heidegger 1957 – 6/A. 22 – 7/A. 5 –
9/A. 21 – 10/A. 31 – 11/A. 24;30;43
– 12/A. 7
Held 1966 – 0/A. 8 – 3/A. 6;10 –
4/A. 17;20 – 5/A. 27 – 8/A. 1
Held 1972 – 12/A. 17
Henry – 0/A. 9 – 5/A. 6 – 9/A. 13 –
11/A. 24
Hoeres 1956 – 9/A. 14
Hoeres 1969 – 4/A. 18
Hoffmann 1997 – 6/A. 2
Hong 1993 – 2/A. 22
Hopkins 1989 – 9/A. 5
Hülsmann 1963 – 5/A. 24 – 7/A. 3 –
9/A. 8
Hülsmann 1964 – 1/A. 1
Hume 1964 – 1/S. 21 und A. 10
Ingarden 1970 – 5/A. 4
Kern 1964 – 3/A. 17 – 10/A. 18 –
11/A. 33
Kern 1989 – 2/A. 3 – 5/A. 25 –
11/A. 9, 19,22,28 – 12/S. 212 und
A. 12
Kierkegaard – 0/A. 1
Kockelmans – 10/A. 12 – 11/S. 203;
A. 20;36
Kohak 1978 – 4/A. 17
Landgrebe 1963 – 0/A. 8 – 4/A. 5;14 –
5/A. 23 – 8/A. 1 – 10/A. 4
Lembeck – 10/A. 29
Liangkang 1990 – 4/A. 32 – 5/A. 18;19
– 10/A. 20;21
Liangkang 1998 – 1/A. 5 – 2 A. 5 –
5/S. 117 und A. 12; 15; 18
Luhmann – 12/A. 3
Marbach 1974 – 0/A. 12 – 1/S. 23,25
und A. 1;22;36;43 – 11/A.1;2;5;17 –
12/A. 11
Merleau-Ponty 1966 – 4/A. 24
Merker – 3/A. 22
Natorp 1888 – 1/S. 19,30,31,34,36 und
A. 26;27 – 11/S. 185 und A. 13
Nenon 1996 – 11/A. 10
Nenon 1997 – 0/A. 3
Orth 1967 – 5/A. 21
Orth 1975 – 3/A. 36
Orth 1991 – 5/A. 9
Pieper 1993 – 1/A. 1 – 3/A. 2; 6 –
4/A. 24; 40 – 5/A. 15; 27
Prauss 1977 – 1/A. 41 – 3/S. 82 und
A. 6 – 5/A. 15
Rinofner-Kreidl – 2/A. 10
Sakakibara – 11/A. 3; 17; 21
Sartre – 9/A. 19 – 11/A. 41 – 12/A. 5;6
Scheler 1916, 5. Aufl. 1966 – 1/A. 37 –
12/A. 19
Scheler 1915 – 12/A. 19
Schmitt – 10/A. 4
Schuhmann 1971 – 0/A. 8 –
3/A. 4;8;10;15;17;34 – 4/A. 17 –
8/A. 1
Seebohm 1962 – 0/A. 8 –
3/A. 8;10;17;35
Seebohm 1973 – 4/A. 19;20 – 9/A. 9
Seifert – 11/A. 47
Strasser 1955 – 10/A. 14
Ströker 1971 – 4/A. 40 – 10/A. 6 –
13/A. 1
Ströker 1987 – 5/A. 9
Veauthier 1975 – 3/S. 66 – 10/A. 16
Wagner 1959 – 4/A. 18 – 5/A. 18 –
8/A. 10
Zahavi – 0/A. 10 – 2/S. 55, A. 11 –
5/S. 112 und A. 9;25 – 8/A. 7 –
9/A. 7 – 12/S. 209 und A. 13

14.2. Sachregister (Verzeichnis der behandelten Begriffe/Themen)

- absolut Kp. 3, S. 67 und A. 18 – Kp. 4, S. 103
- aktuell-inaktuell Kp. 3, S. 58 f. – Kp. 6, S. 120 f., 127 f.
- Anonymität Kp. 5, S. 115 – Kp. 6, S. 126 ff., 129 ff. – Kp. 12, S. 204 ff.
- Beschlossenein, reelles Kp. 1, S. 24 – Kp. 3, A. 17 – Kp. 5, S. 115
- Bewusstsein, inneres Kp. 2, S. 47 f.
- Bewusstsein, präreflexives Kp. 1, S. 26 f., 42 – Kp. 2, S. 46 ff.
- Bewusstsein, sekundäres Kp. 1, S. 26 f. und A. 19 – Kp. 2, S. 47, 49
- Urbewusstsein Kp. 2, S. 46 ff.
- bewusst = erlebt Kp. 1, S. 22 f. – Kp. 2, S. 49
- Bewusstseinsbegriffe Kp. 1, S. 19 ff., 39 f. – Kp. 4, S. 86–88
- Beziehung Kp. 1, S. 30 ff., 34 ff.
- Darstellung/Übermittlung Kp. 1, S. 18
- Deskription Kp. 1, S. 18 – Kp. 7, S. 139 ff.
- Einheit von cogitatio und reflexio Kp. 3.2., S. 64 ff.
- Erinnerung Kp. 2, A. 18 – Kp. 3, S. 65 f., 77 f. – Kp. 4, S. 95 f.
- Evidenz, adäquate Kp. 1, S. 24 f., 43 – Kp. 2, S. 52 f. – Kp. 3, S. 67 – Kp. 9, S. 158 f. und A. 11 – Kp. 11, S. 189 f.
- Evidenz, apodiktische Kp. 5, S. 114 f. – Kp. 9, S. 158 ff.
- Funktionen der Reflexion Kp. 7, S. 133 ff.
- Generalthesis Kp. 4, S. 100 ff.
- Gleichzeitigkeit Kp. 1, S. 16, 24 f. – Kp. 2, S. 50 f. – Kp. 3, S. 72 – Kp. 4, S. 93 f. – Kp. 5, S. 114 – Kp. 8, S. 143 ff.
- Herausfassen Kp. 3, S. 58 – Kp. 6.4., S. 127 und A. 21 – Kp. 13.13.2., S. 220 f.
- Ich Kp. 1, S. 21 f., 30 ff. und A. 35 – Kp. 11, S. 182 ff. – Kp. 12, S. 208 ff.
- Ichbegriffe Kp. 10., S. 172 – Kp. 11, S. 201 ff.
- Ichlosigkeit des Bewusstseins Kp. 1, S. 30 – Kp. 11 A. 29
- Ichspaltung Kp. 4, S. 91 f.; A. 11, 12 – Kp. 10, S. 172 ff., A. 14
- Ichvorstellung Kp. 1, S. 36 f. und A. 34
- Identität der Iche Kp. 4, S. 92 f., 96 – 10, S. 178 f.; A. 24, 25, 26 – Kp. 11, S. 187 f. und A. 16
- Immanenz Kp. 2, S. 47 f. – Kp. 3, S. 62
- implizit Kp. 6.4, S. 126 ff.
- Interesse Kp. 4, S. 98 – Kp. 10, S. 169 ff.
- Iteration Kp. 9, S. 156 ff. – Kp. 11, S. 194
- Latenz Kp. 6, S. 123 f. – Kp. 12, S. 207 f.
- Mitbewusstsein Kp. 5, S. 106 ff. – Kp. 10, S. 176 f. – 12, S. 209 ff.
- Modifikation Kp. 3, S. 74 ff., A. 26, 28, 29, 30, 32 – Kp. 10, S. 176 ff. – Kp. 11, A. 14
- Neutralitätsmodifikation Kp. 3, A. 32 – Kp. 10, S. 176 ff., A. 19; 20 – Kp. 11, S. 193
- Monade Kp. 11, A. 40
- Motiv Kp. 10, S. 168 ff.
- Nachgewahren Kp. 4, S. 93 und A. 16
- naiv Kp. 6.3, S. 122 ff.
- patent Kp. 6, A. 6
- potentiell Kp. 6, S. 120 f.
- Reflexion Kp. 12, S. 204 ff.
- Reflexion als Einstellung Kp. 3, S. 57
- Reflexion als Habitualität Kp. 1, S. 19 – Kp. 4, S. 100 ff. – Kp. 7, S. 142
- Reflexion als innere Wahrnehmung Kp. 1, S. 24 ff.
- Reflexion als Oberbegriff Kp. 3, S. 76 ff.

14.2. Sachregister

- Reflexion als Prozess Kp. 7, S. 141 f. – Kp. 8, S. 148 f.
- Reflexion ›in‹ Kp. 1, S. 29 und A. 24 – Kp. 2, S. 55 – Kp. 8, S. 144 f.; A. 14.
- Regress Kp. 1, S. 26 f., 42 – Kp. 2, S. 48, 51 f. – Kp. 9, S. 156 ff. – Kp. 11, S. 194
- rein Kp. 1, A. 17 – Kp. 4, A. 26 – Kp. 10, A. 11
- Retention Kp. 2, S. 46, 53 ff. – Kp. 8, S. 144 ff.
- Selbstgegebenheit Kp. 2, S. 53 – Kp. 5, S. 108 f. und A. 5, 6, 8 – Kp. 9, A. 13
- Skepsis Kp. 3, S. 81 ff.
- transzendental Kp. 4, S. 98 ff. – Kp. 6., S. 129 ff. – Kp. 9, S. 164 f. – Kp. 10, S. 173 f.; A. 17, 18
- universale Übersicht Kp. 4.2., S. 100 ff.
- Unmittelbarkeit Kp. 3, S. 64; A. 15 – Kp. 5, S. 109 f.
- Veränderung (der cogitatio durch die Reflexion) Kp. 1, S. 17 f., 37 – Kp. 5, S. 113 und A. 15 – Kp. 8., S. 150 f.
- Widernatürlichkeit Kp. 1, S. 16 und A. 1 – Kp. 10, S. 179 f.
- Willensentschluss Kp. 4., S. 89, 101
- Zwiespältigkeit Kp. 4.2., S. 96
- Zuschauer Kp. 4, S. 97 und A. 23

15. Literaturverzeichnis

- Asemissen, Hermann Ulrich: Egoologische Reflexion. Kantstudien 1958/59, Bd. 50, S. 262–272
- Asemissen, Hermann Ulrich: Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1957 (Kantstudien, Ergänzungshefte 73)
- Bednarsky, Jules: Two Aspects of Husserl's Reduction: Bracketing and Reflection. *Revue de Metaphysique et de Morale. Philosophy today* Bd. 4, 1960, S. 208–223
- Bergmann, Werner/Gisbert Hoffmann: Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies* 1/1984, S. 281–305
- Bernet, Rudolf: Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysen des Zeitbewusstseins. *Phänomenologische Forschungen* 14, 1983, S. 16–57
- Bernet, Rudolf: Einleitung; in: Edmund Husserl. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. u. eingel. v. Rudolf Bernet. Hamburg: Felix Meiner 1985 (Philos. Bibl. 362)
- Boehm, Rudolf: Das Absolute und die Realität; in: ders.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Den Haag: Nijhoff 1968, S. 72–105 (= »Zum Begriff des ›Absoluten‹ bei Husserl«. *Ztschr. für philosophische Forschung* 13, 1959, S. 214–242)
- Boehm, Rudolf: Immanenz und Transzendenz; in: ders.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Den Haag: Nijhoff 1968, S. 141–185 (= *Les ambiguïtés des concepts husserliens d'«immanence» et de «transcendance»*. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 84, 1959, S. 481–526)
- Boehm, Rudolf: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Den Haag: Nijhoff 1968 (Phänomenologica 26)
- Brand, Gerd: *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff 1955
- Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Mit Einl., Anm. u. Reg. hrsg. v. Oskar Kraus. Hamburg: Felix Meiner 1924. Erster Bd.: 1924, unv. Nachdr. 1973. Zweiter Bd.: 1925, unv. Nachdr. 1971. Dritter Bd.: 1928, unv. Nachdr. 1974 der 2. Aufl. 1968 (Philos. Bibl. Bd. 192, 193, 207)
- Broekman, Jan M.: *Phänomenologie und Egoologie. Faktisches und Transzendentes Ego bei Edmund Husserl*. Den Haag: Nijhoff 1963 (Phänomenologica 12)
- Brough, John B.: *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness*; in: Husserl. *Expositions and Appraisals*. Ed.

- with introd.s by Frederick A. Elliston and Peter McCormick. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1977
- Chaffin, Deborah: »Edmund Husserl, The Apodicticity of Recollection«. Transl. and introd. by D. Chaffin. *Husserl Studies* 2, 1985, S. 3 ff.
- Christensen, Renate: Einige Bemerkungen zur Problematik von Intentionalität und Reflexion bei E. Husserl. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* Bd. IX, 1976, S. 73–87
- Cramer, Konrad: »Erlebnis«; in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Hrsg. v. Hans-Georg Gadamer. Bonn: Bouvier 1974 (Hegel-Studien/Beih. 11), S. 537–603
- Damast, Thomas: Zum Problem einer Theorie der Reflexion bei Husserl; in: *Bewusstsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*. Hubertus Busche – George Heffernan – Dieter Lohmar (Hrsg.). Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, S. 199–212
- Delius, Harald: *Self-Awareness. A Semantical Inquiry*. München: Beck 1981
- Descartes, René: *De prima philosophia*. 1641. Lt.-dt. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Felix Meiner 1959 (Philosophische Bibliothek 250a)
- Farber, Marvin: *Modes of Reflection*. *Philos. and phenom. Res.* 8, 1947/8, S. 588–600
- Farber, Marvin: *On the Meaning of Radical Reflection*; in: *Edmund Husserl 1859–1959*. Den Haag: Nijhoff 1959 (*Phänomenologica* 4), S. 154–166
- Fink, Eugen: VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anm. u. Beil. aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Teil 2: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anm. u. Beil. aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg. v. Guy van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1988 (Husserliana Dokumente Bd. II/1 und 2)
- Fink, Eugen: Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kantstudien* 38, 1933, S. 319–383
- Frank, Manfred, Hrsg.: *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991 (stw 964)
- Frank, Manfred: Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseinstheorie von Kant bis Sartre; in: Manfred Frank, Hrsg.: *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991 (stw 964), S. 413–599
- Frank, Manfred, Hrsg.: *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (stw 1151)
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. V: Werke aus den Jahren 1904–1905. 5. Aufl. Frankfurt am Main: S. Fischer 1972. – Bd. XII: Werke aus den Jahren 1917–1920. 6. Aufl. Frankfurt am Main: S. Fischer 1986. – Bd. XIII: *Jenseits des Lustprinzips/Massenpsychologie und Ich-Analyse/Das Ich und das Es*. London: Imago Publ. Repr. 1955
- Funke, Gerhard: *Bewusstseinswissenschaft. Evidenz und Reflexion als Implikate der Verifikation*. *Kantstudien* 61, 1970, S. 433–466
- Funke, Gerhard: *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?* Bonn: Bouvier, 2. verb. Aufl. 1972

- Gadenne, Volker: *Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Reflexion*. Logos, NF 1, 1993/4, S. 82–103
- Gorsen, Peter: *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms*. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien. Bonn: Bouvier 1966
- Grant, Nigel J.: *Reflexion and Totality in the Philosophy of E. Husserl*. A Reply to Thomas M. Seebohm. *J of the Brit. Soc. for Phen.* 4, 1973, S. 31–32
- Grossmann, R.: *Phenomenology and Existentialism*. London 1984
- Haardt, Alexander: *Selbstbesinnung und Selbstbewusstsein in Edmund Husserls »Cartesianischen Meditationen«*, in: *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*. XVII. Deutscher Kongress für Philosophie. Leipzig, 23.–27. September 1996. Vorträge und Kolloquien. Hrsg. v. Christoph Hubig. Berlin: Akademie 1997, S. 433–450
- Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*. Gesamtausg. II. Abt., Bd. 17. Frankfurt am Main: Klostermann 1994
- Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (SS 1925)* Gesamtausg. II. Abt., Bd. 20. Frankfurt am Main: Klostermann 1979
- Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)*. Gesamtausg. II. Abt., Bd. 24. Frankfurt am Main: Klostermann 1975
- Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen. Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919*. Gesamtausg. II. Abt., Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Klostermann 1987
- Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausg. II. Abt., Bd. 58. Frankfurt am Main: Klostermann 1993
- Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. (SS 1920)*. Gesamtausg. Bd. 59. Frankfurt am Main: Klostermann 1993
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 8. unv. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1957
- Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Nijhoff 1966 (*Phänomenologica* 23)
- Held, Klaus: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*; in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag. Hrsg. Claesges/Held. Den Haag: Nijhoff 1972 (*Phänomenologica* Bd. 49)
- Henry, Michel: *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Aus dem Franz. übers., hrsg. u. eingel. v. Rolf Kühn. Mit einem Vorwort von Jean-Luc Marion. Freiburg/München: Karl Alber 1992
- Hoche, Hans-Ulrich: *Bemerkungen zum Problem der Selbst- und Fremderfahrung bei Husserl und Sartre*. *Ztschr. f. philos. Forsch* 25, 1971, 172–186
- Hoeres, Walter: *Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl*. *Salzburger Jb. für Philos.* 1958, S. 211–230
- Hoeres, Walter: *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1969
- Hoeres, Walter: *Sein und Reflexion*. Würzburg: Triltsch 1956

15. Literaturverzeichnis

- Hoffmann, Gisbert: Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität. *Husserl Studies* 14, 1997, S. 95–121
- Hong, Seong-Ha: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1993
- Hopkins, Burt C.: Husserl's Account of Phenomenological Reflection and Four Paradoxes of Reflexivity. *Research in Phenomenology*. Vol. XIX, 1989, S. 180–194
- Hopkins, Burt C.: Phenomenological self-critique of its descriptive method. *Husserl-Studies* 8, 1991, S. 129–150
- Hülsmann, Heinz: Der Systemanspruch der Phänomenologie E. Husserls. *Salzburger Jb. f. Philosophie* 7, 1963, S. 173–186
- Hülsmann, Heinz: *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl* (Salzb. Studien zur Philos. Bd. 4). München: Pustet 1964
- Hume, David: *A Treatise on Human Nature*. *The Philosophical Works*; ed. Green and Grose. 1964. Vol. I
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. u. eingel. v. S. Strasser. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1963 (Husserliana Bd. I)
- Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Hrsg. u. eingel. v. Walter Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1958 (Husserliana Bd. II)
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu hrsg. v. Karl Schuhmann. 1. und 2. Halbband. Den Haag: Nijhoff 1976 (Husserliana Bd. III/1 und III/2)
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. v. Marly Biemel. Den Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana Bd. IV)
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. v. Marly Biemel Den Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana Bd. V)
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. v. Walter Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1962 (Husserliana Bd. VI)
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. v. Rudolf Böhm. Den Haag: Nijhoff 1956 (Husserliana Bd. VII)
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. v. Rudolf Böhm. Den Haag: Nijhoff 1959 (Husserliana Bd. VIII)
- Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. v. Walter Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1968 (Husserliana Bd. IX)
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. v. Rudolf Böhm. Den Haag: Nijhoff 1966 (Husserliana Bd. X)

- Husserl, Edmund: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. Hrsg. v. Margot Fleischer. Den Haag: Nijhoff 1966 (Husserliana Bd. XI)
- Husserl, Edmund: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901) hrsg. v. Lothar Eley. Den Haag: Nijhoff 1970 (Husserliana Bd. XII)
- Husserl, Edmund: Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Hrsg. v. Ulrich Claesges. Den Haag: Nijhoff 1973 (Husserliana Bd. XVI)
- Edmund Husserl: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten hrsg. v. Paul Janssen. Den Haag: Nijhoff 1974 (Husserliana Bd. XVII)
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster und Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und der 2. Auflage, ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar. Hrsg. v. Ursula Panzer. Den Haag/Boston/Lancaster: Nijhoff (Kluwer) 1984 (Husserliana Bd. XIX/1 und 2)
- Husserl, Edmund: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Hrsg. v. Eduard Marbach. Den Haag/Boston/London: Nijhoff 1980 (Husserliana Bd. XXIII)
- Husserl, Edmund: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Hrsg. v. Ullrich Melle. Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff (Kluwer) 1984 (Husserliana Bd. XXIV)
- Husserl, Edmund: Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit erg. Texten hrsg. v. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff/Kluwer 1987 (Husserliana Bd. XXV)
- Husserl, Edmund: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914. Hrsg. v. Ullrich Melle. Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1988 (Husserliana Bd. XXVIII)
- Ingarden, Roman: Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl. *Analecta Husserliana*, Vol. I, 1971, S. 36–74
- Kern, Iso: Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Nijhoff 1964 (*Phänomenologica* 16)
- Kern, Iso: Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl; in: Husserl-Symposium Mainz 27.6./4.7.1988, hrsg. v. Gerhard Funke. Mainz: Akad. der Wiss. und der Lit./Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden GmbH 1989, S. 51–63 (Akademie der Wissenschaften und Literatur: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften 1989, H. 3)
- Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode. Ges. Werke. 24. und 25. Abt. Düsseldorf: Diederichs 1954
- Kockelmans, Joseph J.: Husserl and Kant on the Pure Ego; in: Husserl. Expositions and Appraisals. Ed. with introd.s by Frederick A. Elliston and Peter McCormick. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1977, S. 269–285
- Kohák, Erazim: *Idea & Experience*. Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I. Chicago and London: The University of Chicago Press 1978
- Kügler, Peter: Immanente Intentionalität. *Logos*, NF 3, 1996, S. 168–189
- Landgrebe, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1963

15. Literaturverzeichnis

- Lembeck, Eugen: ›Natürliche‹ Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem in der Phänomenologie. *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge, Bd. 4, 1999, S. 3–21
- Liangkang, Ni: Das Problem des Seinsglaubens in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Versuch mit Husserl. Freiburg 1990
- Liangkang, Ni: Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl. *Husserl Studies* 15, 1998, S. 77–99
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984
- Marbach, Eduard: Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag: Nijhoff 1974 (*Phänomenologica* 59)
- Merker, Barbara: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988
- Merleau-Ponty, Maurice: *Le philosophe et son ombre*, in: Edmund Husserl 1859–1959. Den Haag: Nijhoff 1959 (*Phänomenologica* 4), S. 195–220
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Franz. übers. u. eingef. durch eine Vorrede v. Rudolf Böhms. Berlin: Walter de Gruyter 1966
- Murphy, Richard T.: Husserl and the pre-reflexive constitution. *Philos. and phenomen. Res.* 26, 1965/66, S. 100–110
- Natorp, Paul: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: Mohr 1888
- Nenon, Thomas: Husserl's Theory of the Mental; in: Thomas Nenon and Lester Embree (eds.): *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht 1996, S. 223–235
- Nenon, Thomas: Husserls phänomenologischer Cartesianismus. Zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbstverantwortung in seiner phänomenologischen Transzendentalphilosophie. *Phänomenologische Forschungen*, NF 2, 1997, S. 177–188
- Orth, Ernst Wolfgang: *Bedeutung, Sinn, Gegenstand. Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Höningswalds*. Bonn: Bouvier 1967
- Orth, Ernst Wolfgang: Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls; in: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung*. *Phänomenologische Forschungen* Bd. 24/25. Freiburg/München: Karl Alber 1991, S. 8–45
- Orth, Ernst Wolfgang: Husserls Begriff der cogitativen Typen und seine methodologische Reichweite. *Phänomenologie heute* 1, 1975, S. 138–169
- Pieper, Hans-Joachim: ›Anschauung‹ als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Hamburg: Felix Meiner 1993
- Prauss, Gerold: Zum Verhältnis innerer und äußerer Anschauung bei Husserl. *Ztschr. f. philos. Forschung* Bd. 31, 1977, S. 79–84
- Rinofner-Kreidl, Sonja: Die phänomenologische Zeitlehre in der Auseinandersetzung Husserl-Brentano; in: *Brentano-Studien* 6, 1995, S. 193–227
- Sakakibara, Tetsuya: Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl. *Husserl Studies* 14, 1997, S. 21–39
- Sartre, Jean-Paul: *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris

- 1943 – Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg: Rowohlt 1952, (Übers. Streller), 1962 (Übers. Streller/Ott/Wagner), 1991 (Übers. Schöneberg/König)
- Scheler, Max: Idole der Selbsterkenntnis (1915); in: Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchges. Aufl., Bd. 2. Leipzig: Der Neue Geist 1919, S. 5–140
- Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (1916). 5., durchges. Aufl., hrsg. mit einem Anh. von Maria Scheler. Bern und München: Francke 1966 (Ges. Werke Bd. 2)
- Schmitt, Richard: Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction. *Philosophy and Phenomenological Research* XX, 1959/60, S. 238–245
- Schuhmann, Karl: Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff 1971 (*Phänomenologica* 42)
- Seebohm, Thomas: Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phenomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik. Bonn: Bouvier 1962
- Seebohm, Thomas M.: Reflexion and Totality in the Philosophy of E. Husserl. *J of the Brit. Soc. for Phenom.* 4, 1973, S. 20–29
- Seifert, Josef: Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls »Cartesianischen Meditationen«. Die Äquivokationen im Ausdruck »transzendentes ego« an der Basis jedes transzendentalen Idealismus. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. XIV, 1970, S. 85–109
- Strasser, Stephan: Seele und Beseeltes. Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie. Wien: Deuticke 1955
- Ströker, Elisabeth: Das Problem der ἐποχή in der Philosophie Edmund Husserls. *Analecta Husserliana*, Vol. I, 1971, S. 170–185
- Ströker, Elisabeth: Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt am Main: Klostermann 1987
- Veauthier, F. W.: Zur Selbstaufklärung des Bewusstseins; in A. J. Bucher/H. Drüe/Th. Seebohm (Hrsg.): bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen. Bonn 1975, S. 59–75
- Wagner, Hans: Philosophie und Reflexion. München/Basel: Ernst Reinhardt 1959
- Wiegerling, Klaus: Husserls Begriff der Potentialität. Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der transzendentalen Phänomenologie als universalen Methode. Bonn: Bouvier 1984
- Zahavi, Dan: Brentano and Husserl on Self-awareness. *Études phénoménologiques* 27–28, 1998, S. 127–168

