

## V. Phänomenologisch aufweisbare Bewusstseinsstrukturen und das reine Ich als Zentrum des Bewusstseinsstroms

In den *Logischen Untersuchungen* unterscheidet Husserl drei Begriffe des Bewusstseins, wobei er keinesfalls den Anspruch erhebt, dass mit ihnen alle »Doppeldeutigkeiten« bezüglich dieses Themenkomplexes ausgeräumt seien. Diese Begriffe umfassen:

- »1. Bewusstsein als der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms.
2. Bewusstsein als inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen
3. Bewusstsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei ›psychische Akte‹ oder ›intentionale Erlebnisse‹.<sup>1</sup>

Die von Husserl im ersten Punkt angedeutete Bewusstseinskonzeption wird in der zeitgenössischen Forschung, in Anlehnung an Gurwitsch, auch als nicht-egologische Bewusstseinstheorie bezeichnet.<sup>2</sup> Als wesentliches Charakteristikum einer solchen Bewusstseinskonzeption kann Husserls weiterführende Spezifizierung von 1 gelten, dass nämlich die Verknüpfung der Bewusstseinsinhalte zu einer Bewusstseinsseinheit, die Husserl auch empirisches Ich nennt, keineswegs eines »...alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte.«<sup>3</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, weist diese Position Ähnlichkeiten zu Humes Ausführungen zur personalen Identität im *Treatise* auf, wo dieser nach der Zurückweisung der These, dass wir ein unmittelbares Bewusstsein von einem mit sich selbst identischen und einfachen Selbst im Sinne einer separierbaren Substanz haben, zu seiner berühmten Schlussfolgerung gelangt, dass

---

<sup>1</sup> LU II/1, V, §1, S. 346.

<sup>2</sup> Vgl. Rinofner-Kreidl, Sonja (2000): *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. München. 438.

<sup>3</sup> Husserl, Edmund: LU II/1, V, §5, 354

das menschliche Selbst nichts außer einem Bündel oder einer Kollektion von Wahrnehmungen sei.<sup>4</sup> Obwohl Husserl in den *Logischen Untersuchungen* Humes Ansicht teilt, dass die Idee eines Ich im Sinne eines Beziehungszentrums aller Bewusstseinsinhalte unhaltbar ist mit der Begründung, dass er ein solches Ich nicht aufzufinden vermöge<sup>5</sup>, hält er in 1 nichtsdestotrotz an der realen und nicht nur fiktiv gesetzten Einheit des Bewusstseins fest. Diese Einheit wird im Hinblick auf das empirische Ich methodologisch so gewonnen, dass zunächst dessen ›Ich-Leib‹ abgeschieden wird und das übrigbleibende ›psychische Ich‹ in seinem phänomenologisch vorfindbaren Gehalt auf die »reale Erlebniskomplexion« zu reduzieren ist.<sup>6</sup> Was die einzelnen Erlebniseinheiten diesbezüglich auszeichnet, ist ihr zeitlicher Charakter. So bilden die Bewusstseinsinhalte Einheiten der Koexistenz:

»... die Einheiten der Koexistenz gehen von Zeitpunkt zu Zeitpunkt stetig ineinander über, sie konstituieren eine Einheit der Veränderung, die des Bewusstseinsflusses, welches ihrerseits stetiges Verharren oder stetiges Ändern mindestens Eines für die Einheit des Ganzen wesentlichen, also von ihm als Ganzem unablässbares Moments fordert.«<sup>7</sup>

Die Bewusstseinsganzheit wird somit von Husserl nach der bereits im letzten Kapitel kurz eingeführten kategorialen Struktur von *Teil* und *Ganzem* bestimmt, die selbstverständlich material-ontologisch für reale Entitäten wie das real-empirisch vorfindbare Bewusstsein entsprechend spezifiziert werden muss. Das im Zitat erwähnte *Einheitsmoment* ist diesbezüglich nicht identisch mit der *Form*,<sup>8</sup> welche

<sup>4</sup> Vgl. Hume, David (2000): So heißt es diesbezüglich: »But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perceptual flux and movement.« 1. 4. 6. 165.

<sup>5</sup> Dazu Husserl: »Nun muss ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag ... Was ich allein zu bemerken, also wahrzunehmen imstande bin, ist das empirische Ich und seine Beziehung zu denjenigen eigenen Erlebnissen oder äußeren Objekten, die ihm im gegebenen Augenblick gerade zu Gegenständen besonderer ›Zuwendung‹ geworden sind, während ›außen‹ wie ›innen‹ vielerlei übrig bleibt, was dieser Beziehung auf das Ich ermangelt.« LU II/1, V, § 8, 361.

<sup>6</sup> Vgl. ebenda, V, § 4, 353.

<sup>7</sup> Ebenda, V, § 6, 358.

<sup>8</sup> Vgl. ebenda, LU II/1, III, § 22. 281. Warum Form und Einheitsmoment nicht identisch sind, verdeutlicht folgende Aussage von Süßbauer (1995), 51: »Mit der Feststellung aber, ein gegebenes Ganzes habe Materie und Form, ist noch nicht geklärt, was die Teile

einem Ganzen, also hier dem Bewusstsein, in der kontinuierlichen Abschattung der Zeitempfindung Einheit gibt.<sup>9</sup> Wie Marbach betont, ist es für Husserl in den *Logischen Untersuchungen* aufgrund seines empirisch apperzeptiven Vorgehens immer schon klar, was überhaupt als Bewusstseinsinhalt zu einem einheitlichen Bewusstsein gehören bzw. in dasselbe fallen kann,<sup>10</sup> was bedeutet, dass das gesuchte Einheitsmoment kein von den Erlebnisinhalten abtrennbares Element darstellen kann. Wie sich jedoch verschiedene Bewusstseinsströme in ihrer Einheitlichkeit unter dieser Voraussetzung überhaupt voneinander abgrenzen lassen, wird in den *Logischen Untersuchungen* wegen des empirischen Ansatzes nicht mehr eigens ausgewiesen, bzw. als Problem erkannt. Anstelle eines zumindest abstrakt ablösbaren Einheitsmomentes von den Erlebnisinhalten basiert die von Husserl favorisierte Einheit auf Fundierungsbeziehungen zwischen den einzelnen Inhalten selber:<sup>11</sup>

---

in dieser Form einigt, was das ›Zusammen der Teile in dieser Form‹ begründet, denn die Rede von der Form eines Ganzen besagt ja nur, daß die Materie in bestimmter Weise geordnet ist, jedoch ist noch offen, was gerade die Materie in dieser Form einigt oder integriert«. Ein mögliches integrierendes Ordnungsprinzip wäre dann ein entsprechend zu bestimmendes Einheitsmoment, wobei dies jedoch von dem zugrunde gelegten Ganzheitsbegriff abhängt, von denen Husserl drei unterscheidet. Vgl. Alfons Süßbauer (1995), 51–57.

<sup>9</sup> Vgl. ebenda, LU II/1, V, §6, 358.

<sup>10</sup> Vgl. Marbach (1974), 11.

<sup>11</sup> Wie Süßbauer nachweist, unterscheidet Husserl grundsätzlich drei Begriffe von Ganzheit, nämlich ein *Ganzes im weiteren Sinn*, dessen Gesamtbegriff lediglich ein Zusammensein von Teilen erfordert (keine sachliche Einheit), ein *Ganzes im engeren Sinne*, wobei eine Anzahl von Gegenständen durch eine zusätzliche Entität, wie dem reinen Ich, erst geeinigt werden. Und schließlich den Begriff des *Ganzen im prägnanten Sinne*, der inhaltlich besagt, dass alle Teile eines Ganzen in einem Netz von Fundierungsbeziehungen jeweils miteinander zusammen hängen (ohne separierbares Einheitsmoment). Vgl. Süßbauer (1995), 51–54. Süßbauer selber favorisiert Husserls frühe nicht-egologische Bewusstseinstheorie, wobei er feststellt, dass die Bewusstseinsganzheit als zeitliche Form der Erlebnisse eben allen Bewusstseinsganzheiten eigen ist, also offenbar zur Klärung der intersubjektivitätsproblematik ungeeignet ist. Deshalb macht er die motivationale Beziehung zwischen Erlebnissen als sachlich-inhaltlichen Fundierungszusammenhang zusätzlich geltend. 74 Was er diesbezüglich übersieht, ist, dass beispielsweise in den *Ideen II* das reine bzw. transzendente Ich als Einheitszentrum der Thematika und diese in ihrer Gerichtetheit auf Motive bestimmt werden. Hua IV, §29, 112. Nicht erst dieser Gesichtspunkt sondern bereits die Tatsache, dass die Motivation als Grundgesetz der geistigen Welt und nicht der seelischen Realität von Husserl bestimmt wird, lässt es deshalb als fraglich erscheinen, ob man, wie Süßbauer, dazu berechtigt ist, den Begriff der Motivation einfach in Husserls frühen Bewusstseinsbegriff der *Logischen Untersuchungen* als sachliche Ergänzung zu transponieren. Dass

»Das phänomenologisch reduzierte Ich ist also nichts Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern ist einfach mit ihrer Verknüpfungseinheit identisch. In der Natur der Inhalte und in den Gesetzen, denen sie unterstehen, gründen gewisse Verknüpfungsformen. Sie laufen in vielfältiger Weise von Inhalt zu Inhalt, von Inhaltskomplexion zu Inhaltskomplexion, und schließlich konstituiert sich eine einheitliche Inhaltsgesamtheit, die nichts anderes ist als das phänomenologisch reduzierte Ich selber.«<sup>12</sup>

Auf die Verknüpfungsformen der Inhaltskomplexionen des Zeitbewusstseins werden wir in den nächsten Abschnitten noch näher eingehen. Hier ist es zunächst wichtig festzuhalten, dass sich in einer nicht-egologischen Bewusstseinstheorie zumindest *prima facie* nicht nur das Problem stellt, wie sich die Bewusstseinströme verschiedener Menschen voneinander abgrenzen lassen, sondern auch wie die Verknüpfungen bzw. wechselseitige Fundierungen der Bewusstseinsinhalte gewährleisten können, dass es sich bei den jeweils auftauchenden und sich wieder verflüchtigenden Perzepten oder Repräsentationen im Bewusstseinstrom jeweils kontinuierlich um »meine« Erlebnisse handelt, wie also eine Identität in der Diversität der Bewusstseinsinhalte möglich ist.<sup>13</sup> Wie selbstverständlich die alltägliche Selbstwahrnehmung des empirischen Ich auch sein mag,<sup>14</sup> bleibt die Erste-Person-Perspektive somit dennoch ein aufklärungsbedürftiges inter- als auch intramentales Phänomen, auf das wir im Rahmen der Erörterung des reinen Ich ebenfalls zurückkommen müssen.<sup>15</sup>

Was den zweiten Bewusstseinsbegriff anbelangt, lässt sich be-

---

er zudem die oben geschilderten sachlichen *prima facie* Probleme der nicht-egologischen Bewusstseinskonzeption gar nicht erst erörtert, kann man wohl kaum als sachliche Stärkung seiner Position zur Bewusstseinsganzheit werten.

<sup>12</sup> LU II/1, V, § 4, 353–354.

<sup>13</sup> Vgl. Zahavi, Dan (2000): *Self and Consciousness*. In: Zahavi, (2000), 55–74. Beide oben genannten Punkte macht Zahavi in Anlehnung an Husserl gegen nicht-egologische Bewusstseinstheorien geltend.

<sup>14</sup> So formuliert Husserl zur Selbstwahrnehmung des Ich in den *Logischen Untersuchungen*: »Aber die Selbstwahrnehmung des empirischen Ich ist die alltägliche Sache, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet. Das Ich wird so gut wahrgenommen wie irgend ein äußeres Ding.« LU, V, § 8, 362.

<sup>15</sup> Konrad Cramer macht zu Recht darauf aufmerksam, dass allein die Tatsache einer inneren Wahrnehmung, die gewahrt, dass sie zu einer Erlebniskomplexion gehört, das Ich-Bewusstsein nicht aufzuklären in der Lage ist: »Ein solcher Akt könnte sogar gewahren, daß der gewahrte Akt zu einer Erlebniskomplexion gehört, zu der auch andere Akte gehören ... Er wäre damit aber noch lange nicht die Wahrnehmung eines solchen Innen, von dem gelten soll, daß es das eigene ist, und folglich nicht das Bewußtsein eines Ich von sich.« Vgl. Cramer (1974), 576.

reits aufgrund der Ausführungen zur *immanenten Wahrnehmung* in den *Ideen I* vermuten, dass für Husserl der erste Bewusstseinsbegriff methodologisch nur aus dem zweiten gewonnen werden kann. Zwar kennen die *Logischen Untersuchungen* noch nicht die Methode der phänomenologischen Reduktion, wie sie in den *Ideen I* expliziert wird,<sup>16</sup> aber die innere Wahrnehmung wird auch in diesem frühen Werk bereits als reelle Wahrnehmung bestimmt mit der Möglichkeit ihrer adäquaten Gegebenheit (Evidenz).<sup>17</sup> Dies bedeutet jedoch für Husserl, dass man zur Erkenntnis der zeitlich strukturierten Bewusstseins Ganzheit nur auf der Grundlage der adäquat zugänglichen inneren Wahrnehmung gelangen kann.<sup>18</sup> Ein notwendiges Kriterium für den zeitlichen (nicht strukturalen) »Zusammenfall« von innerer und adäquater Wahrnehmung ist diesbezüglich, dass die innere Wahrnehmung, welche die präsenten (leibhaftigen) Bewusstseins-erlebnisse begleitet und »auf sie als ihre Gegenstände bezogen sein soll«,<sup>19</sup> letztere reell in sich beschließt und gleichzeitig mit ihnen gegeben ist.<sup>20</sup> Im Rahmen der *Logischen Untersuchungen* ist Husserl somit der Auffassung, dass reelle Bewusstseinsinhalte als intentional-gegenständliche Bewusstseinsinhalte auch adäquat gegeben sein können. Gegen diese Möglichkeit wendet Rinofer-Kreidl allerdings ein, dass das Verhältnis von Intention und Erfüllung auf instantan-gegenwärtige reelle Bewusstseinsinhalte nicht anwendbar sei:

»... weil in bezug auf das *gegenwärtige* Erleben reeller Inhalte keine Zeitdifferenz zwischen Intention und Erfüllung gedacht werden kann.«<sup>21</sup>

Tatsächlich kann man, dem Intentionalitätsbegriff in unseren Ausführungen vorgreifend, feststellen, dass nach Husserl die realen Empfindungsinhalte des Bewusstseins, die als Auffassungsinhalte für Gegenstandsintentionen fungieren, selber nicht als Gegenstände intendiert sind.<sup>22</sup> Für Rinofer-Kreidl ist es nun ausgeschlossen, dass

<sup>16</sup> Marbach (1974) weist diesbezüglich darauf hin, dass die phänomenologische Einstellung ohne gesonderte methodische Klärung bereits in den *Logischen Untersuchungen* anzutreffen ist, und dadurch das empirische Ich, als »unbefragte Voraussetzung der Bewusstseinsanalyse«, zum Problem wird. 21–22.

<sup>17</sup> Vgl. LU, V, § 5, 355.

<sup>18</sup> Vgl. ebenda, V, § 6, 358.

<sup>19</sup> Ebenda, V, § 5, 354.

<sup>20</sup> Vgl. ebenda, V, § 5, 355.

<sup>21</sup> Vgl. Rinofer-Kreidl, (2000), 448.

<sup>22</sup> Husserl führt dazu unmissverständlich aus: »Sind die sogenannten immanenten Inhalte vielmehr bloß *intentional* (intendierte), so sind andererseits die *wahrhaft imma-*

man gleichzeitig auf präsentational unmittelbar erlebte Bewusstseinsinhalte reflektieren kann, da sich nach ihrer Auffassung *Reflexion* und *unmittelbares Erleben* ausschließen. Eine aktimmanente Reflexion kann sich deshalb im Rahmen dieses Interpretationsansatzes lediglich auf vergangene Erlebnisse beziehen, also auf Repräsentationen ehemals präsentational erlebter innerer Wahrnehmungen.<sup>23</sup> Im Hinblick auf die Ausführungen im letzten Kapitel zur Reflexionsproblematik wird somit deutlich, dass wir zur Klärung dieses Sachverhaltes erneut die verschiedenen Abstufungen des Reflexionsbegriffes betrachten müssen, unter einer allerdings verstärkten Akzentuierung des Zeitbewusstseins, was das Thema des fünften Abschnitts dieses Kapitels sein wird.

Interessant ist nun für den argumentativen Horizont der *Logischen Untersuchungen*, dass Husserl darauf insistiert, dass eine terminologische Differenz zwischen *innerer Wahrnehmung* (als Wahrnehmung eigener Erlebnisse) und *adäquater Wahrnehmung* notwendig sei, weil deren Kongruenz nur an phänomenologisch reduzierten Wahrnehmungen auftreten würde. In diese Richtung formuliert er auch seine Kritik an Brentano, weil dieser das Bewusstsein im Sinne von Erlebtsein, also der inneren Wahrnehmung, mit einer adäquaten Wahrnehmung identifiziere, wobei letztere von ihm als eigene Art von anschaulichem Wissen verstanden würde.<sup>24</sup> Husserls Einwand fokussiert diesbezüglich das drohende und in den Ausführungen zur Reflexion im letzten Kapitel bereits erörterte Regress-Problem:

---

*nenten Inhalte*, die zum reellen Bestande der intentionalen Erlebnisse gehören, *nicht intentional*: sie bauen den Akt auf, ermöglichen als die notwendigen Anhaltspunkte die Intention, aber sie sind nicht selbst intendiert, sie sind nicht die Gegenstände, die im Akt vorgestellt sind. Ich sehe nicht Farbbempfindungen, sondern gefärbte Dinge ... usw.« LU II/1 §11, 374.

<sup>23</sup> Dass *Reflexion* und *unmittelbares Erleben* sich nun kategorisch ausschließen sollen, wird von Rinofer-Kreidl (2000) des Weiteren wie folgt begründet: »So gering auch immer der Zeitablauf zwischen reflektiertem und reflektierendem Akt sein mag, irgendein Zeitabstand zwischen beiden muß notwendig bestehen, wenn eine aktimmanente Reflexion – eine mit dem gegenwärtigen Aktvollzug gegebene gegenständliche Selbstthematisierung des Aktes –, auszuschließen ist. Was erlebt ist, ist nicht gleichzeitig reflektiert, worauf reflektiert wird, das ist nicht erlebt. Andernfalls gäbe es gar keinen Unterschied zwischen schlichter Wahrnehmung bzw. innerer Wahrnehmung und Reflexion.« 377.

<sup>24</sup> Vgl. LU II/1, V, §5, 355.

»Ich erinnere an den unendlichen Regreß, der aus dem Umstand erwächst, daß die innere Wahrnehmung selbst wieder ein Erlebnis ist, also neuer Wahrnehmungen bedarf, für welche dann wieder dasselbe gilt usw.«<sup>25</sup>

Brentanos Lösungsversuch zwischen primären und sekundären Wahrnehmungen zu unterscheiden, wird von Husserl zwar erwähnt, aber nicht mehr eigens diskutiert. So argumentiert Brentano in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* wie folgt:

»Wir können den Ton das primäre, das Hören selbst das sekundäre Objekt des Hörens nennen. Denn zeitlich treten sie zwar beide zugleich auf, aber der Natur der Sache nach ist der Ton das frühere.«<sup>26</sup>

Dass Husserl diesen Lösungsvorschlag nicht weiter erörtert, muss überraschen, weil seine Ausführungen zum zweiten und dritten Bewusstseinsbegriff (die reellen Bewusstseinsinhalte sind nicht intentional erfasst) offenbar ebenfalls den Regresseinwand evozieren, ob nicht auch die adäquate Wahrnehmung eines immanent gegebenen Bewusstseinsinhaltes selber wiederum adäquat wahrgenommen werden müssten, um die Eigenschaft der Adäquation zu garantieren, ad infinitum.<sup>27</sup> Wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, wird die Frage nach der unendlichen Iteration von Husserl jedoch zum Beispiel in

<sup>25</sup> Ebenda, 356.

<sup>26</sup> Brentano (1973), 180.

<sup>27</sup> Cramer betont in seiner Auseinandersetzung mit Husserls Bewusstseinskonzeption nicht so sehr die Schwierigkeit, wie eine adäquate Wahrnehmung einer inneren Wahrnehmung selber wiederum adäquat erfasst werden kann (obiges Regress-Problem), sondern ob dem Bewusstsein als inneres Gewahrwerden überhaupt konsistent ein Selbstverhältnis zugesprochen werden kann, was ja gerade aufklärungsbedürftig ist. Dazu Cramer: »Die Analyse der Struktur der Wahrnehmung hat aber ergeben, daß der innerlich wahrnehmende Akt nur dann die Wahrnehmung des *eigenen* Inneren sein kann wenn er ein *Bewusstsein* von seiner Zugehörigkeit zu der Aktkomplexion besitzt, zu der der wahrgenommene Akt gehört ... Er muß ›primär‹ auf den Akt, den er wahrnimmt, ›sekundär‹ auf sich selbst bezogen sein. Er tritt also notwendigerweise in der Differenz von Gewahren und Gewahrtem auf. Frägt man nun, was der Akt gewahrt, wenn er sich gewahrt, kann die Antwort nur lauten: Er gewahrt *sich*, in eben dieser seiner Eigenschaft, dadurch ein Bewusstsein des eigenen Inneren zu sein, daß er sich selbst gewahrt. Von letzterem Gewahren gilt das gleiche, und so schachtelt sich der Akt innerer Wahrnehmung auf genau die gleiche Weise in sich selbst ein wie Brentanos inneres Bewusstsein«. Cramer (1974), 583. Cramer nennt diese Form der ›Selbsteinschachtelung‹ *intensiven Regress*, der sich aufgrund der zugesprochenen Bewusstseins-Eigenschaft des Sich-Selber-Wissens ergibt. Mir scheint der von Cramer geltend gemachte Unterschied zwischen *extensivem* und *intensivem* Regress formal dadurch unterschieden zu sein, dass im ersten Fall der Regress dadurch auftritt, dass ein *x* zur eigenen Stabilisierung weiterer unendlich-perpetuierend systemexterner Elemente

der *Ersten Philosophie* im Rahmen der Ich- und Reflexionsproblematik abgehandelt und uns bezüglich dieser Themenspektren auch erneut beschäftigen, so dass sie hier zunächst zurückgestellt werden kann.

## V.1 Strukturen der Intentionalität

Die oben formulierte Kritik an Brentano führt diesbezüglich zu Husserls drittem Punkt in seiner Bewusstseinsbestimmung der *Logischen Untersuchungen*, in dessen Zentrum der *Intentionalitätsbegriff* steht. Die Auseinandersetzung mit Brentano findet dabei zunächst ihre Fortsetzung.<sup>28</sup> Es ist bereits darauf verwiesen worden, dass Brentano im Rahmen seiner deskriptiven Psychologie davon überzeugt ist, mit dem Begriff der Intentionalität ein trennscharfes Kriterium für die Scheidung von physischem und psychischem Sein angeben zu können. So charakterisiert er die psychischen Phänomene dadurch, dass ihnen die intentionale (mentale) Inexistenz eines Gegenstandes eigentümlich sei, also die Gerichtetheit auf immanent gegebene Objekte.<sup>29</sup> Dass es sich diesbezüglich um eine strikt abgegrenzte Klasse von Erlebnissen handelt, die eine konstitutive Funktion für psychisch bewusstes Dasein hat, wird von Husserl nicht in Zweifel gezogen:

»Ein reales Wesen, das solcher Erlebnisse ermangelte, das etwa bloß Inhalte der Art, wie es die Empfindungserlebnisse sind, in sich hätte ..., während es unfähig wäre, sie gegenständlich zu interpretieren oder sonstwie durch sie Gegenstände vorstellig zu machen – also erst recht unfähig, sich in weiteren Akten auf Gegenstände zu beziehen, sie zu beurteilen, sich über sie zu freuen oder betrüben ... ein solches Wesen würde niemand ein psychisches Wesen nennen wollen.«<sup>30</sup>

---

(oder eines sich immer wiederholenden Elementes) bedarf, wohingegen die unendlich-perpetuierende Ergänzungsnotwendigkeit im zweiten Fall systeminterner Natur ist.

<sup>28</sup> Wie in der Literatur zu Recht betont wird, kann man sich in der Erörterung von Husserls Auseinandersetzung mit Brentano nicht nur auf die Darstellung Husserls, wie sie beispielsweise in den *Logischen Untersuchungen* vorgenommen wird, verlassen. Für einen ausführlichen Vergleich beider Positionen im Kontext der Brentanoschule vgl. Rollinger, Robin D. (1999): *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht, Boston, London.

<sup>29</sup> Brentano (1973), 125.

<sup>30</sup> LU II/1, V, § 10, 365.



Im Vergleich mit Dennetts grundlegenden Prämissen in der Intentionalen-Systemtheorie ist der Gegensatz, der in der obigen Position zum Ausdruck gebracht wird, somit kaum zu überschätzen. Kann nach Dennett intentionalen Strukturen kein ontologisch reales Prädikat zugesprochen werden, da diese nur in der Beobachterperspektive existieren (schwacher Realismus) und sie deshalb lediglich eine strategische Systemzuschreibung als Funktion eines abkürzenden Prognoseinstrumentariums rechtfertigen, lässt sich nach Husserl die Struktur der Intentionalität gerade nicht losgelöst von präsentational zugänglichen Bewusstseinsprozessen behandeln, sondern hat für letztere sogar eine mitkonstituierende Funktion.<sup>31</sup> Trotzdem gibt es auch zu Brentanos Intentionalitätsauffassung wesentliche Unterschiede. So lässt sich nach Husserl die Intentionalitätsstruktur (a) nicht einfach auf den mentalen Bereich beschränken und (b), wie wir bei der Diskussion zur inneren und adäquaten Wahrnehmung bereits angedeutet fanden, können seiner Auffassung nach auch Empfindungen spezifiziert werden, die ohne intentionale Referenz auftreten.

Betrachten wir zunächst (a). Husserl führt in den *Logischen Untersuchungen* aus, dass der Begriff der ›mentalen Inexistenz‹ unter anderem das Missverständnis nahe legen würde, dass es sich bei dem Verhältnis von Bewusstsein (bzw. empirischem Ich) und Gegenstand um folgende Relation handelt:

»... ein Verhältnis zwischen zwei gleichermaßen im Bewusstsein reell zu findenden Sachen, Akt und intentionales Objekt, ... so etwas wie eine Ineinander-schachtelung eines psychischen Inhalts in den anderen.«<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Es ist doch fraglich, ob Husserls Diktum in den *Logischen Untersuchungen*, dass reine Empfindungserlebnisse noch kein ›psychisches Wesen‹ konstituieren würden, sowohl sachlich als auch im Rahmen seiner eigenen Überlegungen haltbar ist. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass der Erlebnisbegriff bzw. die erlebten reellen Inhaltskomponenten des Bewusstseins das dezidiert gegenstandsorientierte Intentionalitätsbewusstsein in ihrer Mit-Bewusstheit fundieren, also letzteres ersteres notwendig voraussetzt, (Fundierung heißt hier nicht Ableitung) und nicht umgekehrt. Der Grund zeigt sich einmal mehr im Regress-Problem: Wenn nicht unablässig immer neue intentionale Akte auf bereits bestehende gerichtet sein sollen, kommt man zur n-ten Stufe, auf der der entsprechende intentionale Akt nur noch erlebt, aber nicht mehr selber gegenständlich erfasst ist, was häufig bereits für intentionale Akte erster Stufe gilt. Dass solche Akte jedoch tatsächlich erlebt werden und nicht etwa völlig unbewusst automatisch ablaufen, lässt sich auch nach Husserl phänomenologisch ausweisen.

<sup>32</sup> LU II/1, § 11, 371.

Dies bedeutet, dass im Normalfall, was Husserl ausdrücklich betont, nicht zwei Sachen im Bewusstsein präsentational gegeben sind, nämlich der Gegenstand und das auf ihn abzielende Erlebnis. Vielmehr liegt *ein* intentionales Erlebnis vor, das auf einen Gegenstand in verschiedenen Modi zum Beispiel der Wahrnehmung oder Phantasie gerichtet sein kann.<sup>33</sup> Handelt es sich bei der gegenstandsorientierten Wahrnehmung um die Wahrnehmung eines wirklichen Baumes, dann ist der Baum im intentionalen Wahrnehmungsakt selbstvergegenwärtigend zugänglich (als transzendenter Gegenstand), ohne jedoch als Gegenstand ein reelles Element des Aktes zu sein. Dies heißt jedoch ebenfalls, dass das Auftreten eines intentionalen Gegenstandsbewusstseins möglich ist, »... ohne daß der Gegenstand überhaupt existiert und vielleicht gar nicht existieren kann.«<sup>34</sup> Wie Drummond meines Erachtens zu Recht betont, führt die Auffassung, dass der Gegenstand vollständig reell im Akt enthalten sein soll, zur epistemologischen Abtrennung von seiner weltlichen Existenz und damit zu den Aporien einer Ding-an-sich Metaphysik, auf die bezüglich des Repräsentationsbegriffes mehrfach hingewiesen wurde. Eine dezidierte Auseinandersetzung mit Brentano würde hingegen, neben der berechtigten Kritik am aporetischen Repräsentationsbegriff, auch eine grundsätzliche Erörterung seiner aristotelischen Positionen erfordern, nach der in der Wahrnehmung die Form des Objektes ohne dessen (materielle) Materie durch die denkende Entität aufgenommen wird.<sup>35</sup> Dass Husserl die mögliche Differenz zwischen einem intentionalem Objekt mit dem entsprechenden weltlichen Objekt be-

<sup>33</sup> Vgl. ebenda, 372.

<sup>34</sup> Ebenda, 372.

<sup>35</sup> Rollinger (1999), 27. Vgl. auch Brentano (1973), wo er sich in einer Fußnote positiv auf Aristoteles' *De Anima* bezieht. 125. Diese aristotelische Position impliziert nicht notwendigerweise den bereits mehrfach kritisierten Repräsentationsbegriff. Der Wahrnehmungsakt bzw. ein Wahrnehmungsurteil kann auch unter dieser Voraussetzung als eine Adäquation von Begriff und sinnlich Wahrnehmbarem gedeutet werden, so dass »eine Verdoppelung der Wirklichkeit« ausgeschlossen werden kann (der Begriff ist nicht das »ganz andere« zum sinnlich Gegebenen, sondern dessen Essenz). Dass die Form (Begriff) im Akt enthalten sein soll, muss ebenfalls nicht bedeuteten, dass sie irgendwie subjektiv erzeugt wird. Sie wird lediglich im Aktbewusstsein zur Erscheinung gebracht, so dass man sich auf sie intentional zu beziehen in der Lage ist. Husserl muss hingegen erklären, was man eigentlich tut, wenn man sich den Gott Jupiter vorstellt, (LU II/1 V, §11, 373), wenn er weder reell im Akt noch »extra mentem« besteht. Dass es sich hierbei um eine bestimmte Weise des Zugemutetseins handelt, ist als Erklärung nicht zielführend, weil letzteres ja gerade nicht ohne die Vorstellung des Gottes Jupiter gegenüber einer beliebigen anderen Vorstellung hinreichend spezifiziert werden könnte.

tont, zum Beispiel für den Fall einer Halluzination, impliziert jedenfalls gerade nicht, dass eine Kongruenz zwischen beiden ausgeschlossen wird,<sup>36</sup> was zudem Husserls Kritik am Bild- und Zeichenbegriff widersprechen würde.

### V.1.1 *Das Verhältnis von Empfindung und Auffassungssinn*

Im Hinblick auf (b) ist Husserls Unterscheidung von *Empfindung* und *Wahrnehmungsobjekt* konstitutiv. Dabei ist erstere, wie in der Auseinandersetzung mit Helmholtz erörtert, für Husserl kein unbewusst auftretender Reiz an den jeweiligen Sinnesorganen, sondern ein reeller Bewusstseinsinhalt, der aufgrund einer Apperzeption eine gegenständlich-intentionale Deutung erhält:

»Wie immer die im Bewusstsein präsenten (die erlebten) Inhalte entstanden sein mögen, es ist denkbar, daß in ihm gleiche Empfindungsinhalte vorhanden und doch verschieden aufgefaßt, m. a. W.: daß auf Grund derselben Inhalte verschiedene Gegenstände wahrgenommen wären.«<sup>37</sup>

Ein für Husserl typisches Beispiel für einen solchen Wechsel des Auffassungssinnes mit denselben zugrundeliegenden »Empfindungsdaten« expliziert er zum Beispiel in *Erfahrung und Urteil*. So stelle man sich vor, dass zu einem Zeitpunkt  $t_1$  eine visuelle Erscheinung gegeben ist, mit der objektivierenden Auffassungsintention »menschlicher Leib«, bzw. »Mensch«. Doch im nächsten Moment  $t_2$  transformiert sich diese Wahrnehmung zum Auffassungssinn »bekleidete Puppe«.<sup>38</sup> Auch der umgekehrte Fall ist möglich: So können verschiedene Empfindungsinhalte gegeben sein, die trotzdem demselben Gegenstand  $x$  zugeordnet werden. Die Abschattungsmanigfaltigkeit farblicher Beleuchtungsumstände einer rollenden Kugel hindert uns, in objektivierender Einstellung, offensichtlich nicht daran, den einen

---

<sup>36</sup> So heißt es bei Drummond: »I shall argue, however, that whereas identifying the intended, intentional object as a real content of the act would necessitate its distinction from the ordinary, worldly existent, the refusal to identify the intentional object as really contained within the act does not in and of itself necessitate distinguishing it from the worldly object, for it might be this very object which in some way is ›non-really contained‹ within the act.« In: Drummond, John J (1990): *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*. Dordrecht, Boston, London. 17.

<sup>37</sup> LU II/1, § 14, 381.

<sup>38</sup> Vgl. EU, § 21, 100.

identischen Gegenstand mit demselben Sinn zu apperzipieren.<sup>39</sup> Nicht dieser letztere Gesichtspunkt, aber die grundsätzlich dualistische Auffassung von *Empfindung* und *Auffassungssinn* im Hinblick auf die Konstitution des Wahrnehmungsobjektes ist von Gurwitsch einer grundlegenden, gestaltpsychologisch-orientierten Kritik unterzogen worden, die für die weiteren Ausführungen von großer Wichtigkeit ist und die ich deshalb an dieser Stelle in einigen zentralen Punkten erörtern möchte.

Gurwitschs Kritik richtet sich dabei ganz allgemein gegen die sogenannte *Konstanzannahme* in der Psychologie und Physiologie, bei der davon ausgegangen wird, dass es eine extern gegebene Empfindungsschicht gibt, die unabhängig von den internen Bedingungen, wie beispielsweise einer spezifischen Fokussierung der Empfindungskomponenten (Husserls *Auffassungssinn*), spezifiziert und separiert werden kann.<sup>40</sup> Dass es verschiedene Bedingungen gibt, wie interne und externe Faktoren, die zur Wahrnehmung einer Gestaltqualität beitragen, wird diesbezüglich von Gurwitsch gar nicht in Frage gestellt, sondern lediglich, dass es bei einer Gestaltvariation im Wahrnehmungsprozess gleichbleibende Empfindungen gibt. Diese Position verdeutlicht Gurwitsch auch mit folgender Gleichung:  $\rangle P = F_1(x_e) + F_2(x_i) \langle$ , wobei  $F_1$  und  $F_2$  funktionelle Abhängigkeiten des Perzepts  $P$  zum Ausdruck bringen sollen und zwar von  $x_e$  als äußerer und  $x_i$  als innerer Bedingung. Hingegen lässt sich die Auffassung der Gestaltpsychologie mit folgender Gleichung darstellen:  $\rangle P = F(x_e, x_i) \langle$ . Gemeint ist hiermit, dass das Perzept, wenn sich eine der beiden Bedingungen ändert, auch die gesamte Ganzheit als homogene Entität

<sup>39</sup> Vgl. LU II/1, V, § 14, 383. Sicherlich ist Bernhard Rang zuzustimmen, dass Husserl den von Gurwitsch kritisierten Dualismus in der oben dargestellten doppelten Einheit-Mannigfaltigkeits-Struktur begründet, und dass sein Hinweis auf die Identität der wahrgenommenen Farbe in der Mannigfaltigkeit ihrer Abschattungen berechtigt ist. Vgl. Rang (1990), 210, Fußnote 139. Trotzdem ist Gurwitschs Vorwurf der Konstanzannahme gegen Husserl insofern berechtigt, als dieser, wie beispielsweise in dem obigen Zitat zum Ausdruck kommt, die Separierung der Empfindungskomponenten von dem *Auffassungssinn* für möglich hält. Dies wiederum ist nicht zu verwechseln mit der grundlegenden Auffassung, dass es für die homogene Wahrnehmungseinheit zwei distinkte Quellen der Erkenntnis gibt. Letzterem kann man durchaus zustimmen (Empfindungen und Begriffe als irreduzible und ontologisch distinkte Entitäten), ohne dass man die Konstanzannahme vertritt.

<sup>40</sup> Vgl. Gurwitsch, Aron (1975): *Das Bewußtseinsfeld*. Übers. v. Werner Fröhlich. Berlin, New York. 75–78.

differenziert.<sup>41</sup> Dass es sich bezüglich dieser These nicht nur um eine theoretische Überlegung handelt, sondern um eine Hypothese, die im Rahmen gestaltpsychologischer Experimente auch *phänomenologisch* nachvollzogen werden kann, belegen vielfältige Beobachtungsexperimente, die Gurwitsch vorstellt. So lässt sich an sogenannten Vexierbildern, wie bei dem berühmten Bild, bei dem einmal zwei Gesichter und ein anderes Mal eine Vase je nach Auffassungssinn, also Konzeptualisierung, erscheint, demonstrieren, dass es keine Sinneskomponenten gibt, die bei einem Auffassungswechsel nicht ebenfalls eine Modifikation erfahren würden.<sup>42</sup> Aufgrund solcher Phänomene kommt Gurwitsch zu einer Gestaltdefinition, die in vielen Punkten an die biologischen Ganzheitsstrukturen des Organischen erinnert, die wir in der Auseinandersetzung mit Dennetts Intentionaler-System-Theorie im II. Kapitel erörtert hatten:

»It is an ensemble of items which mutually support and determine one another. Thus they realize a total structure which governs them and assigns to each of them (as part of the whole) a function or a role to be performed as well as a determinate place in that whole.«<sup>43</sup>

Handelt es sich nun bei Husserl keinesfalls um einen Dualismus, der mit Hilfe eines naturalistischen Reiz-Reaktions-Schemas wie bei Helmholtz begründet wird,<sup>44</sup> so ist meines Erachtens, aufgrund der obigen Argumente, Gurwitschs grundsätzliche Kritik dennoch zutreffend, dass Husserl eine unbegründete Spielart der Konstanzannahme vertritt. Sicherlich lässt sich diesbezüglich die Frage stellen, ob es nicht auch Beispiele gibt, wie Husserls Auffassungstransformation von einem »Menschen« in eine »bekleidete Puppe« in *Erfahrung und Urteil*, bei denen es sich nicht mehr um eine Modifikation der gesamten perzeptuellen Qualitäten handelt. Das Argument lautet diesbezüglich, dass Gurwitschs Kritik der Konstanzannahme nur auf

---

<sup>41</sup> Vgl. ebenda, 81.

<sup>42</sup> Vgl. Gurwitsch, Aron (1966a): *Some Aspects and Development of Gestalt Psychology*. In: Gurwitsch (1966), 3–55. Hier 25.

<sup>43</sup> Ebenda, 25.

<sup>44</sup> Husserls ausdrückliche Distanzierung von einer solchen Position lautet wie folgt: »Gewöhnlich legt man Nachdruck auf den Umstand, daß unter Voraussetzung gleicher Reize, der empfundene Inhalt nicht überall derselbe sei, indem vermöge der von früheren Erlebnissen zurückgebliebenen Dispositionen, das ... durch den Reiz Bedingte überwuchert werde durch Momente, die aus der Aktualisierung jener Dispositionen herkommen. Aber mit dergleichen reicht man keineswegs aus, und vor allem kommt es phänomenologisch darauf gar nicht an.« Vgl. LU II/1, V, § 14, 381.

Wahrnehmungselemente erster Ordnung zutrifft und deren funktionaler Organisation in einer Ganzheit zweiter Stufe, sich aber nicht gleichermaßen übertragen lässt auf alle Ganzheits- und Mannigfaltigkeitsauffassungen.<sup>45</sup> Als weiteres Beispiel wäre hier Husserls transzendente Dingauffassung von  $x$  zu nennen, das in Abschattungsmannigfaltigkeiten als *res materialis* spezifiziert wird. So reicht allein die Gegebenheit sinnlicher Raumfülle noch nicht aus, um ein materielles Ding zu konstituieren, sondern es müssen noch zusätzlich vielfältige Eigenschaften wie Elastizität, Magnetismus oder Schwere spezifiziert werden, die sich zwar in sinnlichen Füllen bekunden, aber in ihnen offenbar nicht aufgehen.<sup>46</sup>

Ist diese Einschränkung von Gurwitschs Kritik an der Konstanzannahme sicherlich berechtigt, ohne damit Husserls grundlegenden Dualismus von Empfindung und Auffassungssinn zu restituieren, so bleibt doch die Frage zu klären, wie Einheits- bzw. Ganzheitsbildungen im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung zu bewerten sind. Setzt die Erfassung sinnenfällig gegebener Ganzheiten eine wie auch immer geartete Konzeptualisierung voraus oder nicht?<sup>47</sup> Folgende Beobachtung Husserls in der *Philosophie der Arithmetik* scheint das Gegenteil nahe zu legen:

»Wir treten in einen Saal voller Menschen; ein Blick genügt, und wir urteilen: eine Menge Menschen. Wir schauen zum Sternenhimmel auf, und in einem Blick urteilen wir: viele Sterne. Ebendasselbe gilt für Mengen gänzlich unbekannter Objekte. Wie sind derartige Urteile möglich? Zur wirklichen Mengenvorstellung brauchen wir nach den früheren Analysen einen psychischen Akt, welcher jedes einzelne Glied der Menge für sich zusammen mit allen anderen vorstellt; also ebensoviele psychische Akte als Inhalte da sind, geeinigt durch einen Akt zweiter Ordnung. Und nur mit dieser Form der psychischen Verbindungen einzeln aufgefasster Inhalte erlangen die Namen Menge, Vielheit, Inbegriff etc. ihre Bedeutung.«<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Vgl. Drummond, (1990), 158.

<sup>46</sup> Vgl. Rang (1990), 70.

<sup>47</sup> Auch in der zeitgenössischen analytischen Philosophie wird die Frage vielfältig diskutiert, ob man Wahrnehmungszustände einer Person  $S$  spezifizieren kann, die entsprechenden Konzeptualisierungen vorausgehen. Vgl. zu diesem Punkt beispielsweise: Peacocke, C. (1992): *A Study of Concepts*. Cambridge. 67. Crane, Tim (2000<sup>2</sup>): *The nonconceptual content of experience*. In: Crane (2000), 136–157.

<sup>48</sup> Husserl, Edmund (1992): *Philosophie der Arithmetik*. Text nach Husserliana XII. Hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg. XI, 196.

Husserls psychologische Erklärung zur Gewinnung reiner Begriffe wie ›Menge‹, ›Vielheit‹ usw. hat er in den *Logischen Untersuchungen* ausdrücklich revidiert, wie die Ausführungen zum Wesensbegriff im letzten Kapitel ausreichend belegen. Hier interessiert uns deshalb primär das vielfach auftretende Phänomen, dass ein ›Schwarm Vögel‹, eine ›Menschenmenge‹ oder eine ›pflanzliche Gruppierung‹ in einem Garten häufig mit »einem Blick« als Ganzheiten aufgefasst werden können und wie Husserl diesen Vorgang zu erklären sucht.

Nach einigen Erwägungen stellt er diesbezüglich fest, dass man bei einer »einheitlichen Anschauung« bereits Kenntnisse davon haben müsse, dass es sich um eine Menge handelt.

»... damit derjenige Begriff, welcher allererst das symbolisierende Moment abgeben und die indirekte Subsumtion der Anschauung unter den Mengenbegriff erklären sollte, überhaupt einen verständlichen Sinn erhalte.«<sup>49</sup>

Zur Lösung dieses Problems entwickelt Husserl den Begriff der sogenannten ›figuralen Momente‹. Gemeint ist, dass die sinnlichen Komponenten selber bereits gewisse Kennzeichnungen aufweisen müssen, die sie funktional so bestimmen, dass die gesamte Anschauung  $A$  als Einfaches erfasst wird und nicht als eine dezidierte Kollektion ihrer einzelnen Komponenten  $a_n$  und Relationen  $R^n$  also  $A = \langle a_1, a_2, \dots, a_n \rangle \in R^n$ .<sup>50</sup> Dass es solche »Kennzeichnungen« gibt, welche die Sinnesempfindungen erster Stufe funktional so organisieren (zu einer höheren Ordnung), dass sie als Ganzheiten bzw. Mengen erfasst werden können, ist gerade auch im Sinne der Gestaltpsychologie durchaus plausibel. Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Kennzeichnungen selber ohne begriffliche Strukturierung überhaupt in ihrem qualitativen Charakter erfasst werden können. Dass die Erfassung von  $A$  als sinnlicher Ganzheit keine analytische Erfassung der Komponenten  $a_n$  und deren relationaler Verbindungen  $R^n$  erfordert, ist Husserl sicherlich zuzugestehen, wie auch, dass deren »Verrechnung« auf der subpersonalen Ebene, wie in den Kognitionswissenschaften vielfach behauptet, keine phänomenologische Grundlage hat. Nicht begründet ist jedoch die Annahme, dass die Applikation von Begriffen auf sinnliche Ganzheiten zunächst eine vollständige Komponenten- und Relationsanalyse erfordern würde, wenn Begriffe als ursprünglich strukturierender Faktor einer sinnenfälligen

<sup>49</sup> Ebenda, 200–201.

<sup>50</sup> Vgl. ebenda, 204.

Ganzheit  $A$  aufgefasst werden. Eine ›Menschenmenge‹ oder einen ›Vogelschwarm‹ zu erfassen, ist offenbar eine primär synthetische Leistung, die (i) eine intentionale Identifizierung von  $A$  erfordert<sup>51</sup> und (ii) qualitative Aspekte im Rahmen einer ganzheitlichen Auffassung erschließt.<sup>52</sup> Letztere ist sicherlich auch insofern strukturiert als die Erkenntnis von  $A$  Differenzierungen enthält. So ist die Erfassung eines weit entfernten Vogelschwarms am Himmel ein ganzheitliches Perzept der Art › $P = F(x_e, x_i)$ ‹, das als funktionale Ganzheit- bzw. Mengenvorstellung konstituiert ist, bei dem im Wahrnehmungsakt auch qualitative Strukturierungen sichtbar werden. Diese sind jedoch in einem instantanen Wahrnehmungsakt nicht einzeln zu durchlaufen, wie möglicherweise in einem rein begrifflichen mathematischen Denkkakt, sondern treten *vermittelt* durch einen Begriff *unmittelbar* im Wahrnehmungsbewusstsein hervor. Dabei handelt es sich um keinen Widerspruch, da sich die Vermittlung auf den Prozess der Be-

<sup>51</sup> Diana Raffmann (1995), verweist darauf, dass in der Perzeptionspsychologie und Psychophysik die Forschung gezeigt habe, dass bis auf wenige Ausnahmen die Fähigkeit der Diskriminierung bei der Wahrnehmung wesentlich größer sei als die Identifizierung. So können Hörer beispielsweise bis zu 1400 Tonhöhen unterscheiden, aber diese lediglich 80 Tonhöhenkategorien im Sinne einer Typenidentifizierung (type-identify) zuordnen. Dies zeigt jedoch keineswegs, dass anders als in (i) behauptet, die Diskriminierung primär für den Wahrnehmungsvorgang und die Identifizierung als sekundär anzusehen ist. Was die Typen-Identifizierung der Tonhöhen erfordert, ist offenbar stark gekoppelt an Kapazitäten der Wiedererinnerung. Aber es ist nicht einzusehen warum (a) begriffliche Identifizierung vollständig an Gedächtnisleistungen gekoppelt sein sollten und (b) wie es eine Differenzierung ohne Identifizierung geben kann. 294. Die von Raffmann rezipierte Terminologie aus der Wahrnehmungspsychologie ist insofern irreführend, als unklar bleibt, wie die Differenzierung der Töne möglich sein soll ohne eine unmittelbare Komparation der aufeinander folgenden Töne, was eben bereits eine schwache begriffliche Identifizierung voraussetzt. Ohne Identifizierungen, und dabei handelt es sich um eine kategoriale Einsicht, kann es keine Differenzierung geben. Dass die begrifflichen Kapazitäten erst mit Hilfe des Gedächtnisses die genuinen Kulturleistungen des Menschen ermöglichen, steht dabei außer Zweifel. Ähnliches gilt für das Verhältnis von Denken und Sprache. Aber das bedeutet eben nicht, dass jede begriffliche Differenzierung Spuren im Langzeitgedächtnis hinterlassen muss. Diesbezüglich ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, dass die Applikation eines Begriffes auf Wahrnehmungsgegebenheiten auch keinesfalls erfordert, dass der Begriff selber reflexiv erfasst ist, wie auch seine relationalen Verknüpfungen zu anderen Begriffen. Wäre dies anders, dann bliebe unklar, wie es überhaupt zur Entwicklung umfassender semantisch-begrifflicher Kompetenzen kommen kann.

<sup>52</sup> John McDowell (1998), formuliert dies in *Mind and World* folgendermaßen: »In a particular experience in which one is not misled, what one takes in is *that things are thus and so*. *That things are thus and so* is the content of the experience, and it can also be the content of a judgement.« 26.



griffsapplikation und die Unmittelbarkeit sich auf dessen Resultat, nämlich das instantan gegebene Perzept bezieht.

Ein mögliches Gegenargument könnte hier zunächst lauten, dass es zwar korrekt sei, anzunehmen, dass selbst rein demonstrative Urteile wie »Diese Farbenvielfalt dort« bereits konzeptuelle Kapazitäten erfordern, jedoch letztere die dem Beobachter zugängliche Wahrnehmungserfahrung nicht ausschöpfen. Was beim referenziellen Objekt- oder Phänomenbezug dem urteilenden Beobachter in der Erfahrung zugänglich wird, wäre somit das zusätzliche Erleben eines nicht-begrifflichen Inhaltes.<sup>53</sup> Entscheidend ist aus meiner Sicht an diesem Gedankengang, dass die aufgrund der konzeptuellen Kapazitäten beispielsweise zugängliche Farbenvielfalt in ihrer qualitativen Strukturiertheit bereits als *fertig vorliegendes Produkt* gesetzt wird,<sup>54</sup> an dessen Zustandekommen den sinngebenden Akten (Begriffsapplikationen) kein Anteil zukommen soll. Damit wird erneut eine gegebene Empfindungs- bzw. Wahrnehmungsschicht postuliert,

<sup>53</sup> Ein ähnliches Argument zur Verteidigung des nicht-begrifflichen Wahrnehmungsinhaltes entwickelt Peacocke gegen John McDowell, der in *Mind and World* zu zeigen versucht, dass es keinen prinzipiellen Grund gibt, anzunehmen, dass begriffliche Differenzierungen weniger feinkörnig sind als rein perzeptuelle Strukturen (im Sinne des Proponenten eines nicht-begrifflichen Wahrnehmungsinhaltes). Vgl. Peacocke, C. (1998): *Nonconceptual Content Defended*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. 2, 381–388. Hier 383.

<sup>54</sup> Peacocke vertritt beispielsweise die Auffassung, dass der repräsentationale Inhalt der Perzeption folgendermaßen zu spezifizieren sei: »The idea is that specifying the content of a perceptual experience involves saying what ways of filling out a space around the origin with surfaces, solid textures, light and so forth, are consistent with the correctness or veridicality of the experience. Such contents are not build from propositions, concepts, senses, or continuant material objects.« In: Peacocke, C. (1989): *Transcendental Arguments in the Theory of Content. Inaugural Lectures*. Oxford. 8–9. Man kann wohl festhalten, dass hier das naturalistische Gegenmodell zu Husserls Konstitutionsanalyse der *res materialis* vorliegt, indem Peacocke eine Spezifizierung des visuellen Wahrnehmungsinhaltes aus der Dritten-Person Perspektive anstrebt unter vollständiger Umgehung aktiver Bewusstseinsleistungen. Selbst jeder Punkt im Wahrnehmungsszenario einer Person *S* soll, nach einer entsprechenden Bestimmung eines Koordinatensystems ausgehend von *S*, festgelegt werden. Vgl. Peacocke, C. (1992) *Study of Concepts*, 63. Dieses externalistische Vorgehen führt nun zu ähnlichen Aporien wie bei Dennett. Dass die inhaltliche Bestimmung eines Wahrnehmungsszenarios immer schon das Ergebnis aktiver Bewusstseinsleistungen darstellt und die Erste-Person-Perspektive notwendig voraussetzt, wird von Peacocke ebenso wenig beachtet wie die Ergebnisse der Gestaltpsychologie, die beispielsweise seinen Versuch, den perzeptuellen Inhalt in Punkte zu unterteilen und damit höherstufige Gestaltfigurationen zu fundieren, ad absurdum führen.

welche ein instantanes Perzept in der schon erörterten Form  $\rangle P = F_1(x_e) + (x_i)\langle$  voraussetzt, was aus den genannten Gründen unzulässig und unfundiert ist. Trotzdem ist sicherlich einzuräumen, dass in der Applikation von Begriffen auf sinnlich gegebene Zustände ein außerbegriffliches Element durch den Auffassungssinn transparent und zugänglich gemacht werden kann.<sup>55</sup> Nur bedeutet eben diese Transparenz (oder bezogen auf unsere Beispiele: partielle oder zunächst minimale Transparenz) keinesfalls, dass die Wahrnehmungsgegebenheiten ohne Konzeptualisierung im Bewusstsein erscheinen und außerhalb desselben spezifiziert werden könnten. Erst im Zusammenschluss zwischen Wahrnehmung und Begriff wird somit das als Produkt unmittelbar vorliegende instantane Perzept erfahrbar.

Der Unterschied zu einer rein begrifflich erfassten Menge wird zudem daran deutlich, dass logisch-relationale Verhältnisse zwischen Elementen  $a_1, a_2, \dots, a_n$ , wie Reflexivität, Symmetrie und Transitivität, auf die Elemente einer phänomenal-instantan wahrgenommenen Menschenmenge oder eines Vogelschwarms nicht notwendigerweise angewandt werden können. Gilt beispielsweise für die Elemente einer rein kategorial-begrifflich gefassten Menge folgende transitive Relation  $(a_1 R a_2 \wedge a_2 R a_3) \rightarrow a_1 R a_3$  (wenn  $a_1$  kleiner ist als  $a_2$  und  $a_2$  kleiner ist als  $a_3$ , dann folgt, dass  $a_1$  kleiner ist als  $a_3$ ), so gilt dieser Schluss nicht auch zwangsläufig für die instantan-phänomenale Wahrnehmung der qualitativen Komponenten sinnlicher Mengen, wenn diese zum Beispiel in ihren Größen nur schwer zu differenzieren sind. Außerdem gehen die qualitativen Komponenten so ineinander über (Verschmelzung), dass letztere gar nicht als absolut trennscharfe Entitäten aufgefasst werden dürfen. Behandelt man sie trotzdem als solche, dann kommt es an verschiedenen Schnittstellen zu den sogenannten Sorites-Paradoxien, wie folgendes Beispiel verdeutlicht: 10 000 Bohnen gelten als eine große Menge. Wenn 10 000 Bohnen eine Menge konstituieren, dann auch 9 999. Gelten also  $n$

<sup>55</sup> Wandschneider (1985) meint dazu: »Wir kommen aus unseren Begriffen nicht heraus, doch zugleich ist in diesen selbst der Verweis auf ein außer ihnen liegendes ›Sein‹ enthalten.« 204. Was Wandschneider hier beschreibt, ist sicherlich ein phänomenologisches Faktum und muss als solches konstatiert werden. Der Hinweis auf den ›Verweisungsscharakter‹ des Begriffes macht jedoch deutlich, dass es unmittelbar selbstwidersprüchlich wäre, eine *prinzipiell* dem Begriff unzugängliche Wahrnehmungsgegebenheit zu postulieren. So wird dieses ›Sein‹ gerade erst aufgrund des Begriffs epistemisch zugänglich, ohne dass dieser Bereich durch den Begriff beliebig ›geschaffen‹ werden könnte oder wird.

Bohnen als große Menge, dann gilt nach der angedeuteten inferenziellen Ableitung ebenfalls, dass  $n - 1$  Bohnen eine solche darstellen. Bei genügend Ableitungsschritten ist jedoch klar, dass die Konklusion falsch ist und wir es mit einer kleinen Menge Bohnen zu tun haben.<sup>56</sup> Ähnliche Paradoxien lassen sich konstruieren, wenn man beispielsweise versucht, den Übergang von einer Farbe in eine andere endgültig zu fixieren oder die Frage zu beantworten, wo ein Berg beginnt und aufhört. Nimmt man zusätzlich den Zeitfaktor hinzu, dann sind obige mathematisch-logische Relationen *in ihrer analytischen Expliziertheit* auf ein phänomenal-instantanes Perzept überhaupt nicht anwendbar, weil jede ausdrückliche Komparation einen Zeitprozess impliziert, bei dem sich das instantane Perzept in ein bereits vergangenes verwandelt hat (Retention). Wie Husserl ausführt, lässt sich eine sinnliche Menge bzw. Ganzheit erst in der nachträglichen komparativen Untersuchung als ein Vielfaches (Teile im Hinblick auf eine Ganzheit) mit seinen inneren und rellen Besonderheiten erfassen.<sup>57</sup> Vorausgesetzt ist jedoch in dieser »nachträglichen« Fixierung, dass eine Ganzheit bereits als solche erfasst (identifiziert) wurde, und es sich somit nicht um eine Transformation eines nicht-begrifflichen Inhaltes in einen begrifflichen handeln kann.

Die obigen Ausführungen (zu b) haben für die Frage nach der unmittelbaren Erkennbarkeit der Empfindungskomponenten als

<sup>56</sup> Die logische Rekonstruktion des Argumentes ergibt somit ( $B$  = Bohnen,  $M(g)$  = große Menge) folgende Struktur. Vgl. Williamson (1998), 22:

- (P<sub>1</sub>) 10 000  $B$  ist eine  $M(g)$
- (P<sub>2</sub>) wenn 10. 000  $B$  eine  $M(g)$  sind, dann auch 9 999  $B$
- (P<sub>3</sub>) wenn 9 999  $B$  eine  $M(g)$  sind, dann auch 9 998
- (P<sub>n</sub>) wenn  $n$   $B$  eine  $M(g)$  sind, dann sind es auch  $n - 1$   $B$
- (K) 1  $B$  ist eine  $M(g)$

Bei häufiger Anwendung des *modus ponens* kommt man so zu der Konklusion (K), die offensichtlich falsch ist. Wie die Ausführungen im vorliegenden Abschnitt bereits implizieren, bin ich nicht der Auffassung, dass es sich hierbei um ein Problem der reinen Logik handelt. Vielmehr ergibt sich die obige Paradoxie aufgrund der Übertragung sinnlicher Elemente in eine basale logische Deduktion, die das voraussetzt, was eben fraglich ist, nämlich ob sinnliche Entitäten die gleiche Struktur besitzen wie reine Begriffe.

<sup>57</sup> So betont Husserl in der *Philosophie der Arithmetik* bezüglich der instantanen ganzheitlichen Wahrnehmung die »Einheit« und »Verschmelzung« der figuralen Momente. PA, XI, 204. Dem ist zuzustimmen, wenn man letzteren trotz ihrer qualitativen »Verschmelzungen« dennoch eine gewisse Grundstrukturiertheit im instantanen Wahrnehmungsakt zubilligt, die allerdings nicht mit einer rein mathematisch-analyisierbaren Struktur verwechselt werden darf.

reelle Elemente des intentionalen Aktes wesentliche Auswirkungen. Zwar ist es sicherlich richtig, dass Empfindungsinhalte primär den intentionalen Akt aufbauen und als reelle Komponenten erlebt, aber nicht selber intentional erfasst werden. Aufgrund der Unhaltbarkeit der Konstanzannahme und der Feststellung, dass qualitative Aspekte der Empfindungskomponenten nur als Ergebnis einer primär synthetischen Konzeptualisierungsleistung (Auffassungssinn) im Bewusstsein auftreten können, sind die Empfindungsinhalte, auch wenn sie nicht *als solche* intentional-verobjektiviert werden, trotzdem bereits begrifflich strukturiert, wenn auch nicht im Sinne eines reinen mathematisch-logischen Begriffs, wie am Beispiel der Sorites-Paradoxien erläutert worden ist. Würden Empfindungen tatsächlich nur erlebt und völlig unkonzepualisiert im Bewusstsein auftreten, dann wäre für die immanente Wahrnehmung der Empfindungskomponenten sicherlich folgendes Diktum von Rinofner-Kreidl korrekt:

»Die absolute Gewissheit des inneren Bewusstseins erstreckt sich nicht darauf, als was das gegenwärtig Erlebte zu bestimmen ist, weil sie gar keinen Urteilscharakter hat. Sind die Prädikate ›wahr‹ und ›falsch‹ nur idealen Inhalten zuzusprechen, so muss die absolute Gewissheit der adäquaten inneren Wahrnehmung als eine vor-epistemische betrachtet werden. Allein *daß* jetzt etwas erlebt oder ›innerlich gewahrt‹ ist, *daß* eine cogitatio vollzogen ist, ist absolut gewiss.«<sup>58</sup>

Was Rinofner-Kreidl hier beschreibt, setzt, bezogen auf die Empfindungskomponenten, voraus, dass diese in irgendeiner Form separat vom Auffassungssinn erlebt werden können, also die Konstanzannahme. Abgesehen von den bereits ausgeführten Argumenten gegen diese Voraussetzung, stellt sich hier die Frage, ob Empfindungen ohne jegliche qualitative Strukturen im Bewusstsein tatsächlich irgendwie phänomenologisch in ihrem Auftreten als reine Dassheiten ausweisbar sind. Dies ist wohl grundsätzlich zu verneinen. Gurwitsch macht beispielsweise in Anknüpfung an James auf chaotische und konfundierte Empfindungen aufmerksam, denen nichtsdestotrotz qualitative Kennzeichnungen einer »bloßen Vielheit« zugesprochen

<sup>58</sup> Rinofner-Kreidl (2000), 410–411. Dass Rinofner-Kreidl auf der absoluten Evidenz der inneren Wahrnehmung im Sinne der bloßen Dassheit (ohne Auffassungssinn) insistiert, muss überraschen, da sie an anderer Stelle die Anschaulichkeit reine Empfindungsinhalte als ein zwar wichtiges, aber lediglich konstruktives Moment in Husserls Philosophie bestimmt. 54–55.

werden müssen.<sup>59</sup> Was Rinofer-Kreidl beschreibt, könnte man somit als den Begriff der reinen Empfindung bzw. Wahrnehmung auffassen, der zwar epistemologisch korrekt bestimmt ist, aber in dieser Form eine unerfahrbare und unerlebbare Entität bezeichnet. Erfahrbare sind hingegen Empfindungskomponenten, die bereits aufgrund vermittelnder Begriffe in ihren figurativen Ganzheiten und phänomenalen Differenzierungen dem Erleben zugänglich sind. Dies steht durchaus nicht im Widerspruch zu Husserls oben zitierter Aussage, dass die sinnlichen Komponenten bereits figurale Kennzeichnungen aufweisen, wenn dies so aufgefasst wird, dass letztere zwar nur mit Hilfe von Begriffen oder Vorstellungen in die Bewusstseinserscheinung treten können, aber diese eben nicht willkürlich Wahrnehmungsszenarien »erschaffen«. Für die immanente Wahrnehmung solcher Empfindungsstrukturen wird somit deutlich, dass aufgrund ihrer anfänglichen Konzeptualisierung sowohl ihre unmittelbare Wahrnehmbarkeit (als begrifflich vermitteltes Produkt) als auch ihre *epistemische* Zugänglichkeit gewährleistet ist.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Empfindung und Auffassungssinn legen die dargestellten Ausführungen deshalb keineswegs nahe, dass das Schema im Hinblick auf sinnliche Wahrnehmungen vollständig aufgegeben werden müsste. Bei einer Reformulierung dieses Prinzips kann durchaus geltend gemacht werden, dass Empfindungskomponenten und begriffliche Elemente in der Auffassung nicht aufeinander reduziert werden können, jedoch reine Empfindungsdaten ohne intentionale Auffassungsleistungen für ein Bewusstsein unzugänglich sind. Bei der Erörterung des Zeitbewusstseins wie auch der passiven Synthesen werden wir uns mit diesen Gesichtspunkten noch einmal gesondert befassen.

### *V.1.2 Die Unterscheidung von Qualität und Materie, Noesis und Noema*

Wie bereits ausgeführt, gilt für den intentionalen Bezug zum Gegenstand (das intentionale Objekt), dass dieser erst aufgrund eines apper-

---

<sup>59</sup> Vgl. Gurwitsch (1975), 63: »In dem Eindruck chaotischer Konfusion und Unordnung liegt ein qualitatives Kennzeichen vor, das der wahrnehmungsmäßigen Erscheinung einer bloßen Vielheit innewohnt, welche dank dieses Kennzeichens unmittelbar als Vielheit erfasst und erkannt wird.«

zipierenden Aktes bzw. einer Auffassungsleistung der reellen Empfindungskomponenten konstituiert wird. Husserl unterscheidet diesbezüglich zwischen der *Qualität* und der *Materie* eines Aktes. Zur ›Materie‹ gibt Husserl in der *VI. Logischen Untersuchung* folgende, zusammenfassende Charakterisierung:

»Die Materie galt uns als dasjenige Moment des objektivierenden Aktes, welches macht, daß der Akt gerade diesen Gegenstand und gerade in dieser Weise, d.h. gerade in diesen Gliederungen und Formen, mit besonderer Beziehung gerade auf diese Bestimmtheiten oder Verhältnisse vorstellt.«<sup>60</sup>

Was Husserl als ›Materie‹ des intentionalen Aktes bezeichnet, entspricht somit in etwa der obigen funktionalen Bestimmung des auf die Sinnessgegebenheiten applizierten Begriffes. Anstelle von Materie verwendet Husserl auch die Ausdrücke Auffassungssinn oder Bedeutung. Nicht nur fasst das intentionale Bewusstsein mit Hilfe der Materie den Gegenstand überhaupt erst auf, sondern es wird auch bestimmt, als *was* der entsprechende intentionale Akt den Gegenstand apperzipiert, indem Merkmale, Beziehungen und kategoriale Formen der Gegenständlichkeit spezifiziert werden.<sup>61</sup> So heißt es diesbezüglich:

»An der Materie des Aktes liegt es, daß der Gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt, sie ist gewissermaßen der die Qualität fundierende (aber gegen deren Unterschiede gleichgültige) *Sinn der gegenständlichen Auffassung* (oder kurzweg der *Auffassungssinn*). Gleiche Materien können niemals eine verschiedene gegenständliche Beziehung geben; wohl aber können verschiedene Materien gleiche gegenständliche Beziehung geben.«<sup>62</sup>

Welchen Unterschied Husserl hier fokussiert, machen folgende Beispiele deutlich: Die Vorstellung von einem gleichseitigen und einem gleichwinkligen Dreieck intendiert offenbar den gleichen Referenzgegenstand *a*, jedoch in inhaltlich unterschiedener Weise. Das Gleiche gilt für die Erfassung der Längen  $a + b$  und  $b + a$ , die zwar in unserem Fall dieselben Summen ergeben, aber trotzdem eine unterschiedliche Materie, also differenten Inhalt des intentionalen Aktes, im Modus der Gegenstandsreferenz beinhalten.<sup>63</sup> Ist nun die Materie differenter Akte identisch, dann ist die Verschiedenheit des entspre-

<sup>60</sup> LU II/2, VI, §25, 86.

<sup>61</sup> LU, II/1, V, §20, S. 415.

<sup>62</sup> Ebenda, 416.

<sup>63</sup> Vgl. ebenda, 414.

chenden Referenzobjektes ausgeschlossen, wohingegen die Differenz der Materie, wie an den Beispielen aufgezeigt, durchaus unterschieden sein kann, obwohl sie dasselbe Referenzobjekt festlegt.<sup>64</sup>

Wie bereits oben angedeutet, muss neben der Materie des Aktes auch dessen Qualität unterschieden werden. Diese bestimmt, ob es sich bei dem Bewusstseinsakt um eine Wahrnehmung, Phantasie, Erinnerung usw. handelt. So kann der Sachverhalt, dass  $2 + 2 = 4$  ist, sowohl Teil einer Phantasievorstellung, einer Erinnerung oder eben auch eines reinen Erkenntnisurteils sein. Wie unter anderem Marbach betont hat, kommt die strukturelle Einheit dieser verschiedenen Vollzugsmodi intentionaler Akte in den *Logischen Untersuchungen* noch nicht zur gänzlichen Klarheit. In den *Ideen I* werden hingegen die unterschiedlichen qualitativen Charaktere des intentionalen Aktes als Modi des intentional setzenden Bewusstseins bestimmt. Transformiert wird somit in den Akten des Zweifels, Fragens, Wünschens usw. die von Husserl sogenannte ›Urdoxa‹, also die ursprüngliche Seins-Setzung des intentionalen Bewusstseins:

»Die Weise des ›gewissen‹ Glaubens kann übergehen in diejenige bloßer *Anmutung* oder *Vermutung* oder der *Frage* und des *Zweifels*; und jenachdem hat nun das Erscheinende ... die *Seinsmodalitäten* ›möglich‹ des ›wahrscheinlich‹, des ›fraglich‹, des ›zweifelhaft‹ angenommen.«<sup>65</sup>

Im Hinblick auf die Ausführungen des letzten Kapitels zur Epoché stellt sich diesbezüglich die Frage, wie sich denn die Neutralitätsmodifikation des Bewusstseins zu diesem strukturell-fundierenden Prinzip der Urdoxa verhält. Husserl führt hierzu im Rahmen seiner Erörterungen zu aktuellen und potentiellen Bewusstseinssetzungen aus, dass sich die potentiellen Seinssetzungen des nicht-neutralisierten Bewusstseins in der aktuellen Wahrnehmung zwar erheblich von dem Setzungscharakter neutralisierter intentionaler Akte unterscheiden. So bedeutet potentielle Seinssetzung für das Bewusstsein in natürlicher Einstellung im Hinblick auf die Wahrnehmung eines

<sup>64</sup> Es ist bereits darauf verwiesen worden, dass für Husserl das intentionale Objekt und das reale Objekt durchaus kongruieren können. Wie Drummond aufzeigt, gilt dies jedoch nicht für den aktintentionalen Materiebegriff der *V. Logischen Untersuchung*. Die Gründe dafür sind vielfältig. So ist die Materie des Aktes dessen immanenter Bestandteil, wohingegen das Objekt als so und so intendiertes in seinem logischen Gehalt dies gerade nicht ist, wie bereits ausgeführt wurde. Zudem ist das Aktkorrelat zum intendierten Gegenstand gerade nicht nur die Materie, sondern die intentionale Essenz des Aktes, auf die wir oben noch zu sprechen kommen werden. Vgl. Drummond (1990), 34.

<sup>65</sup> Id/I, § 103, 214.

materiellen Gegenstandes, dass das aktuell nicht Perzipierte, wie die Rückseite eines Hauses als Wahrnehmungshintergrund, dem man sich jederzeit zuwenden könnte (Protention) oder zugewandt hat (Retention), als »wirklich« gesetzt wird. Aber die potentielle Seinssetzung gilt in einem gewissen Sinne auch für die Erschließung des reinen Bewusstseins, das aufgrund der phänomenologischen Reduktion zugänglich gemacht wird:

»Von vorneherein ist also im Wesen *jedes* Bewusstseinerlebnisses ein fester Inbegriff *potentieller Setzungen* vorgezeichnet, und zwar, je nachdem das betreffende Bewusstsein von vorneherein geartet ist, ein Feld möglicher wirklicher Setzungen oder möglicher neutraler ›Schattensetzungen‹.«<sup>66</sup>

Was als doxische Setzung trotz der Neutralitätsmodifikation verbleibt, sind, wie wir im Hinblick auf die immanente Wahrnehmung wiederholt ausgeführt hatten, die neutralisierten Erlebnisse selbst, die dem Zweifel eben nicht mehr unterliegen, wie der dem Bewusstsein nur transzendent zugängliche Gegenstand.<sup>67</sup> Zu beachten ist somit, dass »potentielle Setzung« in den beiden erörterten Fällen etwas wesentlich anderes besagt, aber trotzdem die strukturelle Gemeinsamkeit der jeweiligen Aktqualitäten kennzeichnet.

Sowohl für die Qualität des Aktes als auch für dessen Materie gilt zudem, dass sie auch in ihren komplexesten Formen letztendlich in einfachen objektivierenden nominalen Akten fundiert sein müssen.<sup>68</sup> Husserl nimmt diesbezüglich indirekt Bezug auf seine Reformulierung des Grundsatzes von Brentano, dass jedes intentionale Erlebnis entweder selbst eine Vorstellung sei, oder zumindest diese zur Grundlage habe.<sup>69</sup> Dies bedeutet, dass nach seiner Auffassung solche

<sup>66</sup> Ebenda, § 114, 234.

<sup>67</sup> Ebenda: So führt Husserl, was unsere Überleitung zum Zeitbewusstseins im nächsten Abschnitt bereits vorwegnimmt, diesbezüglich aus: »Bloß eine doxische Setzbarkeit verbleibt auch den neutralen Erlebnissen: die zu ihnen als Daten des immanenten Zeitbewusstseins gehörige, sie eben als modifiziertes Bewusstsein von einem modifizierten Noema bestimmend.« Id/I, § 114, 235.

<sup>68</sup> Vgl. LU II/1, V, § 42, 497.

<sup>69</sup> In LU II/1, V, § 32 fasst Husserl seine Ausführungen zum Vorstellungsbegriff so zusammen, dass diesem folgende Äquivokation zugrunde liegen würde: So kann man einerseits unter Vorstellung (a) einen Akt bzw. eine eigenständige Aktqualität verstehen, wie beispielsweise die Akte des Fragens, Wünschens, Urteilens usw. und andererseits (b) die Aktmaterie in dem Sinne der Repräsentation, wobei auch die Momente der Erfüllung oder Nichterfüllung des Aktes (Verhältnis von Signifikation und Intuition der Bedeutungsintention) mit einbezogen werden. In der reformulierten Fassung (§ 33, 459) wird sowohl (a) als auch (b) zurückgewiesen und die Vorstellung im Hinblick auf die



einfachen Vorstellungsakte sich wie Namen auf Gegenständliches direkt beziehen. Er fasst diese Gesichtspunkte wie folgt zusammen:

»Wir können auch den Satz aussprechen, daß alle einfachen Akte nominale sind. Natürlich gilt nicht die Umkehrung; nicht alle nominalen Akte sind einfach. Sowie in einem objektivierenden Akte eine gegliederte Materie auftritt, findet sich darin auch eine kategoriale Form, und allen kategorialen Formen ist es wesentlich, sich in fundierten Akten zu konstituieren ...«<sup>70</sup>

Im Hinblick auf den gesamten intentionalen Akt muss überdies festgehalten werden, dass Materie und Qualität jeweils als dessen abstrakte Momente zu bestimmen sind,<sup>71</sup> sie also im Hinblick auf Husserls Lehre vom Teil und vom Ganzen nicht eigenständig auftreten können.<sup>72</sup> So würde das Auftreten der Aktqualität beispielsweise als Urteilsqualität ohne das wechselseitig geforderte Moment der Urteilmaterie gar kein spezifizierbares intentionales Erlebnis sein, was umgekehrt auch für die Aktmaterie gilt. Für das Identitätskriterium intentionaler Erlebnisse der *V. Logischen Untersuchung* heißt dies jedoch nicht, dass die Einheit dieser beiden unselbständigen Momente den konkreten vollständigen Akt ausmachen würde. Sind zwei Akte im Hinblick auf ihre Qualität und Materie identisch, so können sie trotzdem noch deskriptiv verschieden sein. Die Identität intentionaler Erlebnisse bezieht sich dabei nicht auf die individuelle Identität eines zeitlich auftretenden Aktes, sondern auf das intentionale Wesen desselben, das durch die eidetische Reduktion (in der Terminologie der *V. Logischen Untersuchung* ideierende Abstraktion) der strukturellen Einheit von Qualität und Materie gewonnen wird. Das Kriterium zur Feststellung einer solchen Identität lautet diesbezüglich:

»Zwei Urteile sind wesentlich dasselbe Urteil, wenn alles, was vom beurteilten Sachverhalt nach dem einen Urteil (rein auf Grund des Urteilsinhaltes selbst) gelten würde, von ihm auch nach dem anderen gelten müsste und nichts ande-

---

Funktion von Namen eingeführt. Gemeint ist, dass eine Vorstellung jenen Akt umfasst, bei dem in einem »Meinungsstrahl« etwas gegenständlich gesetzt wird.

<sup>70</sup> LU II/I, V, § 42, 497.

<sup>71</sup> Ebenda, § 20, S. 416.

<sup>72</sup> Husserls formalontologische Bestimmung lautet diesbezüglich: »Wir fixieren zunächst eine fundamentale Einteilung in *Stücke* oder *Teile* des Ganzen. *Jeden relativ zu einem Ganzen G selbständigen Teil nennen wir ein Stück, jeden relativ zu ihm unselbständigen Teil ein Moment* (einen abstrakten Teil) *dieses selben Ganzen G.*« LU II/1, III, § 17, 266.

res. Ihr Wahrheitswert ist derselbe, und er ist es offenbar, wenn ›das‹ Urteil, das intentionale Wesen als Einheit von Urteilsqualität und Urteilsmaterie dasselbe ist.«<sup>73</sup>

Dieses Identitätskriterium lässt sich mit Hilfe des Leibnizschen *principium identitatis indiscernibilium* auch entsprechend formallogisch festlegen.<sup>74</sup> Was Husserl mit diesem Identitätskriterium inhaltlich zum Ausdruck bringen möchte, kann an dem bereits im letzten Kapitel behandelten Beispiel einer sich farblich abschattenden Kugel verdeutlicht werden. So wurde festgestellt, dass die Farbe einer Kugel trotz der Veränderung von Beleuchtungsumständen zumindest in bestimmten Grenzen als ›dieselbe Farbe‹ erkennbar ist (Phänomen der Farbkonstanz). Die wahrgenommene Veränderung schreiben wir in einem solchen Fall nicht dem Gegenstand, sondern den Erschei-

<sup>73</sup> LU II/1, V, §21, 419.

<sup>74</sup> Die im Zitat angesprochenen intentionale Erlebnisse sind zwar nicht numerisch identisch, aber da sie in der Relation der Sinngleichheit stehen, lassen sich, wie Rang (1990, 156), ausführt, Klassen von invarianten Aussage bezüglich spezieller Relationen nicht mehr unterscheiden. Diese Ununterscheidbarkeit kann für eine Definition der Identität genutzt werden. Wie Rang aufzeigt, sind dazu zwei Schritte notwendig: Zunächst wird das zweistellige Prädikat ›x ist dasselbe wie y‹ als Gleichheit aller Aussagen über die Eigenschaften und Relationen von x und y definiert, also die Substituierbarkeit *salva veritate* von x und y in allen möglichen Aussagen A (...) festgelegt. Somit gilt die Extensionsgleichheit von x und y in jeder Aussage über dieselben, so dass der gleiche Wahrheitswert gewährleistet ist:  $x = y$  Def.: für alle A (...):  $[A(x) \leftrightarrow A(y)]$  (›=‹ für Identität,  $\leftrightarrow$  für ›A genau dann wenn B‹, Def. für Definition). Da jedoch nach Husserl die Identität einer bestimmten intentionalen Essenz mit dem Auftreten verschiedener Empfindungselemente kompatibel sein kann (Abschattung), solange keine Gegenstandsänderung aufgrund dieses Wechsels impliziert wird, bedarf es nach Rang einer Einschränkung des zulässigen Vokabulars welche die Aussagen über x und y betreffen. Die Sprache dieser invarianten sinngleichen Aussagen werden mit S' und die in dieser Sprache möglichen Aussagen mit ›A (x), A (y), ...‹, bezeichnet, wobei es sich bei x' und y' um neue Variablen für die jeweiligen intentionalen Erlebnisse darstellen. So ergibt sich ›x' = y' Def.: für alle A (...) in S':  $[A(x') \leftrightarrow A(y')]$ «. Vgl. Rang, Bernhard (1990), 156–157. Es ist wohl nahezu unnötig zu erwähnen, dass das eigentliche philosophische Problem an dieser Stelle nicht in der angemessenen formallogischen Notation des Identitätskriteriums liegt, sondern in der gerechtfertigten (einschränkenden) Wahl der zulässigen invarianten sinngleichen Aussagen S'. Denn mit dieser Festlegung wird letztendlich auch *ontologisch* fixiert, was lediglich der Erscheinungswelt angehört und welche Veränderung der Empfindungskomponenten eine tatsächliche Modifizierung des Auffassungssinns (bei vorausgesetzter gleicher Qualität) und somit der gesamten intentionalen Essenz nach sich zieht. Entscheidend ist jedoch, dass das Identitätskriterium der V. *Logischen Untersuchung*, wie Rang aufgezeigt hat, der natürlichen Auffassung angehört (und hier seine, von Erkenntnisinteressen abhängige, Berechtigung liegt) und es in der phänomenologischen Einstellung eines weiteren Kriteriums bedarf.

nungen zu. Bleibt somit der Gegenstand selber oder dessen Eigenschaften (a) unverändert und werden (b) auch keine neuen Merkmale desselben bestimmt, was eine Veränderung der Auffassungsmaterie implizieren würde, dann besteht nach Husserl die Berechtigung von der Identität der Essenz des intentionalen Aktes zu sprechen.<sup>75</sup> Bleibt somit die intentionale Essenz im Hinblick auf (a) und (b) konstant und verändert sich trotzdem der vollständige, konkret vorliegende Akt, dann liegt, gemäß dem Identitätskriterium der *V. Logischen Untersuchung*, eine Transformation der Empfindungskomponenten vor, die von Husserl in einem solchen Fall der Erscheinungsweise und nicht dem Gegenstand selber bzw. dessen Eigenschaften zugeschrieben wird.<sup>76</sup>

Der Ausschluss der Erscheinungsweise in dem genannten Sinne aus dem Identitätskriterium der *V. Logischen Untersuchung* und dessen weitere Ausformulierung legt nun bereits nahe, dass es sich hierbei um phänomenologische Untersuchungen logischer Akterlebnisse handelt (ideierende Abstraktion des intentionalen Wesens), die *als solche* in der natürlichen Einstellung formuliert sind. In der *VI. Logischen Untersuchung* wird jedoch in §28 darauf verwiesen, dass zwar das obige Identitätskriterium des bedeutungsmäßigen intentionalen Wesens ausreichend sei, eine Identifizierung zwischen einer signitiven Intention und einem Akt anschaulicher Fülle festzustellen (Deckungsbewusstsein), trotz der phänomenologischen Verschiedenheit beider Akte. Allerdings wird aufgrund dieses Vorgehens die sinnliche Fülle aus der erkenntniskritischen Betrachtung des intentionalen Wesens ausgesondert. Ist es somit durchaus berechtigt, einen Begriff des intentionalen Wesens zu spezifizieren, der die bloße essentielle Einheit von Qualität und Materie betont, so ist gerade auch aus einer erweiterten phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, welche die natürliche Einstellung überschreitet, die sinn-

<sup>75</sup> Vgl. LU II/1, V, §21, 419.

<sup>76</sup> Im Hinblick auf den Bewusstseinsmodus der vergegenwärtigenden Phantasie (die aktuelle Phantasie ist mindestens (1) mitbewusst bzw. durchlebt im Sinne eines unmittelbar Perzipierten und (2) vergegenwärtigt rekomponierte und modifizierte Elemente ehemals gemachter Wahrnehmungen) führt Husserl zu diesem Gesichtspunkt aus: »Bei all den phänomenologisch so erheblichen Veränderungen der fingierenden Phantasieerscheinungen kann der Gegenstand selbst immerfort als der eine und selbe unveränderte, gleichbestimmte vor unserem Bewusstsein stehen (Identität der Materie), nicht ihm, sondern der ›Erscheinung‹ messen wir dann die Veränderung zu, wir ›meinen‹ ihn als konstant verharrenden, und wir meinen ihn so in der Weise bloßer Fiktion (Identität der Qualität).« Vgl. LU II/1, V, §21, 419.

liche Fülle in der Wesensbestimmung des gesamten Aktes mit zu berücksichtigen:

»Wir definieren demnach das *erkenntnismäßige Wesen eines objektivierenden Aktes* (im Gegensatz zum bloß bedeutungsmäßigen Wesen desselben) *als den gesamten, für die Erkenntnisfunktion in Betracht kommenden Inhalt*. Ihm gehören dann die drei Komponenten Qualität, Materie und Fülle oder intuitiver Inhalt zu.«<sup>77</sup>

Husserl spricht, um beide Begriffsbestimmungen voneinander abgrenzen zu können, diesbezüglich auch von *objektivierenden Akten in specie*.<sup>78</sup>

Wie Rang gezeigt hat, gibt es in den *Ideen I* in Husserls Ausführungen zu *Noesis* und *Noema*, besonders auch im Hinblick auf den letzteren Begriff, wesentliche Anknüpfungspunkte an den Akt in specie der VI. *Logischen Untersuchung*, was im Folgenden in einigen Punkten erläutert werden soll. Dabei gilt für den Rahmen dieser Arbeit, dass die Erörterung und Bewertung dieser Begriffe, die in der Literatur sehr umstritten sind, und deren Ausformulierung bei Husserl verschiedene Interpreten aus mannigfaltigsten Gründen für zumindest teilweise inkonsistent halten, hier nur so weit entwickelt werden kann, wie es für das Gesamtthema erforderlich und aus meiner Sicht konsistent vertretbar ist.

Husserl unterscheidet zunächst, wie bereits in den *Logischen Untersuchungen*, zwischen (1) den reellen Komponenten intentionaler Erlebnisse und (2) dessen intentionalen Korrelaten. Zu (1) gehören die Empfindungskomponenten, welche Husserl nun auch »hyletische oder stoffliche Data« nennt, aber auch die beseelenden Auffassungsleistungen, die Husserl als noetische Momente bzw. Noesen (im engeren Sinne) einführt.<sup>79</sup> Nicht übersehen werden darf zudem, dass die Bestimmungen von (1) und (2) auf das Engste verbunden sind mit der im letzten Kapitel explizierten phänomenologischen Reduktion als dessen Ergebnisse sie auch angesehen werden müssen. Dies kommt insbesondere auch in der Spezifizierung des intentionalen Korrelates (2) zum Ausdruck, das Husserl als noematische Gegebenheit bzw. als Noema bezeichnet:

<sup>77</sup> LU II/2, VI, §28, 96.

<sup>78</sup> Vgl. ebenda, §28, 97.

<sup>79</sup> Id/1, §85, 173–174.

»Die Wahrnehmung z. B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, ... d. h. das *Wahrgenommene als solches*. Ebenso hat die jeweilige Erinnerung ihr *Erinnertes als solches* eben als das ihre genau wie es in ihr ›Gemeintes‹, ›Bewusstes‹ ist ...«<sup>80</sup>

Aufgrund der phänomenologischen Reduktion ist es jedoch einsichtig, dass der wahrgenommene Baum als solcher im Sinne der noematischen Betrachtung weder als reeller Bestandteil im Akt enthalten ist, noch dass es sich hierbei um den wirklichen, dem Bewusstsein nur transzendent zugänglichen Baum handelt. Anders als beispielsweise David Woodruff Smith und Ronald McIntyre in *Husserl and Intentionality* annehmen, muss dies jedoch nicht bedeuten, dass es sich bei dem Noema um eine abstrakte Entität handelt, die notwendigerweise etwas anderes als der gegenständliche Baum in der natürlichen Einstellung ist. Sie identifizieren die Noemata (als abstrakte Entitäten) mit dem Sinnbegriff Freges, also mit idealen intensionalen Entitäten, deren Entwicklung und Stellenwert in der analytischen Philosophie des Geistes bereits näher beleuchtet wurde.<sup>81</sup> Dass nun aus phänomenologischer Sicht das wirkliche und das intentionale Objekt (Noema) unterschieden werden, beweist alleine schon Husserls Bemerkung, dass der *Sinn der Baumwahrnehmung* nicht abbrennen kann, im Gegensatz zum wirklichen Objekt.<sup>82</sup> Trotzdem folgt daraus nicht, dass es sich bei beiden Bereichen zwangsläufig auch um ontologisch distinkte Entitäten handelt. Lässt sich an einem intentionalen Objekt nichts Unwirkliches erkennen, insbesondere auch unter kohärenztheoretischen Erwägungen, dann kann durchaus die Auffassung aufrechterhalten werden, dass das intentionale und

<sup>80</sup> Ebenda, § 88, 182.

<sup>81</sup> Bei dieser Interpretation beziehen sich Smith und McIntyre auf Føllesdal, der das Noema erstmalig als Sinn im Hinblick auf Frege zu deuten suchte. Vgl. Føllesdal, Dagfinn (1969): *Husserls Notion of Noema*. In: *The Journal of Philosophy* 66. 680–687. Sie stellen diesbezüglich zwei Forderungen auf, die das oben Ausgeführte explizieren: »(1) Husserls takes noemata and their Sinne to be *contents* of consciousness: the noema of an act is the act's ideal content, and the Sinn is the component of this content that specifically determines the act's intention relation to an object ... (2) Husserls conceives noematic Sinne – and, by extension, noemata – as *meanings* that are expressed in language, which he characterizes basically as Frege did. Thus, noematic Sinne are meanings of the same sort as Frege's Sinne: they are ›intensional entities ...‹« Vgl. David Woodruff Smith und Ronald McIntyre (1984): *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht, Boston, Lancaster. 154.

<sup>82</sup> Vgl. Id/I, § 89, 184.

wirkliche Objekt kongruieren.<sup>83</sup> Zudem erneuert Husserl in den *Ideen I* die bereits in den *Logischen Untersuchungen* formulierte Kritik an einem falsch verstandenen Repräsentationalismus, der zur Verdoppelung der Realität führt:

»Versuchen wir aber in *dieser* Art wirkliches Objekt (im Fall der äußeren Wahrnehmung das wahrgenommene Ding der Natur) und intentionales Objekt zu trennen, letzteres, als ›immanentes‹ der Wahrnehmung, dem Erlebnis reell einzulegen, so geraten wir in die Schwierigkeit, daß nun *zwei* Realitäten einander gegenüber stehen sollen ...«<sup>84</sup>

Wäre nun das volle Noema, wie beispielsweise Smith und McIntyre annehmen, per definitionem auch *ontologisch* von dem wirklichen Objekt geschieden, dann würde zwischen beiden ebenfalls eine Distinktion gesetzt, die phänomenologisch unausweisbar bliebe.

Für unseren Gedankengang ist nun an Husserls Ausformulierungen zum *vollen Noema* insbesondere wichtig, dass hier das Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit in dasselbe mit aufgenommen wird:

»Also gewiß ist z. B. die erscheinende Farbe eine Einheit gegenüber *noetischen* Mannigfaltigkeiten und speziell von solchen noetischer Auffassungscharaktere. Nähere Untersuchung zeigt aber, daß allen Wandlungen dieser Charaktere, wenn auch nicht in der ›Farbe selbst‹, die da immerfort erscheint, so doch in ihrer wechselnden ›Gegebenheitsweise‹ z. B. in ihrer erscheinenden Orientierung zu mir *noematische Parallelen* entsprechen.«<sup>85</sup>

Dies bedeutet somit, dass in der noematischen Analyse die Empfindungskomponenten bzw. sinnlichen Füllen bei der Spezifizierung des intentionalen Objektes, anders als im Identitätskriterium der *V. Logischen Untersuchung*, berücksichtigt werden müssen. Husserl spricht diesbezüglich auch von dem Urteilsnoema als ›Eidos‹ und kontrastiert dies mit der als »Wesen gefassten Urteilsnoesis«.<sup>86</sup> Dies verdeutlicht, dass neben der Analyse noematischer Bestandteile des Aktes als reelle Komponenten selbstverständlich auch eine eidetische Noetik durchführbar ist, wie sie Husserl insbesondere in den *Logischen Untersuchungen* charakterisiert hat. Letztere hält er zwar auch

<sup>83</sup> Drummond (1990) faßt diesen Punkt folgendermaßen zusammen: »Furthermore, as previously indicated, there is no reason to think that Husserl ontologically distinguished the object as intended from the object which is intended.« 42.

<sup>84</sup> Id/I, §90, 186.

<sup>85</sup> Ebenda, §98, 208.

<sup>86</sup> Vgl. ebenda, §94, 194.

im Horizont der *Ideen I* für »korrekt«, verweist aber darauf, dass das intentionale Wesen noch einer zweiten Deutung fähig ist, nämlich der noematischen Wesensbestimmung. Dass es sich bei der noematischen Wesensbetrachtung diesbezüglich nicht um eine Abkehr von der Aktanalyse handelt, wie beispielsweise Gurwitsch angenommen hat, verdeutlicht Husserls Bemerkung, dass die Unterscheidung zwischen noetischer und noematischer Wesensbestimmung analog zu verstehen sei wie die Differenz zwischen »... dem *Fällen eines Urteils* und dem *gefällten Urteil*.«<sup>87</sup> Husserl weist in seinen weiteren Ausführungen darauf hin, dass es insbesondere (im Urteilsgebiete) der Logiker ist, der nicht an dem vollen Noema, sondern an einer reinen Noetik interessiert ist und einen »engeren Wesensbegriff«, nämlich ausdrücklich das Identitätskriterium der *V. Logischen Untersuchung*,<sup>88</sup> seinen Analysen zugrunde legt. Dies bestätigt zudem die Überlegung, dass das besagte Identitätskriterium besonders die natürliche Einstellung charakterisiert, die auch der Logiker oder Mathematiker keinesfalls verlässt, wohingegen bei dem vollen Urteilsnoema als Eidos gerade nicht von der sinnlichen Fülle abstrahiert wird, weil es in der rein phänomenologischen Einstellung gewonnen wird.

Damit haben wir jedoch bei dem vollen Noema als Eidos, worauf insbesondere Bernhard Rang verwiesen hat, das Identitätskriterium der *VI. logischen Untersuchungen* vorliegen, das aus den Momenten der intentionalen Materie, der sinnlichen Fülle und – wie aus Husserls Analogie mit »dem Fällen eines Urteils und dem gefällten Urteil« eindeutig hervorgeht – der Qualität des Aktes besteht.<sup>89</sup> Das Verhältnis von Mannigfaltigkeit und Einheit, das in der noetischen Betrachtung im Verhältnis von Empfindungskomponenten und Auffassungssinn zur Geltung kommt und in der noematischen Analyse in den Wesensbegriff des Aktes selber mit aufgenommen wird, konkretisiert Husserl dann gewissermaßen ex negativo wie folgt:

»Es scheidet sich *als zentrales noematisches Moment* aus: der »Gegenstand«, das »Objekt«, das »Identische«, das »bestimmbare Subjekt seiner möglichen Prädikate« – *das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten* – und es scheidet sich ab von diesen Prädikaten, oder genauer, von den Prädikatnoemen.«<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Ebenda, § 94, 195.

<sup>88</sup> Vgl. ebenda, die Fußnote auf der Seite 195.

<sup>89</sup> Vgl. Rang (1990), 235.

<sup>90</sup> Id/I, § 131, 271.

Die Formulierung, dass es sich bei dem Gegenstand um das zentrale noematische *Moment* handelt, verweist darauf, dass das identische X als der eine mit sich selbst identische Gegenstand zwar von der Abschattungsmannigfaltigkeit in der noematischen Analyse unterschieden werden kann, aber eben nur als abstrahiertes unselbständiges Moment des Wahrnehmungsnoema. Das volle Noema umfasst hingegen auch die konkrete Gegebenheitsweise eines Gegenstandes.<sup>91</sup>

Das Verhältnis zu der Mannigfaltigkeit der Noesen ist bezogen auf das Noema als Eidos nicht mehr als eine konstitutionelle Relation zu verstehen. Vielmehr handelt es sich bei der Mannigfaltigkeit noetischer Akte (als reelle Vorkommnisse, nicht als eidetisch betriebene Noetik) und hyletischer Komponenten jeweils um raum-zeitliche Individuationen desselben Wesens.<sup>92</sup> So kann eine blühende Orchidee unter Umständen erneut von derselben Perspektive aus wahrgenommen werden, ohne dass sich bei der Wiederholung einer solchen Wahrnehmung das Wesen des Aktes unter ausdrücklicher Einschließung der sinnlichen Fülle verändert. Festzuhalten ist für unseren Zusammenhang jedenfalls, dass sich die beiden Identitätskriterien nicht ausschließen, sondern komplementär zueinander verhalten, wenn die konstitutiven Komponenten der jeweiligen Betrachtungsart nicht unzulässig miteinander vermengt werden.<sup>93</sup>

Erweist sich somit der intentionale Akt und seine an ihm unterscheidbaren Komponenten als wesentliches Strukturmerkmal des Bewusstseins, so klärt allein die Explikation dieses phänomenologi-

<sup>91</sup> Husserl unterscheidet neben dem noematischen Gegenstand schlechthin als das »bestimmbare X« im Gegenstandsbewusstsein und dem Prädikatsnoema als Gegenstand im »Wie seiner Bestimmtheiten« von letzterem noch die Klarheitsfülle, mit der ein Objekt bewusst ist. Diese Klarheitsfülle, z. B. in der positionalen Setzung, kann erheblich variieren, obwohl der Bestimmungsgrad jeweils identisch ist. Husserl nennt diesen Aspekt den »Sinn im Modus seiner Fülle«. Vgl. *Id/I I*, § 132, 273.

<sup>92</sup> Vgl. Rang (1990), 236.

<sup>93</sup> Rang (1990) macht darauf aufmerksam, dass in den *Ideen* die Tendenz besteht, dass Husserl das Entsprechungsverhältnis zwischen dem noematischen Gehalt zum Beispiel eines Urteilsnoemas und den (reellen) noetisch-hyletischen Komponenten als das Verhältnis zweier konstituierender Mannigfaltigkeiten ansieht, was zu entsprechenden Konfusionen führt: »Dabei lässt er außer acht, daß nach seinem eigenen Ansatz der Übergang zur noematischen Deutung des erkenntnismäßigen Wesens darin besteht, die konstituierenden Mannigfaltigkeiten *nicht mehr* als Mannigfaltigkeit hyletischer Daten, sondern eben als Mannigfaltigkeitsmomente des Wahrgenommenen als solchem zu verstehen.« 244. Wesentlich ist, dass beide Betrachtungsarten komplementär im Sinne eines »Entweder-Oder« zu betrachten sind, aber nicht zugleich gelten können, weil es sonst zur Verdoppelung der das identische X konstituierenden Mannigfaltigkeiten kommt.



schen Themas noch nicht die insbesondere auch für die abschließende Auseinandersetzung mit Dennett wichtige Frage nach den *prima facie* anzunehmenden Einheitsformen des Bewusstsein. Es wurde bereits darauf verwiesen, dass diesbezüglich sowohl das ›reine Ich‹ als auch die ›zeitliche Verfasstheit der Bewusstseinsenerlebnisse‹ im Hinblick auf diese Einheitsformen einer phänomenologischen Untersuchung zu unterziehen sind. In den *Ideen I*, wo eine dezidierte Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit der Erlebnisse fehlt, findet sich folgende Formulierung zum Zeitbewusstsein:

»Jedes wirkliche Erlebnis ... ist notwendig ein dauerndes; und mit dieser Dauer ordnet es sich einem endlosen Kontinuum von Dauern ein – einem *erfüllten* Kontinuum. Das sagt zugleich: es gehört einem unendlichen ›*Erlebnisstrom*‹ an.«<sup>94</sup>

In einem ersten Schritt wenden wir uns deshalb zunächst dem Verhältnis von Bewusstseinsenerlebnis und Bewusstseinsstrom zu, bevor wir im nächsten Abschnitt zur Erörterung des reinen Ichs als Zentrum des Bewusstseinsstroms übergehen.

## V.2 Phänomenologische Aspekte zur zeitlichen Struktur der Bewusstseinsenerlebnisse

In Husserls Zeitanalysen des Bewusstseins lassen sich verschiedene Einheitsbildungen charakterisieren, die je nach Betrachtung der entsprechenden Bewusstseinschichten im Sinne eines Fundierungszusammenhangs unterschiedliche Konstitutionsstufen aufweisen. In der Analyse dieser verschiedenen Stufen verwendet Husserl häufig als Beispiel die Tonwahrnehmung, die als Objekt der äußeren Sinneswahrnehmung bereits ein ausgezeichnetes Verhältnis zur Zeitlichkeit hat. Als transzendent aufgefasstes Naturobjekt gilt auch für den Ton die identifizierende Einheitsauffassung in der objektiven Zeit:

»Das Ding ist Einheit, es dauert, und in seiner Zeitdauer. In ihr sind zu unterscheiden die mannigfaltigen Phasen, jede Phase ist Phase des zeitlichen Daseins des Dinges. *Das Ding* ist aber nicht die Vielheit der Phasen auch nicht die Kontinuität der Phasen, sondern das *eine und selbe* Ding ...«<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Id/I, §81, 163.

<sup>95</sup> Husserl, Edmund (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917). Hrsg. v. Rudolf Boehm. Bd. X. Den Haag. 270.

Kommt es zur Wiedervergegenwärtigung dieses Tones in der reproduktiven Erinnerung, dann ist der Ton in der entsprechenden Erinnerungskette zwar individuell derselbe (in noematischer Auffassung), aber sein Vergangenheitsmodus hat sich im Verhältnis zur »neu erquickenden aktuellen Gegenwart« gewandelt.<sup>96</sup> Dass nicht der Gegenstand selber in der Zeit verrückt, sondern seine jeweils neue zeitliche Orientierung zu ihm, impliziert für die objektive Zeit, dass sie ein unverrückbares Stellensystem ist »... in dem jede individuelle Dauer mit ihrem Punktsystem starr gelegen ist.«<sup>97</sup>

Die Zeitkonstitution einer intentional-objektiven Gegenständlichkeit als *res materialis*, in der das Empfindungs-Auffassungsmodell grundlegend ist, hat auch ein entsprechendes Analogon bei der Konstitution eines immanenten Zeitobjektes. Erneut lässt sich diesbezüglich die Tonwahrnehmung fokussieren, allerdings nicht als reales Objekt, sondern als immanente Wahrnehmung des realen Empfindungsdatums Ton. Dabei sind sowohl der Ton als real gesetztes Objekt als auch der immanente Ton korrelative Einheiten, die beide zurückweisen auf ein konstituierendes Bewusstsein, weil auch die immanente Wahrnehmung als ein intentional einheitlich-immanentes Zeitobjekt, wie beispielsweise in der ein Wahrnehmungsereignis reproduzierenden Wiedervergegenwärtigung, sich in einem Bewusstsein konstituiert, das nach Husserl von ihm notwendig unterschieden sein muss.<sup>98</sup> Die Frage nach dem konstituierenden Bewusstsein lenkt dabei den Blick auf die ›Urimpression‹ bzw. auf das aktuelle gegebene ›Jetzt‹ (Präsenzzeit), das mit der Anschauung des Bewusstseins als strömende Prozessualität eng verwoben ist:

»Dieses Jetzt ist offenbar eine ganze, in wunderbarer Weise in stetigem Fluss sich originär erzeugende Zeitstrecke: Ein erster Ton klingt an und klingt fort, ist zu Ende, dann hebt ein zweiter an usf. Leicht werden wir aber dessen inne, daß innerhalb dieses weiten Jetzt dieser breiten Gegenwart sich selbst wieder Gegenwarten und Vergangenheiten sondern und daß sich jeweils ein ausgezeichnetes Jetzt merklich macht, um sofort unseren Händen zu entgleiten. Ein urquellendes Jetzt ist mit Tongehalt ausgefüllt. Aber schon ist das Jetzt zum

<sup>96</sup> Vgl. Husserl, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis* (1918–1926). Hrsg. v. Margot Fleischer. Bd. XI. Den Haag. 331.

<sup>97</sup> Ebenda, 331.

<sup>98</sup> Vgl. Husserl, Edmund (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18). Hrsg. v. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Bd. XXXIII. Dordrecht, Boston, London. 110.

Nichtjetzt geworden und das neue Jetzt hat einen neuen, bald einen gleichen, bald einen qualitativ geänderten Inhalt ...»<sup>99</sup>

In diesem Zitat werden von Husserl wesentliche Elemente und Problemfelder des konstituierenden Zeitbewusstseins zusammengefasst und angedeutet, denen im Folgenden weiter nachgegangen werden soll. So wird das Jetzt bzw. die Urimpression, die sich »in stetigem Fluss erzeugt« in diesem Textabschnitt bereits selber als eine Zeitstrecke eingeführt, was zunächst einmal die Frage aufwirft, ob es sich dabei nicht um einen definitorischen Zirkel handelt, wenn Husserl die Konstitution der immanenten Zeitobjekte aufgrund konstituierender Strukturen aufklären möchte, die selber zumindest in der deskriptiven Erörterung zeitlichen Charakter haben. Wie jedoch bereits aus der Beschreibung hervorgeht, handelt es sich hierbei nicht um den Versuch einer definitorischen Setzung oder Konstruktion, sondern um eine anschaulich zugängliche Prozessualität, die Husserl aufweisen möchte. In dieser Hinsicht spricht er auch in den *Bernauer Manuskripten* von der »Wahrnehmung des Strömens im Präsenzfeld«, für das er die Möglichkeit der unmittelbaren Anschaulichkeit besonders herausstellt.<sup>100</sup> Dieses Präsenzfeld ist offenbar ebenfalls gemeint, wenn er vom »weiten Jetzt« bzw. der »breiten Gegenwart« spricht. Aufgrund der Einbeziehung zeitlicher Ausdehnung in die erlebte Gegenwart (»Vergangenheiten und Gegenwarten«) kündigt sich zudem bereits an, dass es sich nicht um Zeitstrukturen wie beispielsweise die Vergangenheit meiner gestrigen Erlebnisse handeln kann, da von solchen lediglich reproduzierbaren Erlebnissen die adäquate Gegebenheit für eine immanente Wahrnehmung nicht möglich ist.

Die zeitlichen Momente, die Husserl oben teilweise andeutet, gehören unter den Namen »Retention« und »Protention« im Hinblick auf die Urimpressionen zu den wesentlichen Grundstrukturen der Husserlschen Zeitlehre. Die Protention, deren Bedeutsamkeit für die Zeitstruktur der Bewusstseinerlebnisse im Rahmen dieser Arbeit nur angedeutet werden kann, bestimmt Husserl als unbestimmte

<sup>99</sup> Hua XI, 313.

<sup>100</sup> Vgl. Hua XXXIII. 100. Dort heißt es: »Das Bewusstsein vom Strömen ist (als originäres Bewusstsein vom Dauern) von ihm anschauliches. Wir »nehmen das Strömen wahr«, und wenn wir dieses Bewusstsein selbst als ein zeitlich verbreitendes, als ein dauerndes bezeichnen müssen, so müssen wir nun sagen: Als Kontinuum von Momentphasen ... ist es in jeder Phase Bewusstsein vom Strömen ...«

und kontinuierliche Vorerwartung. Der gegenwärtig erklingende Ton wird in gewisser Hinsicht in die Zukunft hineingetragen, unabhängig davon wie unbestimmt diese »Vorerwartungskontinuität« auch ist und eröffnet somit einen unmittelbaren und sich ständig modifizierenden Zukunftshorizont.<sup>101</sup> Die Retention wird hingegen in dem obigen Zitat im Hinblick auf die Schwierigkeit des Phänomenologen eingeführt (gewissermaßen *ex negativo*), dass die unmittelbare Erfassung des Jetzt als Urquellpunkt von Zeitlichkeit der immanenten Beobachtung zu entgleiten droht, was Husserl ontologisch als die permanente Transformation des »Jetzt zum Nichtjetzt« charakterisiert. Dieser Vorgang der Retention ursprünglich impressional gegebenen Bewusstseins wird von Husserl wie folgt beschrieben:

»Die zu jedem Augenblick des Wahrnehmens gehörigen Kontinuen der Vergewärtigung von ›soeben‹ jetzt Eingetretenen befassen wir als Retentionen, verschmolzen zur Einheit einer Retention, die aber in jeder Phase des Kontinuums einen neuen Modus hat.«<sup>102</sup>

Die Retention als modifizierendes Bewusstsein darf jedoch nach Husserl nicht so aufgefasst werden, als ob die ursprünglichen Empfindungsdaten in abgewandelter Form im Bewusstsein reell enthalten blieben. Vielmehr soll es sich um eine neue Form der Intentionalität handeln, bei der offenbar das Schema Empfindung/Auffassungssinn, das sich für die Objektkonstitution als fundamental erwiesen hatte, keine Anwendung mehr finden kann. Zwar ermöglicht erst die Retention ein dezidiertes zurückkommen auf die vergangenen abgelaufenen Empfindungen im Sinne eines intentional konstituierten Zeitobjektes, aber Husserl führt hierzu weiter aus:

»... die Retention selbst ist kein Zurückblicken, das die abgelaufene Phase zum Objekt macht: indem ich die abgelaufenen Phasen im Griff habe, durchlebe ich die gegenwärtige, nehme sie – dank der Retention – ›hinzu‹ und bin gerichtet auf das Kommende (in einer Protention).«<sup>103</sup>

Somit ist die retentionale Prozessualität nicht so zu verstehen, dass lediglich das unmittelbare ›Nichtjetzt‹ im Bewusstsein verbleibt, sondern es handelt sich um Bewusstseinsabschattungen (Abschattungsreihen) im Bewusstseinsfluss, wobei dies nicht bedeutet, dass dieses Kontinuum sich wie ein gegenständliches Objekt im Raum in man-

<sup>101</sup> Vgl. Hua XI. 323.

<sup>102</sup> Hua XI, 323.

<sup>103</sup> Hua X, 118.

nigfacher Perspektivität darstellt. Für die urimpressionalen Phasen gilt vielmehr, dass sie lediglich einen Modus präsentationaler Selbstgegebenheit offenbart, was für alle »zeitmodalen Abwandlungen« gilt.<sup>104</sup>

Die für die Retention von Husserl geltend gemachte neue Form der Intentionalität stellt sich bei näherer Analyse als eine doppelte heraus: erstens als »Querintentionalität«, die es überhaupt erst ermöglicht, ein immanentes Objekt zu konstituieren. Diese kommt zum Tragen, wenn die Aufmerksamkeit primär auf den gegenwärtig erscheinenden Ton gerichtet wird, wie auch auf die retentionalen Abwandlungen der abgelaufenen »Ton-Punkte« in ihrer Einheitlichkeit.<sup>105</sup> Zweitens unterscheidet Husserl die sogenannte »Längsintentionalität«, welche für die Einheit der sich im Bewusstseinsfluss »abschattenden« Retentionen (auch primäre Erinnerungen genannt) konstitutiv sein soll. So heißt es:

»Stelle ich mich auf die *Längsintentionalität* ein und das sich in ihr Konstituierende, so werfe ich den reflektierenden Blick vom Ton ... auf das im Momentan-Zugleich nach einem Punkt Neue der Urempfindung und nach einer stetigen Momentanreihe »zugleich« damit Reproduzierte.«.<sup>106</sup>

Dies bedeutet nun allerdings nicht, dass in der Längsintentionalität alle retentionalen Phasen des bereits abgelaufenen Bewusstseinskontinuums als diskrete Momente anschaulich erlebt werden können, was zu ähnlichen Paradoxien führen würde, wie bei den unmittelbaren sinnlichen Ganzheitsauffassungen.

Husserl spricht diesbezüglich in den *Bernauer Manuskripten* auch vom »Zeitorientierungsfeld«, das eben nicht unendlich sei und die Eigentümlichkeit habe, dass mit zunehmender »Entfernung« von der Urimpression eine Abschwächung des retentionalen Inhaltes stattfindet, bis letztere in der kontinuierlichen Modifikation immer neu auftretender Präsenzen und sich daran anschließender Retentionen ins »Dunkle« zurückfällt.<sup>107</sup> Doch damit ist das Verhältnis von

<sup>104</sup> Vgl. Hua XI, 16.

<sup>105</sup> Vgl. Hua X, 82.

<sup>106</sup> Hua X, 380.

<sup>107</sup> Vgl. Hua XXXIII, 71. In den *Analysen zur passiven Synthesis* formuliert Husserl diesen Gesichtspunkt wie folgt: »Alle Selbstgebung und zwar alle, die schon begrenzt wird auf wirkliche Präsentation, steht unter Gesetzen der Gradualität der »Klarheit«, worunter wir allgemeinst verstehen eine Gradualität der Selbstgebung, die ihren idealen Limes hat ...« Hua XI, 202.

Urpräsentation und Retention für die phänomenologische Bewusstseinsforschung noch nicht zureichend geklärt. So gilt es die Frage zu erörtern, ob die Urgegenwart des Bewusstseins tatsächlich phänomenologisch aufgewiesen werden kann oder ob es sich, wie Bernet in Anlehnung an Derrida ausgeführt hat, sich tatsächlich um eine nicht einzuholende »Metaphysik der Präsenz« in Husserls Zeitlehre handelt.<sup>108</sup> Dass die Klärung dieser Frage uns wieder zurückführt zu Dennetts Behauptung, dass präsentationale Eigenschaften nicht unmittelbar zugänglich sind, ist dabei offenkundig.

### V.3 Metaphysik der Präsenz oder präsentationale Gegebenheit?

Husserl vergleicht an manchen Stellen die Retention mit einem Kometenschweif:

»Auf diese Bewusstseinsweisen kann ich achten, ich kann es ›sehen‹ ... wie ein immer neues Jetzt auftritt, wie sich stetig ein Erinnerungsschwanz, ein Kometenschweif der ›Erinnerung‹ der Urerinnerung anschließt und wie dieser sich stetig ändert.«<sup>109</sup>

Bernet deutet die Retention in Anlehnung an Derrida im Hinblick auf diese Komparation als eine nachgelassene »... Spur der Urimpression ... welche zudem [nach Husserl] nichts Wesentliches beiträgt zum Wesen und zur Kenntnis dieses Jetztbewusstseins ...«<sup>110</sup> Dass die Retention auch zur Kenntnis des Jetztbewusstseins nach Husserl nichts beitragen soll, kann im Hinblick auf die Längs- und Querintentionalität der Retention wohl kaum behauptet werden. Denn ohne Retention ist es nach Husserl, wie oben erwähnt, gar

---

<sup>108</sup> Vgl. Becker, Ralf (2001): *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch Zeit bei Husserl, Heidegger, Bloch*. Würzburg. 68. Fußnote 60.

<sup>109</sup> Vgl. Hua X, 377–378.

<sup>110</sup> Bernet, Rudolf (1983): *Die Ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*. In: Orth (1983), 16–57. Hier 44. Derrida deutet in seinen Ausführungen zur Retention diese geradezu als konstitutiv für die Gegenwart: »Die lebendige Gegenwart geht aus ihrer Nicht-Identität mit sich und aus der Möglichkeit der retentionalen Spur hervor«. In: Derrida, Jacques (2003): *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Frankfurt am Main. 115.

nicht möglich, überhaupt einen objektiven Zeitgegenstand zu konstituieren.<sup>111</sup>

Es kann zudem nicht geleugnet werden, dass das Nicht-Jetzt, als das die Retention in unserem zitierten Eingangstext eingeführt wurde, offenbar mit-konstitutiv für jegliches Gegenwartsbewusstsein nach Husserl ist. Zwar spricht er von ›Präsenzfeld‹ oder ›breiter Gegenwart‹, aber der Jetztpunkt ist in vielen Formulierungen Husserls immer nur in einem gemeinsamen Kontinuum zusammen mit der Vergangenheit gegeben:

»Das Urgegenwärtige ist, was es ist, im Übergang zum Vergangensein, und ist das Vergangene als solches, so ist das Gegenwärtige nicht mehr ...«<sup>112</sup>

Im Hinblick auf solche Äußerungen muss man Bernet und Derrida sicher Recht geben, dass hier der Fundierungszusammenhang zwischen der Urimpression und Retention so beschrieben wird, dass er von der Möglichkeit des nachträglichen retentionalen Bewusstseins vom Jetzt abhängig ist.<sup>113</sup> Es stellt sich überdies die Frage, ob nicht in der unumgänglichen Affizierung des Jetzt-Gegenwärtigen mit dem Vergangenen, was in der Formulierung »Übergang zum Vergangensein« zum Ausdruck kommt, nicht eine nahezu paradoxe Position formuliert wird. Da das Gegenwärtige sich immer schon bereits im Übergang zum Vergangenen befindet und die Vergangenheit eben »nicht mehr« ist, hätte letztere Bestimmung für die unmittelbare Gegenwart offenbar ebenfalls zu gelten. Damit nun überhaupt etwas gegenwärtig bewusst werden kann, müsste in den Urimpressionen somit selber ein Moment beschrieben werden, für das diese Paradoxie gerade nicht gilt. Folgende Bestimmung der Urempfindung soll dies offensichtlich leisten:

»Das Urempfindungsbewusstsein *fließt*, das sagt: Ist eine Urempfindung des Flusses, so sind hinsichtlich der ganzen Reihe die einen ... ›noch nicht‹, die anderen ›nicht mehr‹, und die Urempfindung, die wirklich ist, ist ein Grenzpunkt zweier Kontinuen, des Noch-nicht und Nicht-mehr.«<sup>114</sup>

Wie Bernet herausstellt, nähert sich Husserl mit dieser Formulierung

---

<sup>111</sup> Vgl. diesbezüglich Rinofner-Kreidl (2000), 266, die diesen Punkt ebenfalls herausstellt.

<sup>112</sup> Vgl. Hua XXXIII, 210.

<sup>113</sup> Vgl. Bernet (1983), 45. Derrida (2003), 115.

<sup>114</sup> Hua X, 372.

eindeutig der aristotelischen Zeittheorie,<sup>115</sup> nach der das Jetzt keinen realen Teil der Zeit bildet, sondern als dauerloser Zeitpunkt aufgefasst wird.<sup>116</sup>

Aufgrund der Tatsache, dass der Grenzpunkt eines Kontinuums im strengen mathematischen Sinne keine zeitliche Erstreckung haben kann, ist es jedoch zweifelhaft, ob seine Einführung zur Bestimmung des gegenwärtigen Erlebens von Urimpressionen bzw. Empfindungen tatsächlich geeignet ist. Da die Urimpressionen vielmehr gerade auch nach Husserl im »steten Fluss« des Bewusstseinsstromes erlebt werden, muss diese Möglichkeit wohl ausgeschlossen werden.<sup>117</sup> Dies führt uns allerdings zurück zur obigen paradoxen Situation, dass das Urgegenwärtige sich nach Husserl bereits immer schon im steten Übergang zum Vergangenen (und auch Zukünftigen) befindet, was die Frage virulent werden lässt, wie Bewusstsein unter dieser Voraussetzung überhaupt möglich ist. Denn streng genommen würde dies bedeuten, dass dem Bewusstsein ein präsentationaler Inhalt niemals zugänglich wäre. Sowohl die Wahrnehmungen auf der zeitkonstituierenden Ebene (den Retentionen in der Längsintentionalität) als auch auf der zeitkonstituierten könnten dann ebenfalls nicht dafür in Anspruch genommen werden, in irgendeiner Form präsent und zugänglich zu sein. Auch für jede einzelne Retention würde unter diesen Umständen gelten, dass sie als gerade vergangenes Urerlebnis im retentionalen Bewusstsein ebenfalls nicht *gegenwärtig* erfassbar ist ad infinitum.<sup>118</sup> Ein Bewusstsein wäre deshalb

<sup>115</sup> Vgl. Bernet (1983), S. 45

<sup>116</sup> Vgl. Flasch, Kurt (1993): *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar.* Frankfurt am Main. 117.

<sup>117</sup> Bernet (1983) macht darauf aufmerksam, dass der Jetztpunkt von Husserl immer im Hinblick auf die Empfindung als Urimpression eingeführt wird. 45.

<sup>118</sup> Rinofner-Kreidl (2001) führt zur Urimpression aus, dass sie als Grenzbegriff unverzichtbar und das urimpressionale Bewusstsein weder konstituiert noch konstituierbar sei. Von einer Urimpression im *anschaulichen* Sinne zu sprechen, ist jedoch ihrer Auffassung nach etwas anderes, da sie nur als zeitkonstituierende Empfindung in protentionaler und retentionaler Modifikation gegeben und damit lediglich in modifizierter Form zugänglich ist. 262. Diesbezüglich ist zu bemerken, dass Husserl auch an den Stellen, wo er vom unmittelbaren Bewusstsein der Gegenwart als Grenze zweier Kontinuitäten spricht, die höchste Anschaulichkeit (Fülle) des Gegenwartspunktes (im Gegensatz zu den modifizierenden Retentionen und Protentionen) geltend macht. Vgl. Hua XXXIII, 226–227. Zudem löst Rinofner-Kreidls Bestimmung der anschaulichen Gegebenheit der Urimpression nicht das obige Problem, wie diese als retentional modifiziertes Bewusstsein überhaupt erlebbar bzw. in nachträglichen reflexiven Auffassungsakt erkennbar ist.



unter diesen Bedingungen unmöglich, weil es für ein solches Bewusstsein nur ein Nichts aufzufassen oder zu erleben gäbe, und es damit auch aufhören würde, überhaupt ein Bewusstsein mit den in diesem Kapitel geschilderten Eigenschaften und Strukturen zu sein. Es käme gewissermaßen immer einen Moment zu spät, um irgendetwas zu erleben oder festzuhalten. Somit ist die ontologische Bestimmung der Urgegenwart als Übergang zur Vergangenheit zumindest unvollständig.

Dass es sich bei dem obigen Gedankengang somit um ein Selbstaufhebungsargument, also eine *reductio ad absurdum* handelt, übersieht Derrida, wenn er in *Die Stimme und das Phänomen* ausführt:

»Doch diese reine Differenz, die die Selbstgegenwart der lebendigen Gegenwart konstituiert, führt dann originär die ganze Unreinheit ein, die man daraus ausschließen zu können glaubte. Die lebendige Gegenwart geht aus ihrer Nicht-Identität mit sich und aus der Möglichkeit der retentionalen Spur hervor.«<sup>119</sup>

Es ist eben nicht die reine Differenz, welche die Gegenwart in dem von Derrida unterstellten Sinne konstituiert, sondern in den notwendigen Selbstdifferenzierungen im retentionalen Bewusstsein und dem bereits vergangenen Jetzt erweist sich gerade die Urpräsentation als mit sich selbst identisch. Anders ausgedrückt: Die Retentionen sind notwendig, damit die »breite Gegenwart« überhaupt im Bewusstsein gehalten werden kann und das Jetzt einer späteren Wiedererinnerung zugänglich ist. Aber das bedeutet nicht, dass dieses epistemologische Faktum zu dem Schluss berechtigt, dass die lebendige Gegenwart auch *ontologisch* aus den Retentionen und dem gerade vergangenen Jetzt hervorgeht, durch diese somit in irgendeiner Form geschaffen oder erzeugt würde.<sup>120</sup> Die lebendige Gegenwart geht nicht aus ihrer Nicht-Identität mit sich selbst hervor, sondern sie

---

Auch die Modifikation *F von a* müsste im aktuellen Erleben bereits wieder modifiziert sein ad infinitum, was auch für die reflexiv erfasste Wiedervergegenwärtigung (Erinnerung) gilt. Wird jedoch zugestanden, dass eine modifizierte Bewusstseinsempfindung *als modifizierte* tatsächlich unmittelbar erkennbar (erlebbar) ist, so stellt sich die Frage, woher der Phänomenologe eigentlich weiß, dass diese Erfahrung bereits modifiziert ist, es sich somit um eine Retention und nicht um die Urgegenwart selber handelt, da letztere ja phänomenologisch, nach Rinofner-Kreidl, gar nicht erlebbar ist. Auch hier gewinnt man somit den Eindruck, dass die Setzung einer Urimpression, die prinzipiell nicht erlebt werden kann, über den Status einer prinzipiell unausweisbaren Hypothese nicht hinauskommt.

<sup>119</sup> Derrida (2003), 115.

<sup>120</sup> Dieser Punkt wird auch von Rinofner-Kreidl (2001), 263 betont.

wird aufgrund eines retentionalen Differenzierungsprozesses über das unmittelbare Erleben hinaus erst erkenn- und bestimmbar, aber nicht erzeugt. Geht man hingegen, wie Derrida, von dem umgekehrten Fall aus, dann führt dies, wie im Fall der Repräsentation, zu einem unendlichen Regress. So wenig das Bild für das Abgebildete konstitutiv sein kann im Sinne eines Erzeugungsprozesses, so wenig ist die Retention als Spur oder das gerade vergangene Jetzt geeignet, etwas Analoges im Hinblick auf die präsentationalen Gegebenheiten des Bewusstseins zu evozieren. Festzuhalten bleibt jedoch, dass diese Punkte nicht Husserls Bestimmung des Jetzt als »breite Gegenwart« bzw. »Präsenzfeld« betreffen, sondern lediglich seine Bestimmungen des Jetztbegriffs, in denen er die präsentationale Urgegebenheit als immer schon vergangen bzw. im Übergang zur Vergangenheit befindlich charakterisiert.

Insgesamt tritt in Husserls Zeitlehre und genetischen Konstitution der Subjektivität jedoch erneut das Problem auf, das wir in den Untersuchungen der statisch-orientierten Phänomenologie im Hinblick auf die Intentionalität bereits in diesem Kapitel angetroffen haben,<sup>121</sup> dass nämlich nach Husserls Überzeugung auf der basalsten genetischen Bewusstseinsstufe Empfindungskomponenten im Bewusstsein bzw. Bewusstseinsfluss auftreten und erlebt werden, die ohne Apperzeptionen sich zu Einheitsbildungen im Bewusstseinsfluss zusammenschließen:

»Die Leistung der Passivität und darin als unterster Stufe die Leistung der hyletischen Passivität ist es, für das Ich immerfort ein Feld vorgegebener und in weiterer Folge eventuell gegebener Gegenständlichkeiten zu schaffen.«<sup>122</sup>

Diese Leistungen der »hyletischen Passivität« schreibt Husserl dem Prinzip der Assoziation zu, welches seinerseits die fundamentalen Einheitsbildungen des zeitkonstituierenden Bewusstseins voraussetzt. In den *Analysen zur passiven Synthesis* fokussiert Husserl dabei insbesondere die einheitlichen Syntheseformen als Sukzession

<sup>121</sup> In Bernet (1996) fasst Iso Kern die Unterscheidung von statischer und genetischer Phänomenologie folgendermaßen zusammen: »Während also die statische Phänomenologie bloß ausgebildete ›fertige‹ konstitutive Systeme durchleuchtet, indem sie nach Wesensgesetzen geregelte Abläufe von intentionalen Erlebnissen beschreibt, in denen Gegenstände einer gewissen Art zur Gegebenheit kommen, fragt die genetische Phänomenologie nach dem Ursprung solcher Systeme selbst, in ihr geht es um die Genesis der darin konstituierten Gegenstandsart.« 186.

<sup>122</sup> Hua XI, 162

und Koexistenz der immanenten Zeitgegenstände und ihrer Relationen zueinander. Die Sukzession (Querintentionalität<sup>123</sup>) als kontinuierliches Strömen des Horizontbewusstseins fällt zusammen mit der Koexistenz, die sich dadurch auszeichnet, dass in einem unmittelbar gegebenen Jetzt verschiedene Töne, Farben usw. gleichzeitig gegeben sein können.<sup>124</sup> Die Assoziationen, die nun nach Husserl in der Koexistenz und Sukzession stattfinden und uns an dieser Stelle besonders interessieren, betreffen Verknüpfungsformen in den einzelnen Sinnesfeldern, die aufgrund von affektiven Verstärkungen zu Gruppenbildungen führen, so heißt es:

»Betrachten wir ein Feld für sich, so haben wir ungeachtet der allgemeinen Homogenität doch besondere Verknüpfungen aus Homogenität; speziell sich in Einheit anhebende Mehrheiten, wie eine Gruppe roter und blauer Figuren. Je größer die ›Ähnlichkeit‹, die Homogenität ist, um so enger ist solche Gruppeneinheit, um so mehr ist sie die Einheit der Abgehobenheit.«<sup>125</sup>

Diese Assoziationserfahrung konkretisiert Husserl dabei als ›Kontrastphänomen‹ und weist darauf hin, dass zu Gruppenphänomenen beides gehöre, nämlich Kontrast und Verschmelzung.<sup>126</sup> Zwei Gesichtspunkte sind an diesen Ausführungen auffällig: So liegt offensichtlich einerseits eine erste Spezifizierung des ersten Bewusstseinsbegriffs aus den *Logischen Untersuchungen* vor, indem bestimmt wird, worin denn die Verknüpfungsformen der psychischen Erlebnisse des einheitlichen Erlebnisstroms überhaupt bestehen. Zum anderen wurden bereits ähnliche Gruppierungseffekte in der frühen *Philosophie der Arithmetik* (figurale Momente) von Husserl untersucht, ohne dass jedoch das Zeitbewusstsein in seiner konstituierenden Funktion dort schon zum Tragen gekommen wäre.

Was den letzteren Punkt anbelangt, wurde sowohl in Anlehnung an Gurwitschs gestaltpsychologisch orientierter Kritik bezüglich Husserls Empfindungsbegriff (Konstanzhypothese) als auch im Hinblick auf verschiedene Überlegungen zum Verhältnis von Wahrnehmung und Begriff geltend gemacht, dass Empfindungskomponenten ohne begriffliche Erfassung (sinnliche Fülle, ohne Auffassungssinn) im Bewusstsein weder auftreten können, noch spezifizierbar sind. Erst die begriffliche Erfassung des sinnlich Gegebenen – und sei es

<sup>123</sup> Vgl. Hua XI. Beilage XIII (zu § 27), 387.

<sup>124</sup> Vgl. Hua XI, 126–127.

<sup>125</sup> Hua XI, 138.

<sup>126</sup> Vgl. Hua XI, 139

in einem einfachen demonstrativen Urteil der Art: ›Dieses da‹ – ermöglicht es, überhaupt ein Kontrastphänomen wie das von Husserl oben erwähnte (rote und blaue Figuren) wahrzunehmen und weiterführenden Erkenntnisleistungen unterschiedlichster Stufen zu unterziehen, die selbstverständlich auch interesse- und entwicklungsabhängig, aber deshalb nicht beliebig sind. Wie Elmar Holenstein meines Erachtens zutreffend bemerkt, wird der Empfindungsbegriff bei Husserl gerade nicht deskriptiv gewonnen, » ... sondern als innerpsychisches Korrelat des physiologischen Reizbegriffs analogisierend konstruiert.«<sup>127</sup> Dass diese Kritik tatsächlich zutrifft, legen folgende Ausführungen Husserls aus den *Analysen zur passiven Synthesis* nahe:

»Für das Ich ist bewußtseinsmäßig Konstituiertes nur da, sofern es affiziert. Vorgegeben ist irgendein Konstituiertes, sofern es einen affektiven Reiz übt, gegeben ist es, sofern das Ich dem Reiz Folge geleistet, aufmerkend, erfassend sich zugewendet hat. Das sind Grundformen der Vergegenständlichung. Zwar kann man damit noch nicht voll charakterisieren, was Gegenstand als Gegenstand für irgendein Ich und für Subjektivität überhaupt bedeutet; aber doch eine grundwesentliche Form ist damit bezeichnet. Affektive Einheiten müssen sich konstituieren, damit sich in der Subjektivität überhaupt eine Gegenstandswelt konstituieren kann.«<sup>128</sup>

Zwar insistiert Husserl in seinen *Analysen zur passiven Synthesis* darauf, dass auch die Untersuchungen zur Assoziation keine psychophysische Kausalität voraussetzen würden, weil die Untersuchungen sich im Rahmen der Epoché bewegen,<sup>129</sup> aber die Frage ist, ob die Reduktion im obigen Gedankengang tatsächlich konsequent durchgeführt wird. So spricht Husserl von einem affektiven Reiz, dem das Ich sich zuwenden kann oder auch nicht. Dies alleine ist noch kein ausreichender Beleg für die These, dass es sich dabei um eine Analogie zum physiologischen Reizbegriff (Affizierung) handelt. Entscheidend ist vielmehr, dass diese Affizierungen auf bereits konstituierten Einheitsbildungen basieren sollen (Vergegenständlichungen), an deren Konstitution das Ich keinen aktiven Anteil hat. Wird jedoch eine nähere Spezifizierung dieser assoziativen Einheiten in der Sukzession und Koexistenz vorgenommen, dann ist dies offenbar nur möglich

<sup>127</sup> Holenstein, Elmar (1972): *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag. 99.

<sup>128</sup> Hua XI, 162.

<sup>129</sup> Vgl. Hua XI, 117.

aufgrund von Begriffsbildungen, die diese Urimpressionen in ihrer phänomenalen Gegebenheit näher bestimmen, wie rote oder blaue Farbe als Kontrastphänomen. Ein naheliegender Einwand könnte hier lauten, dass die Begriffsbildungen lediglich der propositional strukturierten Sprache zukommen, jedoch nicht dem vorprädikativen Bereich, den der Phänomenologe lediglich versucht, mit den Mitteln der Sprache in seinem genetischen Aufbau zu beschreiben.

Betrachten wir zur Beantwortung dieses Einwandes erneut die passiven Assoziationen. Husserls angeblich fertig bestehende Einheitsbildungen, welche auf das Ich affizierend wirken, müssen, wenn sie nicht als gänzlich hypothetische Einheiten gesetzt sind, was zur Ding-an-sich Problematik führen würde, dem Bewusstsein in irgend einer Form zugänglich sein. Nach Husserl sind sie dies als konstituierte Einheitsbildungen der Assoziation. Die im Präsenzfeld gegebenen Kontrastierungen, Gruppierungen (Formen) und Farben sollen in ihrer *Homogenität* und *Differenziertheit* für das Ich lediglich aufgrund des affizierenden Reizes gegeben sein. Warum tritt jedoch in einem konkreten Fall die assoziative Einheitsbildung  $x$  im Bewusstsein auf und nicht  $y$ ? Husserl sieht sich zur Beantwortung dieser Frage dazu gezwungen, die Unterscheidung zwischen *wirklicher Affektion* und *Tendenz zur Affektion* einzuführen. Diese Differenzierung begründet Husserl wie folgt:

»Sinnliche Daten« (und so Daten überhaupt) senden gleichsam affektive Kraftstrahlen auf den Ichpol, aber in ihrer Schwäche erreichen sie ihn nicht, werden nicht wirklich für ihn zu einem weckenden Reiz.«<sup>130</sup>

Doch woher weiß der Phänomenologe von einem Reiz, den er niemals beobachten kann, weil dieser zu schwach ist, und deshalb das Ich nicht affiziert? Bei Husserls Ausführung zur tendenziellen Affektion handelt es sich eindeutig um eine hypothetische Konstruktion, welche in die natürliche Einstellung zurückfällt, indem Entitäten und Kräfte postuliert werden, die prinzipiell der Beobachtung unzugänglich sind. Beobachtbar ist lediglich, dass in den verschiedenen Sinnesfeldern die von Husserl geschilderten Phänomene auftreten wie Homogenisierung und Kontrastierung von Farben und Formen, aber eben nicht, ohne dass die entsprechenden Einheitsbildungen vom Ich »festgehalten« bzw. aufgefasst werden. Ohne eine zumindest rudimentäre Fokussierung homogener und kontrastierender Gruppen-

<sup>130</sup> Hua XI, 149.

bildungen ist es undenkbar, wie ein instantanes Perzept für ein Bewusstsein (Ich) überhaupt gegeben sein soll. Zudem haben gerade die Experimente der Gestaltpsychologie, in Anlehnung an Gurwitsch, gezeigt, dass Empfindungskomponenten gerade nicht unabhängig vom jeweiligen Auffassungssinn spezifiziert werden können. Die notwendigen Begriffsbildungen zur Beschreibung »passiver« Synthesen sind somit kein sprachliches Problem des Phänomenologen, das es zu überwinden gilt, sondern die assoziativen Einheitsbildungen selber können gar nicht anders gedacht und erlebt werden, als dass ihrer Konstitution im Bewusstsein auch Begriffe zugrunde liegen. Dass die Empfindungskomponenten bzw. sinnlichen Ganzheiten trotzdem von reinen Begriffsbildungen klar unterschieden werden müssen, wurde oben schon begründet. Es soll zudem nicht in Abrede gestellt werden, dass basalen Einheitsbildungen affektive Potentiale inhärent sind, die auf das fungierende Ich motivierend wirken können. Nur entfalten sich diese Kräfte eben nicht unabhängig von Auffassungsleistungen, womit keineswegs behauptet werden soll, dass es sich bei letzteren um reflektierte Akte handelt.

Bedeutet dies, dass es im Bewusstsein überhaupt keine passiven Synthesen gibt? Tatsächlich folgt aus dem oben Gesagten lediglich, dass Husserls Aufgabe des Schemas Inhalt/Auffassungssinn *bezüglich der reellen Empfindungskomponenten* im Zeitbewusstsein ungerechtfertigt ist.<sup>131</sup> Auch für das Zeitbewusstsein gilt, sowohl für den konstituierenden Bewusstseinsstrom als auch für die konstituier-

---

<sup>131</sup> Holenstein (1972) vertritt hingegen trotz seiner Kritik an Husserls Empfindungsbegriff den umgekehrten Standpunkt, dass nämlich die Auflösung des Konstitutionsschemas von Inhalt und Auffassung in Husserls Zeitlehre einen großen Fortschritt darstelle, weil sie die Kritik der Gestaltpsychologie an der Konstanzannahme vorwegnehme und dies zudem im Hinblick auf die Zeitkonstitution vollzieht, was gar nicht in den Blick der Gestaltpsychologie gekommen sei. 104. Holenstein bemerkt zwar richtig, dass Husserl in seiner Zeitlehre mit der Auflösung des Konstitutionsschemas gleichfalls die Idee der Konstanzannahme aufgegeben hat, übersieht jedoch, dass der von ihm kritisierte Empfindungsbegriff dadurch von Husserl gerade nicht aufgegeben sondern eher noch verstärkt wird. Die Empfindungsdaten, die sich ohne die Tätigkeit des Subjekts bereits zu Einheiten in passiver Synthesis zusammengeschlossen haben sollen, basieren auf dem unausgewiesenen empiristischen Grundsatz, dass zuerst reine Impressionen im Bewusstseins auftreten, sich organisieren und dann in weiter zu differenzierenden kognitiven Prozessen verarbeitet werden, eine Behauptung, die beispielsweise die Experimente der Gestaltpsychologie (z. B. die berühmten Vexierbilder) meines Erachtens eindeutig widerlegen. Dadurch, dass Husserl in seiner Zeitlehre die Empfindungsdaten als Assoziationen auch noch mit seiner Affizierungsthese in Verbindung bringt, reproduziert Husserl geradezu unkritisch basale Bausteine naturalistischer Bewusstseins-

ten Zeitobjekte, dass sinnliche Füllen nur dann für ein Bewusstsein gegeben sein können, wenn diese zumindest minimal aufgefasst und konzeptualisiert werden. Erst in solchen fundamentalen Auffassungsakten kommt es zu einem unmittelbaren Wahrnehmungserlebnis, aber vermittelt durch Begriffe, so dass das Jetzt, das Husserl analytisch mit dem Auftreten einer Urimpression verknüpft, nur als Konstituiertes auftritt. Dass sich im Bewusstseinsstrom diesbezüglich die aufgefassten Urimpressionen »abschatten«, sich also aufgrund von Retentionen wie auch beständig auftretenden Protentionen modifizieren, steht dazu nicht im Widerspruch. Was sich zeitlich abschattet, sind jedoch im Hinblick auf die sinnlichen Füllen keine reinen Empfindungskomponenten im Bewusstseinsfluss, sondern instantane Perzeptionen, die bereits aufgefasst wurden. Es ist somit durchaus legitim, an passiven Synthesen wie der Längsintentionalität festzuhalten, jedoch unter der wesentlichen »Vorzeichenänderung«, dass die sinnlich-gegebenen Füllen, die ebenfalls passiven Synthesen unterliegen, letztendlich in aktiv erfassenden Bewusstseinsleistungen gründen. Dieser Punkt lässt sich auch wie folgt formulieren: Dass sich Urimpressionen in Retentionen und Protentionen im Bewusstseinsfluss abschatten, ist dem bewussten Erleben zugänglich auch ohne die Notwendigkeit einer zusätzlichen verobjektivierenden Auffassung. Aber dies ist nur deshalb möglich, weil die Urimpressionen *als solche* bereits immer in einem zumindest minimalen Sinne begrifflich erschlossen sind.

Ein Einwand könnte hier jedoch lauten, dass diese begriffliche Erschlossenheit gerade für die die Urimpressionen auffassenden intentionalen Akte selber zumindest nicht durchgängig behauptet werden kann, weil es nicht plausibel ist anzunehmen, dass alle Akte selber aktual in höherstufigen Akten begrifflich aufgefasst werden oder ehemals aktual aufgefasst wurden (Regressproblem). Trotzdem unterliegen auch die nicht-aufgefassten Akte im Bewusstseinsstrom passiven Synthesen (wie der Längsintentionalität) und werden zudem erlebt. Darauf ist zu erwidern, dass es durchaus richtig ist, dass intentionale Akte schon bewusst erlebt werden auch ohne deren verobjektivierende oder gar reflexive Auffassungen. Allerdings bedeutet dies nicht, dass dieses bewusste Erleben des Aktes nicht ebenfalls fundiert ist in begrifflichen Strukturen. Der intentionale Akt selber

---

theorien, was mit seiner insgesamt anti-naturalistischen Bewusstseinskonzeption im Widerspruch steht.

ist seinem strukturellen Aufbau nach gar nicht ohne den Bezug auf begriffliche Komponenten (Materie des Aktes, Auffassungssinn) denkbar. Aufgrund dieses Sachverhaltes ist der intentionale Akt immer schon *sich selbst* erschlossen. Die phänomenologische Explizierung dieses Sachverhaltes wird ein wesentliches Thema des nächsten Abschnittes sein.

Diesbezüglich ist es sehr wichtig, dass Husserl auf der Basis des ersten Assoziationstyps noch ein zweites Assoziationsprinzip der passiven Synthesis kennt, bei der es um Erwartung zukünftiger Ereignisse oder Zustände geht, die Husserl auch »induktive Assoziationen« nennt.

»Daran schließt sich aber untrennbar bzw. darauf gründet eine höhere Stufe von Assoziation und Assoziationslehre, nämlich eine Lehre von der Genesis der Erwartungen und der damit zusammenhängenden Genesis der Apperzeptionen, zu denen Horizonte wirklicher und möglicher Erwartungen gehören. Alles in allem handelt es sich um die Genesis der Vorgriffsphänomene, also derjenigen spezifischen Intentionen, die antizipierend sind.«<sup>132</sup>

Hier werden somit Antizipationen beschrieben, die auf Assoziationen ehemaliger Einheitsbildungen beruhen, welche als Ergebnisse von intentional-apperzeptiven Leistungen angesehen werden müssen. In *Erfahrung und Urteil* differenziert Husserl diese Horizontstruktur der Erfahrung zudem in einen »Innenhorizont« und »Außenhorizont«. Den Innenhorizont hatten wir bereits mehrfach beschrieben im Hinblick auf die Selbstgegebenheit des Objekts in der Wahrnehmung, welche sich dadurch auszeichnet, dass zum Beispiel eine Kugel in ihren mannigfaltigen Abschattungsmodalitäten niemals vollständig anschaulich gegeben ist. Das noch nicht Gegebene wird hierbei intentional antizipiert, ist somit als vorausgreifende Leistung im Bewusstsein mit-gegenwärtig. Der Außenhorizont bezieht sich hingegen auf die Tatsache, dass die intentionale Fixierung eines Objektes nur möglich ist, aufgrund mit-präsenter Hintergrunderlebnisse beispielsweise anderer Objekte, denen man sich ebenfalls zuwenden könnte.<sup>133</sup> In Anknüpfung an Gurwitsch kann man den Außenhorizont auch als »thematisches Feld« bestimmen. Betrachtet man zum Beispiel ein Haus, so werden die umgebenden Häuser, Straßen und Bäume nicht zum »Thema« der Wahrnehmung, sondern bilden den Hintergrund,

<sup>132</sup> Hua, XI, 119.

<sup>133</sup> Vgl. EU, § 8, 28.



auf dessen Grundlage das Haus überhaupt in Erscheinung treten kann.<sup>134</sup> Wie Gurwitsch aufzeigt, gilt diese formale Grundstruktur ›Thema-thematisches Feld‹ nicht nur für die Wahrnehmungsleistungen, sondern für viele Auffassungsleistungen, wie das Lesen eines Berichtes oder Romans. Das gerade gegenwärtige Thema ist auch hier kontextuell eingebettet in einen Hintergrund von Ereignissen vergangener oder möglicherweise zukünftiger Geschehnisse der narrativen Struktur usw.<sup>135</sup>

Dass die im thematischen Feld auftretenden Einheitsbildungen nicht allein auf gegenwärtig vollzogenen Auffassungssynthesen basieren können, erhellt auch folgendes Beispiel: Betrachtet man eine Blumenwiese in ihrer morphologischen und farblichen Vielfalt, so sind die wahrgenommenen Differenzierungen derart mannigfaltig, dass unmöglich alle instantan auftretenden strukturierten Komponenten das Ergebnis gegenwärtig aktiv vollzogener Auffassungssynthesen sein können. Aber daraus folgt eben noch nicht, anders als die Proponenten des nicht-begrifflichen Wahrnehmungsinhaltes glauben, dass diese zusätzlich passiv auftretenden assoziativen Einheitsbildungen ohne begriffliche Konstituenten im Präsenzfeld auftreten. Wie intentional strukturierte Antizipationen und Erinnerungen zwar passiv aber deshalb nicht ohne begriffliche Strukturiertheit im Bewusstsein gegeben sind, so schließen sich beispielsweise im Wahrnehmungsbewusstsein an ganzheitliche Auffassungsleistungen passive Einheitsbildungen an, die auf ehemals aktiv konstituierten Sinnesgestalten basieren. Dass beispielsweise mit fortgeschrittener Lesefähigkeit nicht jeder einzelne Buchstabe seriell aufgefasst werden muss, sondern komplette Wörter morphologisch aufgefasst und semantisch unmittelbar im Satz- und Textgefüge interpretiert werden, was eben nicht heißt, dass man keine Buchstaben *als Buchstaben* mehr sieht, zeigt, dass passiv gegebene Elemente in den Einheitsbildungen der aktiven Wahrnehmung (Verschmelzungen) Ergebnisse kognitiver Lernprozesse darstellen.

Dass das *aktuale* Auftreten solcher »sekundären passiven Synthesen« nicht mehr allein auf das Schema Inhalt/Auffassungssinn zurückgeführt werden kann, verdeutlicht das Problem des sonst drohenden infiniten Regresses (hier bezüglich des jeweils nur implizit gegebenen Horizontbewusstseins). Dies gilt jedoch gleichfalls für die

<sup>134</sup> Vgl. Gurwitsch (1974), 259.

<sup>135</sup> Vgl. ebenda, 260.

Auffassungsleistungen (Qualität und Materie) des Aktes. So kann ein intentionaler Akt in einem Reflexionsakt n-ter Stufe zwar verobjektivierend erfasst werden, aber für den aktual reflektierenden Akt gilt notwendigerweise, dass er nicht gleichzeitig verobjektivierend erfasst ist. Auch für den Bewusstseinsstrom, in dem sich sowohl die intentionalen Akte als auch die Empfindungen abschatten, gilt, dass er zwar partiell reflexiv erfasst werden kann, aber in solchen Akten notwendigerweise vorausgesetzt wird. Aus diesem Grunde kann der Bewusstseinsstrom ebenfalls nicht dem Konstitutionsschema unterliegen, was bedeutet, dass er, anders als die Empfindungskomponenten, keiner Konstitution im Sinne des Inhalts/Auffassungs-Schemas entspringt. Daraus folgt jedoch, dass die Bewusstseinserebnisse im Bewusstseinsstrom aufgrund ihrer retentionalen und protentionalen Modifikationen Verknüpfungen aufweisen, die nicht durch Auffassungsleistungen konstituiert sind. Auch die weiteren passiven Synthesen sind zur Spezifizierung von Verknüpfungsformen im Bewusstseinsstrom notwendig (wie die induktive Assoziation), setzen jedoch nach den oben formulierten Ergebnissen unter anderem bereits zu früheren Zeitpunkten vollzogene Auffassungen dieser Einheitsbildungen voraus.

Mit den obigen Überlegungen, die besonders die epistemische Zugänglichkeit des präsentational Gegebenen behandelten, ist jedoch noch nicht die Frage geklärt, ob eine gleichzeitige reflexive Erfassung unmittelbar auftretender Bewusstseinserebnisse möglich ist. Gezeigt wurde in der Auseinandersetzung mit Derrida lediglich, dass eine prinzipielle Zugänglichkeit beispielsweise von Urimpressionen nicht ohne Aporien geleugnet werden kann (*reductio ad absurdum* Argument). Für unseren Zusammenhang ist deshalb Rinofer-Kreidls Interpretationsansatz der epistemischen Zugänglichkeit des Präsenzfeldes besonders wichtig. Sie führt hierzu sinngemäß aus, dass eine schlichte Wahrnehmung zwar erlebt wird, aber keiner gleichzeitigen Reflexion zugänglich ist, da diese sich als ein Vergegenwärtigungsakt nur auf eine Wiedererinnerung beziehen kann.<sup>136</sup> Diesbezüglich macht Husserl in verschiedenen Texten geltend, dass die Reflexion die originäre Gegenwart unmittelbar und gleichzeitig erfassen könne.<sup>137</sup> In anderen Texten wiederum wird stärker betont, dass eine Reflexion in die Retention möglich sei, die

<sup>136</sup> Vgl. Rinofer-Kreidl (2000), 377–378.

<sup>137</sup> Id/I, § 38, 67–68.

selber jedoch keine reflexive Wiedervergegenwärtigung (Erinnerung) beinhaltet. So heißt es beispielsweise:

»Das schlichte Hinsehen, Hinfassen finden wir auch unmittelbar aufgrund der Retention, so wenn eine Melodie abgelaufen ist, die innerhalb der Einheit einer Retention liegt, und wir auf ein Stück zurückachten (reflektieren), ohne es wieder zu erzeugen.«<sup>138</sup>

Husserl unterscheidet somit (1) die immanent wahrnehmende Reflexion, wie auch (2) die Reflexion in die immanente Retention, die beide die originäre Gegenwart apodiktisch zu erfassen in der Lage sein sollen.<sup>139</sup>

Rinofner-Kreidl ist nun der Auffassung, (a) dass der Ursprung des Zeitbewusstseins, zu dem die Retention als Teil der lebendigen Gegenwart gehört, prinzipiell nicht im Bereich einer gegenständlichen Auffassung liegen kann. Denn Reflexionen als verobjektivierende Akte seien im Gegensatz zur schlichten Wahrnehmung und Retention immer schon zeitlich konstituiert. Daraus folgt jedoch, dass Begriffe wie »gleichzeitig«, »nachher«, »vorher« auf den zeitkonstituierenden Bereich nicht übertragen werden dürfen. Zudem (b) können zwei demselben Bewusstsein zugehörige Akte nicht gleichzeitig auftreten. Entweder handelt es sich bei einem Akt um eine Gegenwärtigung oder eine Wiedervergegenwärtigung, deshalb sei nicht einzusehen, wie eine erfüllte Zeiteinheit »... mittelbar und unmittelbar gegeben sein [kann], unmittelbar im Akterleben und mittelbar in der Reflexion auf den Akt ...«<sup>140</sup> Zunächst ist sicherlich die formale Gültigkeit der Argumentation (a) einzuräumen. Folgt man Husserl in der Aufgabe des Inhalts/Auffassungsmodells im Hinblick auf die Urimpression, Retention und Protention, dann können prädikative zeitliche Bestimmungen wie »gleichzeitig«, »vorher«, »nachher«, welche individuellen Vorgängen und Ereignissen zugeschrieben werden, nicht auf den zeitkonstituierenden Fluss übertragen werden. Die (a) zugrunde liegende Prämisse, nämlich die vollständige Aufgabe des Inhalts/Auffassungsmodells im Hinblick auf die reellen Empfindungen, hat sich jedoch aus den oben aufgeführten Gründen als aporetisch erwiesen. Da Urpräsentation, Retention und Protention zudem notwendig auf die reellen Empfindungen bezogen

---

<sup>138</sup> Hua X, 37.

<sup>139</sup> Vgl. Id/I §78, 150

<sup>140</sup> Rinofner-Kreidl (2000), 378–387. Zitat 380.

sind, muss (a) als unzutreffend zurückgewiesen werden, so dass in der Verwendung der genannten zeitlichen Prädikate auch kein Widerspruch nachzuweisen ist. Zwar ist die Erfassung einer Urimpression sicherlich noch keine gegenständliche Auffassung im Sinne einer vollständigen Konstitution eines Zeitobjektes, so dass der Versuch einer Übertragung physikalisch orientierter Zeitmessungen in diesen Bereich unzulässig wäre. Hierin sehe ich die Berechtigung in Husserls Auffassung, dass auf das Bewusstsein selber nicht einfach zeitliche Prädikate wie ›Gleichzeitigkeit‹ übertragen werden dürfen.<sup>141</sup> Doch bedeutet dies nicht, dass die Begriffe ›Urimpression‹ und ›Retention‹ atemporale Entitäten oder Prozesse bezeichnen. Lehnt man zudem, wie Rinofner-Kreidl, Husserls Fundierung des inneren Zeitbewusstseins im absoluten Bewusstsein ab,<sup>142</sup> was noch Thema des nächsten Abschnitts sein wird, dann ist erst recht nicht nachvollziehbar, warum die Verwendung der obigen Zeitprädikate unzulässig sein soll. Außerdem ist zu beachten, dass die im Bewusstsein auftretenden Empfindungen weder als aktive noch als passive Einheitsbildungen gänzlich unkonzentualisiert im Bewusstsein erscheinen und es somit kein apriorisches Argument gibt, warum eine gegenwärtig auftretende Urimpression nicht zumindest partiell reflexiv erfasst werden kann, eben weil diese immer schon begrifflich miterschlossen ist.

Das in (b) entwickelte Argument würde, wenn es zuträfe, die Möglichkeit von Reflexionen grundsätzlich unterminieren. Auch Reflexionen, die sich dezidiert auf Erinnerungen beziehen, müssen nämlich mit diesen gleichzeitig oder zumindest partiell gleichzeitig auftreten, sonst wäre für die Reflexion nichts gegeben, auf das sie sich beziehen könnte, weil die Erinnerung *als aktuelle Wiedervergegenwärtigung* einer früheren Wahrnehmung ebenfalls unmittelbar im Bewusstsein auftritt. Dass es allerdings schwieriger ist, eine verobjektivierende Reflexion beispielsweise auf die unmittelbar auftretende Freude selbst zu richten, als auf die Erinnerung der Freude, ist hingegen nicht zu leugnen, jedoch kein prinzipielles Gegenargument im Hinblick auf deren Möglichkeit. Was außerdem das Verhältnis der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit bezüglich Reflexion und aktuell auftretenden sinnlichen Einheitsbildungen anbelangt, so ist dieses Verhältnis keineswegs kontradiktorisch, wie Rinofner-Kreidl

<sup>141</sup> Vgl. Hua X, 375.

<sup>142</sup> Vgl. Rinofner-Kreidl, Sonja (2000), 433.

behauptet. Die in der immanenten Wahrnehmung erkannte Urimpression tritt unmittelbar im Bewusstsein auf, jedoch bereits vermittelt durch einen früheren oder aktuellen Erkenntnisprozess. Der höherstufigen Reflexion tritt das instantane Perzept dabei zunächst in dem angegebenen Sinne unmittelbar gegenüber und wird im Zuge der reflexiven Analyse einer Modifikation unterworfen. Das Ergebnis dieser Reflexion ist somit ein vermitteltes Ergebnis, das wiederum unmittelbar gegeben ist. Wie Zahavi in Anlehnung an Husserl betont, ist die Reflexion diesbezüglich eine Differenzierungsleistung dessen, worauf reflektiert wird. Sie expliziert lediglich, was in dem präreflexiven Erlebnis implizit enthalten ist.<sup>143</sup> Eine vollständig apodiktische Erkenntnis kann diesbezüglich sicherlich nicht behauptet werden, wie Hoffmann aufgezeigt hat:

»[Weil] ... das Eingreifen und Modifizieren der ausdrücklichen Reflexion zur Verunsicherung der Erfassung führt«.<sup>144</sup>

Aber dies bedeutet nicht, dass eine solche reflexive Erkenntnis grundsätzlich unmöglich wäre, was zudem, wie Husserls Auseinandersetzung mit Watt gezeigt hat, zu unmittelbaren Selbstwidersprüchen führen müsste. Wie außerdem im ersten Kapitel im Hinblick auf die Ontologie des Physikalismus gezeigt wurde, gilt das gleiche auch bereits für die gegenständliche Naturerkenntnis. Jede Form von wissenschaftlicher Untersuchung, die Phänomene aufgrund von Ursache/Wirkungsrelationen strukturiert und spezifiziert, vollzieht Differenzierungsleistungen, die das Gegebene nach essentiellen Gesichtspunkten gewichtet und dadurch auch einer Modifizierung unterzieht.

Was Rinofner-Kreidl zudem übersieht, ist, dass Husserl die Reflexion nicht nur als verobjektivierende Leistung behandelt, sondern auch eine unausdrückliche Reflexion im Sinne eines Mit-Bewusstseins kennt. Wenn Husserl in dem obigen Zitat von einem reflektierten Zurückachten auf die Einheit der Retention ohne Wiedervergegenwärtigung spricht, dann ist dies keine verobjektivierende Reflexion, auf die das Subjekt-Objekt Modell der Intentionalität zutreffen würde. Von dem *cogito*, wie Gisbert Hoffmann ausführt, ist dieses Mit-Bewusstsein selbst kaum zu unterscheiden, weil es sich

---

<sup>143</sup> Vgl. Zahavi, Dan (1999): *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston, Illinois. 186.

<sup>144</sup> Vgl. Hoffmann (2001), 114.

lediglich mit »dem Gewahren und Konstatieren« des Gegebenen begnügt.<sup>145</sup>

Auf das Mit-Bewusstsein werde ich im folgenden Abschnitt im Hinblick auf das Ich weiter eingehen, wie auch auf die noch nicht erörterte Auffassung Husserls, dass der Bewusstseinsfluss selber als absoluter Bewusstseinsstrom zu qualifizieren ist. Dies wird zudem eine Überleitung zu der Frage ermöglichen, ob, wie nicht-egologische Bewusstseinstheorien annehmen, die Spezifizierung des Bewusstseins tatsächlich ohne die Annahme und Aufweisung eines Ich-Zentrums möglich ist.

#### V.4 Das Verhältnis von Bewusstseinsstrom und Bewusstseinsakt zum reinen Ich

Ein wichtiges Ergebnis des letzten Kapitels bestand in der Feststellung, dass die von Husserl betonte ausgezeichnete *epistemische* Zugänglichkeit der immanenten Wahrnehmung zwar in einem gewissen eingeschränkten Sinne zutrifft, jedoch nicht die daraus abgeleitete *ontologische* Auffassung, dass es sich bei diesem Bewusstsein um etwas Absolutes handelt. Im Hinblick auf den Bewusstseinsfluss begründet Husserl diese ontologische Bestimmung folgendermaßen:

»Aber ist nicht der Fluss ein Nacheinander, hat er nicht doch ein Jetzt, eine aktuelle Phase und eine Kontinuität von Vergangenheiten, in Retentionen jetzt bewusst? Wir können nicht anders sagen als: Dieser Fluß ist etwas, das wir nach dem *Konstituierten* so nennen, aber es ist nichts zeitlich ›Objektives‹. Es ist die *absolute Subjektivität* und hat die absoluten Eigenschaften eines *im Bilde* als ›Fluß‹ zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, ›Jetzt‹ Entspringenden usw. im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten, für all das Fehlen uns die Namen.«<sup>146</sup>

Der Bewusstseinsfluss, so wie Husserl ihn im Hinblick auf Urimpression, Retention und Protention beschreibt, legt nicht den Schluss nahe, dass es sich hierbei um absolute, selbst nicht mehr in der Zeit befindliche Phänomene handelt. Das Erlebnis des Jetzt als »Urquellpunkt mit seinen Nachhallmomenten« ist eine zwar besonders wichtige phänomenologische Bestimmungen der immanent erlebten Zeit, aber gerade der Hinweis auf die Nachhallmomente (Präsenzfeld) im

<sup>145</sup> Vgl. ebenda, 112.

<sup>146</sup> Hua X, 75.

Zitat, die erneut zur Bestimmung des Jetzt herangezogen werden, macht deutlich, dass das Zeitphänomen dem Bewusstseinfluss nicht nur semantisch, sondern auch phänomenologisch inhärent ist. Dass Husserl nach den konstituierenden Elementen des immanenten Bewusstseinstroms fragt, ist diesbezüglich sicherlich berechtigt, aber in seiner Antwort hat der Begriff ›Konstitution‹ offenbar seinen ursprünglichen Sinn verloren, wenn er ausführt:

»Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in (sich) selbst«. <sup>147</sup>

Es wurde herausgestellt, dass in der passiven Synthesis der Längsintentionalität die Einheitlichkeit des Bewusstseinstroms überhaupt erst zugänglich wird, und eine notwendige Voraussetzung zur Konstitution immanenter und transzendenter Zeitobjekte darstellt. Die Behauptung, dass dieser Fluss sich überdies selbst konstituiert, ist mit dem Hinweis auf das Jetzt als immer neu entspringender Urquellpunkt jedoch keineswegs phänomenologisch eingeholt. Anders als beispielsweise bei der reflexiven Erschließung der formalontologischen Begriffe Teil und Ganzes kann durchaus sinnvoll, das heißt ohne unmittelbaren Selbstwiderspruch, nach einem weiteren Grund bzw. einer fundierenden Struktur des »Urquellpunktes mit seinen Nachhallmomenten« gefragt werden. Dass eine solche Frage mit Recht gestellt werden kann, wird von Husserl zudem eindeutig bestätigt:

»Es fragt sich aber, ob wir nicht sagen müssen, es walte über allen Bewusstsein im Fluß noch das *letzte Bewusstsein*.« <sup>148</sup>

Die Überlegungen, die Husserl in dieser Hinsicht vorstellt, enden zwar offenkundig in Aporien (Bewusstsein gründet im »unbewussten« Bewusstsein), was jedoch selbstverständlich nicht zu der Schlussfolgerung berechtigt, dass sämtliche Antworten bezüglich dieses Problemfeldes in ähnlichen Kontradiktionen münden müssen. <sup>149</sup> Daraus folgt, dass der Bewusstseinfluss zwar längsintentional in seiner passiv synthetisierten Einheitsbildung zumindest par-

---

<sup>147</sup> Hua X, 381.

<sup>148</sup> Hua X, 382.

<sup>149</sup> Im Rahmen eines objektiven Idealismus, der durchaus nicht im Widerspruch zur phänomenologischen Methode stehen muss, führt die Frage nach dem Grund bzw. der Ursache der Zeitigung zur Spezifizierung von überzeitlichen Elementen, die selber nicht mehr der Zeit unterliegen, nämlich den Essenzen. Für Leibniz ergibt sich dies aus seinen

tiell unmittelbar erlebt wird, aber die weitergehende Behauptung einer Selbstkonstitution nicht eingeholt werden kann. Der Bewusstseinsfluss konstituiert sich nicht selber, sondern stellt ein Urphänomen dar, dessen Auftreten sowohl logisch, als Möglichkeit des Gegenstandsbewusstseins, als auch phänomenologisch zunächst einfach konstatiert werden muss. Der aus meiner Sicht berechtigten Frage nach einer weitergehenden Fundierung des Bewusstseinsstroms zum Beispiel in Essenzen bzw. in einem genauer zu untersuchenden Verhältnis von Wesen und Erscheinung, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen werden.

Trotzdem lässt sich im Hinblick auf Husserls Zeitanalysen zumindest ein weiteres notwendig vorausgesetztes Element des Bewusstseinsstroms spezifizieren, nämlich das reine Ich. Diese Behauptung ist sicherlich rechtfertigungsbedürftig, wenn man bedenkt, dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* in seiner Unterscheidung der drei Bewusstseinsbegriffe noch explizit eine nicht-egologische Bewusstseinstheorie favorisiert. Die Gründe, die für eine solche Bewusstseinskonzeption sprechen, werden von Sartre und Gurwitsch durchaus in Anknüpfung an den frühen Husserl wie folgt formuliert: Gesetzt den Fall, dass ein enger Freund dringender und unmittelbarer Hilfe bedürftig ist. In diesem Moment ist man vollständig mit dem Gedanken beschäftigt, wie man ihn aus der misslichen Situation möglichst rasch befreien kann. Aber nach Gurwitsch ist man sich in dieser präreflexiven (bezogen auf das eigen Selbst) Handlungssituation keineswegs des eigenen Ich (Ego) bewusst, solange eine Reflexion als vergegenwärtigender Akt auf frühere Akte ausbleibt:

»Being confronted with an object, I am at once conscious of this object and aware of my being conscious of it. This awareness in no way means reflection.«<sup>150</sup>

Nach Sartre wird erst in der vergegenwärtigenden Reflexion der frühere Wahrnehmungsakt in der Erinnerung so modalisiert, dass dieser als zu einem Ich zugehörig erfahren wird. Das Ich kann seiner Auffassung nach kein reell konstitutiver Teil des Aktes sein, weil es dann so viele Ich-Erscheinungen wie reelle Akte geben würde. Das Ich bzw. Ego wird deshalb immer so erfahren, dass es ein gegenwärtiges mentales Ereignis transzendiert und lediglich als Horizont und ideale no-

---

Überlegungen zum Vorrang der Essenzen vor deren möglicher Existenz. Vgl. Liske, (1993), 55–61.

<sup>150</sup> Gurwitsch (1966), 293.



ematische Einheit reflektierter Erlebnisse zu verstehen ist.<sup>151</sup> Wie ist jedoch die Transformation von einem präreflexiven Wahrnehmungsakt ohne die Existenz eines Ich zu seiner modalisierten Erinnerung mit einem ausdrücklich reflexiv erfassten Ego aufzufassen? Gurwitsch beschreibt dies in Anlehnung an Sartre wie folgt:

By the mere fact of being grasped by an act of reflection, the grasped act then acquires a personal structure and the relation to the ego which it did not have before it was grasped. *Reflection gives rise to a new object – the ego – which appears only if this attitude is adopted.*<sup>152</sup>

Gegen eine solche reflektierende Erzeugung eines Ich ist allerdings einzuwenden, dass in dieser Konzeption völlig unklar bleibt, wie die Reflexion etwas erschaffen soll (give rise to a new object), das vorher noch nicht einmal implizit im Wahrnehmungsakt vorhanden gewesen ist. Streng genommen würde dies nichts anderes bedeuten, als dass eine Wahrnehmung, die zum Zeitpunkt *t* ontologisch noch nicht *meine* Wahrnehmung gewesen ist, in der Erinnerung zum Zeitpunkt *t\** plötzlich nachträglich als eine solche aufgefasst werden kann. Da jedoch in *t* und der bis zu *t\** verlaufenden Zwischenzeit ebenfalls noch kein Ego existiert, ist nicht nachvollziehbar, woran die Reflexion überhaupt anknüpft, damit ein transzendentes Ich in die Bewusstseinserscheinung treten kann. So gesehen, stellt bereits die Frage nach der intramentalen Transformation des präreflexiv nicht-egologischen Bewusstseins in ein dezidiertes Ich-Bewusstsein ein nicht zu überwindendes Hindernis für die Plausibilität der nicht-egologischen Bewusstseinskonzeption dar. Vielmehr verdeutlicht schon das erste Gurwitsch Zitat, dass auch in dem nicht zu bestreitenden präreflexiven Bewusstseinszustand zumindest ein implizites Ich-Bewusstsein anwesend sein muss (I am at once conscious of this object and aware of my being conscious of it). Wie sollte andernfalls sowohl ein Objektbewusstsein als auch ein Bewusstsein dieses (meines) Bewusstseins möglich sein? Dieser Punkt gewinnt noch an Klarheit, wenn man sich der Frage zuwendet, wodurch wir eigentlich wissen, dass ein mentales Ereignis *x* als reeller Teil meines Bewusstseinsstromes zu betrachten ist und nicht als Teil eines anderen Bewusstseinsstromes. Wie Marbach zeigt, ist es genau diese Fragestellung, die Husserl

<sup>151</sup> Vgl. Sartre, Jean Paul (1994<sup>4</sup>): *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Deutsch v. Uli Aumüller, Traugot König u. Bernd Schuppender. Mit einem Nachwort v. Bernd Schuppender. 39–97. Hier 39–54.

<sup>152</sup> Gurwitsch, Aron (1966), 294.

in späteren Arbeiten nach den *Logischen Untersuchungen* dazu motiviert hat, das reine Ich als notwendigen Bestandteil in die phänomenologische Analyse einzubeziehen. So heißt es zusammenfassend bei Marbach:

»Die Analyse phänomenologischer Erfahrung bringt einen kardinalen Unterschied zur Geltung: ich habe Bewusstseinserlebnisse, die ich als ›eigene‹ bezeichne, und ich habe Bewusstseinserlebnisse *von* Bewusstseinserlebnissen, welche *nicht* ›eigene‹ vielmehr fremde sind. Soll Klarheit herrschen, kann nicht mehr von ›niemandes‹ Erlebnissen gesprochen werden.«<sup>153</sup>

Zahavi hat diesbezüglich geltend gemacht, dass es nicht erst die ausdrücklich verobjektivierende Reflexion auf meine mentalen Ereignisse und den Bewusstseinsstrom ist, die den »kardinalen Unterschied« intermentaler Ereignisse sichtbar werden lässt, sondern bereits die Gegebenheit der präreflexiver Erfahrungen in der Ersten-Person-Perspektive, welche als *ein* fundamentaler Modus der Ichhaftigkeit (Egocentricity) betrachtet werden muss.<sup>154</sup> In den sogenannten C-Manuskripten findet sich folgende Bemerkung Husserls, die verdeutlicht, dass in der »lebendigen Gegenwart« der Bezug auf ein Ich unverzichtbar ist, wenn dieser Bezug auch gerade nicht aufgrund einer verobjektivierenden Reflexion aufgewiesen werden kann:

»Als »Primordium« bin ich im Strömen verharrende vieldimensionale Gegenwart; in dieser Gegenwart ist kontinuierlich meine primordiale lebendig strömende Vergangenheit »vergegenwärtigt« und ebenso meine primordiale Zukunft. Ich bin darin im urmodalen Jetzt Welt wahrnehmend, aber zugleich bin ich Welt wahrgenommen habend in stetiger simultaner Modifikation; ... In jeder Gegenwart als Phase genommen, und so in stehender fortwährender Gegenwart, bin ich so, dass ich mein gegenwärtiges Sein transzendiere.«<sup>155</sup>

Weil in dieser Beschreibung das zeitkonstituierende Bewusstsein fokussiert wird, kann es sich diesbezüglich auch nicht um reflexiv erfasste Erlebnisse handeln. Erneut wird in dem Zitat die von Husserl implizit gemachte Unterscheidung zwischen einem Jetzt als unwandelter Form (verharrende Gegenwart) und den simultanen Modifikationen, in denen das soeben gewesene Jetzt in die Vergangenheit herabsinkt, getroffen. Zudem wird deutlich, dass der Bezug zum lebendig erfahrenen »Jetzt« gerade nicht ohne ein »Ich« gedacht werden

<sup>153</sup> Vgl. Marbach, (1974), 100.

<sup>154</sup> Vgl. Zahavi (1999), 142–143.

<sup>155</sup> Husserl, Edmund: Unveröffentlichtes C-Manuskript: C7 (21a).

kann. Die erlebte Gegenwart ist als solche immer schon aus der Ersten-Person-Perspektive erschlossen bzw. ist diese ohne letztere gar nicht zu spezifizieren. Dieser Zusammenhang lässt sich diesbezüglich auch so interpretieren, dass die »stehende Jetztform« nichts anderes sein kann als die Gegenwart des transzendentalen Ich.<sup>156</sup>

Kern hat gegen solche und ähnliche Positionen eingewandt, dass Husserl von einem »Urbewusstsein« intentionaler Erlebnisse spricht, ohne dieses jedoch als ein Ich-Bewusstsein zu klassifizieren. Allerdings könne dieses Urbewusstsein durchaus als Selbstbewusstsein bezeichnet werden:

»Wir haben bei Husserl in gewissem Sinne *ein Selbstbewusstsein ohne Ich*: das intentionale Erlebnis, der intentionale Akt, der sich im Vollzuge seiner selbst ungegenständlich bewusst ist, ohne dass dieses Selbstbewusstsein ein Ichbewusstsein wäre.«<sup>157</sup>

Mag auch die terminologische Unterscheidung zwischen Selbst- und Ich-Bewusstsein sinnvoll sein, um das präreflexive vom reflexiven Ich-Bewusstsein abzugrenzen, so ist es doch bereits rein semantisch nur schwer nachvollziehbar, wie es ein Selbstbewusstsein ohne Ich geben soll. Dass das Ich nicht eigens in einem reflexiven Akt höherer Ordnung thematisiert wird, bedeutet eben nicht, dass es (a) nicht zumindest mit-erschlossen ist und (b), dass es sich nicht um eine unverzichtbare Voraussetzung handelt, die notwendig ist, um überhaupt das Auftreten eines dezidierten Ich-Bewusstseins, das Kern natürlich nicht in Abrede stellt, erklären zu können. Wie oben ausgeführt, muss der Übergang vom Urbewusstsein zum Ich-Bewusstsein rätselhaft bleiben, wenn das reine Ich erst das ontologische Produkt einer Reflexion sein soll. So stellt sich dann überdies die weitergehende Frage, wie der reflektierende Akt n-ter Ordnung den zugrunde liegenden reflektierten Akt überhaupt einem Ich zuordnen kann, ohne dass der reflektierende Akt, der als solcher selber nicht reflexiv erfasst wird, zumindest *implizit* als zu *demselben Ich* gehörig mit-bewusst ist. Wäre dieses Zugehörigkeitsbewusstsein nicht vorhanden, dann bliebe die identifikatorische Zuordnungsleistung unverständlich, weil das Ich des reflektierten Aktes für den reflektierenden in diesem Fall lediglich ein Gegenstand unter vielen, aber eben

<sup>156</sup> Vgl. Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart*. Den Haag, 83–84.

<sup>157</sup> Kern, Iso (1988): *Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl*. In: Funke (1988), 51–63. Hier 54.

nicht der *eigene* sein könnte, da es dann keinen entsprechenden aktuellen Vergleichsmaßstab gäbe. Psychische Erkrankungen, wie beispielsweise die Schizophrenie, bei denen Phänomene wie das Hören von Stimmen, Gedankenbeeinflussung oder nicht kontrollierbare Gedankenausbreitung erlebt werden,<sup>158</sup> verdeutlichen zudem, dass selbst das Auftreten von mentalen Ereignissen wie Gedanken keinesfalls eine hinreichende Bedingung dafür ist, dass diese in der nachträglichen Reflexion auch als eigene Ich-Akte fixiert werden können, was nicht bedeutet, dass sie ontologisch keinem Ich zugehörig sind.

Ein Gegenargument im Hinblick auf die Konzeption einer präreflexiven Gegebenheit der Erfahrungen in der Ersten-Person-Perspektive könnte man außerdem in dem häufig vertretenen Ansatz sprachphilosophisch orientierter Positionen vermuten, dass das wichtigste Explanandum einer Theorie des Selbstbewusstseins die Beherrschung des Personalpronomens der Ersten-Person darstellt. Ein wesentlicher Grundsatz einer solchen sprachanalytischen Position besteht beispielsweise darin, dass im Falle einer zureichenden Bestimmung der semantischen Funktionen des Personalpronomens der ersten Person man den gesamten Umfang von Gedanken und Erlebnissen der Ersten-Person-Perspektive erklärt habe.<sup>159</sup> Dazu ist zu sagen, dass eine linguistische Analyse der indexikalischen Verwendungsweise des Personalpronomens der ersten Person sicherlich wichtig und fruchtbar ist, jedoch das Vorhandensein des Selbstbewusstseins voraussetzen muss und deshalb auch nicht zureichend erklären kann. Gerade die Frage, wie es möglich ist, dass zum Beispiel Kinder die korrekte semantische Funktion des Personalpronomens der ersten Person überhaupt erlernen, sich also selbst als Referenten des Wortes ›Ich‹ verstehend wahrnehmen und die besondere Differenz zur Verwendung anderer Personalpronomen umzusetzen lernen, führt, wie in den obigen Analysen auch, zur präreflexiven Erschlossenheit erfahrener Gegebenheiten aus der Ersten-Person-Perspektive. Dass die Entwicklung des Selbstbewusstseins dabei eng korreliert ist mit der Entwicklung des Spracherwerbs, steht diesbezüglich sicherlich außer Zweifel, was jedoch nicht heißt, dass das Ich-Bewusstsein allein darauf zurückgeführt werden könnte.<sup>160</sup> So wenig

---

<sup>158</sup> Vgl. Steinhausen, H. C. (2002<sup>5</sup>): *Psychische Störungen bei Kindern und Jugendlichen. Lehrbuch der Kinder- und Jugendpsychiatrie*. München, Jena. 67–71.

<sup>159</sup> Bermúdez, José: (2000), 11.

<sup>160</sup> Daniel Stern ist beispielsweise der Auffassung, dass der Säugling bereits im Alter

der Begriff auf sprachliche Konventionen konsistent zurückgeführt werden kann, so wenig lässt sich das Ich und die mit ihm verbundenen Erfahrungen auf die normierte Regelbefolgung sprachlicher Konventionen reduzieren, denn die aktuelle Regelbefolgung setzt eben voraus, was sie zu erklären vorgibt, nämlich Ich-Entitäten, die in der Lage sind, entsprechende Sprachnormen *selbst-bewusst* anzuwenden.<sup>161</sup>

von zwei bis drei Monaten ein Kern-Selbst ausprägt, das sich durch das Empfinden der (1) Urheberschaft eigener Handlungen, (2) der Selbst-Kohärenz der eigenen körperlichen Ganzheit, (3) der Selbst-Affektivität und einer beginnenden (4) Selbst-Geschichtigkeit auszeichnet. Vgl. Stern, Daniel (1992): *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. Stuttgart. 104–106.

<sup>161</sup> Besonders Ernst Tugendhat hat zu zeigen versucht, dass die Bewusstseinsphilosophie nicht in der Lage sei, die Struktur des Selbstbewusstseins zureichend aufzuklären. 50–67. Stattdessen ist er bemüht, aufgrund sprachphilosophischer Überlegungen, das Phänomen des Selbstbewusstseins als rein semantisches Problem zu explizieren. Seiner Auffassung nach impliziert zum Beispiel (a) allein die Verwendungsweise des deiktischen Ausdrucks ›Ich‹ noch keinesfalls, dass eine Identifizierung vorgenommen wird. Als Beispiel wählt Tugendhat ein Telefonat, bei dem S fragt, wer mit ihm spricht und die Antwort von Y lediglich ›Ich‹ (in sinnvoller Weise, also keine Maschinengeräusche) lautet. Korrekt ist diesbezüglich sicherlich, dass eine raumzeitliche Identifizierung der entsprechenden Person S aufgrund dieser Information nicht möglich ist (83), dazu müssten beispielsweise weitere Raumzeit-Koordinaten angegeben werden. Trotzdem bedeutet dies nicht, dass der Sprecher in diesem Fall überhaupt keine Identifizierungsleistung vollzieht. Er erkennt sich in diesem Fall offenbar als selbstbewusstes Wesen und teilt diesen Sachverhalt auch S mit. Aus der Tatsache, dass im Hinblick auf eine raumzeitliche intersubjektive Identifizierung weitere Aspekte berücksichtigt werden müssen, folgt nicht, dass überhaupt keine Identifizierungsleistung vorliegt. Zudem verfehlt Tugendhat das Phänomen des Selbstbewusstseins bereits mit seiner eigenen sprachanalytischen Behauptung (b), dass aus der Bedeutung des ›Ich‹ in Sätzen, in denen ein expliziter Bezug auf das Ich hergestellt wird, jedes Vorkommnis von ›Ich‹ durch ›Er‹ notwendig substituiert werden kann. Wie Hector Neri Castañeda (1966) gezeigt hat, wird der Satz: ›Ich glaube, dass ich nicht in der Lage bin zu fahren‹ zweideutig, wenn das Personalpronomen wie folgt substituiert wird: ›Er glaubt, dass er nicht in der Lage ist zu fahren‹. Nur wenn das zweite Vorkommnis von ›Er‹ durch ›Er\*‹ ersetzt wird, was soviel bedeutet wie ›Er selbst‹, lässt sich die obige Zweideutigkeit vermeiden. Vgl. Castañeda, Hector Neri (1996) *He, a Study in the Logic of Self-Consciousness*. Ratio, 8, 130–157. Zwar führt Tugendhat aus, dass die Substitution nur dann möglich sei, wenn ›Er‹ damit ›Mich‹ meint, (88) was offenbar auf ›Er\*‹ hinauslaufen würde. Allerdings zeigt dies lediglich, dass ohne entsprechende Zusatzbedingungen, die die Irreduzibilität der Ersten-Person-Perspektive geradezu bestätigen und anerkennen, der identische Gebrauch der singulären Terme ›Ich‹ und ›Er‹ gerade nicht behauptet werden kann (88). Dies verweist jedoch einmal mehr auf die Tatsache, dass die Erste-Person-Perspektive nicht auf die Dritte-Person-Perspektive reduziert werden kann. Vgl. Tugendhat, Ernst (1997): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main.

Ein weiteres Strukturmerkmal des reinen Ich, das Husserl herausstellt, betrifft dessen Beziehung zu den intentionalen Erlebnissen. So heißt es in den *Ideen I*:

»Unter den allgemeinen Wesenseigentümlichkeiten gebührt eigentlich die erste Stelle der Beziehung jedes Erlebnisses auf das ›reine‹ Ich. Jedes ›cogito‹ jeder Akt in einem ausgezeichneten Sinne ist charakterisiert als Akt des Ich, er ›geht aus dem Ich hervor‹, es ›lebt‹ in ihm ›aktuell‹ ...«<sup>162</sup>

Besonders hervorzuheben ist diesbezüglich das Phänomen der Aufmerksamkeit, das Husserl auch sinnbildlich als »Blickstrahl« oder »Geistigen Blick« charakterisiert.<sup>163</sup> Die verschiedenen Modi der Aufmerksamkeit beziehen sich dabei auf Erlebnisse der Zuwendungen und Abwendungen, die als spezifische Leistungen des reinen Ich beschrieben werden. Ein Beispiel ist die Fokussierung eines Gegenstandes oder dessen Elemente im Wahrnehmungsbewusstsein als aktuelles aufmerkendes Erlebnis, das nur mit dem entsprechenden Hintergrundhof auftritt, dem sich das Ich gerade nicht explizit zuwendet, aber jederzeit zuwenden könnte,<sup>164</sup> aber auch Akte des Reflektierens, der Erwartungen usw. In den *Ideen II* spezifiziert Husserl dieses reine Ich zudem auch als Ichpol bzw. als Ein- und Ausstrahlungszentrum aller Aktionen und Affektionen, so dass die vollständige Beschreibung intentionaler Akte die Struktur ego-cogito-cogitatum aufweist.<sup>165</sup> Wichtig ist bezüglich dieser Strukturkomponenten des reinen Ich, wie Zahavi ausgeführt hat, dass für eine zureichende phänomenologische Untersuchung der jeweils modifizierten Ich-Beteiligung in verschiedenen intentionalen Akten eine weitaus differenzierte Taxonomie entwickelt werden muss.<sup>166</sup> So ist die Ich-Beteiligung bei rein kategorialen Akten sicherlich eine andere, als wenn emotionale Affektionen auftreten. Auf diese Zusammenhänge kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht weiter eingegangen werden.

Im Hinblick auf Husserls Ausführungen zum reinen Ich muss zudem festgehalten werden, dass er dessen Leistungen als Pol von Aktionen und Affektionen im oben beschriebenen Sinne keinesfalls isoliert von anderen Strukturmerkmalen des Ich betrachtet. So kommt er auch auf die Frage zu sprechen, die Sartre unter anderem

<sup>162</sup> Id/I, § 79, 159–160.

<sup>163</sup> Vgl. Id/I, § 92, 189.

<sup>164</sup> Kern (1988), 55.

<sup>165</sup> Vgl. Hua, IV, § 25, 105.

<sup>166</sup> Zahavi (1999), 148.

dazu bewogen hatte, das reine Ich nicht als reell konstitutiven Teil des Aktes anzusehen, wie sich die oben angedeuteten Leistungen des reinen Ich zu dessen Unwandelbarkeit verhalten:

»In welchem Sinne sich das reine Ich im Wandel seiner Akte wandelt, können wir evident einsehen. Es ist 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«<sup>167</sup>.

Anders als der frühe Sartre glaubt, führt das Verhältnis von Wandelbarkeit und Identität des reinen Ich nicht zu dessen Vervielfältigung, weil die mannigfaltig auftretenden Ich-Akte im Bewusstseinsstrom jeweils einem reinen Ich zugehörig sind. Husserl betont, dass dieses unwandelbare reine Ich nicht verwechselt werden darf mit dem Ich als realer Person, welche Charakteranlagen, Fähigkeiten und Dispositionen erwirbt. Persönlichkeitsveränderungen, Täuschungen und Dissoziationen sind hier als prinzipielle Möglichkeit nicht auszuschließen, eine Tatsache, die Dennett, wie im III. Kapitel ausgeführt, dazu veranlasst hat, den phänomenologischen Zugang zu den eigenen Bewusstseinsenerlebnissen zu bestreiten. Das reine Ich unterliegt nach Husserl jedoch dieser Möglichkeit nicht, weil es als identisches Subjekt bzw. Funktionszentrum des Bewusstseinsstroms notwendig vorausgesetzt werden muss, wobei das wechselseitige Verhältnis von Ich und Bewusstseinsstrom besonders herausgehoben wird:

»Das eine reine Ich ist konstituiert als Einheit mit Beziehung auf diese Strom-einheit, das sagt, es kann sich als identisches in seinem Verlauf finden. Es kann also in Wiedererinnerungen auf frühere Cogitationen zurücksehen und seiner als des Subjekts dieser wiedererinnerten bewußt werden. Schon darin liegt eine Art Konsequenz des Ich. Denn ein »stehendes und bleibendes« Ich könnte sich nicht konstituieren, wenn sich nicht ein stehender und bleibender Erlebnisstrom konstituierte, also wenn nicht die originär konstituierten Erlebniseinheiten wieder aufnehmbar, in Wiedererinnerungen ... auftretende wären.«<sup>168</sup>

Dass das reine Ich als numerisch identisches im Bewusstseinsstrom konstituiert ist, bedeutet in diesem Zusammenhang, dass, anders als bei den vorangegangenen Strukturmerkmalen des reinen Ich, nur eine Ich-Reflexion dieses transtemporale Einheitszentrum sichtbar werden lässt (nicht produziert). Das reine Ich als absolut Identisches ver-

<sup>167</sup> Hua, IV, §24, 104.

<sup>168</sup> Hua IV, §29, S. 112–113.

geht eben nicht wie die reellen Momente des Aktes, sondern stellt eine »Transzendenz in der Immanenz« dar,<sup>169</sup> womit Husserl die dritte Komponente des reinen Ich begrifflich zusammenfasst. Zu beachten ist jedoch der Hinweis im Zitat, dass die Voraussetzung für die reflexive Erfassung dieses Einheitszentrums beispielsweise der konstituierte Erlebnisstrom und die in ihm auftretenden (evozierbaren) Wiedererinnerungen sind. Es ist somit keinesfalls garantiert, dass das reine Ich in einer Ich-Reflexion für alle Komponenten des Erlebnisstroms notwendig als Zentrum *epistemisch* spezifiziert werden kann. Dass beispielsweise aus pathologischen oder anderweitig zu spezifizierenden Ursachen bestimmte Komponenten des Bewusstseinsstroms zwar präreflexiv in der Ersten-Person-Perspektive erschlossen sind, aber eben nicht reflexiv dem reinen Ich zugeordnet werden können, lässt sich keineswegs a priori ausschließen.

Diese Möglichkeit wird in der experimentellen Psychologie durchaus bestätigt. Hilgard, einer der führenden Forscher im Bereich der Hypnose, vertritt beispielsweise die Auffassung, dass die Einheit des Bewusstseins eine Illusion darstelle, weil viele Bewusstseinsleistungen simultan ablaufen.<sup>170</sup> Dass einige von diesen Leistungen scheinbar gar nicht bewusst erfahren werden, veranlasst ihn zur Formulierung seiner Neodissoziationshypothese:

»Even more intriguing and puzzling is the possibility that in some instances part of attentive effort and planning may continue without any awareness of it at all. When that appears to be the case, the concealed part of the total ongoing thought and action may be described as *dissociated* from the conscious experience of a person.«<sup>171</sup>

<sup>169</sup> Vgl. Id/I, §58, 110.

<sup>170</sup> Hilgard, Ernest R. (1977): *Divided Consciousness: Multiple Controls in Human Thought and Action*. New York, London, Sydney. »The unity of consciousness is illusory. Man does more than one thing at a time-all the time-and the conscious representation of these actions is never complete.« 1. Dass die Repräsentation der Bewusstseinsleistungen nicht vollständig sein kann, folgt bereits aus dem Problem des mehrfach besprochenen infiniten Regresses. Daraus folgt rein formal allerdings lediglich die Illusion einer vollständig reflexiven Repräsentation simultaner Bewusstseinsvorgänge, jedoch nicht die Illusion der Bewusstseinsseinheit. Sowohl die präreflexive Erschlossenheit der unreflektierten Bewusstseinsvorgänge (Längsintentionalität) als auch die weiter spezifizierbaren passiven Synthesen legen Einheitsbildungen im Bewusstseinsstrom nahe, die Hilgard aufgrund seiner mangelnden phänomenologischen Vorarbeiten gar nicht in seine Untersuchungen mit einbezieht.

<sup>171</sup> Hilgard (1977), 2.



Die Neodissoziationshypothese besagt somit, dass *mehrere* Bewusstseinsvorgänge im Bewusstsein vorliegen können, von denen einige oder zumindest einer von der bewussten Erfahrung ausgeschlossen ist. Hilgard beschreibt diesbezüglich psychologische Experimente, die dies belegen sollen. So werden beispielsweise Probanden im hypnotischen Zustand dazu instruiert, im darauffolgenden posthypnotischen Zustand Aufgaben wie das Addieren von Zahlen auszuführen, was jedoch unbemerkt von ihrem normalen Wachbewusstsein ablaufen soll, während sie simultan bewusste Namenszuordnungen zu Farben vornehmen. Das unterbewusste Ausführen dieser kognitiven Leistungen wird dabei mit dem Verfahren des von dem Probanden ausgeführten und von ihm ebenfalls unbemerkten automatischen Schreibens kontrolliert.<sup>172</sup> Wichtig ist, dass diese amnesieähnlichen Barrieren, die unter Hypnose aufgebaut werden (a) als Erinnerung wieder in das Bewusstsein des Probanden integrierbar sind<sup>173</sup> und (b) die simultan ausgeführten Aufgaben (bewusst und »unterbewusst«) starke Interferenzen aufweisen.<sup>174</sup>

Zunächst stellt sich aufgrund der von Hilgard berichteten und teilweise auch selbst durchgeführten Hypnoseexperimente die Frage, ob diese tatsächlich die Behauptung rechtfertigen, dass es sich bei der Einheit des Bewusstseins um eine Illusion handelt. Wie oben beschrieben, besteht eine wesentliche Komponente des Ich-Bewusstseins in der präreflexiven Erschlossenheit der Erfahrungen aus der Ersten-Person-Perspektive. Der Begriff »präreflexiv« bedeutet diesbezüglich gerade nicht unbewusst, sondern beschreibt einen bewussten, unreflektierten Zustand, der überhaupt erst die Möglichkeit des reflexiven Bewusstseins verständlich macht, was Thema des nächsten Abschnitts sein wird. Sich an einen vordem unreflektierten Zustand zu erinnern, bedeutet zudem, dass die in der Erinnerung gegebene Situation in der Reflexion als *meine* Erinnerung spezifiziert werden kann, während mein Selbst während der Erinnerung im gegenwärtiger Akt mitpräsent ist, was selbstverständlich nicht heißt, dass eine solche Erinnerung infallibel ist. Repräsentiere ich hingegen in der Erinnerung die Erfahrung eines anderen Ich, so ist dies nur durch die imaginierte Setzung einer solchen mir nicht ursprünglich aus

<sup>172</sup> Vgl. ebenda, 138–147.

<sup>173</sup> Vgl. ebenda, 190.

<sup>174</sup> Vgl. ebenda, 144–145

der Ersten-Person-Perspektive gegebenen Erfahrung möglich (Einführung).<sup>175</sup>

Dass die Erinnerungen des vormalig hypnotisierten Probanden grundsätzlich in der Erinnerung in den (reflexiv-bewussten) Bewusstseinsstrom integrierbar sind, legt somit nahe, dass die partiell dissoziierten Erlebnisse der ehemals hypnotisierten Probanden präreflexiv erschlossen waren und nicht vollständig unbewusst auftraten. Hilgard räumt diesen Punkt auch durchaus ein,<sup>176</sup> weil er sonst erklären müsste, wie ein *ontologisch* unbewusster subpersonaler Prozess in der Erinnerung als vormalig bewusster Vorgang repräsentiert werden kann. Die mögliche Antwort, dass kognitive Prozesse in diesem Sinne *immer* Repräsentationen von unbewussten Mechanismen darstellen, wäre diesbezüglich unzulässig, weil, wie in den letzten Kapiteln gezeigt wurde, reine Repräsentationstheorien des Bewusstseins unüberwindliche Aporien evozieren. Die weitere mögliche Erklärungsstrategie, dass es sich um eine lediglich partiell auftretende Repräsentationsform subpersonaler parallel verarbeiteter Vorgänge handelt, die vormalig eben nur scheinbar bewusster Natur waren, ist dagegen sicherlich nicht unmittelbar selbstwidersprüchlich,<sup>177</sup> zeigt jedoch ebenfalls nicht auf, wie ein früheres unbewusstes subpersonales Ereignis, zum Beispiel neurale Prozesse, als vormaliges Ich-Erlebnis auf der personalen Ebene repräsentiert werden kann. Letztendlich würde diese These außerdem zur Konklusion führen, dass die Integration ehemals dissoziierter Ereignisse in den Bewusstseinsstrom *prinzipiell* auf verfälschenden Erinnerungen beruhen (das Ereignis wurde aktual niemals bewusst wahrgenommen), was eine vollkommen willkürliche Annahme wäre, und unter den obigen allgemeinen phänomenologischen Überlegungen als unplausibel zurückgewiesen werden muss.

Auch wurde in den Experimenten bemerkt, dass zwischen den simultanen, scheinbar vollständig dissoziierten Erfahrungen starke Interferenzen bestehen. Allein diese Tatsache spricht bereits empi-

---

<sup>175</sup> Vgl. Marbach, Eduard (2000): *The Place for an Ego in Current Research*. In Zahavi (2000), 88.

<sup>176</sup> Vgl. Hilgard (1977), 249.

<sup>177</sup> In seiner theoretischen Fundierung der durch Hypnose gewonnen experimentellen Daten favorisiert Hilgard unter anderem das kognitionswissenschaftliche Konzept paralleler Verarbeitungsvorgänge, wobei das Problem der Ersten- und Dritten-Person Perspektive in der Bewusstseinsforschung von ihm nicht weiter beachtet wird. Vgl. Hilgard (1977), 216–241.

risch für einen einheitlichen (präreflexiven) Bewusstseinsstrom, weil die Interferenzen zweier oder mehrerer Elemente eine Ganzheit implizieren, in der ihre Verknüpfungsformen spezifizierbar sein müssen.<sup>178</sup> Zudem würde die strikte ontologische Auffassung von zwei Bewusstseinsströmen, die beispielsweise aus einem ursprünglichen präreflexiven Selbstbewusstsein hervorgegangen sind, auch somit das Entstehen eines weiteren reinen Ich als Bewusstseinszentrum implizieren.<sup>179</sup> Dies hieße allerdings, dass es zu einer Neuentstehung eines reinen Ich aus einem bereits vorhandenen käme, eine Annahme, die gerade deshalb erklärungsbedürftig ist, weil ein reflexiv sich selbst erfassendes Ich sich dadurch auszeichnet, in der Mannigfaltigkeit der Akte mit sich selbst-identisch zu sein. Wie ist die ontologische Möglichkeit einer solchen Ich-Duplizierung einzuschätzen? Gegen eine solche *ontologische* Selbst-Aufspaltung (des reinen Ich,

<sup>178</sup> Ob im Fall der sogenannten split-brain Patienten ähnliche Interferenzen nachweisbar sind, ist sicherlich nicht in jedem Fall geklärt. Angenommen, dass in solchen Experimenten eine vollständige Dissoziation verschiedener kognitiver Leistungen tatsächlich aufzuzeigen wäre, so würde dies trotzdem nicht die ontologische Existenz zweier Bewusstseinsströme nahe legen. Neben den weitergehenden obigen Argumenten gegen diese Hypothese sprechen nämlich die experimentellen Beschreibungen durchaus dafür, dass, obwohl wie im Fall der Hypnose eine reflexive Zuordnung (Integration) mentaler Aktivitäten in den Bewusstseinsstrom nicht möglich ist, keinesfalls das Auftreten eines weiteren Ich konstatiert werden kann. Vgl. Nagel, Thomas (1975), 227–233.

<sup>179</sup> Mit der obigen Thematik sind wir offensichtlich ins Zentrum der Diskussion bezüglich der personalen Identität gelangt, die beispielsweise bei Parfit dadurch bestimmt ist, das Kriterium der strikten Identität zugunsten psychologischer Relationen aufzugeben, die beispielsweise zwischen Erinnerungen bestehen. Was Parfit übersieht, ist jedoch die Tatsache, dass beispielsweise sein Versuch, Erinnerungen ohne eine bereits vorausgesetzte Ich-Identität zu formulieren, völlig im Unklaren lässt, was es überhaupt bedeutet, dass *x* meine Erinnerung und nicht die eines anderen ist. Offensichtlich glaubt Parfit aufgrund der Feststellung, dass ich *x* unter Umständen nur fälschlicherweise für meine Erinnerung halte, sie jedoch de facto die eines anderen sein könnte, bereits zur Schlussfolgerung berechtigt zu sein, dass Erinnerung auch ohne Ich-Referenz definiert werden können. Vgl. Parfit, Derek (1975): *Personal Identity* In: Perry (1975), 199–223. Hier 209–210. Wie die obigen Überlegungen gezeigt haben, ist dies ein Fehlschluss. Bereits die phänomenologische Beobachtung, dass in einem Erinnerungsakt, der auf einen vergangenen Inhalt gerichtet ist, mein aktuelles Selbst jeweils mit-präsent ist, zeigt auf, dass Erinnerungen, auch wenn sie selbstverständlich nicht infallibel sind, ohne einen aktuellen Ich-Bezug nicht auftreten können. Zudem muss geklärt werden, was es heißt, dass ich *x* für *meine* Erinnerungen halte und nicht für die eines anderen, was ebenfalls den Bezug zur indexikalen Ich-Referenz erfordert. Zu den verschiedenen begrifflichen Komponenten und Implikationen des Identitätsbegriffs im Hinblick auf das Selbst vgl. Jörissen, Benjamin (2000): *Identität und Selbst. Systematische, begriffsgeschichtliche und kritische Aspekte*. Berlin. 16–26.

nicht der empirischen Person) spricht zunächst, dass diese aus der Ersten-Person-Perspektive prinzipiell unzugänglich wäre, weil in dem Moment wo sie stattfände, entweder der reflexive Beobachter das dann duplizierte Ich bzw. die entsprechende Ichleistung als sein eigenes bzw. seine eigene betrachten würde, was erneut ein einheitliches Bewusstseinszentrum implizierte, oder es nicht als sein eigenes Selbst identifizieren könnte, was nahe legte, dass es im Bewusstseinsstrom wie ein fremdes Ich auftritt, das beobachtend nachvollziehbar von mir zu einem anderen geworden ist. Das grundsätzliche Erscheinen des Anderen im Bewusstseinsstrom beschreibt Husserl diesbezüglich folgendermaßen:

»Setze ich nun Andere, so setze ich wirkliche Erscheinungen, die ich nicht habe, und ein Subjekt dieser Erscheinungen, das sie hat, während ich eben andere Erscheinungen habe. Ebenso: Es ist ein dauerndes fremdes Ich; es hatte Erscheinungen, es hat Erinnerungen, die ich nicht habe und es hat von jedem Punkt seiner Vergangenheit motivierte mögliche Wahrnehmungen gehabt, die so, wie es sie hatte und so wie sie ihm motiviert waren, für mich nicht motiviert waren.«<sup>180</sup>

Gesetzt den Fall, dass die Aufspaltung eines reinen Ich selbst-transparent beobachtbar wäre, dann würde dies bedeuteten, dass im Übergang vom reinen Ich A zu einem anderen reinen Ich B (oder A zu B und C) beispielsweise ein Denkkakt *f* spezifizierbar sein müsste, der sowohl gleichzeitig ontologisch *mein* Denkkakt als auch der eines anderen ist. Dies widerspricht jedoch Husserls obiger Einsicht, dass die Gegebenheiten in der Ersten-Person-Perspektive eben nicht gleichzeitig als die unmittelbar zugänglichen (aktualen) Erlebnisse eines anderen Ich phänomenologisch ausgewiesen werden können.

Neben dem Problem, dass der Übergang eines reinen Ich bzw. dessen Leistungen in mehrere Iche somit prinzipiell unbeobachtbar ist, lässt sich zudem auch nicht einsehen, worin ein Grund bzw. eine Ursache für die ontologische Aufspaltung des mit sich selbst identischen Ich bestehen könnte. Da es sich um ein ideales Wesen handelt, das im Bewusstsein in der Selbstreflexion vorgefunden, aber eben nicht im ontologisch starken Sinne erzeugt wird, bleibt unklar, wie dieses reine Ich, das in seiner »stehenden Jetztform« (Allzeitlichkeit) selber nicht vergeht, sondern eben auch als unwandelbarer Pol

---

<sup>180</sup> Husserl Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil.* Hrsg. v. Iso Kern. Den Haag. Bd. XIII. 297.

des Bewusstseinsflusses oben bestimmt wurde,<sup>181</sup> selber in dieser Funktion eine zeitlich verobjektivierbare Wandlung erfahren soll. Würde das reine Ich als Zentrum des Bewusstseinsstroms selber einer Wandlung unterworfen sein, dann müsste sich die entsprechende Transformation als ideale Möglichkeit begrifflich spezifizieren lassen, was bedeutet, dass sie im Wesen des Ich selber läge. Die Annahme, dass die Ich-Entität die eigenen Strukturmerkmale gesetzlich jedoch so zu ändern vermag, dass ihre essentiellen Eigenschaften nicht mehr bestehen bleiben (die Duplizierung des reinen Ich besagt eine kategoriale Nicht-Identität in den entscheidenden Merkmalen), hieße, dass der Begriff seine eigene vollständige Selbstaufhebung implizieren würde, was widersprüchlich ist, da er mit sich selbst dann nicht identisch wäre. Es kann allerdings nicht oft genug betont werden, dass multiple Persönlichkeitsspaltungen, Dissoziationsphänomene wie bei Alzheimerpatienten oder auch einfach massive charakterologische Transformationen mit dieser Auffassung vom reinen Ich selbstverständlich kompatibel sind. So gilt für die empirische Person nach Husserl:

»Nicht ausgeschlossen ist, daß in der Kontinuität des Bewusstseinszusammenhangs sich bekundende *seelische Ich* einzelne seiner Dispositionen, ja ganze Gruppen und Zusammenhänge, den ganzen »Charakter« in raschem Übergang oder plötzlich verändert »ein ganz anderes« wird.«<sup>182</sup>

In der Epoché wird hingegen auch die Explizierung des reinen Ich möglich, wie es oben in Ansätzen aufgezeigt wurde. Wie bereits erwähnt, ist es in der Husserl-Forschung umstritten, ob die drei Komponenten des Ich nämlich das (a) präreflexive Erleben in der Ersten-Person-Perspektive, (b) das Ich als Pol von Affektion und Aktion des cogito und (c) das Ich als Zentrum des Bewusstseinsstroms in der reflexiven Selbsterfassung alle dem reinen Ich zugesprochen werden können. Betrachtet man allerdings die prinzipiellen Probleme nicht-egologischer Bewusstseinstheorien zu erklären, wie ein ontologisch anonymes Bewusstsein in der Reflexion zu *meinem* Bewusstsein werden soll, dann gibt es offenbar gute Gründe, wie oben erörtert, auch (a) und (b) als essentielle Komponenten des reinen Ich anzusehen, so dass erst diese irreduziblen Komponenten zusammen die wesentlichen Dimensionen des reinen Ich erschließen. Abschließend

<sup>181</sup> Vgl. Held (1966), 123–133.

<sup>182</sup> Hua, IV, § 32, 134.

soll nun der Frage nachgegangen werden, ob Husserls Theorie des Selbstbewusstseins, wie Cramer behauptet hat, tatsächlich grundlegende Aporien nachgewiesen werden können.

## V.5 Ich-Bewusstsein und Reflexivität

In seiner Betrachtung Nach-Hegelscher Bewusstseinstheorien hat Konrad Cramer nachzuweisen versucht, dass Husserls zweiter Bewusstseinsbegriff aus den *Logischen Untersuchungen* ›Bewusstseins als inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen‹ derselben Aporie verfallt, wie Brentanos Unterscheidung von primären und sekundären Wahrnehmungen. Ein innerlich wahrnehmender Akt könne nämlich nur dann die Wahrnehmung seiner selbst sein, wenn er bereits ein Bewusstsein von seiner Zugehörigkeit zu den eigenen psychischen Akten besitzt. Das bedeute jedoch, dass die innere Wahrnehmung genau wie bei Brentanos innerem Bewusstsein primär auf das eigene psychische Erleben und sekundär auf sich selbst bezogen sein müsse. Was gewahrt jedoch der Akt, fragt Cramer, wenn er sich selbst gewahrt?

»Er gewahrt *sich*, in eben dieser seiner Eigenschaft, dadurch ein Bewusstsein des eigenen Inneren zu sein, daß er sich selbst gewahrt. Von letzterem Gewahren gilt das gleiche und so schachtelt sich der Akt innerer Wahrnehmung ... ein.«<sup>183</sup>

Eine wesentliche Konsistenzforderung an eine Theorie des Selbstbewusstseins oder auch Bewusstseins ist sicherlich die Vermeidung eines solchen, von Cramer so bezeichneten, ›intensiven Regresses‹. Neben dem Problem, dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* noch eine nicht-egologische Bewusstseinstheorie vertritt, in der das Selbstbewusstsein schon vorausgesetzt ist (Gewahren von *eigenen* psychischen Erlebnissen), stellt sich jedoch die Frage, ob die innere bzw. immanente Wahrnehmung im Interpretationshorizont der egologischen Bewusstseinstheorie des späteren Husserl tatsächlich dem von Cramer angegebenen Problem ausgesetzt ist. Die Frage lässt sich diesbezüglich auch so zuspitzen, ob das präreflexive Ich-Erleben der Ersten-Person-Perspektive z. B. im »stehend strömenden« Jetzt nur durch Inkaufnahme der obigen Aporie phänomenologisch eingeholt werden kann. Worin besteht jedoch überhaupt die

<sup>183</sup> Cramer, Konrad (1974), 583.

strukturelle Ursache in Brentanos Bewusstseinstheorie, die zum oben konstatierten ›intensiven Regress‹ führt? Henrich sieht diese in Brentanos Versuch und dem aller nachfolgenden Phänomenologien gegeben, »... Bewußtsein als eine Relation von jeweils einzelnen Inhalten oder Daten zu sich selbst zu deuten«.<sup>184</sup> Tatsächlich führt Brentano die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Wahrnehmung zwar mit dem Zweck ein, den drohenden infiniten Regress abzuwenden, der daraus folgt, dass er bewusste psychische Phänomene dadurch definiert, dass sie jeweils eine Beziehung bzw. Richtung auf ein Objekt haben (intentionale Inexistenz).<sup>185</sup> Aber die sekundäre Wahrnehmung, die auf die primäre Wahrnehmung und gleichzeitig auf sich selbst gerichtet sein soll, perpetuiert lediglich die von Brentano geltend gemachte Subjekt-Objekt-Relation. Dies hat zur Folge, dass die sekundäre Wahrnehmung, neben der Wahrnehmung der primären Wahrnehmung, auch sich selbst in der doppelten Eigenschaft auf die primäre Wahrnehmung und sich selbst gerichtet zu sein, wahrnehmen muss und auch diese Wahrnehmung\* der duplizierten Wahrnehmung wahrzunehmen\*\* hat ad infinitum. Solange Bewusstsein oder Selbstbewusstsein somit ausschließlich nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Relation bestimmt werden, lässt sich ganz generell das Regress-Problem nicht verhindern und ist deshalb zu ihrer Aufklärung ungeeignet.

Eine ähnliche Schwierigkeit tritt auf, wie gezeigt wurde, wenn man im Sinne einer Reflexionstheorie des Bewusstseins das Selbstbewusstsein mit Hilfe einer reflexiven Selbsterfassung zu begründen sucht, weil die reflexive Identifizierungsleistung eben bereits voraussetzt, was sie zu begründen sucht, nämlich die Kenntnis des Subjekts mit sich selbst. Henrich ist nun der Auffassung, dass eine egologische Bewusstseinstheorie, auch wenn sie nicht als dezidierte Reflexionstheorie formuliert ist,<sup>186</sup> aus folgendem Grunde unhaltbar sei:

»Denn entweder ist das Ich, das sich als Subjekt zu sich verhält, bereits seiner selbst bewusst. Dann ist die Theorie als Erklärung des Bewusstseins zirkelhaft, da sie Bewusstsein, sogar Selbstbewusstsein voraussetzt. Oder das Ichsubjekt ist seiner nicht bewußt und hat keinerlei Vertrautheit mit sich.«<sup>187</sup>

<sup>184</sup> Henrich, Dieter (1970). *Selbstbewußtsein. Einleitung in eine kritische Theorie*. In: *Hermeneutik und Dialektik*. Hrsg. v. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl. Tübingen. 257–287. Hier 261.

<sup>185</sup> Vgl. Brentano, Franz (1973), 125 und 170–171.

<sup>186</sup> Henrich, Dieter (1970), 266.

<sup>187</sup> Ebenda, 268.

Henrich glaubt hingegen, dass eine nicht-egologische Bewusstseinstheorie in der Lage ist, die Aporien der obigen Kontravalenz zu vermeiden, indem sie Bewusstsein als irreduzible Tatsache für die Beschreibung des Bewusstseins voraussetzt. Dass nicht-egologische Bewusstseinstheorien nicht in der Lage sind, den Übergang vom ichlosen Bewusstsein zum Selbstbewusstsein zu begründen, wurde bereits im letzten Kapitel aufgezeigt und muss deshalb hier nicht erneut ausgeführt werden.<sup>188</sup> Es ist allerdings überraschend, dass Henrich meint, das Bewusstsein als irreduzible Tatsache in der Explikation von Bewusstsein und Selbstbewusstsein voraussetzen zu dürfen, aber eine solche Irreduzibilität für das Ich-Bewusstsein egologischer Bewusstseinstheorien strikt ablehnt. Neben dieser argumentativen Asymmetrie, die nicht weiter begründet wird, stellt er sich zudem gar nicht die Frage, ob es nicht verschiedene Modi zirkulärer Strukturen geben könnte.

Im letzten Kapitel wurde diesbezüglich zwischen hintergehbaren und unhintergehbaren Zirkeln unterschieden, wobei letztere sich aus transzendentaler Perspektive als notwendige Voraussetzungsverhältnisse explizieren ließen. Ein solches notwendiges Voraussetzungsverhältnis bezüglich des reflexiven Selbstbewusstseins zeigte sich dabei in der präreflexiven Ersten-Person-Perspektive. Neben der begriffslogischen Notwendigkeit, eine solche nicht-reflexive aber trotzdem egologische Erschlossenheit phänomenaler Gegebenheiten anzunehmen, legen zudem Husserls phänomenologische Analysen zum Beispiel im Hinblick auf das »stehende und strömende« Jetzt nahe, dass auch ein phänomenologischer Zugang zu dieser Bewusstseinsdimension möglich ist. Der ebenfalls im letzten Kapitel dargestellte unter anderem von Hoffmann entwickelte Begriff des Mit-Bewusstseins gibt zudem wichtige Aufschlüsse über die Struktur des egologisch-präreflexiven Bewusstseins. Wie ausgeführt, zeichnet sich das Mit-Bewusstsein nach Hoffmann dadurch aus, dass das Subjekt-Objekt-Modell hierauf gerade nicht angewandt werden kann. Von der *cogitatio* ist es deshalb kaum zu unterscheiden und

<sup>188</sup> Henrich (1970) zieht diesbezüglich folgendes Fazit: »Die wissende Selbstisolierung, die in der Reflexion vorliegt, ist kein Grundsachverhalt, sondern ein isolierendes Explizieren, aber nicht unter der Voraussetzung eines wie immer gearteten impliziten Selbstbewusstseins, sondern eines (impliziten) selbstlosen Bewusstseins vom Selbst.« 280. Wie im Hinblick auf die nicht-egologischen Bewusstseinstheorien ausgeführt wurde, kann ein selbstloses Bewusstsein vom Selbst eben weder *epistemisch* noch *ontologisch* aufgezeigt werden.



beschränkt sich auf das unmittelbare aktuelle Gewahren der Erlebnisse.<sup>189</sup> So heißt es in der bereits zitierten Stelle zur Tätigkeit des Mathematikers bei Husserl, dass diese Tätigkeit erlebt wird und ich mir dessen auch bewusst bin, ohne jedoch auf diesen Prozess reflexiv gerichtet zu sein.<sup>190</sup> Diese Form der präreflexiven Selbst-Illuminierung ist somit durchaus im Bereich der Denkaktivität erlebbar, ohne jedoch in einer Relation mit zwei verschiedenen Relata zu bestehen. Lässt sich diesbezüglich nicht der berechtigte Einwand vorbringen, dass hier eben doch ein Vorgang beschrieben wird, an dem sich die Momente des Gewahrens und Gewahrten unterscheiden lassen? Diese Differenzierung lässt sich sicherlich vornehmen, was jedoch nicht bedeutet, dass die beiden Momente im präreflexiven Erleben real auseinander treten würden. Der Vorgang ist beides zugleich, ohne dass an ihm eine »Verschmelzung« konstatiert werden kann, was eine vorhergehende reale Distinktion implizieren und den Einwand des Regress-Problems evozieren würde. Henrichs und Cramers Zirkelvorwürfe können somit zurückgewiesen werden, weil Selbst-Bewusstsein nicht mehr widerspruchsfrei auf eine nicht-selbstbewusste Entität oder einen Prozess zurückgeführt werden kann und zudem phänomenologischen Analysen grundsätzlich zugänglich ist. Selbst- bzw. Ich-Bewusstsein ist somit genau wie das Bewusstsein selber als eine irreduzible Tatsache anzuerkennen, ohne dass jedoch Bewusstseinsstrukturen aus dem Ich-Bewusstsein irgendwie deduktiv ableitbar wären. Sowenig wie das reine Ich in der Reflexion auf meine Bewusstseinsleistungen produziert wird, so wenig lassen sich beispielsweise die in den passiven Synthesen auftretenden Gruppierungsphänomene aus dem Ich ableiten bzw. sind in ihrem Auftreten kein alleiniges Produkt oder Erzeugnis desselben.

Das Problem der unendlichen Iteration reflexiver Akte und der Anonymität des Ich lässt bezüglich des Mit-Bewusstseins eine neue phänomenologische Interpretation zu. Husserl beschreibt den Vorgang der ausdrücklichen Reflexion auf das eigene Ich in der *Ersten Philosophie* wie folgt:

»Ich erkenne dabei dieses thematisch gewordene Ich als *mich*, der ich mir soeben erkenntnismäßig unbekannt, mir selbst verborgen war – und *nun* ist das phänomenologisch *reflektierende* Ich und sein reflektierendes Leben verborgen. Aber in einer neuen Reflektion wird auch dieses Ich, das Ich in seinen Funk-

<sup>189</sup> Vgl. Hoffmann (2001), 112.

<sup>190</sup> Vgl. Hua IX, 29.

tionen der Reflexion, thematisch ... Ich sehe ein daß ich ›immer wieder‹ reflektieren kann, daß diese unendliche Iteration offen steht ...«<sup>191</sup>

Die unendliche Iteration ist sicherlich für die verobjektivierende Reflexion ein unaufhebbarer Sachverhalt, aber das »reflektierende Leben« ist insofern nicht verborgen, als der gesamte Prozess im oben beschriebenen Sinne eben mit-bewusst ist. Auch das fungierende Ich ist somit in seiner Tätigkeit nicht als gänzlich »anonymer« Vorgang zu beschreiben, wobei es offensichtliche Grade der Selbst-Illuminierung gibt, die unter anderem auch davon abhängig sind, wie stark die Aufmerksamkeit zum Beispiel von verobjektivierenden Erkenntnisakten absorbiert wird.

Einige Gesichtspunkte und mögliche Aussichten für die Bewusstseinsforschung, die sich aus den vorliegenden Ergebnissen der vorangegangenen Kapitel ergeben, sollen nun abschließend erörtert werden.

---

<sup>191</sup> Hua VIII, 427.