

## 10. Motive der Reflexion (natürliche und transzendente Reflexion)

Das Auftreten des rückbezogenen Bewusstseins, der Reflexion, muss im Strom der Bewusstseins-erlebnisse motiviert sein, sonderlich wenn es sich um die Reflexion als Tätigkeit des Wissenschaftlers handelt. Bewusstseins-erlebnisse werden durch Welt und Weltliches motiviert und in Gang gehalten. Während ich unausgesetzt wahrnehmend auf die Welt bezogen bin, provoziert sie mich unausgesetzt aus ihren offenen Horizonten und Hintergründen heraus zu weiteren Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen bilden einen kontinuierlichen Strom von Erlebnissen, die einander ablösen und überlagern, durchgehend aber eine einheitliche, in sich harmonische Welt konstituieren. Weder die Welt noch die Mannigfaltigkeit der intentionalen Erlebnisse sind ein Chaos (Hua I, 90:15–20). Durch das Bewusstseinsleben hindurch lässt sich eine Tendenz, ein Streben zur Einheit erkennen (Hua IX, 214:23 ff.).

Wo aber Weltliches mit Weltlichem im Streit liegt, wo Gegebenes zweifelhaft wird, wo es intersubjektiv zu Anfechtungen meiner Wahrnehmungen und Urteile kommt, bin ich veranlasst, rückbezüglich zu schauen, um aufzuklären, wie weit meine gemachten Erfahrungen, getätigten Urteile zurecht oder irrtümlich gemacht wurden und wie weit sie der Korrektur bedürfen. Unsicherheiten, Zweifel, Kritik, Widerstreit motivieren mich zur Rück- und Selbstbesinnung. Und auch diese sind als Möglichkeiten im Horizont meines Bewusstseins vorgezeichnet. In ihnen bin ich aber genauso mit der Aufklärung von Weltlichem beschäftigt wie zuvor in der schlichten geraden hin orientierten cogitatio. Strittig ist ja eben meine Auffassung von Welt oder Weltlichem, welcher Widerstreit die Einheit und Einheitlichkeit meines Weltbildes und meines Erlebens empfindlich stört, so dass ich sie wieder herstellen möchte.

Wenn ich nun trotz Anstrengung nicht weiter komme, Probleme nicht lösen kann, oder mit den erreichten Lösungen nicht einver-

standen bin, wenn ich darüber hinaus gar mit meinem Beruf, meiner Ehe, meinem Leben unzufrieden bin, wohin soll ich mich wenden?

Ich kann auf dem Boden der Welt Weltliches überhaupt nicht zur Entscheidung bringen. Zweifelnd werde ich von Voraussetzung zu Voraussetzung getrieben, ohne je festen Boden unter die Füße zu bekommen. Muss ich nicht die Welt als ganze überwinden, d. h. die mir immerfort geltende Welt als ganze einklammern, bzw. korrelativ meine Weltauffassung, muss ich nicht alle Voraussetzungen suspendieren, um von einem Boden außerhalb der Welt Sicherheit, Zweifellosigkeit oder Apodiktizität zu gewinnen? Muss ich nicht wenigstens semel in vita<sup>1</sup> mein Leben insgesamt ins Auge fassen und es ev. ändern, neu beginnen?<sup>2</sup>

Und in der Tat, Husserl gewinnt, Descartes folgend, mittels der Reflexion das Ich der cogitationes als apodiktisch gewissen Urteilsboden (Hua I, 58:24). Und er geht über Descartes hinaus, indem er das Ich nicht mehr als weltlich, als noch so »kleines Endchen der Welt« versteht (Hua I, 63:23), sondern von allem Weltlichen reinigt und transzendental reduziert. Mit seinem universalen Zweifel und Umsturz (Hua VIII, 23:7,9 – Hua I, §3, Überschrift) begibt er sich in eine widernatürliche Haltung oder Denkrichtung (LU §3, Einleitung; Hua XIX/1,14,16) außerhalb aller weltlichen Interessen, diese inhibierend. Indem er manchmal »Interesse« mit »weltlichem Interesse« gleichsetzt, postuliert er einen reflektierenden Zuschauer, der vollständig uninteressiert, unbeteiligt dem cogitierenden Leben zuschaut.<sup>3</sup>

Diese Uninteressiertheit kann aber »nicht eine bloße Privation« (Hua VIII, 98:5; vgl. Hua III/1, 63:24) bedeuten, kein bloßes Unterlassen oder Nichttun. Ich muss im Gegenteil ein besonderes Interesse, ein besonderes Motiv haben, damit ich mich des Urteils, und aller Urteile, über die Welt enthalte.<sup>4</sup> Als dieser uninteressierte

<sup>1</sup> Hua I, 44:10 »einmal im Leben«; vgl. Hua I, 4:2 (PV), Hua VI, 77:25 – VIII, 23:9 unter Anspielung auf Descartes Meditationes de prima philosophia I 1 »semel in vita«. Dieses »einmal im Leben« ist in *Erste Philosophie* ein »ein für allemal« Hua VIII, 12:3 – 13:5.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Argumentation Fink, 1988, Teil 1, S. 33 ff. Fink aber radikalisiert die Fragestellung, indem er behauptet, die transzendente Fragestellung kann nicht der Mensch, phänomenologisierend, sondern nur die transzendente Subjektivität selber stellen (36:20 f.), so dass es streng genommen auch keinen Sinn macht, von Wegen in die transzendente Einstellung zu sprechen (37 f.).

<sup>3</sup> Für die Belege s. Kapitel 4, Anm. 23.

<sup>4</sup> Vgl. Ludwig Landgrebe, 1963, S. 196 und Funke, 1972, S. 174 f. – Schmitt setzt den Schnitt nicht zwischen den Arten der Gegenstände (immanente und transzendente),

Zuschauer nämlich »bin ich, statt am Sein und Sosein des Hauses, ganz ausschließlich an dem des Wahrnehmungserlebnisses, an dem des Wahrnehmungsakts als solchen interessiert« (Hua VIII, 97:14–16), ich habe »reines Interesse am subjektiven Sein« (Hua VIII, 108:3–4)<sup>5</sup>. Mich interessiert gerade die Generalthesis, der Vollzug des Seinsglaubens, den ich suspendiere<sup>6</sup>, aber »zu sehen und adäquat zu beschreiben« (Hua I, 73:36) versuche. Husserl nennt dieses Motiv in einer Notiz auch »theoretisches Interesse« und will es als wissenschaftliches verstanden wissen.<sup>7</sup>

Dieses interesselose, weltneutrale<sup>8</sup> Reflektieren interpretiert das reflexiv erfasste *cogito* unter Absehen von allem Weltlichem, auch allem Leiblich-Menschlichen als reines und transzendentes Bewusstsein (vgl. Hua VI, 79); entsprechend wandelt sich das empirische Ich zu einem transzendentalen. Und hier wird auch der tiefere Sinn der Ichspaltung und der Verdoppelung des Bewusstseins klar: Husserl führt diese Ausdrücke nicht ein, um die Reflexion von der *cogitatio* bzw. deren Ichpolen zu unterscheiden, sondern um deren unterschiedliche Interessen zu verdeutlichen. Die *cogitatio* ist weltlich orientiert, die – phänomenologische – Reflexion nicht, sie hat sich des Weltglaubens entschlagen und interessiert sich ausschließlich für das Entdecken und Beschreiben des Bewusstseins. Dieses Bewusstsein schließt aber die Welt und Weltliches ein, soweit sie eben bewusst und Phänomene sind. Die *cogitatio* ist naiv, die Reflexion enthüllt eben diese Naivität der *cogitatio*, sie wird transzendental.<sup>9</sup>

In beiden Texten, in denen Husserl den Ausdruck »Ichspaltung«

---

sondern nimmt die Neutralität (detachment) als definierendes Kriterium für die Reflexion im Unterschied zum bloßen »denken« (thinking): Richard Schmitt: Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction. *Philosophy and Phenomenological Research* XX, 1959/60, S. 238–245.

<sup>5</sup> Vgl. das »Reich des Subjektiven« Hua VI, 114:27, das als »anonym« verstanden wird, ebd. 115:2, und »das Subjektive« als Thema Hua IX, 155 f.

<sup>6</sup> Vgl. Ströker 1971, S. 173: »ich inhibiere ihn (sc. den Vollzug des Seinsglaubens, G.H.) nur deshalb, weil er mich als Vollzug meines naiven Ich in seinem Fungieren gerade interessiert.«

<sup>7</sup> Zum theoretischen Interesse vgl. Hua VIII, 315:31 – Hua IX, 308:1 f.; vgl. ferner Hua VIII, 107:12 f. (theoretischer Betrachter) und Hua VI, 114:7 – 158:16; zur Wissenschaftlichkeit vgl. Hua VIII, 315:32 und Hua IX, 348 f.: das transzendente Interesse ist wissenschaftliches.

<sup>8</sup> Vgl. die Neutralitätsmodifikation der *Ideen I* §§ 109 ff. (Hua III/1, 247 ff.).

<sup>9</sup> Der Ausdruck »naiv« wird demgemäß auch doppeldeutig. Er meint einmal so viel wie »anonym«, dann wieder »weltlich«, »natürlich«, im Gegensatz zu »transzendental« (zu letzterem vgl. Hua VI, 176:14) – vgl. schon Kapitel 6.3., S. 122 ff. und 6.5., S. 129 f.



benutzt, in *Erste Philosophie* (Hua VIII, 89:34) und in *Cartesianische Meditationen* (Hua I, 73:30), begründet er dessen Einführung mit der unterschiedlichen Haltung des reflektierenden und des cogitierenden Ichs. In *Erste Philosophie* schreibt Husserl erklärend, dass »diese sich absondernden Iche in ihren Stellungnahmen nicht immer miteinander stimmen müssen« (Hua VIII, 90:24 f.; vgl. die »Zwiespältigkeit im Glauben« 92:22 f.), und es folgt sogar eine längere Abhandlung zum Thema Motivation und Interesse (41.–43. Vorlesung, 92 ff.). In den *Cartesianischen Meditationen* macht die transzendente Reflexion, im Unterschied zur natürlichen, die Seinssetzung der cogitatio nicht mit (Hua I, 72 f.).

Die Ichspaltung, die Verdoppelung des Bewusstseins allein aber genügt nicht, die Reflexion als transzendente zu begründen; reflexiv kann ich zwar meine Erlebnisse in den Blick nehmen, aber ich verstehe sie in der natürlichen Reflexion implizit weiter als empirische, gebunden an meine Leiblichkeit. Es bedarf zusätzlich der Interessenänderung, der Neutralisierung, der Zurückhaltung des Seinsglaubens, der Reinigung des Bewusstseins von allem Weltlichen bzw. der Einklammerung aller Transendenzen, um die Reflexion und die cogitatio als transzendente zu gewinnen und von der natürlichen Reflexion zu unterscheiden.

Eine Schwierigkeit aber bedarf der zusätzlichen Erwähnung: Husserl versteht die Reinigung zumeist als Reinigung am Gegenstand der Erfahrung. Der Gegenstand der Erfahrung, das Objekt, wird als intentionales oder als Noema verstanden, als solches, das als Gegenstand des Bewusstseins bestehen bleibt, selbst wenn ich mich über seine Existenz täusche und es – als weltliches – nicht existiert. Am Gegenstand orientiert, entgeht mir das intentionale Bewusstsein, das ich weiter als weltliches verstehe, wenn ich mich ihm zuwende. So bedarf es weiterer Reinigungen, jetzt auf der subjektiv-noetischen Seite, um auch die cogitatio als transzendente zu verstehen. Anders wenn ich den Gedanken der Korrelation von Bewusstsein und Gegenstand streng beachte, auch wenn ich nur eine Seite der Korrelation im Blick habe: Die Einklammerung der Weltlichkeit des Gegenstandes gelingt nur, wenn ich ihn als im Bewusstsein konstituiert und intendiert nehme: Das Verstehen des Gegenstandes der cogitatio als eines intentionalen, bewusstseinsabhängigen, gelingt nur, wenn ich zugleich die cogitatio reinige.

Wir dürfen uns auch durch die Fülle der Begriffe: Reinigung, Neutralisierung, Einklammerung, Reduktion, Entweltlichung, inhi-

bitio, Epoché nicht verwirren lassen, die einerseits synonym, andererseits doch leicht unterschiedlich verwendet werden. Einklammerung paßt z. B. besser zum Gegenstand, Reduktion oder Außer-Aktion-setzen mehr zur cogitatio (Hua III/1, 64:29–38). In jedem Fall aber heißt der (weltliche) Gegenstand niemals transzendental. Als transzendental wird die cogitatio verstanden, sofern sie den – transzendenten – Gegenstand intendiert, der deshalb eben auch intentionaler Gegenstand heißt. Transzendental ist ein Ausdruck für die konstitutive Leistung des Bewusstseins (Hua III/1, 68:35 ff.), eben sofern dessen Leisten unabhängig von der Existenz oder Nichtexistenz des konstituierten Gegenstandes fungiert. Und insofern auch kann die Reflexion als konstituierende ebenfalls transzendental genannt werden.

Durch die interessebedingte Ichspaltung erhalten wir mehrere Ichbegriffe: einerseits ist das cogitierende vom reflektierenden Ich zu unterscheiden, andererseits das natürliche vom transzendentalen. Beide Unterscheidungen decken sich indessen nicht. Ferner schiebt sich zwischen die natürliche und die transzendente noch die psychologische Reflexion. Das cogitierende Ich wird von der natürlichen Reflexion als mundan, als weltlich-leiblich-menschlich aufgefasst.<sup>10</sup> Dieses mundane Ich kann dann von allem Leiblichen gereinigt werden,<sup>11</sup> wie es bereits die (reine) Psychologie tut, so dass wir zweitens das reine, nicht-leibliche Seelen-Ich haben.<sup>12</sup> Dieses wird aber auf dem Boden der empirischen Psychologie noch als zur Welt gehörig genommen. Das Ich kann dann aber noch drittens mittels der trans-

<sup>10</sup> Bezieht Husserl zunächst die Reduktion bzw. die Einklammerung auf das Objekt des Bewusstseins, der cogitatio, so dass das Objekt nur als cogitatum noch genommen wurde, sagt er im *Encyclopaedia Britannica* Artikel deutlich, dass auch das Cogitieren selbst von dem physischen Substrat gereinigt werden muss (Hua IX, 272 f. und in der Vierten Fassung, ebd., 290 f. – 292 f.: keine Verdoppelung des Ich), vgl. *Amsterdamer Vorträge*, ebd. 314:20 ff. – 339 ff.

<sup>11</sup> Diese Auffassung von ›reinigen‹ und ›rein‹ wird besonders deutlich in den *Amsterdamer Vorträgen*, Hua IX, 308:20 ff., aber auch in den *CM*; z. B. Hua I, 70:25–27 und 170:37 f. (vom Psychophysischen reinigen); vgl. Kapitel 4, Anm. 26. Eine doppelte Reinigung kennt Husserl Hua XXV, 112. – Zum Unterschied von reinem und transzendentalen Bewusstsein vgl. auch Broekman, 1963, S. 76 und 88.

<sup>12</sup> Kockelmans behauptet, die Unterscheidung von reinem (psychologischen) und transzendentalen Ich macht Husserl erst in *Erste Philosophie*: Joseph J. Kockelmans: Husserl and Kant on the Pure Ego; in: Husserl. Expositions and Appraisals. Ed. with introd.s by Frederick A. Elliston and Peter McCormick. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1977, S. 278.

zendentale Reflexion entweltlicht<sup>13</sup> werden, so dass es als transzendente letztbegründende Funktion erhält.<sup>14</sup> Das Ich und das ursprüngliche Bewusstseinserlebnis werden dadurch andere; sie verlieren den Status geradehin und die Eigenschaft empirisch und werden transzendental.<sup>15</sup>

Gilt diese Dreiteilung auch für das Reflexions-Ich? Das Reflexions-Ich ist im Akt der Reflexion, sei sie natürlich, psychologisch oder transzendental, selbst naiv, anonym. Wenn sie den Seinsglauben inhibiert, interpretiert die transzendente Reflexion das cogitierende Leben als transzendentales, aber ist sie, ist das in ihr waltende Ich selbst transzendental?<sup>16</sup> Parallel zur cogitatio ist auch der Status des Reflexionsichs abhängig von der Reflexion, jedoch von einer Reflexion nächsthöherer Stufe. Transzendental<sup>17</sup>, so halten wir fest, ist das

<sup>13</sup> Zum Ausdruck ›entweltlichen‹ vgl. z. B. das entweltlichte Ich Hua VI, 84:1. – Der Ausdruck ›Verweltlichung‹ findet sich z. B. Hua IX, 293:37.

<sup>14</sup> Broekman schreibt die Leistung der Ichspaltung dem reinen Ego zu (1963, S. 190). – Strasser unterscheidet mit seiner doppelten Ichspaltung nur diese drei Objekt-Iche, die Spaltung in cogitatio und reflexio vernachlässigend (Stephan Strasser: *Seele und Beseeltes. Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen Psychologie*. Wien: Deuticke, 1955, S. 51). – Finks drei Vollzugsiche: »1. das weltbefangene Ich (Ich der Mensch, als Geltungseinheit, samt meinem innerweltlichen Erfahrungsleben), 2. das transzendente, Welt in strömender Universalapperzeption vorgegeben und in Geltung habende Ich, 3. der Epoché-vollziehende Zuschauer« entsprechen dem ersten und dritten Objekt-Ich und dem reflexiv-zuschauenden (Eugen Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. Kantstudien 38 (1933), S. 319–383, bes. 354 ff.; vgl. auch ders., 1988, Teil 1, S. 43:16–18: »natürlich eingestelltes Menschen-Ich, transzendental-konstituierendes Ich und transzendental-phänomenologisierendes Ich.«).

<sup>15</sup> Zur Veränderung des Erlebnisses durch die Reflexion vgl. Kapitel 8. Auch in den *Cartesianischen Meditationen* gelingt es Husserl nicht, die Änderung zu präzisieren. Denn diese Änderung des Erlebnisses durch die transzendente Reflexion gilt für die natürliche ebenso (Hua I, 72:29 ff.).

<sup>16</sup> – wie F. W. Veauthier in seinem Artikel: *Zur Selbstaufklärung des Bewusstseins*; in: A. J. Bucher/H. Drüe/Th. Seebohm (Hrsg.): *bewusst sein*. Gerhard Funke zu eigen. Bonn 1975, S. 63 ohne weitere Erklärung behauptet. Veauthier möchte zeigen, dass das transzendente Ich auch weltlich ist, zumindest mit der Welt bewusstseinswirksam vermittelbar (S. 63 f.): Das »Bewusstsein des transzendentalen Ich« soll »als In-der-Welt-bewusst-sein verständlich« gemacht werden (S. 65). – Vgl. aber Asemissem 1958/59, S. 268, der die gleiche Argumentation für das reine Ich führt: »da erst das reflektierte reine Ich als reines bestimmbar wird«.

<sup>17</sup> Das Wort ›transzendental‹ gebraucht Husserl »in einem weitesten Sinne für das – ... – Motiv, das durch Descartes in allen neuzeitlichen Philosophien das sinngebende ist ... Es ist das Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, ...«. Es ist »das Motiv einer rein aus dieser Quelle begründeten, also



erfasste, gereinigte und entweltlichte Ich samt erfasster, gereinigter und entweltlichter cogitatio. Das Ich der Reflexion wird also transzendental nur durch eine Reflexion höherer Stufe, die, genau wie das Ich der ersten Reflexionsstufe, den Weltglauben inhibiert und das erfasste Reflexionsich als transzendentales interpretiert; andernfalls bleibt es empirisch. Dabei schließt die Transzendentalität des Reflexionsichs die psychologische Reinheit ein. So fungiert auch das Reflexionsich empirisch, psychologisch oder transzendental.

Aber Husserl versteht die Transzendentalität auch anders<sup>18</sup>: Transzendental wird nicht nur das gereinigte und entweltlichte cogito genannt, sondern auch die Reflexion selbst, insofern sie eben diese Operation ›Entweltlichen‹ oder ›Neutralisieren‹ vollzieht: »Wichtige ... Motive rechtfertigen es, wenn wir das »reine« Bewusstsein, ..., auch als transzendentales Bewusstsein bezeichnen, wie auch die Operation, durch welche es gewonnen wird, als transzendente ἐποχή« (Hua III/1, 68:35–69:1). Lassen sich die beiden Bedeutungen von ›transzendental‹ zur Deckung bringen? Die Operation ›Neutralitätsmodifikation‹ ist eine Leistung der Reflexion;<sup>19</sup> sie mo-

---

letztbegründeten Universalphilosophie. Diese Quelle hat den Titel Ich-selbst mit meinem gesamten wirklichen und vermöglichen Erkenntnisleben, schließlich meinem konkreten Leben überhaupt.« (Hua VI, 100:27–101:6). Die transzendente Reduktion legt die transzendente Erfahrung frei (Hua IX, 250:10–12); aber ist die gereinigte Erfahrung schon transzendental? Was heißt Reinigung? Wir müssen zwischen der noematischen und noetischen Reinigung unterscheiden. Die transzendente Reflexion sorgt dafür, dass das Ich seine intentionalen Objekte nicht mehr als weltliche versteht. Der Blick auf den Gegenstand aber vernachlässigt zumeist den Blick auf die cogitatio selbst. Die Reinigung des Gegenstandes schließt noch nicht automatisch die Reinigung der Erfahrung des Gegenstandes von den physischen Momenten ein (vgl. die zwei Schritte im *Encyclopaedia Britannica* Artikel, Hua IX, 271–277 und auch die zweite Reduktion der Vierten, letzten Fassung, Hua IX, 290 ff.). Und warum heißt die Reduktion transzendental? (s. auch Anm. 11 und 12)

<sup>18</sup> So wird der Begriff ›transzendental‹ doppeldeutig. Die noetisch-operative Transzendentalität der Reflexion liegt darin, dass sie neutral und interesselos den Seinsglauben inhibiert bzw. nicht mitmacht und die cogitatio entweltlicht; die erfasste cogitatio hält unbeirrt den Seinsglauben in actu, heißt aber (noematisch-) transzendental, weil sie gereinigt und nicht mehr von dieser Welt ist. In den *CM* erklärt Husserl den Begriff ›transzendental‹ in Übereinstimmung mit den *Ideen I* als Korrelatbegriff zu Transzendenz. Das Ich heißt transzendental, weil es, selber nicht-weltlich, korrelativ auf die Transzendenz der Welt bezogen ist (Hua I, 65:17 ff.). Die Übertragung des Begriffes ›transzendental‹ von dem reflexiv erfahrenen konstituierenden Ich auf die reflexive Operation, mit der ich das konstituierende Ich gewinne, entgeht Kern (1964, S. 239–245).

<sup>19</sup> Anders versteht Husserl die Neutralitätsmodifikation im §60 der *Ideen II*, Hua IV, 257 ff.

difiziert nicht das Bewusstsein im Allgemeinen noch eine beliebige cogitatio samt cogitatum, sondern im Besonderen sich selbst. Die Reflexion, als natürliche den Weltglauben selbstverständlich mitmachend, interpretiert die cogitatio als nicht-weltlich, indem sie sich neutralisiert, sich des Seinsglaubens enthält, d. h. sie ändert ihre eigene Weltsicht, modifiziert ihre eigene Leistung von einer weltsetzenden in eine weltneutrale. Nach der Modifikation operiert sie anders als vorher, welche neue Operation eben auch transzendental heißt. Natürlich ist diese Neutralisierung eine künstliche, willentliche, absichtsvoll in Gang gesetzte Leistung der Reflexion, wie Liangkang meint. Nicht allerdings werden die zu beschreibenden cogitationes künstlich erzeugt.<sup>20</sup> Die Betonung der Künstlichkeit bzw.

<sup>20</sup> Liangkang, 1990, S. 195. Überhaupt ist zur Neutralitätsmodifikation und zu deren möglichen Auffassungen Liangkangs Dissertation heranzuziehen. Ihm ist zuzustimmen, wenn er sie mit der transzendentalen Reduktion identifiziert, aber im Einzelnen sind doch Bedenken gegen seine Ausführungen anzumerken. Liangkang fasst z. B. die Neutralitätsmodifikation als Vergegenwärtigung, weil er die mögliche Gleichzeitigkeit von Reflexion und cogitatio, wie überhaupt zweier cogitationes, negiert (S. 193). Aber die Vergegenwärtigung vergegenwärtigt eine cogitatio, so dass wir auch bei der Vergegenwärtigung zwei cogitationes im lebendig-gegenwärtigen Bewusstsein haben, eben die vergegenwärtigende und die vergegenwärtigte. Außerdem habe ich im Kap. 8 zu demonstrieren versucht, dass diese Gleichzeitigkeit durchaus denkbar ist. Darüber hinaus soll diese reproduktive Vergegenwärtigungs-Leistung bewusst, d. h. absichtsvoll, willentlich und künstlich inszeniert sein (S. 195). Sicherlich ist die Neutralitätsmodifikation als reflexive eine willentliche Leistung. Aber die beschriebene oder zu beschreibende cogitatio wird nicht künstlich produziert, selbst nicht wenn sie vergegenwärtigt wird. Die Vergegenwärtigung ist eine Wiederholung, welche die cogitatio nicht verändert. Der reflektierende Phänomenologe schaut auf die cogitatio, erkennt deren inhärierenden Seinsglauben und beschreibt ihn. Was soll auch heißen: künstlich einen Wahrnehmungsakt produzieren, wenn ich doch durch bloßes Offenhalten oder Öffnen der Augen wahrnehme (S. 194). Oder er beschreibt den Gegenstand der cogitatio, als ob er nicht zur Welt gehörte, bloß als cogitatum, sich dieses Urteils, ob er der Welt angehört oder nicht, enthaltend. – Die Differenz von natürlicher und künstlicher Reflexion impliziert weiter nach Liangkang eine Umwandlung, die er in Anlehnung an Husserl Bewusstseinsmodifikation nennt (S. 195). Diese Umwandlung soll natürliche in künstliche cogitationes umwandeln; aber hier wird kein Akt umgewandelt, sondern ein neuer, ganz anderer produziert. Die Umwandlung der Neutralitätsmodifikation indessen macht das gesamte Bewusstsein, indem es eben nicht mehr sich den natürlichen cogitationes gibt oder ihnen folgt, sondern eigene Bewusstseinsreihen in Gang setzt, unabhängig von der Welt. Die Neutralitätsmodifikation ist zwar eine künstliche, in Freiheit und absichtlich herbeigeführte Leistung des Bewusstseins, aber sie erschöpft sich nicht in einem einzelnen Akt, sondern ist eine Haltung oder Einstellung wie die Generalthesis, die sie ausschaltet. Die Enthaltung vom Seinsglauben ist zunächst Sache der Reflexion, nicht der cogitatio (vgl. dazu meine Auffassung der Bewusstseinsmodifikation, Kap. 3.3., S. 74 ff. und 9.3., S. 164 f.). Außerdem modifiziert die Bewusstseinsmodifikation im Sinne der



Willentlichkeit bringt außerdem einen Aspekt hinein, der bei Husserl unter der Rubrik ›Freiheit‹ läuft: Der Übergang in die Reflexion ist wie die Ausschaltung der Welt jederzeit in Freiheit möglich (Hua VIII, 92:14f.: »ich kann mich auch in meiner Freiheit diesem natürlichen Mitglauben der Reflexion versagen«).

Die Neutralitätsmodifikation, wenngleich wie die Reflexion eine Bewusstseinsmodifikation (Hua III/1, 247:26), ist aber keine iterierbare Operation: »..., während die Wiederholung der »Operation« der Neutralisierung wesensmäßig ausgeschlossen ist.« (Hua III/1, 253:1–3).<sup>21</sup> Da sie immerhin die Generalthesis, eine Habitualität,<sup>22</sup> außer Kraft setzt, nicht nur einen einzelnen Akt, modifiziert sie eben nicht nur einen einzelnen Reflexionsakt, sondern die reflexive Habitualität im Ganzen. Die Neutralitätsmodifikation ist selbst kein einzelner Akt, der einen anderen neutralisiert, sondern mit einem Schlage wechselt die Habitualität ›natürliche Reflexion‹ in den Status ›neutral‹ und fungiert alsdann neutralisierend. Genau genommen ist diese Änderung der Reflexion bzw. der Habitualität nicht nur eine der Reflexion, sondern eine Änderung des gesamten Bewusstseins und Ichs. Das Subjekt, das Bewusstsein als ganzes ist ein anderes geworden; als neutrales wirken auch seine Leistungen neutralisierend. D. h. aber dass auch die cogitatio ihre Gegenstände als bloße Gegenstände des Bewusstseins nimmt. Weshalb es auch keinen Sinn macht, diese Operation zu wiederholen. So nähern sich die beiden Begriffe von Transzendentalität einander an. Das gereinigte cogito verfährt Welt suspendierend, und die transzendente Reflexion reinigt sich selbst. Ohnehin sind die Iche der cogitatio und der Reflexion jederzeit durch eine höhere Reflexion als identisch auszuweisen.

Dieser Sachverhalt ließe sich auch mit dem Mitbewusstsein er-

---

Künstlichkeit, des absichtlichen Erzeugens keinen individuellen Bewusstseinsakt, sondern setzt nur allgemein voraus, dass derjenige, der z. B. absichtlich eine Freude provoziert, bereits einmal eine Freude (natürlich) erlebt haben muss, um zu wissen, was er produzieren soll. Sie überführt keine unreflektierte cogitatio in eine reflektierte, sondern produziert cogitationes.

<sup>21</sup> Vgl. Liangkang 1990, S. 191, der aber die Nichtiterierbarkeit damit begründet, dass der einmal neutralisierte, entweltlichte Gegenstand der natürlichen cogitatio für immer neutralisiert ist; in der zugehörigen Anm. 10, S. 208 f. konzediert er jedoch eine gewisse Iterierbarkeit, indem er diese auf die Reflexion bezieht: So kann die cogitatio neutralisiert werden, dann die Reflexion und wieder die Reflexion der Reflexion, usw.

<sup>22</sup> Die Generalthesis der *Ideen I* (§ 30, Hua III/1, 60 f.) ebenso wie der Begriff ›Interesse‹ implizieren ein Zeit übergreifendes Ich, das nicht im Akt aufgeht.

läutern: Die transzendente Reflexion versteht sich mitbewusst selbst als transzendental. Sie erfasst sowohl intentional die cogitatio als auch nicht-intentional sich selbst. Dabei ist sie sich des Unterschieds von empirisch (natürlich und psychologisch) und transzendental ebenso mitbewusst wie des Unterschieds von noetischer und erfasster, noematischer Transzendentalität. Sie entweltlicht nicht nur die cogitatio, sondern in dieser Entweltlichung weiß sie auch um die Differenz der natürlichen Auffassung der cogitatio und ihrer eigenen transzendentalen. Indem sie sich neutralisiert und sich des Seinsglaubens enthält, wendet sie zugleich ihre eigene, die cogitatio betreffende entweltlichende Auffassung im Mitbewusstsein auf sich an. Die gleichzeitige mitbewusste und intentionale Konstitution der Ich als transzendente identifiziert sie auch als dieselben.

Husserl aber, wie stets das unausdrückliche Selbstverständnis ignorierend, stößt wieder auf den unendlichen Regress. Er kommt aus dem naiven, anonymen, natürlichen Leben nicht heraus, wenn er gleich die Welt als ganze inhibiert und das transzendente Bewusstsein vor Augen hat. Aber das transzendente gerade phänomenologisierende Ich, Husserl gleichsam selbst, bleibt letztlich der Natürlichkeit verhaftet. Seine Lösung dieses Problems, die auf dasselbe hinausläuft, liegt darin, dass er die transzendental-phänomenologische Reflexion als universale, aktübergreifende Haltung oder Habitualität versteht,<sup>23</sup> die einmal gestiftet zwar noch der Übung bedarf (Hua XIX/1,13 ff. – Hua VIII, 1. Abschnitt, 1. Kap. – IX, 159 – VI, 251), aber im Prinzip den Phänomenologen als Phänomenologen kennzeichnet. Es nützt nichts, einzelweise die cogitationes zu reduzieren, vor allem wenn diese Reduktion immer zunächst das cogitatum reinigt. Die implizierten Horizonte des cogitatum bleiben bei dieser einzelweisen Reduktion immer weltlich aufgefasst, im Besonderen aber auch die cogitatio, das Erleben selbst. Ich muss meine Auffassung, meine Interpretation der cogitatio modifizieren. Ich muss mich grundsätzlich meiner Weltauffassung entledigen, den Seinsglauben insgesamt inhibieren. Ich muss mich, mein Bewusstseinsleben verändern. Nur diese radikale Änderung meines Lebens, die Neutralitätsmodifikation (vgl. Kapitel 9.3., S. 164 f.), verstanden als Modifikation meines gesamten Bewusstseinslebens (= Ichs), die Gewinnung einer neuen Habitualität beschert mir die Transzendentalität des Ichs und des Bewusstseins über alle Stufen hinweg (Hua

<sup>23</sup> Vgl. Kapitel 4.2., S. 99 ff.

VI, 151 ff.; vgl. Hua VIII, 139 ff. – 152 ff.). Und diese Habitualität wird konstituiert durch einen prinzipiellen, d. h. lebenübergreifenden Entschluss, der »mit einem Schlage« (Hua VI, 153:13 – IX, 274:26), und »im voraus« (Hua VI, 153:32) oder »vorweg« (Hua IX, 274:25) mein Leben verändert. Diese Veränderung meines Lebens ist die eigentliche Bewusstseinsmodifikation, als die Husserl in den *Ideen I*, §78, die Reflexion bestimmt. Der Entschluss bleibt hinfort in kontinuierlicher Geltung, auch wenn ich jederzeit in die natürliche Haltung zurückspringen kann (Hua VIII, 425:11 f.). Das besagt aber, dass ich wahrhaft in dauernder Ichspaltung lebe, auf Grund derer ich immerfort zwei entgegengesetzte Haltungen einnehmen kann. Diese personale Janusköpfigkeit aber erschwert das Leben des Phänomenologen erheblich.

Obwohl nun die transzendente Reflexion abgründig von jeder cogitatio und natürlichen Reflexion unterschieden ist, setzt diese Spaltung wiederum Einheit voraus und schließt Einheit ein.<sup>24</sup> In der Spaltung bleibt sich das Ich, in Sonderheit das reflektierende, seiner Zugehörigkeit zu und Identität mit dem Teil, von dem es sich abspaltet, bewusst. Dieses Sich-bewusst-Bleiben ist als Bleiben eine dauerhafte Rückbindung, die nicht erst nachträglich, nach der Spaltung konstituiert werden muss. Allerdings wird dieses Bewusstsein wie das der Transzendentalität nicht selbst immerfort aktualisiert, es bleibt latent.

Anerkennung des Ich und Entdeckung der Transzendentalität hängen zusammen. Die Interpretation des Bewusstseins als transzendentales lässt die Frage nach der Identität des interpretierenden und des interpretierten (empirischen) Bewusstseins virulent werden. Zwar vermeidet Husserl den Ausdruck Bewusstseinspaltung und redet nur von Ichspaltung und Bewusstseinsverdoppelung. Aber die Verdoppelung des Bewusstseins suggeriert die Vorstellung einer Bindung, einer Koppelung dieser zwei Bewusstseine, oder eines Dreh- und Angelpunkts, der beide zusammenhält. Diesen Angelpunkt nennt Husserl auch Pol, Quellpunkt o. ä.

Vor allem die Tatsache der Iteration fördert die Einsicht in die

<sup>24</sup> Fink (1988, Teil 1, S. 26 f.) spricht bezüglich dieser Einheit von schwierigen und dunklen Problemen, eben weil das natürliche und das transzendente, bzw. das transzendental-konstituierende und das enthüllend-phänomenologisierende Ich (Fink, ebd., S. 25:2–3) nicht im selben Sinn eine Einheit bilden wie das Ich der cogitatio und das Ich der natürlichen Reflexion. Der Begriff ›Einheit‹ (von transzendentelem und empirischem Ich) kann diesem nur noch analog gebraucht werden.



Identität des Ich. Mindestens in der Reflexion der zweiten Stufe wird deutlich, dass die Reflexion ein Ich erfasst, das in der cogitatio lebt und wirkt, sie ausschickt und identisch ist mit dem Ich der Reflexion erster Stufe. Diese Identität ist faktisch, wenngleich der cogitatio und der Reflexion unbewusst. Die Reflexion kann nicht wissen, dass sie Reflexion ist, – sie dächte gleichsam, wenn sie mitbewusst wäre, was sie (nach Husserl) nicht ist, dass sie eine cogitatio wäre.

Aufgrund dieser Habitualität weiß ich auch um die prinzipielle Identität aller Iche.<sup>25</sup> Nicht nur sind die empirischen Iche der unterschiedlichen Stufen miteinander identisch, und parallel die transzendentalen, sondern auch das transzendente Ich ist identisch mit dem empirischen (natürlichen und psychologischen): »Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentales Ich« (Hua I, 75:27 f.; vgl. 190:16 f. (*Husserls Inhaltsübersicht*) und die *Pariser Manuskripte*, Hua I, 15:17 f.).<sup>26</sup>, allerdings weiß ich nichts davon (ebd.). Die transzendente Reflexion hat kein anderes Ichleben vor sich als die natürliche, sie interpretiert nur die »inhaltlich gleichen Daten« (Hua I, 71:10 ff.) bzw. »»dieselben« Phänomene« (Hua IX, 247:33)<sup>27</sup> anders, nämlich als nicht-empirische. Sie ist interpretativ und versteht das Bewusstsein als transzendentales.

Die angedeutete Haltung des Phänomenologen, nämlich die neutrale, weltabgewandte, weltentsagende Haltung ist aber nicht nur eine wissenschaftlich-theoretische Attitüde; sie gründet tief im Leben des Wissenschaftlers und verändert es. Der Phänomenologe gewinnt zwar weltentrückt die Transzendentalität, lebt aber hinfort widernatürlich; die transzendente Reflexion durchbricht die Nor-

<sup>25</sup> Auch Broekman weist eine absolute »Trennung von faktischem und transzendentalem ego« ab (1963, S. 195); die »Trennung ist ... eine Bewusstseinsabwandlung eines und desselben ego« (1963, S. 196).

<sup>26</sup> Vgl. die *Krisis*: »Ich bin ja als transzendentales Ich dasselbe, das in der Weltlichkeit menschliches Ich ist.« (Hua VI, 267:39–268:2) – »Ich weiß es ja ..., dass ich, das naiv gewesene Ich, nichts anderes war als das transzendente in dem Modus naiver Verslossenheit.« (Hua VI, 214:21–24); ferner Hua VI 209:12 f. und 189 f.; aber auch Hua VIII, 417:13 ff. und den »Schein der Verdoppelung« Hua IX, 292, Überschrift und 336, Überschrift. – Wenn Husserl in Hua IX, 294:13 f. schreibt: »Mein transzendentales Ich ist also evident verschieden vom natürlichen Ich« (vgl. Hua IX, 342:29–31), ist diese Verschiedenheit eine der Interpretation.

<sup>27</sup> Hua IX, 247:32 ff. »beiderseits« (sc. in Psychologie und Phänomenologie, GH) treten »»dieselben« Phänomene und Wesenseinsichten« auf, »aber sozusagen mit verschiedenen Vorzeichen« und Hua IX, 275:20–22: »inhaltlich gleiche, aber von ihrem »seelischen« (also weltlich realen) Sinn befreite transzendente Erfahrung«.

malität des natürlichen Lebens (Hua VI, 147 f.). Die Widernatürlichkeit der reflexiven Denkrichtung, wie Husserl sie für den Phänomenologen zu Beginn seiner Forschungen in *Logische Untersuchungen* reklamiert und fordert, mündet in weltentsagender, weltfeindlicher Transzendentalität. Umgekehrt gesprochen, die transzendente Weltsicht ist ein widernatürlicher, Welt entsagender und weltfeindlicher<sup>28</sup> Habitus. Die Lebensstörung liegt aber, genauer betrachtet, nicht erst in der Transzendentalität, sondern bereits in der Doppelung des Bewusstseins durch die Reflexion. Wenn Husserl bisweilen so redet, als ob die Reflexion dem Leben abträglich sei, muss man diese Rede dahin präzisieren, dass die Rückbezüglichkeit das Bewusstsein irritiert und stört und dass im besonderen die Verdoppelung des Bewusstseins und seiner Stellungnahmen das (Bewusstseins-)Leben belastet.

Ein besonderes Charakteristikum dieser Widernatürlichkeit ist die Enthaltung vom Seinsglauben der *cogitatio*. Der transzendente Phänomenologe macht den Welt- und Seinsglauben des natürlichen Lebens nicht mit; er verhält sich neutral. Neutralität aber heißt lebensweltlich sich des Urteils enthalten, insbesondere aller wertenden und bewertenden Stellungnahmen. Wir haben ja gerade gezeigt, dass die Neutralitätsmodifikation nicht nur eine Angelegenheit der Reflexion ist, sondern als Bewusstseinsmodifikation auch die *cogitatio* selbst, das Bewusstsein erster Stufe verändert. Stellungnahmen stammen oftmals, wenn nicht prinzipiell, aus Affekten. Der Phänomenologe übernimmt, den Seinsglauben inhibierend, eine Attitüde aus der Lebenswelt, nämlich die Zurückhaltung affektiver Stellungnahmen. Wie im alltäglichen Leben der Affekte enthält er sich phänomenologisierend des Seinsglaubens (s. o., Kap. 4.2., S. 96 ff.), mit dem Vorteil, dass er nur betrachtet und – neutral – beschreiben kann, was geschieht. Normaler Weise werden, wie wir gesehen haben (s. o., Kap. 8, S. 152 f.), die Affekte von dem reflektierenden Zuschauer beeinflusst, sie flauen häufig ab, manchmal indessen verstärken sie sich auch. Nur einem neutralen, ev. wohl wollenden Zuschauer gelingt es hin und wieder, die Affekte sein zu lassen, wie sie sind, und sie so zu beschreiben. Die Transzendentalität als Widernatürlichkeit gründet

<sup>28</sup> In *Phänomenologische Psychologie* nennt Husserl die phänomenologische Reflexion »fremdartig« (Hua IX, 45:5) oder spricht von der »Fremdartigkeit« der transzendentalen Reduktion (Hua IX, 276:37).

in dem, was die Lebenswelt als (Affekt-)Neutralität, als Unvoreingenommenheit oder Vorurteilsfreiheit kennt.<sup>29</sup>

Später allerdings, in der *Krisis*<sup>30</sup> kommt Husserl nicht darum herum, auch diese Weltfeindschaft als Spielform der Weltkindschaft auszulegen. Transzendentes Leben setzt natürliches voraus. Die Lebenswelt bleibt das A und O aller Phänomenologie, aus der alle Wissenschaft und Philosophie entspringt und in die sie zurückschlägt.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Auch Karl-Heinz Lembeck: »Natürliche« Motive der transzendentalen Einstellung? Zum Methodenproblem der Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen, Neue Folge. Bd. 4, S. 3 ff. versucht, (gegen Fink, der ihm zu radikal und zu Hegel nah argumentiert [S. 9 f.]), die transzendente Wende als lebensweltlich motiviert anzusehen. Im Besonderen hebt er die Ironie als Möglichkeit heraus, den Geltungsanspruch der Welt zu durchbrechen (S. 15 ff.).

<sup>30</sup> Zur Lebenswelt vgl. die *Krisis*, passim.

<sup>31</sup> Zur Formulierung vgl. Heidegger: Sein und Zeit §7, 8. Aufl. Tübingen 1957, S. 38: »Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.«