

**ERLEBNIS UND REFLEXION  
IN DEN FRÜHSCHRIFTEN VON HUSSERL**

M A G I S T E R A R B E I T  
an der  
Philosophischen Fakultät  
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von  
Wolfgang Brauner

# Inhaltsverzeichnis

<u>1. Einleitung</u>	S. 4
<u>2. Der Begriff "Erlebnis" in den Frühschriften Husserls</u>	S. 7
<u>2.1. Die 'vorphenomenologischen' Schriften und die Psychologie</u>	S. 7
2.1.1. Die Psychologie der Arithmetik	S. 7
2.1.2. Brentanos " <i>Psychologie vom empirischen Standpunkt</i> "	S. 11
<u>2.2. Die Grundlegung der Phänomenologie in den "<i>Logischen Untersuchungen</i>"</u>	S. 12
2.2.1. Psychologismuskritik und 'reine Phänomenologie'	S. 12
2.2.2. Brentanos Theorie der "inneren Wahrnehmung"	S. 14
2.2.3. Husserls Kritik an Brentanos Theorie der "inneren Wahrnehmung"	S. 15
<u>2.3. Der Erlebnisbegriff in den "<i>Logischen Untersuchungen</i>"</u>	S. 17
2.3.1. Psychologischer und phänomenologischer Erlebnisbegriff	S. 17
2.3.2. Intentionalität als Grundcharakteristikum der Erlebnisse	S. 22
2.3.3. Erlebnis und Akt	S. 25
<u>2.4. Die Grundlegung der Phänomenologie in den "<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch</i>"</u>	S. 29
2.4.1. Die natürliche Einstellung	S. 30
2.4.2. Die phänomenologische "Epoché"	S. 33
2.4.3. Das transzendente Bewußtsein	S. 35
<u>2.5. Der Erlebnisbegriff in den "<i>Ideen I</i>"</u>	S. 38
2.5.1. Die Transzendentalität der "reinen Erlebnisse"	S. 38
2.5.2. Aktualität, Inaktualität und Intentionalität von Erlebnissen	S. 42
2.5.3. Noesis und Noema	S. 44
2.5.4. Die Zeitlichkeit der Erlebnisse	S. 49

<u>3. Der Begriff "Reflexion" in den Frühschriften Husserls</u>	S. 52
<u>3.1. Die Frage nach der Methode</u>	S. 52
<u>3.2. Immanente und transzendente Wahrnehmung</u>	S. 54
<u>3.3. Der phänomenologische Reflexionsbegriff</u>	S. 56
3.3.1. Psychologischer und phänomenologischer Reflexionsbegriff	S. 56
3.3.2. Noetische und noematische Reflexion	S. 58
3.3.3. Die Vorreflexivität der Erlebnisse	S. 60
3.3.4. Wesensschau, Intuition und Reflexion	S. 62
<u>4. Erlebnis und Reflexion</u>	S. 66
<u>4.1. Das präreflexive "Erleben" als Bewußtseinsmodus sui generis</u>	S. 66
<u>4.2. Präreflexives Erleben und Zeitlichkeit</u>	S. 68
<u>4.3. Das Problem der Modifikation</u>	S. 70
<u>4.4. Das Problem des infiniten Regresses</u>	S. 74
<u>4.5. Cartesianische Evidenz und Apodiktizität</u>	S. 76
<u>4.6. Das Problem der "lebendigen Gegenwart"</u>	S. 79
<u>5. Schluß</u>	S. 83

Anmerkungen

Literaturverzeichnis

## 1. Einleitung

Die deutsche Philosophie im Übergang vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert steht unter dem Zeichen der "nachidealistischen Identitätskrise"<sup>1</sup>, die durch den "Zusammenbruch des Idealismus"<sup>2</sup> ausgelöst wurde. Dieser "revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts"<sup>3</sup> bedeutet für die nachfolgende Philosophie eine grundlegende Neuorientierung hinsichtlich ihrer Methoden, Begriffe und Themenbereiche<sup>4</sup>.

Zwei Themen, deren sich die nachidealistische Philosophie in der Zeit von 1880 bis 1930<sup>5</sup> in besonderer Weise bemächtigt, sind die Begriffe des "Lebens" und des "Erlebens" bzw. "Erlebnisses". Der Lebensbegriff wird in den Jahrzehnten vor und nach der Jahrhundertwende zum "alles beherrschende[n] Thema der Philosophie"<sup>6</sup>, zugleich avancieren die Begriffe "Erleben" und "Erlebnis"<sup>7</sup> in philosophischen und psychologischen Entwürfen unterschiedlichster Provenienz<sup>8</sup> zu unverzichtbaren "erkenntnistheoretischen Grundbegriffen"<sup>9</sup>. Zur Aufwertung und Ausbreitung des Erlebnisbegriffs haben vor allem die Lebensphilosophie und die Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts beigetragen.

Zu den Grundmotiven der Lebensphilosophie zählt die Entgegensetzung von "Leben" und "Rationalität". "Leben" meint hier "etwas, was wesentlich im *Gegensatz* zu Rationalität, Vernunft, Begriff oder Idee steht"<sup>10</sup>, ein dynamisches Geschehen, das allem diskursiven Denken oder begrifflichen Erfassen vorausliegt und dieses allererst ermöglicht. Im Kontext bewußtseins- bzw. erkenntnistheoretischer Konzeptionen kommt dem Erlebnisbegriff die Aufgabe zu, die Sphäre der vorbegrifflichen Erfahrung im menschlichen Bewußtsein zu markieren. "Erlebnisse" werden jene Bewußtseinsphänomene genannt, die sich durch Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit auszeichnen, allem begrifflichen Denken vorhergehen und nur in eingeschränktem Maße der intersubjektiven, rationalen Vermittlung fähig sind. Entscheidend für den Bedeutungsgehalt des Begriffs "Erlebnis" ist "das Moment der baren Unmittelbarkeit des Selbsterlebtseins, das aller Vermittlung vorausliegt"<sup>11</sup>.

Für die empirische Psychologie, wie sie etwa von Franz Brentano oder Theodor Lipps entwickelt wurde, sind die "psychischen Phänomene" bzw. "Erlebnisse" Grundgegebenheiten des menschlichen Seelenlebens, die durch Introspektion analysiert und klassifiziert werden können. Die Psychologie versteht sich als "Wissenschaft von den Bewußtseinserlebnissen", die Wesen und Struktur der unmittelbar erlebten "psychischen Phänomene" aufzuklären vermag.

Ein grundlegendes Problem für Theorien, die mit dem Erlebnisbegriff operieren, liegt

in der Frage nach der Methode, mit der ein Zugang zur vorbegrifflichen Bewußtseinsebene, zu den unmittelbaren "Erlebnissen", gefunden werden kann. Erkenntnistheorien, die als primären Bereich des Bewußtseins eine Sphäre unmittelbaren "Erfahrens" oder "Erlebens" ansetzen und eine theoretische Erhellung dieser Sphäre, etwa in Form einer Deskription, anstreben, können nicht umhin, eine Methode anzugeben, mit der jener ursprüngliche Bereich menschlichen Bewußtseins erschließbar wird. So hat etwa Brentano die "innere Wahrnehmung"<sup>12</sup> als adäquate Methode für die Erlebnisanalyse angegeben, Paul Natorp die Methode der "Rekonstruktion"<sup>13</sup> entwickelt, eine Methode, die sich von den objektivierenden Methoden der Naturwissenschaften und der naturalistischen Psychologie abheben will und die eine philosophische Erforschung von Bewußtseinslebnissen möglich machen soll.

Für die Phänomenologie Edmund Husserls stellt sich dieses Problem in ähnlicher Weise. In Husserls "Frühschriften" spielt der Erlebnisbegriff eine bedeutende Rolle. Die phänomenologische Analyse, die in diesen Schriften durchgeführt wird, hat sich nicht nur zur Aufgabe gestellt, den Wesenscharakter von Erlebnissen möglichst exakt zu bestimmen, sondern auch die Methode zu erörtern, mit der die Erlebnissphäre im menschlichen Bewußtsein erreichbar werden soll. Kennzeichnend für die frühe Phase phänomenologischen Denkens ist die Ablösung von der empirischen Psychologie und der Versuch, die transzendente Phänomenologie als neue Wissenschaft mit spezifischer Terminologie und Methodik zu entwickeln. In der Überwindung der brentanoschen Theorie ist Husserl sowohl um eine inhaltliche Neubestimmung des Erlebnisbegriffs als auch um eine kritische Prüfung der psychologischen Methodologie bemüht. Für Husserl gilt es in der Erörterung des Erlebnisbegriffs zahlreiche Fragen zu klären, so die Frage nach der Intentionalität der Erlebnisse, die Frage nach deren Transzendentalität oder das Problem ihrer Unmittelbarkeit bzw. Präreflexivität. Die methodologische Diskussion, die er führt, beschäftigt sich mit der Methode der "inneren Wahrnehmung" und der sich daran anschließenden Reflexionsproblematik.

Wir werden in unserer Arbeit diesen Fragen und Problemfeldern husserlscher Phänomenologie nachgehen. Husserls Bestimmung der Begriffe "Erlebnis" und "Reflexion" soll dargestellt und durch Rekurs auf Sekundärliteratur kritisch erörtert werden. Ein besonderes Augenmerk richten wir dabei auf den Bezug der Phänomenologie zur empirischen Psychologie. Auf dem Hintergrund v.a. der Psychologie Brentanos entstand schließlich das phänomenologische Konzept. Der erste Hauptteil unserer Arbeit wird sich dem Erlebnisbegriff zuwenden, wie er sich in Husserls ersten wichtigen Schriften darstellt. Der zweite Hauptteil unserer Arbeit befaßt

sich mit dem Reflexionsbegriff und den damit verbundenen methodologischen Überlegungen Husserls. Der dritte Hauptteil widmet sich schließlich dem besonderen Problem, das aus dem Konnex des Erlebnisbegriffs mit dem Reflexionsbegriff resultiert: dem Problem der Unmittelbarkeit bzw. Präreflexivität der Bewußtseinserlebnisse.

Die Schriften, die der Themenstellung zufolge zugrundegelegt werden sollen, sind die "Frühschriften" Edmund Husserls. Mit dem Terminus "Frühschriften" sei jene Schaffensperiode in Husserls philosophischer Arbeit gemeint, in der die ersten 'Hauptwerke' zur Phänomenologie, die *"Logischen Untersuchungen"* und die *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch"*<sup>14</sup> entstanden sind und erstmals erschienen. Es handelt sich also um den Zeitraum von Husserls erster Buchveröffentlichung, der *"Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen, Erster Band"* aus dem Jahre 1891 bis zum Erscheinen der *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch"* im Jahre 1913. Aus diesen zwei Jahrzehnten sind, neben Husserls eigenen Publikationen, weitere wichtige Texte veröffentlicht worden, so z.B. die von Martin Heidegger herausgegebenen *"Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"*, die Husserl im Wintersemester 1904/05 vortrug, die Vorlesungen *"Die Idee der Phänomenologie"* aus dem Jahre 1907 oder der programmatische Aufsatz *"Philosophie als strenge Wissenschaft"* von 1911. Die Schriften, an denen wir uns in erster Linie orientieren werden, sind die genannten 'Hauptwerke' der damaligen Zeit, die *"Logischen Untersuchungen"* und die *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch"*. Sie bilden den Ausgangspunkt unserer Untersuchung.

Soweit möglich, zitieren wir Husserl nach der Ausgabe der "Gesammelten Schriften", die von Elisabeth Ströker herausgegeben wurde. Es handelt sich hierbei um eine mit der Kritischen Edition "Husserliana" weitgehend seitenidentische Ausgabe.

## 2. Der Begriff "Erlebnis" in den Frühschriften Husserls

### 2.1. Die 'vorphänomenologischen' Schriften und die Psychologie

#### 2.1.1. Die Psychologie der Arithmetik

Im Jahre 1891 hat Husserl sein erstes Buch, die *"Philosophie der Arithmetik"* veröffentlicht. Dieses Werk, in dem Husserl seine Habilitationsschrift *"Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen"* (1887) weiterführt, trägt den bezeichnenden Untertitel: *"Logische und psychologische Untersuchungen, Erster Band"*. Dieser Untertitel deutet bereits an, aus welcher Problemstellung heraus Husserl sich den mathematischen Gegenständen, die er in der *"Philosophie der Arithmetik"* bearbeitet, nähert. Er will eine *psychologische* Untersuchung der arithmetischen Grundbegriffe und Operationen durchführen. Die leitende Fragestellung ist psychologischer Art. Sie geht davon aus, daß die Bildung arithmetischer Begriffe, z.B. des Begriffes der "Einheit", und die mathematischen Tätigkeiten, z.B. das Zählen, auf psychische Phänomene des menschlichen Bewußtseins zurückzuführen sind. Diese Phänomene will Husserl in seiner *"Philosophie der Arithmetik"* beschreiben und klassifizieren. Husserls frühe Schrift bewegt sich somit ganz im Rahmen der psychologischen Beschreibung von Bewußtseinsphänomenen. Er gibt ihr zwar den Titel einer *"Philosophie der Arithmetik"*, dies bedeutet jedoch nicht, daß es hier zu einer, von der psychologischen zu unterscheidenden, spezifisch *philosophischen* Analyse gekommen sei. Die philosophische Betrachtungsweise wird von Husserl mit der psychologischen wie selbstverständlich identifiziert. Die von Elisabeth Ströker durchgeführte<sup>1</sup> Abgrenzung einer psychologischen von einer philosophischen Ausrichtung dieser husserlschen Schrift ist für uns nicht nachvollziehbar.

Die Psychologie der Arithmetik erforscht die psychischen Phänomene, die ihrer Auffassung nach mathematischen Phänomenen zugrundeliegen. Zu den psychischen Phänomenen zählen die Bewußtseinsleistungen, die grundlegende mathematische Begriffe und Operationen, z.B. das Zählen oder Summieren, ermöglichen. Als Beispiel sei hier das "Kolligieren"<sup>2</sup> genannt, eine psychische Tätigkeit, die Husserl als "Einigung von konkreten Inhalten zu Inbegriffen"<sup>3</sup> definiert. Mit den "Inhalten" meint Husserl die einzelnen, zeitlich nacheinander auftretenden Sinneseindrücke, die das Bewußtsein affizieren. Die Benennung der Sinneseindrücke als "Inhalte" oder auch "Vorstellungen"<sup>4</sup> zeigt, daß Husserl sich über Unterschiede zwischen "Sinneseindrücken", "Bewußtseinsinhalten" und "Vorstellungen" nicht im Klaren ist. Hume hatte hier

deutlicher zwischen den "impressions", den "Sinneseindrücken", und den "ideas", den "Vorstellungen", unterschieden<sup>5</sup>. Husserl bringt diese Differenzen zum Verschwinden. Für ihn werden sowohl einzelne Sinneseindrücke - "die Uhr schlägt ihr einförmiges Tick-tack; ich höre die einzelnen Schläge"<sup>6</sup> - als auch "Vorstellungen" bzw. "Teilvorstellungen"<sup>7</sup> - z.B. die Vorstellung eines Pflanzen-stengels, eines Blattes oder einer Farbe<sup>8</sup> - zu begrifflichen Ganzheiten zusammengefaßt.

Die Ursache der kollektiven Einigung einzelner, zeitlich nacheinander auftretender Sinneseindrücke bzw. Vorstellungen in "Inbegriffen" sind für Husserl "gewisse zusammenfassende psychische Akte"<sup>10</sup>. "Um alle oder einige der bemerkten Gegenstände für sich festzuhalten, aufeinanderzubeziehen und in einen Inbegriff zusammenzufassen, dazu gehören abermals besondere Interessen und besondere auf diese herausgehobenen Inhalte und keine anderen gerichtete Akte des Bemerkens"<sup>11</sup>. Der Terminus "Akt" wird von Husserl häufig verwendet. Seine Bedeutung für unsere Arbeit hat dieser Begriff durch seine enge Beziehung zum Begriff des "Erlebnisses". Diese Beziehung ist in der "*Philosophie der Arithmetik*" jedoch noch nicht sichtbar, da Husserl hier zwar öfter von "Akten", nicht aber von "Erlebnissen" spricht. Der Erlebnisbegriff spielt in dieser Schrift noch keine Rolle; dies ändert sich in den darauffolgenden Werken. In den "*Logischen Untersuchungen*" wird der Erlebnisbegriff und mit ihm der Aktbegriff zentral. Unsere Ausführungen zum Aktbegriff in seiner Erstveröffentlichung mag daher als ein Vorgriff auf die Untersuchung dieser Begriffe in den späteren Schriften betrachtet werden.

Husserls Aktbeschreibung in der "*Philosophie der Arithmetik*" läßt erkennen, das diesen psychischen Phänomenen der Charakter der 'Tätigkeit', der 'Spontaneität', eigen ist. Die Tätigkeit der kolligierenden Akte stellt sich ihm als ein mehrstufiges, aktives und synthetisierendes Unternehmen dar, dessen erste Schritte in einem "Bemerken" und "Herausheben" verschiedener Vorstellungsinhalte, die weiteren in einem "Festhalten" und "Umfassen" zu "Inbegriffen" bestehen<sup>13</sup>. "Spontaneität", "Tätigkeit" und "Synthesisleistung" des Bewußtseins haben bereits Kant und Fichte als wichtige Wesensbestimmungen der Subjektivität ausgegeben. Greift Husserl bei der Bestimmung des Aktbegriffs auf kantische oder fichtesche Philosopheme zurück?

Kant hatte zwischen der Spontaneität des Verstandes, dem "Entspringen der Begriffe"<sup>14</sup> und der Rezeptivität der Sinnlichkeit, dem "Empfangen der Eindrücke"<sup>15</sup> unterschieden. Bei Fichte wird die Spontaneität zum Prinzip des "sich selbst setzenden Ich", das "Ich" ist ihm nichts anderes als eine "Thathandlung"<sup>16</sup>, ein "Thun, und absolut nichts weiter"<sup>17</sup>. Diese Tätigkeit des "sich-selbst-Setzens"<sup>18</sup> des "Ich" und damit zugleich das Setzen des antithetischen "Nicht-Ich"<sup>19</sup> beschreibt Fichte als einen



"absoluten Akt des Ich"<sup>20</sup>, als einen Akt, durch den "das Ich *ursprünglich* für sich selbst [wird]"<sup>21</sup>.

Dem fichteschen Akt des "sich-selbst-Setzens" ist zwar 'Spontaneität' bzw. 'Tätigkeit' als Wesensmerkmal eigen, ansonsten ist er aber von den Akten, die Husserl in der "*Philosophie der Arithmetik*" anführt, verschieden. Im Idealismus Fichtes kommt dem Akt des "sich-Setzens" die Funktion eines "absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz[es] alles menschlichen Wissens"<sup>22</sup> zu. Der absolut-erste Akt des Ich ist die "Thathandlung [...], welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht"<sup>23</sup>. Es handelt sich um einen transzendentalen, nicht-empirischen Grundsatz, der sich als solcher "weder beweisen noch bestimmen"<sup>24</sup> läßt, somit um eine *logische*, nicht real-empirische Erkenntnisvoraussetzung, in ähnlicher Weise, wie für Kant die transzendente Einheit der Apperzeption eine nur "formale Einheit des Bewußtseins"<sup>25</sup> darstellt. Kantischer Auffassung zufolge ist ja das transzendente Subjekt, das "Ich", ein "x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen"<sup>26</sup>. Es ist nicht ein "Objekt" von Vorstellungen, sondern die "Form"<sup>27</sup> derselben.

Gegenüber dem logisch-formalen Charakter des absoluten fichteschen Aktes ist Husserls kolligierender Akt ein Beispiel für einen psychologisch-empirischen Akt, der als solcher keine logische Begründungsfunktion ausübt. Ihm fehlt der Notwendigkeitscharakter, der sich bei Kant in dem Gedanken, daß wir uns der Ich-Vorstellung "jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm [scil. dem transzendentalen "Ich"] zu urteilen"<sup>28</sup>, ausdrückt. Husserls kolligierende Akte sind psychische Phänomene, die gleichwertig neben anderen Phänomenen im empirischen Bewußtsein anzutreffen sind. Sie entsprechen dem Vermögen des "Zusammensetzens", das John Locke als psychisches Vermögen in eine Reihe mit anderen Fähigkeiten des "Geistes" stellt, z.B. dem "Unterscheiden", "Benennen", "Abstrahieren" etc.<sup>29</sup>. Alle diese "Operationen des Geistes"<sup>30</sup> bilden die Gruppe "derjenigen Operationen, [...] die der Geist an sich selbst beobachten und zum Gegenstand der Reflexion machen kann"<sup>31</sup>. So ist auch das "Zusammensetzen" beobachtbar: "Hierbei fügt er [scil. der Geist] eine Anzahl von einfachen Ideen, die er durch Sensation und Reflexion gewonnen hat, aneinander und kombiniert sie zu komplexen Ideen. [...] So bilden wir die Idee 'Dutzend', indem wir mehrere Einheiten

zusammensetzen, die Idee 'Feldwegslänge', indem wir die sich wiederholenden Ideen von einer Anzahl Ruten verbinden"<sup>32</sup>.

Kant hat der Auffassung, die Synthesis von Vorstellungen werde durch empirische Phänomene zustandegebracht, widersprochen. Während Husserl und Locke davon ausgehen, daß die Synthesis, die einzelne "Vorstellungen" oder "Ideen" zu "Inbegriffen" bzw. "komplexen Ideen" zusammenfaßt, als eine Tätigkeit beobachtbarer "Akte" oder "Operationen des Geistes" aufzufassen ist, führt Kant die Synthesisleistung auf apriorische "reine Verstandesbegriffe", den "Kategorien", und die, den Kategorien selbst zugrundeliegende, "transzendente Einheit der Apperzeption", das "ich denke, [das] alle meine Vorstellungen begleiten können [muß]"<sup>33</sup>, zurück. "Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird"<sup>34</sup>. Die Synthesis mehrerer 'Sinneseindrücke' und 'Vorstellungen' zur Ganzheit eines 'Begriffs' beruht für Kant somit nicht auf empirischen, psychischen Phänomenen, wie es Husserl durch die Annahme "kolligierender Akte" behauptet.

Der Rekurs auf Theoreme der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes soll am Beispiel der "kolligierenden Akte" deutlich machen, daß sich Husserl mit der "*Philosophie der Arithmetik*" auf der Ebene der empirischen Psychologie befindet, nicht auf der Ebene der Transzendentalphilosophie. Die Position, die er in dieser Schrift bezieht, entspricht der seines Lehrers Franz Brentano. Husserl hat hier Brentanos empirische Psychologie auf mathematischem Gebiet weitergeführt, ohne deren Gegenstand und Methode kritisch zu hinterfragen. Die Kritik zeichnet sich erst in den "*Logischen Untersuchungen*" ab. Husserl distanziert sich dort von den Thesen Brentanos und beginnt mit der Entwicklung der 'Phänomenologie' als eigenständiger philosophischer Position. In den "*Ideen I*" wird das phänomenologische Konzept in aller Breite entfaltet. Die frühe "*Philosophie der Arithmetik*" hingegen ist von einer phänomenologischen Philosophie noch weit entfernt. Man kann sie daher als "vorphenomenologische"<sup>35</sup> Schrift bezeichnen.

### 2.1.2. Brentanos "Psychologie vom empirischen Standpunkt"

Zu den Schriften, von denen sich Husserl in seiner "vorphänomenologischen" Phase leiten und inspirieren ließ, gehört zweifellos Brentanos Hauptwerk, die *"Psychologie vom empirischen Standpunkt"* (erstmalig erschienen 1874). In diesem Werk versucht Brentano Gegenstand und Methode der "Wissenschaft von der Seele"<sup>1</sup>, der Psychologie, zu bestimmen. Entgegen der von Wilhelm Wundt ausgehenden naturwissenschaftlich orientierten Auffassung, das Seelische sei allein physiologisch bedingt und experimentell zugänglich<sup>2</sup>, soll die Psychologie wieder ihr spezifisches Forschungsfeld und ihre eigene Methode, die sie eindeutig von der Naturwissenschaft unterscheidet, zurückerhalten. Als Gegenstand seiner Psychologie bestimmt Brentano die "Seele", die er in Anlehnung an Aristoteles als "Substanz" auffaßt. Er definiert die "Seele" als "substantiellen Träger von Vorstellungen und anderen Eigenschaften, welche ebenso wie die Vorstellungen nur durch innere Erfahrungen unmittelbar wahrnehmbar sind, und für welche Vorstellungen die Grundlage bilden; also den substantiellen Träger einer Empfindung z.B., einer Phantasie, eines Gedächtnisaktes, eines Aktes von Hoffnung oder Furcht, von Begierde oder Abscheu"<sup>3</sup>. An anderer Stelle bestimmt Brentano seine Psychologie als "Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen"<sup>4</sup>, die sich von der Naturwissenschaft unterscheidet, da diese es nicht mit psychischen sondern mit "physischen Phänomene[n]"<sup>5</sup>, z.B. den Phänomenen "des Lichtes, des Schalles, der Wärme, des Ortes und der örtlichen Bewegung"<sup>6</sup> zu tun hat.

Zu den "psychischen Phänomenen" zählt Brentano schlichtweg und ohne Differenzierung sämtliche Erscheinungen und Vermögen der menschlichen Seele: "Empfindung [...], Denken [...], jedes Urteil, jede Erinnerung, jede Erwartung, jede Folgerung, jede Überzeugung oder Meinung, jeder Zweifel [...], jede Gemütsbewegung, Freude, Traurigkeit, Furcht, Hoffnung, Mut, Verzagen, Zorn, Liebe, Haß, Begierde, Willen, Absicht, Staunen, Bewunderung, Verachtung usw."<sup>7</sup>. Angesichts dieser Fülle psychischer Vorkommnisse hat die Psychologie die Aufgabe, durch Klassifizierung und Untersuchung wechselseitiger Bedingtheiten die Menge der psychischen Phänomene zu ordnen.

Zur Beschreibung der psychischen Phänomene verwendet Brentano den Begriff des "Aktes": "Ein Beispiel für die psychischen Phänomene bietet jede Vorstellung durch Empfindung oder Phantasie; und ich verstehe hier unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Akt des Vorstellens"<sup>8</sup>. Phänomene wie "Gedächtnis", "Hoffnung", oder "Furcht" basieren ebenfalls auf "Akten"<sup>9</sup>. Dieser psychologische Aktbegriff ist es, der uns in Husserls *"Philosophie der Arithmetik"* begegnet. Ein "Akt"

wird als eine empirische, wahrnehmbare, durch 'Tätigkeit' bzw. 'Spontaneität' ausgezeichnete Entität aufgefaßt, die in der "Seele", d.h. dem "empirischen Bewußtsein" (im kantischen Sinne) vorzufinden ist.

Die Methode, auf deren Grundlage die psychologische Arbeit der Klassifizierung und Analyse psychischer Phänomene bzw. Akte durchgeführt werden kann, nennt Brentano "innere Wahrnehmung"<sup>10</sup>. Die "innere Wahrnehmung" richtet sich auf die psychischen Phänomene, während die Methode der Naturwissenschaft, die "äußere[...] Wahrnehmung"<sup>11</sup>, die physischen Phänomene im Blick hat.

Husserl hat sich in den auf die "*Philosophie der Arithmetik*" folgenden Schriften eingehend mit Brentanos "innerer Wahrnehmung" beschäftigt. Wir werden daher zu einem späteren Zeitpunkt ausführlicher diese Methode erörtern. Die frühe "*Philosophie der Arithmetik*" führt noch keine expliziten methodologischen Diskussionen durch. Husserls Interesse gilt hier der Psychologie, insofern sie mit der Mathematik in Zusammenhang steht, nicht der methodologischen oder erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psychologie oder Philosophie überhaupt. Erst die "*Logischen Untersuchungen*" wenden sich ausführlich derartigen Problemen zu und führen schließlich zu einer grundlegenden, unter dem Namen "Psychologismusstreit" bekannten Auseinandersetzung mit der Theorie Franz Brentanos.

## 2.2. Die Grundlegung der Phänomenologie in den "*Logischen Untersuchungen*"

### 2.2.1. Psychologismuskritik und 'reine Phänomenologie'

Das Erscheinen der "*Logischen Untersuchungen*" in den Jahren 1900 (Erster Teil) und 1901 (Zweiter Teil)<sup>1</sup> markiert den eigentlichen Anfang der phänomenologischen Philosophie. In der Auseinandersetzung u.a. mit dem 'Psychologismus' seines Lehrers Brentano findet Husserl zu seinem eigenen philosophischen Ansatz, den er "Phänomenologie" nennt.

Zur "Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie"<sup>2</sup> in den "*Logischen Untersuchungen*" sah sich Husserl durch die Probleme und Widersprüchlichkeiten gezwungen, die bei den 'psychologistischen' Versuchen, die Logik auf Psychologie gründen wollen (z.B. Christoph Sigwart oder Theodor Lipps), auftraten. "Psychologismus" kann man allgemein als den Versuch beschreiben, der Gesetzmäßigkeiten, z.B. der Logik, auf psychologische Erlebnisse oder anderweitige psychische Phänomene zurückführen will. Die Psychologie ist eine empirische Wissenschaft, die es mit den Tatsachen des menschlichen Bewußtseins zu tun hat.

Die Gesetze, also auch die logischen Gesetze, die sie aufzustellen vermag, sind Husserl zufolge keine exakten, allgemeingültigen und apriorischen Gesetze, sondern nur "vage Verallgemeinerungen der Erfahrung [...], Aussagen über ungefähre Regelmäßigkeiten der Koexistenz oder Sukzession, die gar nicht den Anspruch erheben, mit unfehlbarer, eindeutiger Bestimmtheit festzustellen, was unter exakt umschriebenen Verhältnissen zusammen bestehen oder erfolgen müsse"<sup>3</sup>. Die Vagheit psychologischer Gesetzmäßigkeiten, etwa das Gesetz der Ideenassoziation in der Assoziationspsychologie, beruht auf der Abhängigkeit von empirischen Gegebenheiten. Lockes empiristische Psychologie gibt Beispiele für das Assoziationsgesetz: ist jemand etwa von einer anderen Person schwer beleidigt worden, so assoziiert er jedesmal, wenn er den Namen dieser Person hört, die "Idee" des Leides, das ihm von der betreffenden Person zugefügt wurde<sup>4</sup>. Assoziationen dieser Art sind, wie Locke selbst sagt, "entweder willkürlich oder zufällig"<sup>5</sup>. Sie beruhen auf "Gewohnheit"<sup>6</sup>. Die Vorgehensweise, die zur Ausbildung solcher Regeln wie dem Assoziationsgesetz führt, ist induktiver Art: aus Erfahrungsgegebenheiten werden allgemeine Regeln abgeleitet. Der induktiven Methode spricht Husserl jedoch die Fähigkeit ab, notwendig gültige Gesetze nach Art der Naturgesetze aufstellen zu können. "Die Induktion begründet aber nicht die Geltung des Gesetzes, sondern nur die mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit dieser Geltung; einsichtig gerechtfertigt ist die Wahrscheinlichkeit und nicht das Gesetz"<sup>7</sup>. Den psychologischen, induktiv gewonnenen Regeln kommt nur *wahrscheinliche* Geltung, nicht aber streng *notwendige* Gültigkeit zu. "Demgegenüber scheint nichts offenkundiger, als daß die 'rein logischen' Gesetze insgesamt a priori gültig sind. Nicht durch Induktion, sondern durch apodiktische Evidenz finden sie Begründung und Rechtfertigung"<sup>8</sup>.

Husserls Forderung nach Notwendigkeit und Apriorität logischer Gesetzmäßigkeiten stellt ein wesentliches Argument seiner Psychologismuskritik dar. Sie zeigt ihm die Begrenztheit psychologischer Wissenschaft auf und veranlaßt ihn zur Neubegründung der Logik und Erkenntnistheorie jenseits empirisch-psychologischer Theorien. Die neue Wissenschaft, der Husserl v.a. im zweiten Band der "*Logischen Untersuchungen*" den Boden bereitet, soll eine Theorie der Erkenntnis sein, die eine "reine[...] Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse"<sup>9</sup> beinhaltet. Diese 'reine' Phänomenologie versteht Husserl als eine apriorische Wissenschaft, die sich von der empirischen Psychologie unterscheiden soll.

Husserl greift damit auf die Grenzziehung zurück, die bereits Kant zwischen seiner apriorischen Transzendentalphilosophie und den Erfahrungswissenschaften durchführte<sup>10</sup>. Für Kant sind die apriorischen Erkenntnisse diejenigen, "die

schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt."<sup>11</sup>. Die Aufnahme der kantischen Grundunterscheidung in das phänomenologische Konzept bedeutet für Husserl eine Neubestimmung des Gegenstandes seiner apriorischen Wissenschaft. Die Phänomenologie hat es mit 'reinen', transzendentalen, nicht mit faktisch-realen Bewußtseinserlebnissen zu tun. Die Bewußtseinserlebnisse werden in der Phänomenologie nicht mehr hinsichtlich ihres empirisch-konkreten Charakters zum Untersuchungsgegenstand, wie sie es vormals für die Psychologie waren, sondern nun in ihrer apriorischen "reine[...][n] Wesensallgemeinheit"<sup>12</sup>. Es deutet sich hier ein gegenüber der Psychologie neuer Erlebnisbegriff bzw. eine neue Methode an, mit der diese 'Erlebnisse' erforscht werden sollen. Die fünfte "*Logische Untersuchung*" führt diese Andeutungen weiter aus und versucht dort in der Auseinandersetzung mit der Psychologie Brentanos Klarheit über die eigene Begrifflichkeit zu gewinnen. Vor allem Brentanos Methode der "inneren Wahrnehmung" wird zum Gegenstand der Kritik .

#### 2.2.2. Brentanos Theorie der "inneren Wahrnehmung"

Brentanos psychologische Methode, mit der sich das Bewußtsein auf seine eigenen 'psychischen Phänomene' richtet, ist die "innere Wahrnehmung". Die Aufgabe, das Wesen der inneren Wahrnehmung zu erfassen, führt Brentano zunächst zur Abgrenzung der "inneren Wahrnehmung" von der "inneren Beobachtung". Wenn von "Beobachtung"<sup>1</sup> gesprochen wird, sei es von Beobachtung innerer psychischer oder äußerer physischer Gegenstände bzw. Phänomene, so ist damit stets die Möglichkeit gemeint, den beobachteten Gegenständen willentlich seine Aufmerksamkeit zuzuwenden zu können. Dies hält Brentano aber im Fall der inneren Wahrnehmung für ausgeschlossen. Dem gegenwärtigen Phänomen der inneren Wahrnehmung vermögen wir niemals unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden<sup>2</sup>. Als augenfälliges Beispiel wählt Brentano das Phänomen des Zornes: "Wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden"<sup>3</sup>.

Die psychischen Phänomene, wie etwa das Phänomen des Zornes, werden nicht beobachtet, sondern "nebenbei"<sup>4</sup> wahrgenommen. Brentano erläutert diesen Erfahrungsmodus durch die Unterscheidung zweier Objektarten in psychischen Akten: dem "primäre[n]"<sup>5</sup> und dem "sekundäre[n]"<sup>6</sup> Objekt. Das Paradebeispiel, mit dem Brentano diese These veranschaulichen will, ist das Hören eines Tones. Wird ein Ton

gehört, so richtet sich das Bewußtsein auf das primäre (physische) Objekt, den Ton, und nimmt gleichzeitig das sekundäre (psychische) Objekt, das Hören, wahr. Das Bewußtsein vom primären Objekt, die "Vorstellung des Tones", gehört mit dem Bewußtsein vom sekundären Objekt, der "Vorstellung von der Vorstellung des Tones", zu ein und demselben psychischen Akt. "Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur [...] begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst"<sup>7</sup>. Diese Selbsterfassung des psychischen Phänomens vollzieht sich Brentano zufolge "nebenbei", als eine "begleitende innere Vorstellung"<sup>8</sup> bzw. "Zugabe" zur Vorstellung des primären Objektes: "Dem Tone erscheint das Hören im eigentlichsten Sinne zugewandt, und indem es dieses ist, scheint es sich selbst nebenbei und als Zugabe mit zu erfassen"<sup>9</sup>.

Die 'Nebenbei'-Wahrnehmung sekundärer Objekte ist nichts anderes als die "innere Wahrnehmung"<sup>10</sup>, die Methode, auf der Brentanos empirische Psychologie basiert. Von der "äußeren Wahrnehmung" unterscheidet sie sich u.a. durch ihren Evidenzcharakter. Die "innere Wahrnehmung" hat "jene unmittelbare, untrügliche Evidenz, die unter allen Erkenntnissen der Erfahrungsgegenstände ihr allein zukommt"<sup>11</sup>. Im Gegensatz dazu gilt, "daß die Phänomene der sogenannten äußeren Wahrnehmung auch auf dem Wege mittelbarer Begründung sich keineswegs als wahr und wirklich erweisen lassen"<sup>12</sup>. Aufmerksam, d.h. 'beobachtend' kann sich das Bewußtsein nur auf das primäre Objekt richten, sich selbst als sekundäres Objekt kann das Bewußtsein hingegen nur 'wahrnehmen'. Es ist somit auch keine "Selbstbeobachtung" im strengen Sinn des Wortes möglich. Erst wenn das sekundäre Objekt zum primären wird (z.B. in der Erinnerung an vergangene psychische Phänomene), kann 'Beobachtung' stattfinden.

Die "innere Wahrnehmung" ist für Brentano somit ein ursprünglicher Erfahrungsmodus, der dem 'Beobachten' oder 'Bemerken' vorausliegt. Er bezieht sich auf die empirischen, "unmittelbaren Erfahrungstatsachen"<sup>13</sup> des menschlichen Bewußtseins, die 'Erlebnisse'. Diese Bewußtseinserlebnisse sind in der "inneren Wahrnehmung" evident und irrtumsfrei gegeben.

### 2.2.3. Husserls Kritik an Brentanos Theorie der "inneren Wahrnehmung"

Husserls führt seine Auseinandersetzung mit Brentanos Theorie der "inneren Wahrnehmung" im Rahmen der Abgrenzung phänomenologischer Philosophie von

empirischer Psychologie. Die Entwicklung einer nicht-empirischen, 'reinen' Phänomenologie zwingt zu methodologischen Überlegungen, in deren Folge Husserl die empirisch-psychologische Methode der "inneren Wahrnehmung" verwirft. In den *"Logischen Untersuchungen"*, v.a. in der 5. *"Logischen Untersuchung"*<sup>1</sup>, die den Titel "Über intentionale Erlebnisse und ihre 'Inhalte'" trägt und in der Beilage "Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene"<sup>2</sup>, findet sich die Erörterung der brentanoschen Methode. Wir wollen die Grundzüge dieser Kritik referieren.

1. Husserl akzeptiert nicht den Dualismus "innere" - "äußere" Wahrnehmung in der Art, wie Brentano ihn gefaßt hatte. "Innere Wahrnehmung" war für Brentano auf Psychisches, "äußere Wahrnehmung" auf Physisches gerichtet. Für Husserl sind Brentanos "innere" und "äußere Wahrnehmung" hingegen "von ganz gleichem erkenntnistheoretischen Charakter"<sup>3</sup>. D.h. beide 'Wahrnehmungsarten' sind in gleicher Weise auf Empirisches bezogen. Brentanos psychische Phänomene (z.B. "daß der Schmerz im Zahne bohrt"<sup>4</sup>) werden ebenso "transzendent wahrgenommen"<sup>5</sup> wie die physischen Phänomene (z.B. "daß der Wind die Bäume schüttelt"<sup>6</sup>). Es ist daher für die Phänomenologie eine neue Grenzziehung erforderlich, die Husserl in den *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch"* mit der Unterscheidung der "immanenten" von der "transzendenten Wahrnehmung" durchführen wird.

2. Brentano hatte versucht, "innere" und "äußere Wahrnehmung" als einen einzigen psychischen Akt zu fassen, der sich lediglich auf zwei verschiedene Objekte, das "primäre" und das "sekundäre" Objekt richtet. Husserl kritisiert den Konnex der beiden Objekte im Bereich des Bewußtseins: "Es sind [...] nicht zwei Sachen erlebnismäßig präsent, es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet; [...] sondern nur eines ist präsent, das intentionale Erlebnis"<sup>7</sup>.

3. Husserl bestreitet die von Brentano behauptete Evidenz der "inneren Wahrnehmung". Ihre Bezogenheit auf empirische Gegenstände und die dadurch ermöglichte leibliche Lokalisation psychischer Phänomene verhindert jede Evidenz<sup>8</sup>. Anstatt eine "innere" von einer "äußeren Wahrnehmung" abzuheben und nur der "inneren Wahrnehmung" Evidenz zuzuschreiben, tritt Husserl für eine andere Terminologie, für die Unterscheidung von "adäquater und nichtadäquater Wahrnehmung"<sup>9</sup> ein.

4. 'Wahrnehmung' ist für Husserl nicht der ursprünglichste Bewußtseinsmodus. Der "inneren Wahrnehmung" geht ein ursprünglicherer Bewußtseinsmodus vorher: das "Erleben". 'Wahrnehmung' und 'Erleben' müssen sorgfältig unterschieden werden.



'Wahrnehmung' ist "nicht das bloße Dasein des Inhalts im Zusammenhang des Bewußtseins, sondern vielmehr ein Akt, in dem uns der Inhalt gegenständlich wird"<sup>10</sup>. Wir "leben in" Akten, aber wir "nehmen" sie in diesem Erleben nicht "wahr"<sup>11</sup>. "Das bloße Sein eines Erlebnisses [ist] noch keine Anschauung und speziell Wahrnehmung von ihm"<sup>12</sup>. Mit dem Dualismus 'Erleben' - 'Wahrnehmen' hat Husserl für sein phänomenologisches Konzept eine Weichenstellung vollzogen, die uns noch beschäftigen wird.

### 2.3. Der Erlebnisbegriff in den "Logischen Untersuchungen"

#### 2.3.1. Psychologischer und phänomenologischer Erlebnisbegriff

In der 5. "Logischen Untersuchung" läßt Husserl seinen Überlegungen zum Begriff des 'Erlebnisses' eine Erörterung des Grundbegriffs "Bewußtsein" vorangehen. Er unterscheidet dabei :

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 Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.
3. Bewußtsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei 'psychische Akte' oder 'intentionale Erlebnisse'<sup>1</sup>.

Husserls Darstellung von Äquivokationen beim Bewußtseinsbegriff rekurriert auf die Begriffe "Akt" und "Erlebnis". Damit wird deutlich, daß eine Klärung des psychologischen und philosophischen Grundbegriffs "Bewußtsein" die vorgängige Klärung des Erlebnis- und Aktbegriffs erfordert.

Von dieser Aufgabenstellung her definiert Husserl Ziel und Gegenstand phänomenologischer Wissenschaft. Es ist ihm nicht nur im Zuge seiner Psychologismuskritik an der Grundlegung einer 'reinen' Logik gelegen, sondern darüber hinaus an der Ausbildung einer allgemeinen, "objektiven Theorie der Erkenntnis [...], einer reinen Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse"<sup>2</sup>, deren Gegenstandsbereich außerhalb empirisch-psychologischer Forschungstätigkeit liegt. Die "reine Phänomenologie der Erlebnisse überhaupt [...] hat es ausschließlich mit den in der Intuition erfaßbaren und analysierbaren Erlebnissen in reiner Wesensallgemeinheit zu tun, nicht aber mit empirisch apperzipierten Erlebnissen als realen Fakten, als Erlebnissen erlebender Menschen oder Tiere in der erscheinenden und als Erfahrungsfaktum gesetzten Welt"<sup>3</sup>.

Mit der phänomenologischen Analyse 'reiner' Erlebnisse und Erlebnisstrukturen

glaubt Husserl in der Lage zu sein, der angestrebten 'reinen' Logik, aber auch der empirischen Psychologie, der Ethik und der Ästhetik, ein begriffliches Fundament liefern zu können. In den Erlebnissen allein "sind, wofern wir sie in phänomenologischer Reinheit erfassen, die konkreten Grundlagen für die Abstraktion der fundamentalen Begriffe zu finden, welche in Logik, Ethik, Ästhetik ihre systematische Rolle spielen, nämlich als Begriffe, welche die idealen Gesetze dieser Disziplinen aufbauen"<sup>4</sup>. Husserl stellt einen hohen Anspruch an den phänomenologischen Erlebnisbegriff. Logik, Psychologie, Ethik und Ästhetik sollen in diesem Begriff ihre Grundlage finden, für die Entwicklung dieser Disziplinen soll die phänomenologische Analyse des Erlebnisbegriffes unentbehrlich sein<sup>5</sup>.

Für Husserl ergibt sich damit aber ein grundlegendes Problem. Um die angestrebte Fundierung der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen leisten zu können, muß ein Erlebnisbegriff entwickelt werden, der sich von dem psychologischen Erlebnisbegriff deutlich unterscheidet. Die Psychologie hatte mit ihrem Erlebnisbegriff bereits das geleistet, was die Phänomenologie zu tun beabsichtigt. Sie hatte beispielsweise die Logik auf psychische Phänomene, auf Erlebnisse zurückgeführt; in der *"Philosophie der Arithmetik"* ist Husserl selbst noch den psychologistischen Weg gegangen: die Gegenstände der Mathematik basierten dort auf psychischen Akten, etwa dem Akt des "Kolligierens". In seiner Psychologismuskritik hat Husserl nun aber gezeigt, daß die Begründung der Logik auf empirische Gegebenheiten wie "Akten" oder "Erlebnissen" nicht zum Ziel apriorischer, notwendig gültiger Gesetze führt, sondern nur zu induktiv gewonnenen Regeln der Wahrscheinlichkeit. Husserl will aber an beidem festhalten: an dem Ziel einer apriorischen 'reinen' Logik, deren Gesetze nicht aus empirischen Gegebenheiten, wie den Erlebnissen, abgeleitet werden, und andererseits an der Fundierung dieser Logik gerade in dem Erlebnisbegriff. Damit begibt er sich aber in das Dilemma der Rückführung von Apriorischem auf Empirisches. Dieses Dilemma stellt sich auch in den anderen Disziplinen. Der Erlebnisbegriff soll in der Ästhetik, Ethik und Psychologie Grundlage für deren apriorische Begriffe und für deren 'ideale', nicht aus der Empirie abgeleiteten Gesetze sein. Das Problem, das sich hier auftut, läßt sich als Frage formulieren: Wie können empirische 'Erlebnisse' das Fundament für apriorische Begriffe oder Gesetze abgeben? Wenn man bei der Fundierung idealer Gesetze oder Idealitäten überhaupt an dem Erlebnisbegriff festhalten will, wie Husserl es tut, welcher Art sind dann diese "Erlebnisse"? Empirische Phänomene können es nicht sein, dies hat Husserls Psychologismuskritik aufgezeigt. Die Apriorischen fundierenden "Erlebnisse" müssen somit selbst nicht-empirischen Charakter haben, um das Angestrebte erreichen zu können. Husserls "Phänomenologie der Denk- und

Erkenntniserlebnisse" will dem gerecht werden, indem sie "Erlebnisse" als nicht-empirische, 'reine' Erlebnisse zu denken versucht. Für uns stellt sich damit die Aufgabe, das Wesen dieser 'reinen' Erlebnisse herauszuarbeiten. Was sind 'reine' Erlebnisse? Worin unterscheidet sich der phänomenologische vom psychologischen Erlebnisbegriff?

Um zu einem spezifisch phänomenologischen Erlebnisbegriff zu gelangen, nimmt Husserl den psychologischen Erlebnisbegriff, von dem er sich abgrenzen will, in den Blick. Die Psychologie meint mit "Erlebnissen" "die realen Vorkommnisse (...), welche, von Moment zu Moment wechselnd, in mannigfacher Verknüpfung und Durchdringung die reelle Bewußtseinseinheit des jeweiligen psychischen Individuums ausmachen"<sup>6</sup>. Dieser psychologische Erlebnisbegriff läßt sich für Husserl "*rein* phänomenologisch fassen [...], d.i. so, daß alle Beziehung auf empirisch-reales Dasein (auf Menschen oder Tiere der Natur) ausgeschaltet bleibt: das Erlebnis im deskriptiv-psychologischen Sinn (im empirisch-phänomenologischen) wird dann zum Erlebnis im Sinne der reinen Phänomenologie"<sup>7</sup>. Zu den "Erlebnissen" im Sinne der Psychologie gehören beispielsweise "Wahrnehmungen, Phantasie- und Bildvorstellungen, die Akte des begrifflichen Denkens, die Vermutungen und Zweifel, die Freuden und Schmerzen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Wünsche und Wollungen u. dgl., so wie sie in unserem Bewußtsein vorstatten gehen"<sup>8</sup>.

Husserls Definition psychologischer Erlebnisse orientiert sich an der Auffassung des Psychologen Theodor Lipps, für den die Psychologie als "Erfahrungs-wissenschaft"<sup>9</sup> eine "Lehre vom Bewußtsein und den Bewußtseinserlebnissen"<sup>10</sup> darstellt. Die 'Bewußtseinserlebnisse' sind für Lipps "in der Erfahrung gegeben [...] als Vorkommnisse in einem individuellen Ich z.B. als meine, d.h. als die in mir vorkommenden, Empfindungen, als meine Vorstellungen, meine Denk- und Willensakte, meine Überlegungen usw."<sup>11</sup>. Die Aufgabe der empirischen Psychologie besteht Theodor Lipps zufolge in der "Beschreibung und Zergliederung"<sup>12</sup> dieser 'Bewußtseinserlebnisse'.

Für die Psychologie, von der Husserl sich abgrenzen will, sind Erlebnisse empirische Realitäten eines konkreten, individuellen Ich. Von der Individualität des Ich und seiner Erlebnisse abstrahierend gelangt die "beschreibende und zergliedernde" Psychologie zur Feststellung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten des empirischen Bewußtseins. Ihr Ausgangspunkt sind die konkreten, individuellen, in jedem menschlichen Bewußtsein erfahrbaren Erlebnisse. Die Methode, mit der sie zu allgemeine Aussagen über das menschliche Bewußtsein gelangt, ist somit induktiver Art; von empirischen Gegebenheiten werden allgemeine Regeln abstrahiert.

Die 'reinen' Erlebnisse der husserlschen Phänomenologie sollen nicht mit den realen Phänomenen eines empirischen, individuellen Bewußtseins, den 'Erlebnissen' im Sinne der Psychologie, verwechselt werden. Die konkret-individuellen, empirischen 'Erlebnisse' dienen jedoch auch der phänomenologischen Gewinnung 'reiner' Erlebnisse als Ausgangspunkt. In den konkreten, individuellen 'Erlebnisse' sehen die "*Logischen Untersuchungen*" die Basis für die abstraktive Methode, die Husserl als "Anschauung", "Wesensschau" oder auch "Ideation" kennzeichnet. Die phänomenologische "Wesensschau", die zur Erfassung der allgemeinen Wesen von Erlebnissen und zur "deskriptive[n] Fixierung der erschauten Wesen in reinen Begriffen"<sup>13</sup> führen soll, vollzieht sich, so Husserl, "auf Grund exemplarischer Einzelanschauungen von Erlebnissen"<sup>14</sup>. Soll die phänomenologische "Besinnung auf den Sinn der Erkenntnis kein bloßes Meinen ergeben, sondern, wie es hier strenge Forderung ist, einsichtiges Wissen, so muß sie sich als reine Wesensintuition auf dem exemplarischen Grunde gegebener Denk- und Erkenntniserlebnisse vollziehen"<sup>15</sup>.

Das phänomenologische Vorgehen erweist sich hier wie das psychologische Vorgehen als eine Abstraktion, die von empirischen Vorkommnissen induktiv die Erlebnisse in ihrer 'Wesensallgemeinheit', als 'reine' Erlebnisse, zu erfassen versucht. Damit stellt sich jedoch die Frage, inwiefern sich Husserls Vorgehensweise von der einer 'beschreibenden und zergliedernden' Psychologie unterscheidet. Trotz aller Abgrenzung gegenüber dem Vorhaben einer psychologischen Deskription und Zergliederung von Bewußtseinsphänomenen bleibt auch die Phänomenologie bei der Erlebnisanalyse an die empirisch-konkreten Phänomene zurückgebunden. Diese "Rückbindung" bedeutet für Elisabeth Ströker keinen "Rückfall" in die deskriptive Psychologie: "Zwar mußte in einer solchen Wesensanalyse allemal auf konkrete Erlebnisse eines individuellen Bewußtseins rekurriert werden; doch geschah dies nicht, wie in der Psychologie, mit der Zielsetzung, zu bestimmten Klassifikationen oder einer bestimmten Typik von realen Bewußtseins-eigentümlichkeiten zu kommen. Vielmehr fungierten darin die Einzelerlebnisse realer Personen nurmehr exemplarisch zu dem Zweck, daß auf solchem 'exemplarischen Grund' mögliche Wesenseinsichten über apriorische Bewußtseinsstrukturen erlangt werden konnten"<sup>16</sup>.

Elisabeth Strökers Versuch, Husserls Methode gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, Husserl habe in den "*Logischen Untersuchungen*" selbst Psychologismus betrieben, kann nicht überzeugen. Ihre Argumentation macht nicht deutlich, worin der Unterschied der "Rückbindung" der Erlebnisanalyse an die empirischen Vorkommnisse im Falle der deskriptiven Psychologie einerseits und der Phänomenologie andererseits bestehen soll. Husserl gelangt zu den 'reinen' Erlebnissen und Bewußtseinsstrukturen

durch "Anschauung" der individuellen, real-konkreten Erlebnisse, für die deskriptive Psychologie gilt dies in ähnlicher Weise. Husserl will, so schreibt Elisabeth Ströker, durch seine Methode zu den "apriorischen Bewußtseinsstrukturen" vordringen. Die Apriorität dieser Strukturen und Erlebnisse wird aber bei Husserl durch die abstraktive Anschauung empirischer Gegebenheiten gewonnen. Damit offenbart sich aber das grundlegende Problem. Wie können im Ausgang von empirischen Gegebenheiten überhaupt apriorische Strukturen gewonnen werden? Dieses Problem stellt sich nicht nur im Kontext der husserlschen Analyse des Erlebnisbegriffs, sondern auch in seiner Begründung der Logik. Husserl meint hier, "die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben; sie müssen durch ideierende Abstraktion auf Grund gewisser Erlebnisse erwachsen und im Neuvollzuge dieser Abstraktion immer wieder neu zu bewähren, in ihrer Identität mit sich selbst zu erfassen sein"<sup>17</sup>.

Die induktive Gewinnung apriorischer, 'reiner' Erlebnisse und Bewußtseinsstrukturen, deren "Rückbindung" an die Empirie, widerspricht aber der kantischen Auffassung von Apriorität. Für Kant werden die apriorischen "reinen Verstandesbegriffe" auf deduktivem Wege, in einer "transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe"<sup>18</sup>, nicht durch induktive Abstraktion von empirischen Gegebenheiten aus, gewonnen. Die "Kategorien", wie auch die "Anschauungsformen" Raum und Zeit, sind für Kant nicht aus der Erfahrung ableitbar, sondern gehen dieser als apriorische "Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung" stets voraus. "Von ihnen eine empirische Deduktion versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduktion derselben nötig ist, so wird sie jederzeit transzendental sein müssen"<sup>19</sup>.

Die Apriorität der husserlschen 'reinen' Erlebnisse muß anderer Art sein als die kantischer "Verstandesbegriffe" oder "Anschauungsformen". Auf die Frage, welcher Art Husserls 'reine' Erlebnisse dann sind, wenn nicht kantischer, wollen wir bei der Betrachtung der voll ausgebildeten Transzendentalphänomenologie in den "*Ideen I*" eine Antwort suchen. Der Schritt von der Empirie zur Apriorität 'reiner' Erlebnisse wird dort u.a. unter den Titeln "Einklammerung" oder "Epoché" breit dargestellt. Die "*Logischen Untersuchungen*" kann man demgegenüber als eine 'Vorstufe' zu den "*Ideen I*" ansehen, in der um eine Ablösung von der empirischen Psychologie gerungen wird. Dieser Ablösungsprozeß spiegelt sich im Erlebnisbegriff. In der kritischen Diskussion des psychologischen Erlebnisbegriffs bilden sich erste Ansätze

einer phänomenologischen Antwort auf die Frage, was ein 'Erlebnis' sei. Wir wollen dies an einigen wesentlichen Bestimmungen des Erlebnisbegriffs aufzeigen.

### 2.3.2. Intentionalität als Grundcharakteristikum der Erlebnisse

Ein entscheidendes Wesensmerkmal der Erlebnisse ist für Husserl die "Intentionalität"<sup>1</sup>. Eine Fülle von Erlebnis- bzw. Aktarten ist durch die Struktur der Intentionalität gekennzeichnet. Husserl nennt diese Erlebnisse daher "intentionale[...] Erlebnisse"<sup>2</sup>. Die Aufklärung ihrer intentionalen Struktur wird ihm zu einem wichtigen Anliegen, dem er in seinen Erörterungen breiten Raum gewährt. Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen dient ihm dabei die Lehre Franz Brentanos.

Brentanos Verdienst war es, die Intentionalität als Grundcharakteristikum psychischer Phänomene bzw. 'Erlebnisse' herausgestellt zu haben. Die intentionale Struktur faßt er als ein Merkmal auf, das sämtlichen Bewußtseinsphänomenen eigen ist. Psychische Phänomene lassen sich, im Gegensatz zu physischen Phänomenen, generell als Phänomene definieren, "welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten"<sup>3</sup>. "Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir [...] die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw. Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich"<sup>4</sup>.

Die verschiedenen Weisen intentionaler Beziehung eines psychischen Phänomens auf ein Objekt erkennt auch Husserl an. "Es gibt wesentlich verschiedene Arten und Unterarten der Intention"<sup>5</sup>. "Die Weise, in der eine 'bloße Vorstellung' eines Sachverhalts diesen ihren 'Gegenstand' meint, ist eine andere als die Weise des Urteils, das den Sachverhalt für wahr oder falsch hält. Wieder eine andere ist die Weise der Vermutung und des Zweifels, die Weise der Hoffnung oder Furcht, die Weise des Wohlgefallens und Mißfallens, des Begehrens und Fliehens [...]. Usw."<sup>6</sup>. Mit der Anerkennung der Mannigfaltigkeit intentionaler Beziehungen muß sich Husserl aber der Frage nach der Identität des Gegenstandes angesichts verschiedener Intentionen, die sich auf ein und denselben Gegenstand richten können, stellen - eine Frage, die Landgrebe zufolge "Brentano gänzlich ferne"<sup>7</sup> lag. Elisabeth Ströker meint,

in Husserls frühem Intentionalitätskonzept sei "die Identität des Gegenstandes [...] noch ganz aus dem Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Akte verstanden"<sup>8</sup>. Erst in späteren Konzeptionen habe Husserl diese komplexe Problematik durch die "Dreiheit von Noesis, Noema und Gegenstand selbst"<sup>9</sup> angemessen zu lösen versucht.

Husserl hält gegenüber Brentano, der behauptet hatte, jedes psychische Phänomen sei intentional, fest, daß es auch psychische Phänomene gibt, die keine Intentionalität aufweisen. "Daß nicht alle Erlebnisse intentionale sind, zeigen die Empfindungen und Empfindungskomplexionen. Irgendein Stück des empfundenen Gesichtsfeldes, wie immer es durch visuelle Inhalte erfüllt sein mag, ist ein Erlebnis, das vielerlei Teilinhalte in sich fassen mag, aber diese Inhalte sind nicht etwa von dem ganzen intendierte, in ihm intentionale Gegenstände"<sup>10</sup>. "Schmerz- und Lustempfindungen [...], Berührungs-, Geschmacks-, Geruchsempfindungen usw."<sup>11</sup> mangelt die intentionale Struktur ebenso wie "Farbenempfindungen"<sup>12</sup> und "Tonempfindungen"<sup>13</sup>.

Der Aufweis nicht-intentionaler Erlebnisse macht deutlich, daß Intentionalität, entgegen der Absicht Brentanos, kein generelles Merkmal von Erlebnissen darstellt. Für eine Fülle von Erlebnissen läßt sich zwar behaupten, sie besäßen diese Struktur, eine allgemeine und umfassende Definition der Erlebnisse aufgrund der Intentionalitätsstruktur - Brentano hatte eine solche Definition gegeben - ist jedoch nicht möglich. Husserl und Brentano unterscheiden sich somit in der Frage nach dem Umfang der Gruppe intentionaler Erlebnisse. Zwischen dem Erlebnisbegriff Husserls und dem Erlebnisbegriff Brentanos werden Differenzen sichtbar. Ist damit aber schon ein sich von der brentanoschen Psychologie deutlich abhebender, spezifisch phänomenologischer Erlebnisbegriff erreicht?

Husserl kritisiert Brentanos Bestimmung der Intentionalität als "intentionale oder mentale Inexistenz", "immanente Gegenständlichkeit" oder "Enthaltensein eines Objektes im Erlebnis". Diese Ausdrücke legen die Mißdeutung nahe, "daß es sich um einen realen Vorgang oder ein reales sich Beziehen handle, das sich zwischen dem Bewußtsein oder Ich und der 'bewußten' Sache abspiele"<sup>14</sup>. Das intentionale Verhältnis ist kein "psychologisch-reales"<sup>15</sup> Verhältnis. Der intendierte Gegenstand, so Husserl, ist zwar in dem intentionalen Erlebnis "'gemeint', auf ihn ist 'abgezielt'"<sup>16</sup>, jedoch richtet sich dieses 'Meinen' nicht auf einen konkreten, empirisch-real gegebenen, 'transzendenten' Gegenstand, sondern auf den bewußtseinsimmanenten "intentionale[n][...] Gegenstand"<sup>17</sup>, den Husserl in den "*Ideen I*" als "Noema" bestimmt. Der "intentionale Gegenstand", auf den sich ein intentionales Erlebnis 'abzielt', darf nicht mit dem realen, empirischen Gegenstand verwechselt werden. Ein Bewußtseinserlebnis kann sich z.B. auf den "intentionalen Gegenstand" "Gott Jupiter"

richten, damit ist jedoch nichts über einen realen Gegenstand, die reale Existenz eines mythischen Götterkönigs Jupiter ausgesagt. Die Gerichtetheit des Erlebnisses bleibt gleich, ob der Götterkönig nun eine empirische oder nicht-empirische, fingierte Gegebenheit ist. Es stellt sich allerdings im Falle der realen Existenz die Frage nach dem Verhältnis des "intentionalen Gegenstandes" zu dem realen Gegenstand. Der "intentionale Gegenstand" muß sich etwa in der Wahrnehmung eines real existierenden Gegenstandes als mit dem realen Gegenstand übereinstimmend erweisen, da sonst nicht behauptet werden könnte, der "intentionale Gegenstand" sei der "intentionale Gegenstand" dieses realen Gegenstandes. Realer und "intentionaler Gegenstand" sind nicht 'identisch' oder 'gleich', sie müssen aber 'ähnlich', d.h. in mehreren Merkmalen übereinstimmend sein. Diese 'Ähnlichkeit' muß aufgezeigt werden. In veränderter Form kehrt hier ein Problem wieder, das u.a. auch an die klassische Lehre von der Wahrheit als "adaequatio rei et intellectus" gekoppelt ist.

Husserls Auffassung nach bewegt sich Brentanos Intentionalitätslehre auf der Ebene der Empirie. Sowohl die 'Subjektseite' des Intentionalitätsgeschehens, das 'Erlebnis', als auch die 'Objektseite', der intendierte 'Gegenstand', sind für Brentano empirische Gegebenheiten, es ist ihm daher kaum möglich, die intentionale Relation zwischen 'Erlebnis' und 'Gegenstand' anders denn als "psychologisch-reales" Verhältnis aufzufassen, d.h. als ein Verhältnis zwischen einem "psychischen Phänomen", das selbst empirischen Charakter hat, und einem "physischen Phänomen". Landgrebe spricht in diesem Zusammenhang von einem "erkenntnistheoretischen Realismus"<sup>18</sup> Brentanos. Die Intentionalität, hält Husserl Brentano entgegen, ist jedoch keine Relation zwischen einem psychischen, bewußtseinsimmanenten Phänomen - dem "Erlebnis" im Sinne der Psychologie - und einem physischen, bewußtseinstranszendenten Phänomen, - dem "Objekt", etwa dem Begehrten oder Geliebten -, sondern eine rein bewußtseinsimmanente Relation zwischen dem Erlebnis und dem von Husserl auch als "Noema" bezeichneten "intentionalen Gegenstand". In diesem Sinne urteilt auch Funke: "Es handelt sich [scil. bei der husserlschen Intentionalität] nicht um eine Beziehung zwischen bestimmten, 'Erlebnisse' genannten psychischen Prozessen und 'Objekt' genanntem real Existierendem, oder um ein psychophysisches Band zwischen solchem 'Erlebnis' und solchem 'Existierendem', wenn von Erkenntnis auf dem Boden der Intentionalität des Bewußtseins die Rede ist"<sup>19</sup>. Strökers Beurteilung ist hingegen nicht zutreffend. Sie behauptet, Intentionalität sei in den "*Logischen Untersuchungen*" "allzu einfach als intentionale Beziehung des Bewußtseins auf Gegenstände erschienen"<sup>20</sup>. Dies trifft eher auf die brentanosche Psychologie zu. Brentano hat die intentionale Beziehung als



eine Relation zwischen Bewußtsein und empirischen Gegebenheiten aufgefaßt, Husserl dagegen hat die Intentionalität als eine rein bewußtseinsimmanente Relation lokalisieren wollen. Sartres Interpretation der husserlschen Intentionalität geht in die gleiche, u.E. verkehrte Richtung. Sartre interpretiert Husserls Intentionalität wie Ströker als eine Relation zwischen Bewußtsein und Empirischem. Er bezeichnet die intentionale Relation als "Überschreitung des Bewußtseins durch sich selbst"<sup>21</sup> auf die empirischen Gegebenheiten hin, auf das "Draußen"<sup>22</sup>, wie Sartre den Bereich des Empirischen nennt. Seine, u.E. an Husserls Intentionalitätslehre vorbeigehende Schlußfolgerung lautet daher: "Diese Notwendigkeit für das Bewußtsein, als Bewußtsein von etwas anderem als von sich zu existieren, nennt Husserl 'Intentionalität'"<sup>23</sup>.

Die phänomenologische und die psychologische Intentionalitätslehre unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Einteilung in intentionale und nicht-intentionale Erlebnisse, sondern auch hinsichtlich ihrer Beschreibung und Lokalisation der intentionalen Relation. Der psychologische und der phänomenologische Erlebnisbegriff treten zusehends auseinander. Funke hat in diesem Sinne die Intentionalitätslehre Husserls als eine "Neuinterpretation der Brentanoschen Intentionalitätslehre"<sup>24</sup> gewertet. In dieser "Neuinterpretation" verliert, so Funke, die Lehre Brentanos "ganz ihren ursprünglich psychologischen Charakter"<sup>25</sup>. Auch Landgrebe betont die Eigenständigkeit der husserlschen gegenüber der brentanoschen Intentionalitätslehre: "Das in der ganzen Entwicklung der Phänomenologie Husserls treibende Grundmotiv ist seine ihm spezifisch eigene Konzeption der Intentionalität"<sup>26</sup>. Die Differenzen zwischen den Intentionalitätslehren dienen uns als ein Beleg für den Ablösungsprozeß Husserls von dem Konzept der empirischen Psychologie. Husserl versucht das Grundcharakteristikum von Erlebnissen, die Intentionalität, neu zu fassen. Er orientiert sich dabei zwar an den Thesen der Psychologie, aber nur um sie letztlich zu überwinden. Dies wird auch bei der Charakterisierung von Erlebnissen als "Akte" sichtbar.

### 2.3.3. Erlebnis und Akt

Brentanos empirische Psychologie differenziert zwischen 'psychischen' und 'physischen' Phänomenen. Als wichtigstes Unterscheidungskriterium dieser beiden Gruppen gibt Brentano die Intentionalität an; die Gruppe der 'psychischen Phänomene' zeichnet sich in ihrer Gesamtheit durch die "Bezogenheit auf ein Objekt" aus. Die weitere Klassifizierung ergibt eine Einteilung der 'psychischen Phänomene' in drei

"Hauptklassen von Seelentätigkeiten"<sup>1</sup>: den "Vorstellungen", "Urteilen" und "Gemütsbewegungen"<sup>2</sup>. Die "Vorstellungen" stehen in der Hierarchie an erster Stelle, da sie allen anderen 'psychischen Phänomenen' zugrundeliegen. "Dieses Vorstellen bildet die Grundlage des Urteilens nicht bloß, sondern ebenso des Begehrens, sowie jedes anderen psychischen Aktes. Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird. So umfaßt die gegebene Bestimmung alle eben angeführten Beispiele psychischer Phänomene und überhaupt alle zu diesem Gebiete gehörigen Erscheinungen"<sup>3</sup>. Die Gruppe der 'psychischen Phänomene' läßt sich somit auch in anderer Weise einteilen: in die Klasse der "Vorstellungen" einerseits und in die Klasse aller übrigen, auf den "Vorstellungen" beruhenden Phänomene andererseits. "Wir dürfen es demnach als eine unzweifelhaft richtige Bestimmung der psychischen Phänomene betrachten, daß sie entweder Vorstellungen sind, oder (...) auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen"<sup>4</sup>.

Das zugrundeliegende psychische Phänomen "Vorstellung" charakterisiert Brentano als einen "Akt": "ich verstehe hier unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Akt des Vorstellens"<sup>5</sup>. Doch nicht nur die "Vorstellung" wird als ein "Akt" verstanden, sondern auch alle auf den "Vorstellungen" basierenden psychischen Phänomene. Diese Klasse bildet ebenfalls eine Klasse von "psychischen Akten"<sup>6</sup>. Das "Urteilen", "Begehren", "Hoffen" oder "Ängstigen" nennt Brentano hier als Beispiele<sup>7</sup>. Mit der Einteilung in die beiden Klassen, den "Vorstellungen" und den auf "Vorstellungen" beruhenden Phänomenen, ist die Gesamtheit aller psychischen Phänomene umfaßt. Es läßt sich somit die Schlußfolgerung ziehen, daß sämtliche psychischen Phänomene in der Psychologie Brentanos als "Akte" bezeichnet werden. Die Extension des Begriffs der 'psychischen Phänomene' fällt mit der Extension des Aktbegriffs zusammen. Alle 'psychischen Phänomene' sind "Akte".

Ungeklärt ist bisher noch die Frage nach dem Aktcharakter, dem allgemeinen Wesen dieser Akte. Ein Wesensmerkmal der Gruppe 'psychischer Phänomene' wurde bereits erörtert: die Intentionalität. Für Brentano ist die Gerichtetheit auf einen Gegenstand allen 'psychischen Phänomenen' und damit auch allen 'Akten' eigen. Ein weiteres Merkmal wurde ebenfalls angesprochen: der 'Spontaneitäts-' bzw. 'Tätigkeitscharakter' von 'Akten'. Seinen historischen Ursprung hat der Begriff des "Aktes" in der aristotelischen Unterscheidung von "Akt" (dynamis) und "Potenz" (energeia)<sup>8</sup>. In der Hoch- und Spätscholastik wurde sowohl der Begriff "Akt" als auch der Begriff "Potenz" auf das "Tätigsein" bezogen. "Die wirklich vollzogene *Tätigkeit* (agere) ist der *Akt*, das dem tätigen Subjekt eignende Können (posse), sein *Vermögen*

oder seine ihm innewohnende Fähigkeit zum Tun ist die *Potenz*<sup>9</sup>. Die aristotelisch-scholastische Auffassung von "Akten" als "wirklich vollzogene Tätigkeiten" hält sich auch bei Brentano durch. Seine "Aktpsychologie" entkleidet allerdings den Aktbegriff der metaphysischen Bedeutung, die er bei Aristoteles und den Scholastikern noch innehatte<sup>10</sup>.

Während Brentano alle psychischen Phänomene als 'Akte' aus gibt, kann für den Psychologen Theodor Lipps nur ein Teil des Psychischen als "Akt" tituliert werden. Lipps differenziert zwischen Bewußtseinserlebnissen als "bloßen Widerfahrnissen" und Bewußtseinserlebnissen als "Akten"<sup>11</sup>. Die "Widerfahrnisse", etwa "Empfindungen", haben einen rein rezeptiven Charakter: "Die sinnlichen Bilder oder die Empfindungsinhalte werden mir ohne mein Zutun zuteil. Ich bin ihnen gegenüber empfangend oder rezeptiv"<sup>12</sup>. Demgegenüber haben die Bewußtseinserlebnisse, die als "Akte" firmieren, z.B. die "Vorstellung von Phantasiebildern", den Charakter der 'Spontaneität', des tätigen Hervorbringens. "In diesem Falle ist das Vorstellen nicht ein einfaches Widerfahrnis, sondern es ist ein 'Akt'. Indem ich Phantasiebilder 'hervorbringe', tue ich etwas"<sup>13</sup>. Lipps rekurriert auf die u.a. bei Kant vorzufindende Unterscheidung von 'Rezeptivität' und 'Spontaneität'. Als "Akte" werden bei Lipps jene Bewußtseinserlebnisse geführt, die der 'Spontaneität' des Bewußtseins angehören. Diesen steht die Gruppe der 'rezeptiven' Bewußtseinserlebnisse gegenüber. Lipps stellt sich damit gegen Brentano, der, anstatt zwischen 'tätigen' und 'empfangenden' Bewußtseinsphänomenen zu unterscheiden, sämtliche Vorkommnisse im Bewußtsein als 'tätige', d.h. als "Akte", aufgefaßt hatte.

Husserls geht bei der Bestimmung von Bewußtseinsphänomenen als "Akte" weder mit Brentanos noch mit Lipps' Lehre konform. Von der Auffassung Brentanos unterscheidet ihn die Einschränkung des Aktbegriffs auf diejenigen 'psychischen Phänomene', die die Gruppe der "intentionalen Erlebnisse" bildet; von der Theorie Lipps' grenzt sich Husserl ab, indem er jede Anlehnung an die traditionelle, aristotelisch-scholastische Bestimmung von "Akten" als "Tätigkeiten" verwirft. Im Gegenzug übernimmt Husserl allerdings auch Argumente der Psychologie, freilich nicht ohne sie zu präzisieren oder neu zu interpretieren. So stellt auch für Husserl die von Brentano hervorgehobene Intentionalität das Grundmerkmal von "Akten" dar; die von Lipps vertretene Differenz von "Empfindungen" und "Akten" spiegelt sich in Husserls Scheidung der nicht-intentionalen von den intentionalen Erlebnissen.

Die Gesamtheit der 'psychischen Phänomene' bzw. 'Erlebnisse' unterteilt Husserl in die zwei Klassen der nicht-intentionalen und intentionalen Erlebnisse. Zur Klasse der nicht-intentionalen Erlebnisse gehören die "Empfindungen", zur Klasse der

intentionalen Erlebnisse die verschiedensten Erlebnisarten, wie z.B. "Bedeutungs-" oder "Wahrnehmungserlebnisse". Die Klasse von intentionalen Erlebnissen wird von Husserl auch als Klasse von "Akten" aufgefaßt. "Es wird sich herausstellen, daß der Begriff des Aktes im Sinne des intentionalen Erlebnisses eine wichtige Gattungseinheit in der Sphäre der [...] Erlebnisse begrenzt"<sup>14</sup>. Die Bezeichnungen "Akt" und "intentionales Erlebnis" meinen dieselbe Sache; "Akte" sind "intentionale Erlebnisse". "Das determinierende Beiwort 'intentional' nennt den gemeinsamen Wesenscharakter der abzugrenzenden Erlebnisklasse, die Eigenheit der Intention, das sich in der Weise der Vorstellung oder in einer irgend analogen Weise auf ein Gegenständliches Beziehen. Als kürzeren Ausdruck werden wir, um fremden und eigenen Sprachgewohnheiten entgegenzukommen, das Wort *Akt* gebrauchen"<sup>15</sup>. "Das sich auf den Gegenstand Beziehen ist eine zum eigenen Wesensbestande des Akterlebnisses gehörige Eigentümlichkeit, und die Erlebnisse, die sie zeigen, heißen (nach Definition) intentionale Erlebnisse oder Akte"<sup>16</sup>. Innerhalb der "Sphäre des Erlebbaren glauben wir den evidenten Unterschied vorzufinden zwischen intentionalen Erlebnissen, in welchen sich gegenständliche Intentionen [...] konstituieren, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist, also Inhalten, die [...] nicht selbst Akte sind"<sup>17</sup>. Der Aktbegriff erweist sich als synonym mit dem Begriff der intentionalen Erlebnisse. Die Extension beider Begriffe ist identisch. Zu diesem Ergebnis gelangt auch Janssen. Er konstatiert, daß "die intentionalen Erlebnisse [...] von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* [...] noch insgesamt als Akte bezeichnet [werden]"<sup>18</sup>.

Die Bezeichnung der intentionalen Erlebnisse als "Akte" bedeutet für Husserl jedoch nicht deren Wesensbestimmung im Sinne Theodor Lipps', der "Akte" als 'Tätigkeiten' verstanden wissen wollte. Eine derartige Auffassung lehnt Husserl ab. "Was andererseits die Rede von Akten anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von *actus* natürlich nicht mehr denken, der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben"<sup>19</sup>. "Die 'Mythologie der Tätigkeiten' lehnen [...] wir ab; nicht als psychische Betätigungen, sondern als intentionale Erlebnisse definieren wir die 'Akte'"<sup>20</sup>.

Unsere Erörterung der Intentionalität und des Aktbegriffs soll Husserls Versuch, einen neuen Erlebnisbegriff zu entwickeln, darlegen. Mit dem phänomenologischen Erlebnisbegriff, der sich in den "*Logischen Untersuchungen*" abzuzeichnen beginnt, will Husserl den psychologischen Erlebnisbegriff 'überwinden', indem einerseits begriffliche Äquivokationen geklärt und psychologische Theoreme präzisiert, andererseits Wesensbestimmungen, mit denen die Psychologie den Charakter von Erlebnissen beschreibt, verworfen werden. Diese gewissermaßen "hegelsche Aufhebung" des

psychologischen Erlebnisbegriffs hat Husserl schließlich zu einer tiefgehenden Untersuchung der Erlebnisse und deren Struktur veranlaßt. Diese Untersuchung findet sich in den *"Ideen I"*; mit diesem Werk wollen wir uns im folgenden beschäftigen.

#### 2.4. Die Grundlegung der Phänomenologie in den *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch"*

Mit der 1913 in erster Auflage erschienenen Schrift *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch"* hat Husserl sein zweites, für die Grundlegung der Phänomenologie überaus bedeutsames Werk geschaffen. Dieses Buch, das den Untertitel *"Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie"* trägt, will durch umfassende methodologische und inhaltliche Überlegungen der in den *"Logischen Untersuchungen"* anvisierten phänomenologischen Wissenschaft ein breites theoretisches Fundament liefern, das der weiteren, in Einzelbereiche aufgespaltenen phänomenologischen Arbeit vorangehen und diese allererst begründen soll. Husserls Schrift handelt daher von "der allgemeinsten Struktur [...]des] reinen Bewußtseins [...] und, dadurch vermittelt, von den allgemeinsten Problemgruppen, Untersuchungsrichtungen und Methoden, die der neuen Wissenschaft zugehören"<sup>1</sup>.

Die Philosophie, die in den *"Ideen I"* schließlich zur Entfaltung kommt, ist die "reine oder transzendente Phänomenologie"<sup>2</sup>, die im Unterschied zur später entwickelten "genetischen Phänomenologie" auch als "statische Phänomenologie" klassifiziert werden kann<sup>3</sup>. In dem transzendentalphilosophischen Ansatz sieht Husserl seiner Forderung, Philosophie müsse "strenge Wissenschaft"<sup>4</sup>, d.h. "exakte, auf Prinzipien beruhende, allgemeingültige und absolute evidente Wissenschaft"<sup>5</sup> sein, Rechnung getragen. Die Transzendentalphänomenologie ist die Philosophie, die nach einem "letzten Grund" zurückfragt, "auf den die Pluralität der Seinsbereiche bezogen ist und von dem her eine Antwort auf die philosophische Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit gegeben werden kann. Husserl erblickt diesen Grund [...] in der transzendentalen Subjektivität. Aus ihr allein ist für ihn alle Sinnhaftigkeit und Setzung von Sinngehalten aufzuklären"<sup>6</sup>.

Damit sei die Zielrichtung der *"Ideen I"* grob umrissen. Die Leitfrage, unter der wir Husserls Programm einer Transzendentalphänomenologie betrachten wollen, ist gemäß unserer Aufgabenstellung eine zweigeteilte: zum einen werden wir nach dem Charakter der Erlebnisse, die Husserl hier als transzendente, 'reine' Erlebnisse zu

bestimmen versucht, zum anderen nach der Methode, mit der diese 'reinen' Erlebnisse überhaupt zum Gegenstand phänomenologischer Forschung werden können, zu fragen haben. Der Komplexität der husserlschen Konzeption können wir dabei selbstverständlich nicht gerecht werden. Wir wollen im folgenden daher nur einige, u.E. aber für die Erörterung des Erlebnisbegriffs und der dazugehörigen Methode wichtige Lehrstücke der Transzendentalphänomenologie darstellen. Bevor wir uns ausführlicher der husserlschen Beschreibung transzendentaler Erlebnisse zuwenden, richten wir unseren Blick zunächst auf den Weg, den Husserl beschreitet, um zur Sphäre transzendentaler Gegebenheiten vorzudringen.

#### 2.4.1. Die natürliche Einstellung

In den *"Logischen Untersuchungen"* hat Husserl durch die Abgrenzung von der Psychologie, v.a. der Psychologie Brentanos, einen eigenen Standpunkt zu gewinnen versucht. Die Diskussion um psychologische Begriffe, Thesen und Methoden, z.B. Brentanos Methode der "inneren Wahrnehmung", nimmt dort einen großen Raum ein. In den *"Ideen I"* hingegen tritt die direkte Auseinandersetzung mit den verschiedenen psychologischen Theorien in den Hintergrund. Stattdessen wird nun die in der Psychologie vorausgesetzte empirische Gegebenheitsweise als solche auf einer sehr viel allgemeineren und abstrakteren Ebene unter dem Titel der "natürlichen Einstellung"<sup>1</sup> thematisiert. Die "natürliche Einstellung", die nicht nur für die Psychologie als empirische Wissenschaft, sondern auch für alle anderen positiven Wissenschaften ebenso wie für das vorwissenschaftliche Alltagsleben kennzeichnend ist, dient Husserl als systematischer Ausgangspunkt für die Entfaltung der phänomenologischen Methode. In der Entgegensetzung zur "natürlichen Einstellung" soll das Spezifische der "phänomenologischen Einstellung" deutlich sichtbar werden.

In der "natürlichen Einstellung" nehmen die Menschen ihr 'Ich', die Welt und die Mitmenschen schlichtweg als 'vorhanden' hin. Als Mensch "des natürlichen Lebens"<sup>2</sup> "finde ich [die 'Wirklichkeit'] als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin"<sup>3</sup>. "Durch Sehen, Tasten, Hören usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich einfach da [...], ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht. [...] Es ist [...] nicht nötig, daß sie [...] sich gerade in meinem Wahrnehmungsfelde befinden"<sup>4</sup>. Husserl beschreibt hier eine Form von 'Wissen' bzw. 'Bewußtsein', das allen Akten der Aufmerksamkeit oder der Wahrnehmung zugrundeliegt und ihnen stets

'mitgegenwärtig' bleibt. Es handelt sich um eine ursprüngliche, primäre Form von 'Bewußtheit', um ein "Wissen, das nichts vom begrifflichen Denken hat und sich erst mit der Zuwendung der Aufmerksamkeit und auch da nur partiell und meist sehr unvollkommen in ein klares Anschauen verwandelt"<sup>5</sup>. Auch das 'Selbstbewußtsein' bleibt in dem ursprünglichen 'Wissen' unreflektiert: "Im natürlichen Dahinleben lebe ich immerfort in dieser Grundform alles 'aktuellen' Lebens, mag ich das cogito dabei aussagen oder nicht, mag ich 'reflektiv' auf das Ich und das cogitare gerichtet sein oder nicht. Bin ich das, so ist ein neues cogito lebendig, das seinerseits unreflektiert, also nicht für mich gegenständlich ist"<sup>6</sup>.

Husserl nennt die unbezweifelte Annahme der Existenz von 'Ich', Welt und Mitmensch die "Generalthesis der natürlichen Einstellung"<sup>7</sup>. Die "Generalthesis" hat den Status eines "Erlebnisses"<sup>8</sup> und unterscheidet sich so von den prädikativen Bewußtseinsakten. Sie "besteht [...] nicht in einem eigenen Akte, in einem artikulierten Urteil über Existenz. Sie ist ja etwas während der ganzen Dauer der Einstellung, d.i. während des natürlichen wachen Dahinlebens dauernd Bestehendes. [...] Alles aus der natürlichen Welt erfahrungsmäßig und vor jedem Denken Bewußte [...] trägt in seiner Gesamteinheit und nach allen artikulierten Abgehobenheiten den Charakter 'da', 'vorhanden'; ein Charakter, auf den sich wesensmäßig gründen läßt ein ausdrückliches (prädikatives) mit ihm einiges Existenzurteil. Sprechen wir dasselbe aus, so wissen wir doch, daß wir in ihm nur zum Thema gemacht und prädikativ gefaßt haben, was unthematisch, ungedacht, unprädiziert schon im ursprünglichen Erfahren irgendwie lag, bzw. im Erfahrenen lag als Charakter des 'Vorhanden'"<sup>9</sup>.

Die "Generalthesis" der "natürlichen Einstellung" stellt für Husserl ein 'Erlebnis', nicht aber einen 'Akt' dar. Sie ist, so Schwabe-Hansen, "kein einzelner Akt, den man durch ein einfaches prädikatives Urteil über Existenz ausdrücken kann [...]. Die Generalthesis sagt nur aus, daß die Welt als Horizont die Voraussetzung für alle Akte ist, die auf einzelne Gegenstände in der Welt gerichtet sind"<sup>10</sup>. Janssen bestimmt sie als "eine ständige unangefochtene Überzeugung 'vorprädikativer' Art, die alle einzelnen Thesen des Lebens trägt"<sup>11</sup>. Auch Landgrebe betont den Unterschied zwischen "Generalthesis" und "Akt": "So ist die 'Generalthesis', die überall zugrunde liegende Glaubenssetzung der Welt kein bestimmter Akt, der irgendwo einmal ausdrücklich vollzogen worden wäre, sondern sie ist die Grundlage aller bestimmten Akte; sie ist nichts anderes als die Urtatsache, daß wir von vornherein und ganz selbstverständlich 'in eine Welt hineinleben', intentional gerichtet sind auf Seiendes, das stillschweigend immer als weltlich Seiendes verstanden ist"<sup>12</sup>. Landgrebe attestiert der "Generalthesis" einen intentionalen Charakter. Betrachtet man Husserls

Bezeichnung der "Generalthesis" als 'Erlebnis' ineins mit der Abgrenzung gegenüber den 'Akten', so kann eine Verschiebung gegenüber dem Erlebnisbegriff der "*Logischen Untersuchungen*" festgestellt werden. Die "Generalthesis" erweist sich als ein "intentionales Erlebnis", das - anders als in den "*Logischen Untersuchungen*", in denen "intentionale Erlebnisse" und "Akte" identisch waren - nicht als "Akt" angesprochen werden darf.

Die Beschreibung der "natürlichen Einstellung" zeigt, wie Husserl hier einen Dualismus zwischen einer vorprädikativen, unmittelbaren "Erlebnissphäre" und einer präzisierenden, reflexiven "Aktosphäre" ansetzt und zur Darstellung bringt. Sowohl im alltäglichen Umgang mit der vorhandenen, realen Welt als auch in den Aktivitäten der positiven Wissenschaften ereignet sich im menschlichen Bewußtsein das ursprüngliche Erlebnis der "Generalthesis". Ein reflexiver Bezug auf die unmittelbaren Gegebenheiten ist möglich, aber für den primären Modus der "Vorhandenheit"<sup>13</sup> des Seienden nicht notwendig. Das 'Erleben' ist von Reflexion, von einem "Rückbezug" des Bewußtseins auf es, unabhängig.

Husserl Deskription bewegt sich noch auf einer Vorstufe zur eigentlichen phänomenologischen Wissenschaft. Erst durch eine "radikale Änderung der natürlichen Thesis"<sup>14</sup>, die Husserl u.a. als "Einklammerung"<sup>15</sup> oder "Epoché"<sup>16</sup> bezeichnet, wird sich die spezifische Vorgehensweise und das eigentümliche Wesen der Phänomenologie herauskristallisieren.



#### 2.4.2. Die phänomenologische "Epoché"

Um zu der spezifisch 'phänomenologischen Einstellung' zu gelangen, muß die 'natürliche Einstellung' modifiziert werden. Husserl bezeichnet diesen Vorgang mit verschiedenen Termini<sup>1</sup>, z.B. als "Einklammerung", "Ausschaltung", "Urteilsenthaltung", "Reduktion" oder in Anlehnung an den antiken griechischen Skeptizismus<sup>2</sup> als "Epoché". Sachlich ist damit ein "Außer-Geltung-Setzen" der "Generalthesis", der unhinterfragten Annahme der Realität von Seiendem, gemeint. Vollzieht der Phänomenologe die "Epoché", so enthält er sich jedes Urteils über die Existenz, die Realität der 'Außenwelt'. Die Welt wird ihm zum "Weltphänomen".

Mit der Methode der Reduktion<sup>3</sup> will Husserl von der empirischen Gegebenheit des Seienden absehen, um das Seiende als ein reines Bewußtseinsphänomen vor Augen zu bekommen. Die Setzung der Welt, wie sie in der "Generalthesis" permanent durchgeführt wird, wird in der 'phänomenologischen Einstellung' nicht mehr mitvollzogen. "Anstatt im unmittelbaren Glauben an eine schlechthin seiende Welt zu verharren, stelle ich mir die Welt in modifizierter-reduzierter Weise als in ihrem Sein geglaubte, bewußte, vermeinte vor Augen"<sup>4</sup>. Elisabeth Ströker legt in ihrer Beschreibung der "Epoché" besonderen Wert auf die Tatsache, daß es sich bei der "Epoché" um eine positive, nicht nur privative Methode handelt, wie es etwa die Rede von der "Enthaltung" oder "Einklammerung des Weltglaubens" nahezu legen scheint. "Die Epoché ist damit nicht einfach privativ die bloße Enthaltung dieses Glaubens, sondern sie ist von ihr selbst her etwas Positives: Sie ist erst die *Aufdeckung dieses Glaubens als Glaube*. Denn mein Urteil, daß die Welt ist, gehört nicht selbst schon 'in' den naiven Glaubensvollzug, sondern wird erst 'aufgrund' seiner in reflektierender Einstellung möglich. Die universelle Epoché macht also den Weltglauben als solchen allererst phänomenologisch zugänglich; sie bringt ihn reflektiv in den gewahrenden Blick, und er muß in ihm dann 'dahingestellt' bleiben, um als solcher im Wie seines Geltens - und das heißt für Husserl, als *Phänomen* - Thema der Phänomenologie werden zu können"<sup>5</sup>.

Der analytische Blick wendet sich von dem gesetzten Gegenstand ab und stattdessen der Gegebenheitsweise zu. Das Interesse an dem "Wie" der Gegebenheit läßt das "Was", z.B. den 'Inhalt' einer Wahrnehmung, "rein hinsichtlich seines Bestandes, wie es als Wahrgenommenens vermeint ist"<sup>6</sup>, d.h. rein als ein bewußtseinsimmanentes Phänomen, unabhängig von seinem empirischen "Ansichsein", erscheinen. "Dann unterscheiden wir an ihm zum Beispiel seine Farbe, seine Ausdehnung usw. und das Moment des Seinsglaubens, zu dem wir aber nicht

Stellung nehmen, den wir in der Reflexion nur als zum intentionalen Gehalt unseres Wahrnehmungserlebnisses gehörig konstatieren, ohne ihn mitzuvollziehen"<sup>7</sup>.

Die "Epoché" darf nicht als 'Negation' oder 'Bezweiflung' der Realität des Seienden verstanden werden. Führe ich die "Einklammerung" durch, "dann negiere ich diese 'Welt' also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die 'phänomenologische' Epoché, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt"<sup>8</sup>. Für die 'eingeklammerten' realen Weltvorkommnisse ändert sich, außer daß von ihrem Realitätscharakter abgesehen wird, jedoch nichts. Ihr Wesen, ihr Charakter, bleibt auch nach dem Vollzug der Reduktion unverändert. Die "ganze natürliche Welt, die beständig 'für uns da', 'vorhanden' ist," wird "immerfort dableiben [...] als bewußtseinsmäßige 'Wirklichkeit', wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern"<sup>9</sup>. Auch die "Generalthesis" "ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhangs der Schaltung"<sup>10</sup>. Damit hat Husserl einen wichtigen Gedanken ausgesprochen. Die "Einklammerung" oder "Reduktion" bedeutet keine 'Negation' oder wesensmäßige Modifikation des 'eingeklammerten' Weltdinges, das bewußtseinsimmanente 'Dingphänomen' entspricht dem bewußtseinstranszendenten Weltding. Die transzendentalen Gegebenheiten, die nach der Reduktion sichtbar werden, müssen mit den realen Gegebenheiten der natürlichen Welt übereinstimmen. Janssen hebt diesen Sachverhalt hervor: "Entscheidend ist, daß das, was in der Epoché aufgedeckt und sichtbar gemacht wird, *dasselbe* sein muß wie das, was in der natürlichen Einstellung als Welt gilt, und daß die Welt das ist, was im natürlichen Leben als Welt gilt"<sup>11</sup>. Die Forderung nach einer Entsprechung von empirischem und transzendentalen Gegenstand weist auf ein Problem hin, das wir bereits in unserer Betrachtung der "*Logischen Untersuchungen*" angesprochen hatten: auf das Problem der "Ähnlichkeit". Die These von einer Übereinstimmung bzw. Entsprechung zwischen Weltding und Dingphänomen verlangt, die Merkmale oder Kriterien anzugeben, bei denen eine Übereinstimmung oder eine Unterscheidung stattfindet. In diesem Fall liegt die Unterscheidung, die 'Ähnlichkeit' - nicht 'Identität' - begründet, in dem Realitätscharakter, der 'Existenz' empirischer Gegebenheiten, während das 'Wesen' von transzendental-reduziertem und natürlich-realem Gegenstand übereinstimmt.

Mit der angezeigten Ähnlichkeit von Weltding und Bewußtseinsphänomen ist das Korrelationsverhältnis von empirischer und transzendentaler Gegebenheit allerdings in keiner Weise ausreichend geklärt. Die Frage nach diesem Verhältnis ist schließlich eine Grundfrage für das Konzept der transzendentalen Phänomenologie überhaupt, somit auch für die Bestimmung des Erlebnisbegriffs. Wir werden sie unten weiter

verfolgen. Hier sei nur die Bedeutung der natürlichen, empirischen Welt Dinge für die Gewinnung der transzendentalen Phänomene betont. Bereits in den *"Logischen Untersuchungen"* trat dieses Abhängigkeitsverhältnis der transzendentalen von den empirischen Gegebenheiten zutage. Den Weg, den Husserl in den *"Ideen I"* einschlägt, die transzendente Reduktion, verläuft in ähnlicher, "induktiver" Richtung von den empirischen Gegebenheiten ausgehend hin zu den transzendentalen Phänomenen. Das Besondere in den *"Ideen I"* liegt aber in dem Versuch, von der empirischen Gegebenheit explizit und mit der spezifischen Methode der Reduktion zu abstrahieren. Dadurch soll zugleich die in den *"Logischen Untersuchungen"* angestrebte Abgrenzung von der empirisch-psychologischen Vorgehensweise schärfer hervortreten.

#### 2.4.3. Das transzendente Bewußtsein

Das Ziel der Epoché liegt in der "Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion"<sup>1</sup>, des "transzendentalen" oder "reinen Bewußtseins". Das transzendente Bewußtsein ist das eigentliche Gebiet phänomenologischer Forschung. Nach dem Vollzug der "Epoché" bleibt es als "Residuum"<sup>2</sup> zurück, das durch die 'Ausschaltung' nicht betroffen ist. Es existiert unabhängig von der realen Welt der Dinge und kann daher als "absolutes Sein" bezeichnet werden: "Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell nulla 're' indiget ad existendum"<sup>3</sup>. "Bewußtsein, in 'Reinheit' betrachtet, [hat] als ein für sich geschlossener Seinszusammenhang zu gelten [...], als ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann; der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhange darinnen sein kann, der von keinem Dinge Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann"<sup>4</sup>. Die reale Dingwelt ist demgegenüber von Bewußtsein abhängig. Sie ist "ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewußtsein hat"<sup>5</sup>.

Die These von der Unabhängigkeit des transzendentalen Bewußtseins ist äußerst problematisch. Sie liefert nicht nur einen Ansatzpunkt für den vielfach erhobenen Vorwurf des Solipsismus<sup>6</sup>, sondern steht auch dem Modell einer Korrelation von Bewußtsein und Welt entgegen. Ein absolutes, "irreales"<sup>7</sup> Sein, das - ähnlich wie die leibnizsche "fensterlose Monade"<sup>8</sup> - durch die 'Außenwelt' weder beeinflusst werden kann, noch diese selbst zu beeinflussen vermag, bietet keinen geeigneten Ausgangspunkt für ein solches Korrelationsmodell. So erscheint es auch nicht verwunderlich, daß Husserls These von der Absolutheit und Unabhängigkeit des

transzendentalen Bewußtseins, wie Ströker schreibt, "sich phänomenologisch nicht rechtfertigen [ließ]"<sup>9</sup>.

Husserls Rede vom "absoluten Sein" des transzendentalen Bewußtseins erinnert an die Philosophie des deutschen Idealismus. Kant verstand das "Absolute" als ein "Unbedingtes der Erkenntnis", das eine nicht empirisch erfahrbare Einheit des Denkens bewirkt<sup>10</sup>, für Fichte wird "das absolute Subject, das Ich, [...] nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle [scil. Anschauung] gesetzt"<sup>11</sup>. Husserls "absolutes Sein", das transzendente Bewußtsein, unterscheidet sich von dem idealistischen Konzept in einen wesentlichen Punkt. Während im Idealismus kantischer oder fichtescher Prägung das transzendente, "absolute Subjekt" in keiner Weise Gegenstand einer "Erfahrung" werden kann, da es keine Entität, kein "Weltstück", sondern eine ideale Sphäre von logischen Prinzipien darstellt, hat Husserl mit dem transzendentalen Bewußtsein eine neue "Erfahrungssphäre" gewonnen, eine Sphäre, die zwar von der empirischen verschieden, aber dennoch erfahrbar und beschreibbar sein soll. Hans Wagner macht diese Besonderheit der Phänomenologie gegenüber dem klassischen Idealismus deutlich: "Am Anfang der Philosophie steht für den klassischen Idealismus die transzendente Reflexion wie für den phänomenologischen Idealismus die Reduktion. Der klassische Idealismus betritt mit dem Schritt der Reflexion, weggehend aus der Welt, die Sphäre reinen Geltens, eine ideale Sphäre, eine Sphäre von Prinzipien. Der phänomenologische Idealismus hingegen betritt mit dem Schritt der Reduktion - zwar auch eine reine, nichtmundane, Begründungscharakter besitzende Sphäre, aber dennoch - eine neue *Erfahrungssphäre*, die Sphäre reiner Erfahrungen [...]. Die reine Subjektivität im Sinne Husserls hat also eine solche Struktur, daß ihr als Zugänglichkeitsweise Erfahrung entspricht; sie ist beschreibbar [...]; sie ist Leben, wenn auch reines begründendes Leben. Den ganz andersgearteten Charakter einer Prinzipiensphäre hat sie nicht"<sup>12</sup>.

Husserls Konzept eines transzendentalen Bewußtseins bewegt sich im Spannungsfeld zwischen dem Realismus einer Psychologie, die sich mit erfahrbaren, empirischen Gegenständen befaßt, und dem Idealismus einer Transzendentalphilosophie, die auf die geltungstheoretischen Prinzipien der Gegenständlichkeit reflektiert. "Diese Prinzipien sind nicht Gegenstände, so gewiß sie Prinzipien der Gegenständlichkeit sind; sie sind nicht Seiendes"<sup>13</sup>. Das transzendente Bewußtsein der Phänomenologie will beides leisten: es will sowohl die Geltung, die "Wahrheit" des Seienden begründen - ähnlich wie die klassische Transzendentalphilosophie -, als auch das transzendente Bewußtsein als ein erfahrbares denken. Wagner sieht hierin eine "philosophische [...] Unmöglichkeit"<sup>14</sup>, ein Dilemma, das Husserl nicht zu lösen

vermag. "Nicht auf Prinzipien führt die Reduktion, aber doch über die Welt hinaus. Sie führt auf Noesen, auf das Aktleben, auf den Bewußtseinsstrom, aber auf die reinen und transzendentalen Noesen, usw. Diese sind der Grund für alles Gelten der Welt und der Weltstücke. Sie sind der erfahrbare Grund dafür (Prinzipien wären nicht erfahrbar). Erfahrbar aber ist immer nur ein Seiendes. Und so bleibt denn Husserl nichts anderes übrig, als den nichtmundanen Grund alles Geltens, die reine und transzendente Subjektivität, diese Sphäre aller Begründung und Bedingung, doch wieder in der Art des Seienden zu denken. [...] Damit nimmt das Zweisphärentheorem die denkbar schlechteste, d.h. philosophisch ganz unmögliche Gestalt an: die Sphären stehen sich in einer Weise gegenüber, wie Grund und Folge, Bedingung und Bedingtes sich niemals gegenüberstehen können"<sup>15</sup>. M.a.W. das transzendente Bewußtsein wird von Husserl *ontisch* verstanden. Seine Lehre ist "die Ontik eines singulären Seienden, des irrelativen und absoluten Seins, das reine Subjektivität heißt"<sup>16</sup>. Für Kant ist das transzendente Ich eine reine "Form", "die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen"<sup>17</sup>, für Husserl ist es ein Seiendes.

Diese Tatsache unterscheidet die Transzendentalphänomenologie grundlegend von der klassischen Transzendentalphilosophie. Von der empirischen Psychologie unterscheidet sich die Phänomenologie durch den Rückgang auf die transzendente Ebene. Dies hat für die Analyse der 'psychischen Phänomene' zur Folge, daß Husserl sich nun um eine Überwindung der empirischen Psychologie auf eine transzendente Phänomenologie der Bewußtseinserlebnisse hin bemüht. Die empirischen Erlebnisse, denen sich etwa Brentanos Psychologie zugewandt hatte, kommen nun als "absolute"<sup>18</sup> oder "reine Erlebnisse"<sup>19</sup> des transzendentalen Bewußtseins neu in den Blick.

## 2.5. Der Erlebnisbegriff in den "Ideen I"

### 2.5.1. Die Transzendentalität der "reinen Erlebnisse"

Husserls Versuch, die transzendente Phänomenologie als eine Theorie apriorischer Geltungsprinzipien und zugleich als eine ontische Theorie von transzendentalen Entitäten zu entwickeln, hat Konsequenzen für den Erlebnisbegriff. So hebt Husserl - entsprechend der Unterscheidung von empirischem und transzendentalem Ich - von den empirisch-psychologischen Erlebnissen die transzendentalen bzw. 'reinen' Erlebnisse ab. Die "transzendenten, bloß relativen, zufälligen"<sup>1</sup> Erlebnisse oder 'Zustände', mit denen sich die empirische Psychologie befaßt, "weisen auf Regelungen absoluter Erlebnisse zurück, in denen sie sich konstituieren"<sup>2</sup>. Durch die 'Einklammerung' der empirischen Erlebnisse, d.h. der 'Ausschaltung' ihres Realitätscharakters, öffnet sich dem Phänomenologen das transzendente Bewußtsein als "unendliche[s] Feld absoluter Erlebnisse"<sup>3</sup>. Jedem psychischen Erlebnis entspricht so auf dem Wege der Reduktion ein transzendentales bzw. 'reines' Erlebnis<sup>4</sup>.

In Anlehnung an Schwabe-Hansen läßt sich die Frage stellen, ob hier, einhergehend mit einer "Verdoppelung der Subjektivität"<sup>5</sup>, eine ungerechtfertigte "Verdoppelung der Erlebnisse" vorzufinden ist. Den empirischen Erlebnissen sollen Husserl zufolge transzendente Erlebnisse zugrundeliegen. Läßt sich der Verdacht abwehren, diese 'reinen' Erlebnisse hätten wie die empirischen Erlebnisse den Status von Seiendem, wären also im Grunde nicht "transzidental" im Sinne reiner Geltungsprinzipien? Bei der Frage nach der "Verdoppelung der Subjektivität", d.h. der Aufspaltung in ein transzendentales und ein natürliches Bewußtsein, folgt Schwabe-Hansen der Antwort Husserls, es handle sich hier "um zwei verschiedene Weisen, dasselbe Phänomen zu betrachten"<sup>6</sup>. "Kurz kann man sagen, daß Husserl das transzendente und das natürliche Bewußtsein als zwei verschiedene Seiten oder Aspekte von ein und demselben Bewußtsein auffaßt"<sup>7</sup>. Gilt dies auch im Falle der Erlebnisse? Sind die empirischen und die transzendentalen Erlebnisse zwei verschiedene Aspekte von ein und demselben Phänomenen?

Um hier eine Antwort zu finden, muß man sich die Methode der Epoché und ihre Ergebnisse vergegenwärtigen. Die 'Einklammerung' empirisch-realer Erlebnisse führt zur Abstraktion von ihrem Realitätscharakter, zur 'Urteilsenthaltung' hinsichtlich ihrer 'Existenz'. Die 'Essenz', das 'Wesen' dieser Erlebnisse bleibt dabei aber unverändert. Durch transzendente und eidetische Reduktion tritt es allererst als solches, als

'reines' Wesen, vor Augen. Husserl Reduktionsmethode konstituiert somit nicht ein "neues", von dem empirischen Phänomen verschiedenes Phänomen, sondern "befreit" gewissermaßen das real gegebene Welt Ding, z.B. ein psychisches Erlebnis, von seiner empirisch-realen Faktizität und Individualität. Die transzendentalen oder 'reinen' Erlebnisse sollen also keine neuen Entitäten gegenüber den 'eingeklammerten' psychischen Phänomenen bzw. Erlebnissen darstellen. Sie sind ebendiese Phänomene, aber nun "transzendental gereinigt", d.h. aus aller Bezogenheit auf natürliches Welt dasein herausgehoben und werden als solche hinsichtlich ihrer Elemente und ihrer Struktur in der phänomenologischen Einstellung erforscht. Der transzendente Charakter eines reduzierten Erlebnisses, so konstatiert Seebohm, "stellt [...] kein neues inhaltliches Moment dar, sondern ist nichts als die Bedingung der Möglichkeit einer neuen Erfahrungsweise von bereits gegebenen Inhalten"<sup>8</sup>. Von dem empirischen Erlebnis der Freude, das eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt und aufgrund bestimmter empirischer Tatsachen (z.B. ein Lotteriegewinn) hat, werden die Faktoren 'eingeklammert', die das Erlebnis als ein empirisches ausweisen, hier etwa der Zeitpunkt oder der Anlaß: Lotteriegewinn. Das Erlebnis der Freude erscheint nach den vollzogenen Reduktionen in seinem allgemeinen, transzendentalen Wesen, als "Freudeerlebnis überhaupt". Von einer "Verdoppelung der Erlebnisse" in empirische und transzendente Erlebnisse kann daher nicht gesprochen werden. Vielmehr wird dasselbe Phänomen unter verschiedenen Aspekten, in verschiedenen Einstellungen, betrachtet. Diesen Gedanken vertritt auch Seebohm: "Die mundane und die transzendente Einstellung unterscheiden sich nicht in dem, was in ihnen inhaltlich erfaßt werden kann. Alle Gegenstände, die der natürlichen Einstellung zugänglich sind, sind auch in transzendentaler Einstellung zugänglich, und alles, was in der transzendentalen Einstellung an Inhalten gegeben ist, war vorher, wenn auch in anderem Sinne, auf dem Boden der Welt gegeben"<sup>9</sup>.

Das Erlebnis als eine sozusagen "empirisch-transzendente Gesamtheit" kann auch nicht als ein reines, apriorisches Geltungsprinzip angesehen werden, da es sich in den von Kant vertretenen Dualismus apriorisch-transzendentaler Erkenntnisbedingungen bzw. Prinzipien und aposteriorisch-empirischer Gegebenheiten nicht einordnen läßt. Husserls transzendente Erlebnisse sind weder rein apriorisch im klassischen (kantischen) Sinne, da sie von empirischen Gegebenheiten "abgeleitet", d.h. mittels der Reduktionsmethode gewonnen werden, noch rein aposteriorisch, da die Reduktion gerade die 'Einklammerung' bzw. 'Ausschaltung' des aposteriorischen Charakters bewirken will. Im Sinne Wagners kann man ein transzendentes Erlebnis in gewisser Weise als ein "ontisches" Phänomen bezeichnen, sofern man es nicht als

ein eigenes, von dem empirischen Erlebnis unabhängiges Seiendes ansieht. Da das empirische Erlebnis ein "Seiendes" darstellt, muß auch die reduzierte Form dieses Erlebnisses, das "transzendente Erlebnis", als "Seiendes" interpretiert werden. Transzendentes und empirisches Erlebnis sind aber nicht als zwei eigenständige Seinsbereiche voneinander abzugrenzen, sie bilden einen untrennbaren, korrelativen Zusammenhang.

Die phänomenologische Bezeichnung der Erlebnisse als "transzendente" zeigt, daß sich Husserls Begriff von "Transzendentalität" von der klassischen, durch Kant geprägten Auffassung dieses Begriffs unterscheidet. Gegen die Vorwürfe neukantianischer Seite wendet Fink ein, daß Begriffe wie "'transzendental', 'transzendentes Ich', 'Konstitution' [...] jeweils im Zusammenhang der kritizistischen oder phänomenologischen Philosophie einen radikal verschiedenen Sinn [haben]"<sup>10</sup>. Fink versucht, die Transzendentalphänomenologie von der Transzendentalphilosophie kantischer Prägung abzugrenzen, indem er die jeweiligen Grundrichtung philosophischen Fragens herausarbeitet. "Die Grundfrage der Phänomenologie [...] läßt sich formulieren als die Frage nach dem Ursprung der Welt"<sup>11</sup>. In diesem Sinne ist Phänomenologie "Transzendentalphilosophie". Die klassische Transzendentalphilosophie, der 'Kritizismus' kantischer Art, fragt hingegen nach den weltimmanenten Geltungen und dem "Sinn" der realen Gegebenheiten, also nach der "apriorischen Weltform"<sup>12</sup>. "Die Erkenntnisproblematik des Kritizismus ist wesentlich bestimmt durch den Transzensus vom Seienden (resp. der ontischen Erkenntnis) zum Sinn desselben: zu den die Gegebenheit von Seienden ermöglichenden apriorischen Bezügen zwischen 'transzendentaler Apperzeption' und den theoretischen ('transzendenten') Geltungen, also durch den Übergang von innerweltlich-Seiendem zur apriorischen Weltform. Der Sinn der kritizistischen 'Transzendentalphilosophie' bleibt also durchaus weltimmanent bestimmt. Das Grundproblem der Phänomenologie dagegen involviert einen Transzensus völlig verschiedenen Richtungssinnes: einen Transzensus über die Welt hinaus und nicht nur über das innerweltliche Seiende; allerdings nicht zu einem weltjenseitigen 'Absoluten' hin [...], sondern indem sie die Welt erkenntnistmäßig ausdrücklich zurücknimmt in die Tiefe des Absoluten, in der sie an sich - vor der phänomenologischen Reduktion - verborgen liegt"<sup>13</sup>. Finks Unterscheidung ist nicht nachzuvollziehen. Auch das kantische transzendente Ich kann als "extramundanes" Ich interpretiert werden, da es unwandelbar und unzeitlich ist<sup>14</sup>. Andererseits ist auch die Phänomenologie an der "apriorischen Weltform" interessiert, sie strebt die Analyse der als "transzendente Erlebnisse" bezeichneten reduzierten, empirisch-'weltimmanenten' Erlebnisse an. Auch sie vollzieht einen "Transzensus vom Seienden



zum Sinn desselben", indem sie die natürliche Einstellung verläßt und den Blick auf die sinnverleihenden Erlebnisse und Akte richtet. Die Weltimmanenz bzw. Welttranszendenz als Kriterium zur Unterscheidung der Transzendentalphänomenologie von der klassischen Transzendentalphilosophie heranzuziehen, scheint uns kein geeigneter Weg zu sein, um die Differenz beider Ansätze zu verdeutlichen.

In der kantischen Philosophie gewinnen die Begriffe "a priori", "transzendental" und "rein" ihren Bedeutungsgehalt durch die Entgegensetzung zum "a posteriori" Gegebenen, zum Empirischen. "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt"<sup>15</sup>. "Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist"<sup>16</sup>.

Die Verwendung der kantischen Begriffe in der Transzendentalphänomenologie führt zu einer Bedeutungsverschiebung und damit zu einem veränderten Verständnis von Transzendentalität. Broekman weist auf diese Bedeutungsverschiebung hin, der Begriff "transzendental" erfährt ihm zufolge eine "beachtliche Erweiterung"<sup>17</sup>. "Für Husserl ist das Transzendente keine Bezeichnung für das Bewusstseinsvermögen, sondern deutet auf das Bewusstsein, abgesehen von dem weltlichen Inhalt seiner Akte, hin: das reine Bewusstsein"<sup>18</sup>. Auch der Begriff "rein" hat bei Husserl eine andere Bedeutung als bei Kant. "Husserls Terminus 'reines Bewußtsein' deckt sich [...] nicht mit dem gleichen kantischen Ausdruck. [...] der Ausdruck 'rein' [bedeutet] bei Husserl soviel wie 'Immanenz' [...]. Bei Kant hingegen wird das Wort 'rein' verwendet, um anzugeben, dass keine empirischen Bezüge vorliegen"<sup>19</sup>. In phänomenologischem Kontext sollte "das reine Bewusstsein aufgefaßt werden [...] als reine Immanenz, das einen Inbegriff immanenter Erlebnistatsachen bilden sollte. Dies bedeutet aber nicht, dass dieses reine Bewusstsein frei ist im kantischen Sinne, d.h.: frei von aller Empirie. Das reine Bewußtsein ist immer noch als Erlebnisstrom charakterisiert"<sup>20</sup>.

Ein entscheidender Unterschied zwischen der kantischen und der husserlschen Transzendentalphilosophie liegt in der Methode, die zum Transzendentalen hinführt. Während bei Kant mit der Methode der "transzendentalen Deduktion" die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien gewonnen und rechtfertigt werden, gelangt Husserl zu den transzendentalen Erlebnissen auf quasi "induktivem" Wege, durch die

"Epoché" oder "Einklammerung" der realen Phänomene, d.h. der empirisch-psychischen Erlebnisse. Diese besondere phänomenologische Methode verhindert eine Identifikation des kantischen mit dem husserlschen Verständnis von Transzendentalität. "Für Husserl ist die Idee einer Transzendentalphilosophie gebunden an die transzendental-reduktive Methode. [...] Diese neue Methode ist es also, die eigentlich die Erweiterung des Begriffes 'transzendental' mit sich gebracht hat"<sup>21</sup>. Das husserlsche Apriori unterscheidet sich vom kantischen. "Die Phänomenologie deutet das A-priori nicht wie Kant als Form der Funktionen des Bewußtseins, sondern als Bewußtseinsgegenständlichkeit"<sup>22</sup>. Die transzendente Phänomenologie erweist sich als eine Transzendentalphilosophie eigener Art; Broekman bezeichnet sie als "Egologie". "Mit dieser Formel wird die Transzendentalphilosophie Husserls wohl scharf umschrieben: sie ist Egologie: Explikation des ego durch das ego, sie ist Selbstexplikation, Selbstbewußtwerdung"<sup>23</sup>. Kants Transzendentalphilosophie ist alles andere als eine "Egologie", da im kantischen Verständnis das transzendente ego als "Form" des Bewußtseins "an Inhalt gänzlich leer" ist. Eine deskriptive Wissenschaft vom transzendentalen Ich, die 'reine' Erlebnisse als transzendente Erkenntnisbedingungen eruiert, wäre in kantischen Augen schlichtweg eine Unmöglichkeit.

#### 2.5.2. Aktualität, Inaktualität und Intentionalität von Erlebnissen

Bereits in den *"Logischen Untersuchungen"* hatte Husserl, im Anschluß an seinen Lehrer Franz Brentano, als entscheidendes Charakteristikum von Bewußtseins-erlebnissen die Intentionalität ausgemacht. In den *"Ideen I"* hält Husserl daran fest. Alle Erlebnisse, die die Wesenseigenschaft besitzen, Bewußtsein von etwas zu sein, bezeichnet er wie in den *"Logischen Untersuchungen"* als "intentionale Erlebnisse"<sup>1</sup>. Neben den intentionalen Erlebnissen konstatierte Husserl in den *"Logischen Untersuchungen"* aber auch nicht-intentionale Erlebnisse, z.B. die Empfindungen. "Empfindungsdaten"<sup>2</sup> gehören auch in den *"Ideen I"* zur Klasse der nicht-intentionalen Erlebnisse. Die Einteilung in intentionale und nicht-intentionale Erlebnisse, die sich in den *"Ideen I"* findet, entspricht der Einteilung in den *"Logischen Untersuchungen"*. Die Klasse der intentionalen Erlebnisse wird in den *"Ideen I"* jedoch stärker differenziert, als es in der früheren Schrift der Fall war. Während in den *"Logischen Untersuchungen"* intentionale Erlebnisse auch generell als "Akte" bezeichnet wurden, unterscheidet Husserl nun zwischen intentionalen Erlebnissen, die den Modus der "Aktualität" besitzen, und intentionalen Erlebnissen, die den Modus der "Inaktualität"

oder "Potentialität" haben. Bernet/Kern/Marbach sehen hierin einen gegenüber den "*Logischen Untersuchungen*" "wesentlich neue[n][...] Beitrag"<sup>3</sup>. Auf die Gruppe der aktuellen intentionalen Erlebnisse schränkt Husserl die Bezeichnung "Akt" ein. Die intentionalen Erlebnisse im Modus der "Aktualität" bestimmen "den prägnanten Sinn des Ausdrucks 'cogito', 'ich habe Bewußtsein von etwas', 'ich vollziehe einen Bewußtseinsakt'"<sup>4</sup>.

Die Verschiedenheit von 'aktuellen' und 'inaktuellen' intentionalen Erlebnissen zeigt Husserl in der phänomenologischen Analyse der Dingwahrnehmung auf. Als Beispiel dient ihm die Wahrnehmung eines Blattes Papier: "Vor mir liegt im Halbdunkel dieses weiße Papier. Ich sehe es, betaste es. Dieses wahrnehmende Sehen und Betasten des Papiere [...] ist eine cogitatio, ein Bewußtseins Erlebnis. [...] Jedes Wahrgenommene hat einen Erfahrungshintergrund. Rings um das Papier liegen Bücher, Stifte, Tintenfaß usw., in gewisser Weise auch 'wahrgenommen', perzeptiv da, im 'Anschauungsfelde', aber während der Zuwendung zum Papier entbehrten sie jeder, auch nur sekundären Zuwendung und Erfassung. Sie erschienen und waren doch nicht herausgegriffen, für sich gesetzt. Jede Dingwahrnehmung hat so einen Hof von Hintergrundsanschauungen [...] und auch das ist ein 'Bewußtseins Erlebnis'"<sup>5</sup>. Diese "Hintergrundsanschauungen" sind jene inaktuellen intentionalen Erlebnisse, die zu jedem aktuellen Wahrnehmungserlebnis, jedem Wahrnehmungsakt, einen mitgegenwärtigen "Erfahrungshintergrund"<sup>6</sup> bilden. Ihnen schreibt Husserl ebenso wie den aktuellen Erlebnissen, den "Akten", eine intentionale Struktur zu<sup>7</sup>. Die Gleichsetzung der Klasse: "intentionale Erlebnisse" mit der Klasse: "Akte", die sich in den "*Logischen Untersuchungen*" findet, wird in den "*Ideen I*" nicht mehr vollzogen. Der Aktbegriff bezeichnet hier nurmehr die *aktuellen* intentionalen Erlebnisse.

Eine Besonderheit in der Gruppe der aktuellen intentionalen Erlebnisse ist Husserls Unterscheidung der Modi "Aktualität überhaupt" und "Achten bzw. Erfassen". Husserl spricht bei diesem Sachverhalt auch von der Differenz zwischen "vollzogenen Akten" und "nicht vollzogenen Akten"<sup>8</sup>. Das "Erfassen" eines intendierten Objekts stellt er als einen besonderen Modus der Intentionalität, des Gerichtetseins auf ein Objekt, dar. "Es handelt sich nun mit diesem Achten oder Erfassen nicht um den Modus des cogito überhaupt, um den der Aktualität, sondern, genauer besehen, um einen besonderen Aktmodus, den jedes Bewußtsein, bzw. jeder Akt, der ihn noch nicht hat, annehmen kann. Tut er das, so ist sein intentionales Objekt nicht nur überhaupt bewußt und im Blick des geistigen Gerichtetseins, sondern es ist erfaßtes, bemerktes Objekt"<sup>9</sup>. In einem Akt des Wertens etwa ist das Bewußtsein einerseits der zu wertenden Sache, andererseits dem Wert zugewendet. "Erfasst" im Sinne Husserls wird aber nur die

intendierte Sache, nicht der sozusagen "indirekt"<sup>10</sup> intendierte Wert. "Sind wir in einem Akte des Wertens auf eine Sache gerichtet, so ist die Richtung auf die Sache ein Achten auf sie, ein sie Erfassen; aber 'gerichtet' sind wir - nur nicht in erfassender Weise - auch auf den Wert"<sup>11</sup>. Zum explizit vorgestellten und damit präzifizierbaren Gegenstand wird der Wert erst nach einer vergegenständlichenden "Wendung [...] des 'geistigen Blickes'"<sup>12</sup>. "Die Aktualisierung der potentiellen Setzungen geschieht hier also durch *Blickzuwendung* (attentionale Aktualität)"<sup>13</sup>.

Die Differenz zwischen dem Erlebnis- und dem Aktbegriff, die sich in Husserls "*Ideen I*" zeigt, hat auch Janssen gesehen: "Husserl differenziert in den Ideen I zwischen Akt und Erlebnis. Das aktuell vollzogene Erlebnismoment wird fortan Akt genannt im Unterschied zum Erlebnis in seiner vollen Konkretion, das aus aktuell expliziten und potentiell-impliziten Momenten besteht. Akte heben sich aus Erlebnissen heraus. Sie sind als Ichvollzüge immer eingebettet in aktualisierbare subjektive Vermögen (des Tun-könnens)"<sup>14</sup>. Diemer betont den Unterschied zwischen Erlebnis und Akt in ähnlicher Weise, konzidiert dabei aber einen u.E. nicht zutreffenden Primat der Aktualität, wenn er behauptet, intentionale Erlebnisse seien zunächst Aktualitäten: "Erlebnis ist zunächst Aktualität, die Husserl einfach als Akt im eigentlichen Sinn bezeichnet [...]. Demgemäß wird seit den 'Ideen' klar unterschieden zwischen dem Erlebnis und dem eigentlichen Akt als dem 'Modus der aktuellen Zuwendung'"<sup>15</sup>.

### 2.5.3. Noesis und Noema

In den "*Logischen Untersuchungen*" hat Husserl die Intentionalität als wesentliches Charakteristikum von Bewußtseinserlebnissen hervorgehoben. Den intentionalen Erlebnisse schrieb er die Struktur des Gerichtetseins auf einen bewußtseinsimmanenten "intentionalen Gegenstand" zu. Die "*Ideen I*" übernehmen diese These, um damit das allgemeine Wesen intentionaler Erlebnisse zu kennzeichnen, fügen ihr jedoch eine Fülle weiterer Überlegungen und terminologischer Differenzierungen zu.

Zu den wichtigsten, in den "*Ideen I*" herausgearbeiteten Bestimmungen intentionaler Erlebnisse gehört zweifellos die Unterscheidung von Noesis und Noema und die Darstellung ihres Korrelationsverhältnisses. Noesis und Noema sind die 'Grundbausteine' intentionaler Erlebnisse, sie hängen untrennbar zusammen und bilden so die noetisch-noematische Grundstruktur der intentionalen Erlebnisse. Bei der Analyse dieser Struktur setzt Husserl mit der Untersuchung des "reellen" Gehaltes intentionaler Erlebnisse ein. Auf aristotelische Termini zurückgreifend unterscheidet

Husserl hier zwischen "Hyle" und "Morphé" bzw. "Stoff" und "Form"<sup>1</sup>. Als hyletische Schicht intentionaler Erlebnisse faßt Husserl die sensuellen Komponenten, die "Empfindungsinhalte" wie Farbdaten, Tastdaten, Tondaten u.dgl."<sup>2</sup> auf. Sie erfahren durch die intentionale Morphé bzw. noetische Form eine "Beseelung" oder "Sinnggebung". "Husserl bezeichnete in den *Ideen I* die sensuellen Empfindungen, eben den reellen Bestand eines intentionalen Erlebnisses, mit dem Aristotelischen Begriff als *Hyle*. Diese Empfindungen stellen als das Zugrundliegende 'formlose Stoffe' dar, die von 'stofflosen Formen' geformt werden müssen [...]. Diese stofflosen formierenden Formen sind die Noesen als die sinnggebenden Akte, die intentionalen Erlebnisse. Sie - wiederum aristotelisch - 'beseelen' die zugrunde liegenden formlosen Stoffe, die Empfindungen"<sup>3</sup>. Zu bemerken ist angesichts dieser von Marx stammenden Zusammenfassung, daß beide, hyletischer Stoff und noetische Form, den reellen Bestand des Erlebnisses bilden: "Nicht nur die hyletischen Momente (die Empfindungsfarben, -töne usw.), sondern auch die sie beseelenden Auffassungen [...] gehör[en][...] zum 'reellen' Bestande des Erlebnisses"<sup>4</sup>. Das noematische Moment ist demgegenüber "im Erleben nicht reell, sondern nur als intentional vermeintes enthalten"<sup>5</sup>.

Die Noesen sind die sinnggebenden Komponenten intentionaler Erlebnisse. Sie "setzen den jeweiligen Erlebnisinhalte in seinem Dasein und konstituieren ihn in seinem sinnhaften Sosein"<sup>6</sup>. "Jedes intentionale Erlebnis ist, dank seiner noetischen Momente, eben noetisches; es ist sein Wesen, so etwas wie einen 'Sinn' und evtl. mehrfältigen Sinn in sich zu bergen, auf Grund dieser Sinnggebungen und in eins damit weitere Leistungen zu vollziehen, die durch sie eben 'sinnvolle' werden. Solche noetischen Momente sind z.B.: Blickrichtungen des reinen Ich auf den von ihm vermöge der Sinnggebung 'gemeinten' Gegenstand [...]; ferner Erfassung dieses Gegenstandes, Festhaltung, während der Blick sich anderen Gegenständen, die in das 'Vermeinen' getreten sind, zugewendet hat; desgleichen Leistungen des Explizierens, des Beziehens, des Zusammengreifens, der mannigfachen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wertens usw."<sup>7</sup>. "Noesen sind also die im engeren Sinne sinnggebenden Momente des Bewußtseins, die auf den gegenständlichen Sinn gerichtet sind"<sup>8</sup>. Dieser gegenständliche Sinn ist das Noema.

Die Beschreibung der Noesen als 'sinnggebende' und zugleich intentional 'auf den Sinn gerichtete' Erlebnismomente stellt ein Problem dar. Die Rede von der 'Sinnggebung' legt es nahe, die Noesen für die Konstitution des Noemas verantwortlich zu machen, die Rede von der 'Gerichtetheit' auf das Noema läßt hingegen annehmen, das Noema sei unabhängig und bereits vor der intentionalen Ausrichtung der Noese

konstituiert. Wie kann sich eine Noese auf einen gegenständlichen Sinn richten, den sie selbst erst konstituiert? M.a.W. Der Charakter der Noesen läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Das Bestreben Husserls geht zwar dahin, den Noesen Tätigkeits- bzw. Spontaneitätscharakter zuzuweisen, die Intention auf ein Vorgegebenes, den 'gegenständlichen Sinn', läßt aber auch einen gewissermaßen "rezeptiven" Charakter der Noesen anklingen.

Die Spontaneität der Noesen stellt sich näher betrachtet als doxisch-thetischer, glaubens- bzw. seinssetzender Charakter dar. "Die doxischen oder Glaubenscharaktere eignen den Akten, sofern in ihnen etwas als in Gewißheit seiend, als vermutlich, fraglich usw. seiend geglaubt wird. An ihnen zeigt sich, daß die Akte 'Seinssetzend', thetisch sind; und zwar schon in ihrer schlichten Vollzugsgestalt, ohne daß eine ausdrückliche Stellungnahme des Aktvollziehers zu seinen Akten hinzutreten müßte"<sup>9</sup>. Aufgrund des doxisch-thetischen Charakters "tritt ein Gegenstand nicht bloß apperzeptiv im qualitativen Wie seines Gegebenseins, sondern auch zugleich in einem bestimmten *Seinssinn* hervor"<sup>10</sup>. Diese Charakterisierung der Noesen begründet auch, wie Ströker feststellt, daß "von Husserl fortan die Akte wohl auch insgesamt Noesen genannt [wurden]"<sup>11</sup>. Die 'Aktualität' der 'aktuellen intentionalen Erlebnisse', der "Akte", beruht auf der doxisch-thetischen Funktion ihrer noetischen Momente, den Noesen.

Noesen und Noemata bilden einen untrennbaren, korrelativen Zusammenhang. "Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz"<sup>12</sup>. "Die Wahrnehmung z.B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, d.h. das Wahrgenommene als solches. Ebenso hat die jeweilige Erinnerung ihr Erinnerertes als solches eben als das ihre, genau wie es in ihr 'Gemeintes', 'Bewußtes' ist; wieder das Urteilen das Geurteilte als solches, das Gefallen das Gefallende als solches usw."<sup>13</sup>. Dieser korrelative Zusammenhang ist kein psychologisch-realer Zusammenhang. Er tritt erst nach dem Vollzug der Epoché zutage. Ströker macht auf den primär transzendentalen Sinn noetisch-noematischer Terminologie aufmerksam: "Nicht zufällig machte Husserl von der noetisch-noematischen Terminologie erst nach der transzendentalen Reduktion Gebrauch. Zwar hielt er ihre Verwendung auch in natürlicher Einstellung für bedingt zulässig. [...] Doch konnten Noesis und Noema ihre für Husserls Phänomenologie maßgebliche Bedeutung allein im Rahmen der Epoché gewinnen"<sup>14</sup>. Noesen und Noemata sind keine empirischen Entitäten, sie werden "nicht wie Seinsstücke oder wie Mundanes erfahren"<sup>15</sup>. Sie können damit auch nicht durch Reduktionen 'ausgeschaltet' werden, sondern werden durch diese erst 'freigelegt'. So bleibt beispielsweise nach der Reduktion eines empirisch-psychologischen

Wahrnehmungserlebnisses die transzendente, noetisch-noematische Struktur zurück: "Mit der ganzen physischen und psychischen Welt ist das wirkliche Bestehen des realen Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem ausgeschaltet; und doch ist offenbar ein Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem (wie ebenso zwischen Gefallen und Gefallendem) übrig geblieben, ein Verhältnis, das zur Wesensgegebenheit in 'reiner Immanenz' kommt, nämlich rein auf Grund des phänomenologisch reduzierten Wahrnehmungs- und Gefallenserlebnisses, so wie es sich dem transzendentalen Erlebnisstrom einordnet"<sup>16</sup>.

Noesis, Noema und realer Gegenstand bilden "die Dreiheit [...], durch welche nunmehr die Problematik der Intentionalität dimensioniert ist"<sup>17</sup>. Es kristallisieren sich zwei verschiedene Relationen heraus, mit denen sich die Intentionalanalyse zu beschäftigen hat: zum einen das Verhältnis von Noema und realem Gegenstand und zum anderen das Verhältnis von Noesis und Noema.

Beim Verhältnis von Noema und realem Gegenstand zeigt sich, daß das erlebnisimmanente Noema nicht von der Existenz eines erlebnistranszendenten, realen Gegenstandes abhängig ist; Noema und realer Gegenstand - "Sein als Erlebnis und Sein als Ding"<sup>18</sup> - sind grundverschieden. "Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber - Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges - kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften"<sup>19</sup>. Die Unabhängigkeit des Noemas von dem realen Gegenstand darf jedoch nicht als "strenge Geschiedenheit"<sup>20</sup> im Sinne einer 'vollständigen Abgetrenntheit' verstanden werden; Noema und Gegenstand müssen aufeinander bezogen sein, damit von dem Noema *dieses* Gegenstandes gesprochen werden kann. Noema und Gegenstand müssen eine 'Ähnlichkeit' aufweisen, d.h. zumindest partiell übereinstimmen. Eng damit ist die Frage nach der Identität des Gegenstandes angesichts einer Mehrzahl von Noemata verbunden. Die phänomenologische Analyse der Dingwahrnehmung spricht in diesem Zusammenhang von "Abschattungen"<sup>21</sup>, von einer prinzipiell un abgeschlossenen, perspektivischen Gegebenheit realer Gegenstände. Das Problem von Einheit und Vielheit, Identität des Gegenstandes und Vielheit der Noemata, muß geklärt werden. Ströker hat dieses Problem lediglich bezeichnet, nicht gelöst, wenn sie behauptet: "Der intendierte Gegenstand ist wiederum *identisch einer* gegenüber der *Vielfalt seiner Noemata*"<sup>22</sup>.

Für das Verhältnis von Noema und Noesis gilt das "Wesensgesetz", "daß jede Noesis ihre intentionale Entsprechung in einem spezifischen Gegenstandsnoema hat"<sup>23</sup>. Das Noema kann aber auch für verschiedene Noesen einunddasselbe sein,

etwa wenn sich ein Wahrnehmungsakt, ein Glaubensakt und ein Zweifelsakt auf das gleiche Gegenstandsnoema beziehen. "Jedes Noema ist aber auch seinerseits identischer Sinn verschiedener - zwar 'gleichsinniger', aber numerisch vieler und etwa schon durch temporale Intervalle unterschiedener - Akte"<sup>24</sup>. Diese beiden Gedanken sind nicht ohne weiteres miteinander vereinbar. Das Gesetz der Entsprechung von Noesis und Noema besagt, daß jeder Noesis ein individuelles, von anderen unterschiedenes Noema zugeordnet ist, während die These von der Identität eines Noema bei verschiedenen Noesen dem zu widersprechen scheint. Husserl versucht das Problem zu lösen, indem er verschiedene Schichten an einem Noema unterscheidet: den "noematischen Kern"<sup>25</sup> und die ihm anhaftenden "noematischen Charaktere"<sup>26</sup>. Der noematische Kern, z.B. "S ist P", bleibt für verschiedene Noesen "ein überall identischer Sinnesgehalt"<sup>27</sup>, die noematischen Charaktere, etwa die "Seinscharaktere"<sup>28</sup> (z.B. der "Charakter des 'gewiß' oder des 'möglich', des 'wahrscheinlich', des 'nichtig' u.dgl."<sup>29</sup>), können hingegen wechseln. Noematischer Kern und noematische Charaktere bilden zusammen erst das "volle Noema"<sup>30</sup>. Diese Differenzierungen ermöglichen Husserl nicht nur die Übereinstimmung divergierender Gedankengänge wie die oben angesprochenen, sondern verhelfen ihm auch zur "Exposition der alten erkenntnistheoretischen Frage, wie wirklich Seiendes sich als wirkliches erkennen und wie bloß als seiend Gemeintes sich von ihm unterscheiden lasse"<sup>31</sup>.



#### 2.5.4. Die Zeitlichkeit der Erlebnisse

Ein besonderes Thema phänomenologischer Analyse ist die Zeitlichkeit des Bewußtseins. Husserl hat die Phänomenologie der Zeit als eine eigenständige, abgeschlossene Problemsphäre betrachtet und sich ihr daher erst außerhalb den *"Ideen I"* in vollem Umfang gewidmet. In den *"Ideen I"* wird auf die Frage nach der phänomenologischen Zeit nur kurz eingegangen, die intensive Beschäftigung mit dieser Problematik zeigt sich erst in den von Martin Heidegger herausgegebenen *"Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"*, die Husserl in den Jahren 1904 - 1910 ausgearbeitet hat. Wir werden uns in unserer Darstellung im wesentlichen auf diesen Text beziehen, da er die Ausführungen in den *"Ideen I"* ergänzt und präzisiert.

Alle 'psychischen Phänomene', alle bewußtseinsimmanenten Erlebnisse, sind zeitlich strukturiert und unterstehen der Zeitlichkeit des Bewußtseins. "Die Wesenseigenschaft, die der Titel Zeitlichkeit für Erlebnisse überhaupt ausdrückt, bezeichnet nicht nur ein allgemein zu jedem einzelnen Erlebnis Gehöriges, sondern eine Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form. Jedes wirkliche Erlebnis (...) ist notwendig ein dauerndes; und mit dieser Dauer ordnet es sich einem endlosen Kontinuum von Dauern ein - einem erfüllten Kontinuum. Es hat notwendig einen allseitig unendlichen erfüllten Zeithorizont. Das sagt zugleich: es gehört einem unendlichen 'Erlebnisstrom' an"<sup>1</sup>. Die "phänomenologische Zeit"<sup>2</sup> ist die "einheitliche[...] Form aller Erlebnisse"<sup>3</sup> in einem anfangs- und endlosen Erlebnisstrom und von der "objektiven', d.i. der kosmischen Zeit"<sup>4</sup> zu unterscheiden. Für Marx tritt mit dem inneren Zeitbewußtsein die "Urstätte für die Konstitution von Identitätseinheiten"<sup>5</sup> zutage. Konstituiert werden nicht nur die bewußtseins-immanenten Zeitobjekte bzw. Erlebnisse, sondern auch der zeitlich strukturierte Bewußtseinsfluß selbst. Für Husserl stellt sich damit ein neues Problem, dem er sich v.a. in seiner Spätphilosophie zuwendet<sup>6</sup>.

Die Identität und Dauer eines Objektes angesichts permanenter Veränderlichkeit des Erlebnisstromes liegt für Husserl in der Dualität von Noesis und Noema begründet. Gurwitsch und Beils haben diese Interpretationsthese vertreten. Gurwitsch unterscheidet die "Noesen, die in der phänomenalen Zeit ihr Sein haben"<sup>7</sup>, von den "Noemen [...], die sich als zeitlose und in diesem Sinne irreale oder ideale Gebilde erweisen"<sup>8</sup>. Der (noetische) Akt "ist den Gesetzen der phänomenalen Zeitlichkeit unterworfen, er ist in ständigem zeitlichen Fluß und Wechsel begriffen; was den aufeinander folgenden Phasen Einheit gibt und sie zu Phasen eines Aktes macht, ist

die noematische Veremeinheit, die als identische in allen Phasen intendiert ist"<sup>9</sup>. Die Dauer des Noemas im Strom der Noesen ist für Beils Voraussetzung jeder Konstitution von Gegenständlichkeit: "Der noetisch immanente Bewußtseinsstrom ist wesentlich durch ständiges Fließen, d.h. durch stete Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit im zeitlichen Fluß bestimmt. Die Konstitution des transzendentalen Gegenstandes hingegen bringt das Moment der Dauer mit sich: ein bestimmter Inhalt hält sich bei aller Veränderlichkeit seines Gegebenseins als ein identischer kontinuierlich durch [...]. Nur unter dieser Voraussetzung kann ein Gegenstand als Gegenstand erscheinen"<sup>10</sup>.

Die apriorische Zeitstruktur untergliedert sich in mehrere, fließend ineinander übergehende 'Phasen' oder "Ablaufsmodi"<sup>11</sup>, die in ihrer Gesamtheit das Kontinuum des Bewußtseinsstromes konstituieren<sup>12</sup>:

- (a) die "Jetzt- Phase" oder "Urimpression"
- (b) die Phase der "Retention" bzw. "primären Erinnerung"
- (c) die Phase der "Reproduktion" bzw. "sekundären Erinnerung"
- (d) die Phase der "Protention"
- (e) die Phase der "Erwartung"

Die "Jetzt-Phase" ist der "Ablaufsmodus, mit dem das immanente Objekt zu sein anfängt"<sup>13</sup>. Das Bewußtsein erfährt eine "Urimpression"<sup>14</sup>, in der ein bewußtseinsimmanentes Objekt - Husserls Paradebeispiel ist das Hören eines Tones - erstmalig aktuell erscheint. "Urimpressionen" sind "Urerlebnisse [...], die die absolut originären Erlebnisse im phänomenologischen Sinn darstellen. [...] Genau betrachtet haben sie in ihrer Konkretion nur eine, aber immerfort eine kontinuierlich fließende absolut originäre Phase, das Moment des lebendigen Jetzt"<sup>15</sup>. Dingwahrnehmungen etwa sind solche 'Urerlebnisse' im Unterschied zu Erinnerungs- oder Phantasieerlebnissen. Das aktuelle Bewußtsein eines Objektes verändert sich stetig, die Jetzt-Punkte bzw. 'Urimpressionen' "sinken" in eine "stetig sich erweiternde [...] Kontinuität von Vergangenheiten"<sup>16</sup>, sie gehen in ein retentionales Bewußtsein über.

Retention und Reproduktion sind die beiden Vergangenheitsmodi des Bewußtseins. In der Retention, dem primären Vergangenheitsmodus, wird das "Erlebnis-Jetzt", die impressionale Erscheinung z.B. eines Tones, im Bewußtsein "festgehalten"<sup>17</sup>. Retention ist "Bewußtsein vom eben Gewesenen"<sup>18</sup>, aber "kein 'Akt' (d.h. eine in einer Reihe von retentionalen Phasen konstituierte immanente Dauereinheit), sondern ein Momentanbewußtsein von der abgelaufenen Phase"<sup>19</sup>. Die Retention eines impressional Bewußten ist selbst "ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes"<sup>20</sup>, das sich in retentionale Vergangenheit verwandeln kann. Es bildet sich so eine "Retention von Retention"<sup>21</sup>, ein "Kometenschweif"<sup>22</sup> von Retentionen, die sich mit den Protentionen zu

einem, die Impressionen umgebenden "Zeithof"<sup>23</sup> zusammenschließen. Die aktuelle Wahrnehmung eines Zeitobjektes ist also nicht nur eine Wahrnehmung von Jetzt-Punkten, sondern auch "Anschauung von Vergangenheit und Zukunft"<sup>24</sup>.

Von der Retention hebt Husserl als zweiten Vergangenheitsmodus die Reproduktion oder "sekundäre Erinnerung"<sup>25</sup> ab. Während Retentionen sich unmittelbar an gegenwärtige Impressionen anschließen und Gegenwart "mitkonstituieren"<sup>26</sup>, richtet sich die Reproduktion auf ferner zurückliegende Objekte, z.B. eine am Vortrag gehörte Melodie. Der eigentliche Unterschied, so betonen Bernet/Kern/Marbach, ist jedoch struktureller Art: "Während Urimpression kontinuierlich übergeht in Retention, und diese in Retention von Retention usw., wendet sich die Wiedererinnerung zeitlich zurück und wiederholt eine *ganze* Wahrnehmung"<sup>27</sup>. Die Retention ist eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Reproduktionen. Durch die Retention "ist ein Zurückblicken auf das Abgelaufene möglich; die Retention selbst ist kein Zurückblicken, das die abgelaufene Phase zum Objekt macht; indem ich die abgelaufene Phase im Griff habe, durchlebe ich die gegenwärtige, nehme sie -- dank der Retention -- 'hinzu' und bin gerichtet auf das Kommende (in einer Protention). Aber weil ich sie im Griff habe, kann ich den Blick darauf lenken in einem neuen Akt, den wir [...] eine Reflexion (immanente Wahrnehmung) oder Wiedererinnerung nennen"<sup>28</sup>. Retention und reflexive Reproduktion sind auch hinsichtlich der Evidenz oder Gewißheit verschieden. In der Retention bleibt die Evidenz der Impression erhalten: "Was ich retentional bewußt habe, [...] das ist absolut gewiß"<sup>29</sup>. In Reproduktionen sind hingegen "Irrtümer möglich und zwar Irrtümer, die der Reproduktion als solcher entspringen"<sup>30</sup>.

Protention und 'Erwartung' sind die Bewußtseinsmodi, die sich auf die Zukunft beziehen. Der Status der Protentionen entspricht dem der Retentionen, sie sind in gleicher Weise eng an die Impressionen gebunden. Die 'Erwartungen', der zweite Modus zukunftsgerichteten Bewußtseins, gehen "nicht auf die konstituierenden Phasen des immanenten Inhalts [...], sondern [...] [vergegenwärtigen] künftige immanente Inhalte"<sup>31</sup>. Sie entsprechen den Reproduktionen, dem sekundären Vergangenheitsmodus des Bewußtseins.

### 3. Der Begriff "Reflexion" in den Frühschriften Husserls

#### 3.1. Die Frage nach der Methode

"Eine Philosophie mit problematischen Grundlagen, mit Paradoxien, die auf der Unklarheit der Grundbegriffe beruhen, ist keine Philosophie, es widerspricht ihrem Sinn als Philosophie. Nur in radikalen Besinnungen über Sinn und Möglichkeit ihres Vorhabens kann Philosophie wurzeln. Durch sie muß sie sich allererst den ihr eigentümlichen absoluten Boden reiner Erfahrung selbsttätig zueignen, dann selbsttätig ursprüngliche Begriffe, diesem Boden adäquat sich anmessende, schaffen und so überhaupt in absolut durchsichtiger Methode fortschreiten"<sup>1</sup>. In dem Rückblick auf die *"Ideen I"* faßt Husserl noch einmal sein Anliegen zusammen, das ihm seit den *"Logischen Untersuchungen"* als Leitidee diente: der Gedanke, Philosophie müsse "strenge Wissenschaft" sein.

Eine Philosophie muß mehrere Kriterien erfüllen, um als "strenge Wissenschaft" gelten zu können. Sie muß rationale, kritische Philosophie sein, die auf eine rationale Aufklärung "letzterreichbarer Gründe allen Wissens und Erkennens"<sup>2</sup> abzielt. Neben dem Anspruch auf Exaktheit und Allgemeingültigkeit zählen auch "absolute Voraussetzungslosigkeit, restlose Ursprungsklarheit der Einsicht in die letzten Gründe allen Seins und vollkommen evidente Selbstbegründung"<sup>3</sup> zu ihren Postulaten. Um diese Ziele erreichen zu können, ist eine eingehende Reflexion auf die wissenschaftliche Methode unerlässlich. Philosophie muß "statt sich naiv dem philosophischen Triebe hinzugeben, vielmehr durch das Medium kritischer Reflexion, in immer tiefer dringenden Forschungen über die Methode, sich als strenge Wissenschaft konstituieren"<sup>4</sup>.

Das Wissenschaftsideal der Phänomenologie, "strenge Wissenschaft" sein zu wollen, bedingt die Ausarbeitung einer transzendentalphänomenologischen Methode, die sich grundlegend von empirischen Methoden aller Art unterscheidet. Phänomenologie und moderne Naturwissenschaft kommen zwar in der Forderung nach 'Exaktheit' überein, von einer Identität des naturwissenschaftlichen und des phänomenologischen Wissenschaftsideals kann jedoch nicht gesprochen werden. Im einen Falle ist es die Exaktheit der empirisch-experimentellen, mathematischen Vorgehensweise, im anderen Fall die Exaktheit eines streng methodischen, rational aufweisbaren Rückgangs auf die transzendentalen Bedingungen des empirisch Gegebenen. "Somit kopiert die phänomenologische Wissenschaft nicht das Wissenschaftsideal der neuzeitlichen Wissenschaften, um etwa genauso 'exakt' zu

werden wie diese. Sondern sie zeigt, [...] daß Exaktheit im Sinne der modernen Wissenschaften nicht konstitutiv für Wissenschaftlichkeit überhaupt ist"<sup>5</sup>.

Mit der detaillierten Ausformulierung der spezifisch phänomenologischen Methode setzt Husserl erst in den *"Ideen I"* ein. Die methodologischen Erwägungen der früheren Schriften *"Philosophie der Arithmetik"* und *"Logische Untersuchungen"* sind noch ganz auf die Psychologie Brentanos und deren Methode der "inneren Wahrnehmung" fixiert. In der Absetzung von dem Konzept einer *"Psychologie vom empirischen Standpunkt"* findet Husserl zu der neuen Wissenschaft: der Phänomenologie, die auf einer eigenen phänomenologischen Methode basiert. Die Erörterung dieses Ansatzes muß allerdings beachten, daß es sich bei der Rede von der phänomenologischen Methode eigentlich um einen übergeordneten Begriff handelt, der unterschiedliche methodische Schritte oder 'Komponenten' in sich vereinigt. Wie oben bereits dargestellt, setzt Husserl bei der 'natürlichen Einstellung' an, führt mehrere verschiedenartige 'Reduktionen' durch, um schließlich das 'Residuum' des transzendentalen oder 'reinen' Bewußtseins erforschen zu können. Die Erforschung des transzendentalen Bewußtseins und dessen Erlebnisse verlangt jedoch nach einer weiteren methodischen 'Komponente', ohne die phänomenologische Bewußtseinsanalyse unmöglich wäre: der "Reflexion", dem introspektiven Blick des Bewußtseins auf seine eigenen Erlebnisse.

Die Reflexion hat große Bedeutung für die Ausbildung einer phänomenologischen Wissenschaft. Reflexive Akte sind unentbehrliche Bedingungen der phänomenologischen Methode. "Durch reflektiv erfahrende Akte allein wissen wir etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich"<sup>6</sup>. Reflexion ist "der Titel der Bewußtseinsmethode für die Erkenntnis von Bewußtsein überhaupt"<sup>7</sup>. Wüstenberg unterstreicht die grundlegende Funktion der Reflexion für die Phänomenologie: "Reflexion bedeutet nicht, daß evident Gegebenes, in diesem Fall das transzendente Ich und seine Akte, bloß genau beschrieben wird, so daß man Reflexion bloß als eine genaue sprachliche Klärung verstehen könnte, sondern der Vollzug der Reflexionsakte ist die alleinige Bedingung dafür, daß die transzendente Subjektivität überhaupt entdeckt wird und dadurch in der Folge erst beschrieben werden kann. [...] Nur durch die Reflexion wird klar, daß das transzendente Bewußtsein seine Gegenstände konstituiert. [...] Die Reflexion [ist] besonders wichtig für die Durchführung der transzendentalen Phänomenologie. Sie hat zu zeigen, 'daß es so etwas wie das Feld reinen Bewußtseins überhaupt gibt, ja geben kann'. Insofern die Methode der Reflexion also unentbehrlich für alle phänomenologischen Untersuchungen ist, spricht Husserl von 'ihrer universellen methodologischen Funktion'"<sup>8</sup>.

### 3.2. Immanente und transzendente Wahrnehmung

In den *"Logischen Untersuchungen"* kreist die methodologische Diskussion um die Methode der "inneren Wahrnehmung", die in der Psychologie Brentanos Anwendung fand. Wir haben oben<sup>1</sup> diese Diskussion in Grundzügen wiedergegeben. Brentano hatte zwischen einer "inneren Wahrnehmung", die sich auf die psychischen Phänomene richtet und einer "äußeren Wahrnehmung", die sich auf die physischen Gegebenheiten richtet, unterschieden. Im Zuge der Kritik an Brentanos Methodenlehre sucht Husserl nach einer neuen Terminologie, um die phänomenologische von der empirisch-psychologischen Methode abzuheben. Die Phänomenologie spricht nun nicht mehr von "innerer" und "äußerer Wahrnehmung", sondern von "immanenter" und "transzendenter Wahrnehmung"<sup>2</sup>. Mit der terminologischen Differenz ist auch eine Differenz in der Sache angezeigt.

Unter "immanent gerichteten Akten" versteht Husserl Erlebnisse, "zu deren Wesen es gehört, daß ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst. Das trifft also z.B. überall zu, wo ein Akt auf einen Akt (eine cogitatio auf eine cogitatio) desselben Ich bezogen ist, oder ebenso ein Akt auf ein sinnliches Gefühlsdatum desselben Ich usw."<sup>3</sup>.

Transzendent gerichtete Wahrnehmungsakte sind demgegenüber Erlebnisse, deren intentionale Gegenstände nicht dem gleichen Erlebnisstrom zugehören wie sie selbst, z.B. "alle auf Wesen gerichteten Akte, oder auf intentionale Erlebnisse anderer Ich mit anderen Erlebnisströmen; ebenso alle auf Dinge [auf Realitäten überhaupt] gerichteten Akte"<sup>4</sup>. Das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung einer "immanenten" von einer "transzendenten Wahrnehmung" ist somit die Zugehörigkeit des intentionalen Objektes zu dem Erlebnisstrom, in dem das Wahrnehmungserlebnis statt hat. Aber auch hinsichtlich der Evidenz sind "immanente" und "transzendente Wahrnehmung" verschieden. Die erstere Wahrnehmungsart beschreibt Husserl als "adäquate Wahrnehmung"<sup>5</sup>, die letztere als "inadäquate Wahrnehmung"<sup>6</sup>.

"Inadäquat" ist die Wahrnehmung, "deren Intention nicht im präsenten Inhalt ihre Erfüllung findet, vielmehr durch ihn hindurch die leibhafte Gegebenheit eines Transzendenten, als immerfort einseitige und präsumptive konstituiert"<sup>7</sup>. Die transzendenten Dingwahrnehmungen gehören prinzipiell zu den inadäquaten Wahrnehmungen, da transzendente Gegenstände als "Abschattungen" gegeben sind und die Reihe der "Abschattungen" stets unabgeschlossen ist<sup>8</sup>.

"Adäquat" ist hingegen die Wahrnehmung, "wenn der Gegenstand in ihr selbst

wirklich und in strengstem Sinne 'leibhaftig' gegenwärtig, als das, was er ist, restlos erfaßt, also im Wahrnehmen selbst reell beschlossen ist"<sup>9</sup>. Dies kann nur in der "immanenten Wahrnehmung" zutreffen, da ein Erlebnis als 'Absolutes' gegeben ist. "Ein Erlebnis schattet sich nicht ab"<sup>10</sup>. Es ist ein "Absolutes, es hat keine Seiten, die sich bald so, bald so darstellen könnten"<sup>11</sup>. Hier ist Evidenz im Sinne einer "vollkommensten Erfüllungssynthese"<sup>12</sup> möglich. "An der adäquaten, rein immanenten Wahrnehmung kann ich [...] nicht zweifeln, eben weil in ihr kein Rest von Intention übrig ist, der erst nach Erfüllung langen müßte. Alle Intention, oder die Intention nach allen ihren Momenten ist erfüllt"<sup>13</sup>. "Die reflektierende immanente Wahrnehmung eines Erlebnisses ist adäquate Wahrnehmung, die sowohl das Dasein wie das Sosein ihres Gegenstandes verbürgt"<sup>14</sup>.

Der immanenten und der transzendenten Wahrnehmung ist das Grundcharakteristikum der Intentionalität gemeinsam. Während die transzendente Wahrnehmung 'äußere', transzendente Realitäten intendiert, ist die immanente Wahrnehmung auf die 'inneren', immanenten Bewußtseinsobjekte, die Erlebnisse, gerichtet. Sie hat den Status einer "Reflexion"<sup>15</sup>, die sich auf die unmittelbar gegebenen Erlebnisse des Bewußtseinsstroms 'zurückwendet'. "Zur Seinsart des Erlebnisses gehört es, daß sich auf jedes wirkliche, als originäre Gegenwart lebendige Erlebnis ganz unmittelbar ein Blick erschauender Wahrnehmung richten kann. Das geschieht in Form der 'Reflexion'"<sup>16</sup>. Die immanente Wahrnehmung ist zwar eine Reflexion, damit ist aber nicht gesagt, so Aemissen, daß "jede Reflexion [...] immanente Wahrnehmung [ist]. Denn zur immanenten Wahrnehmung gehört als Wahrnehmung unerlässlich die leibhaftige Präsenz ihres Gegenstandes, nicht aber gehört diese zur Reflexion überhaupt. So genügt z.B. die Erinnerung an ein Erlebnis dem Kriterium der Reflexion, aber wegen der Vergangenheit des erinnerten Erlebnisses ist die Erinnerung nicht immanente Wahrnehmung"<sup>17</sup>.

Die reflexive, immanente Wahrnehmung ist ein jederzeit möglicher, gegenüber der ursprünglichen Unmittelbarkeit des Erlebens, dem "Leben im cogito", allerdings nur sekundärer Modus des Bewußtseins. "Im cogito lebend, haben wir die cogitatio selbst nicht bewußt als intentionales Objekt; aber jederzeit kann sie dazu werden, zu ihrem Wesen gehört die prinzipielle Möglichkeit einer 'reflektiven' Blickwendung und natürlich in Form einer neuen cogitatio, die sich in der Weise einer schlichterfassenden auf sie richtet. Mit anderen Worten, jede kann zum Gegenstand einer sog. 'inneren Wahrnehmung' werden, in weiterer Folge dann zum Objekte einer reflektiven Wertung, einer Billigung oder Mißbilligung usw."<sup>18</sup>.

Eigler trennt den Bewußtseinsmodus des Erlebens von dem Modus der Reflexion,

läßt jedoch für beide Modi die Bezeichnung "innere Wahrnehmung" gelten: "Innere Wahrnehmung war uns aber das Erleben der Erlebnisse im inneren Bewußtsein, ja wie sogleich sichtbar, schafft dieses Erleben qua inneres Wahrnehmen des inneren Bewußtseins erst die Möglichkeit der Reflexion qua innere Wahrnehmung"<sup>19</sup>. Die Anwendung desselben Terminus auf zwei verschiedene Bewußtseinsmodi führt u.E. aber zu eben der "Sprachverwirrung"<sup>20</sup>, die Eigler bei Brentano und Husserl kritisiert. Eigler berücksichtigt weder den Terminus der "immanenten Wahrnehmung", mit dem sich Husserl gegen Brentanos "innere Wahrnehmung" abgrenzt, noch Husserls klare Zuordnung des Reflexionsbegriffs zum Begriff der "immanenten Wahrnehmung". Schuhmann hingegen hat treffend erkannt: "Die immanente Wahrnehmung [...] ist nur als Reflexion möglich"<sup>21</sup>.

### 3.3. Der phänomenologische Reflexionsbegriff

#### 3.3.1. Psychologischer und phänomenologischer Reflexionsbegriff

Die Auseinandersetzung mit der empirischen Psychologie, die in den "*Logischen Untersuchungen*" erstmals Niederschlag fand, veranlaßt Husserl zur Ausbildung der neuen, phänomenologischen Methode. Die Phänomenologie richtet sich mittels reflexiver Akte nicht mehr auf die empirisch-psychischen, sondern auf die transzendental 'gereinigten' Erlebnisse des Bewußtseinsstroms. Als psychologische Methode zur 'Inblicknahme' von Bewußtseinserlebnissen entwickelte Brentano die "innere Wahrnehmung", eine reflexive Methode, mit der sich introspektiv die eigenen psychischen Phänomene erforschen lassen. Der reflexive Selbstbezug des Bewußtseins auf sich verbleibt hier, so die Kritik Husserls, ausschließlich auf der Ebene der Empirie. Mit der empirischen, "psychologischen Reflexion"<sup>1</sup> hat die transzendente, "phänomenologische Reflexion"<sup>2</sup> nur die formale Struktur der Selbstbezüglichkeit gemeinsam, das Forschungsgebiet der Phänomenologie ist nicht das empirische, sondern das transzendente Bewußtsein.

Das transzendente bzw. 'reine' Bewußtsein, die "Urstätte aller Sinnggebung und Seinsbewährung"<sup>3</sup>, erreicht der Phänomenologe auf dem Weg der transzendentalen Reduktion. Erst nach vollzogener Epoché wird anstelle der psychologischen Reflexion auf empirische Bewußtseinserlebnisse die phänomenologische Reflexion auf die transzendentalen Erlebnisse möglich. Das transzendente Bewußtsein muß zuvor der phänomenologischen Forschung zugänglich gemacht worden sein. Da Husserl seine Theorie der Reduktionen allerdings erst in den "*Ideen I*" ausgearbeitet hat, läßt sich mit



Bernet/Kern/Marbach behaupten, der Reflexionsbegriff der früheren Schrift *"Logische Untersuchungen"* verbleibe auf der Ebene der Empirie: "In einer Art philosophischen Unbekümmertheit thematisierte Husserl in diesem Werk [den *"Logischen Untersuchungen"*] Bewußtsein in der Reflexion *auf dem Boden* der empirisch-natürlichen Apperzeption, die Reflexion blieb [...] der 'mundanen Erfahrung' verhaftet, in der das vorphilosophische, natürliche Leben verläuft"<sup>4</sup>. In den *"Ideen I"* hat Husserl diesen 'vorphanomenologischen' Reflexionsbegriff zugunsten des transzendentalphanomenologischen Begriffs von 'Reflexion' überwunden. Die reflexiven Akte richten sich jetzt auf das transzendente Feld 'reiner, absoluter Erlebnisse', nicht mehr auf die empirischen 'psychischen Phänomene'.

Die Domäne des transzendentalen Bewußtseins "kommt zu thematischer Gegebenheit ausschließlich durch die [...] *Reflexion*"<sup>5</sup>. In der 'Rückwendung' auf sich nimmt das Bewußtsein die transzendentalen Erlebnisse in den Blick. "Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinander gebauten Akte aufzugehen und somit ihren Gegenständen ausschließlich zugewendet zu sein, sollen wir vielmehr 'reflektieren', d.h. diese Akte selbst zu Gegenständen machen"<sup>6</sup>. Die Akte, "die bislang gar nicht gegenständlich waren, sollen nun die Objekte der Erfassung und theoretischen Setzung werden"<sup>7</sup>. Reduktion und Reflexion wirken zusammen, um die Erfassung der transzendentalen Erlebnisstrukturen zu ermöglichen. Sie stellen zwei verschiedene Komponenten der phänomenologischen Methode dar und sind als solche keineswegs identisch, wie es Schwabe-Hansen nahelegt, wenn er behauptet, "daß die Reduktion eine Reflexion ist"<sup>8</sup>. Wagners entsprechende These, die phänomenologische Reduktion sei eine "Form der Reflexion"<sup>9</sup>, muß in gleicher Weise zurückgewiesen werden. Die Reduktion ist, wie Schwabe-Hansen an anderer Stelle richtig bemerkt, ein "Bestandteil der phänomenologischen Methode"<sup>10</sup>; dies gilt in gleicher Weise für die phänomenologische Reflexion. Als 'Bestandteil' oder 'Komponente' der phänomenologischen Methode wird die Reflexion von Husserl schließlich in einer eigenen Untersuchung, unabhängig von der Erörterung der Reduktionen, betrachtet<sup>11</sup>.

Landgrebe sieht die Differenz zwischen der mundanen und der phänomenologischen Reflexion in der Tatsache, "daß die mundane Reflexion jederzeit im Zuge eines Interesses am Sein des Gegenstandes erfolgt, auf den das Ich vordem geradehin gerichtet war; zum Beispiel in der Wahrnehmung suche ich mich vom Sein und Sosein des vermeintlich Wahrgenommenen zu vergewissern durch die reflektive Besinnung 'was habe ich wirklich gesehen' usw. [...] Die phänomenologische Reflexion dagegen [...] lebt rein im Interesse am subjektiven Ablauf des Vermeinens und dem Vermeinten als solchen als dem Korrelat des Vermeinens"<sup>12</sup>. Landgrebes

Beschreibung der mundanen Reflexion trifft nicht auf den psychologischen Reflexionsbegriff zu, wie ihn etwa Brentano gefaßt hatte. Brentanos reflexive 'innere Wahrnehmung' richtet sich nicht auf den empirischen Wahrnehmungsgegenstand, sondern auf das als empirische Realität aufgefaßte Wahrnehmungserlebnis! Sie bleibt damit eine Form mundaner Reflexion und ist als solche auch von der phänomenologischen Reflexion abzuheben, aber nicht im Sinne Landgrebes. Schwabe-Hansen berücksichtigt den Unterschied zwischen der "alltäglichen", der psychologischen und der phänomenologischen Reflexion: "Die Reflexion kann [...] entweder empirisch (sei es eine alltägliche Reflexion oder eine wissenschaftliche wie die psychologische Reflexion) oder philosophisch sein. Der philosophisch Reflektierende muß daher eine Epoché vollziehen, damit empirische Sachverhalte nicht in die philosophische Reflexion hineingezogen werden"<sup>13</sup>.

### 3.3.2. Noetische und noematische Reflexion

Allgemein kann die Reflexion als ein "Heraustreten aus dem direkten, gradlinigen Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt"<sup>1</sup>, als eine "Abkehr von der natürlichen Welt der Dinge und eine Hinwendung zu den subjektiven Bedingungen der Welterfahrung"<sup>2</sup> bezeichnet werden. Die Reflexion auf die subjektiven Bedingungen, die transzendentalen Erlebnisse und deren Komponenten, ist für Husserl in zwei Formen möglich: als noetische oder noematische Reflexion, "je nachdem welche Seite des Erlebnisses das Thema der Reflexion darstellt"<sup>3</sup>. "Die primäre Einstellung ist die auf das Gegenständliche, die noematische Reflexion führt auf die noematischen, die noetische auf die noetischen Bestände"<sup>4</sup>. Ist die Reflexion noetisch, so ist sie Schwabe-Hansen zufolge "auf den Akt gerichtet"<sup>5</sup>, ist sie noematisch, so ist sie "auf den Bewußtseinsinhalt als solchen gerichtet"<sup>6</sup>.

Hans Wagner hat die beiden Formen der noetischen und der noematischen Reflexion ausführlich erörtert. Die noetische Reflexion sieht er als einen Denkakt an, der sich auf einen anderen Denkakt richtet. "Der erste Denkakt richtete sich auf das betreffende Weltstück, der zweite Denkakt richtet sich nun auf den von ihm unterschiedenen, zeitlich ihm vorausgehenden ersten Denkakt. Eine zweite Noesis bedenkt hier also die erste Noesis. Die Reflexion, die wir vor uns haben, [...] wollen [...] [wir] im folgenden als noetische Reflexion bezeichnen"<sup>7</sup>. Wagner problematisiert das Verhältnis von reflexivem und gegenstandsgerichtetem Akt und wirft eine Reihe von Fragen auf, wie z.B.: "Kann sich der reflexive Denkakt auch auf mehrere gegenstandsgerichtete Akte, womöglich gar auf das gesamte gegenstandsgerichtete

Akteleben zurückrichten? Oder: Können sich auf einen und denselben gegenstandsgerichteten Akt mehrere reflexive Akte - hintereinander in der Zeit - zurückwenden?"<sup>8</sup>. In diesen Fragen wird ein grundlegendes Problem noetischer Reflexion angesprochen, das Problem der Aktgliederung. "Nach welchem Prinzip soll aber überhaupt entschieden werden können, ob es sich bei irgendeinem Vorgang um einen einzigen oder mehrere Akte, um einen einfachen oder komplexen Akt, um einen Elementarakt oder ein Aktgefüge handelt?"<sup>9</sup>. Wagner hält dieses, wie auch die übrigen von ihm angesprochenen Probleme, für ungelöst und generell unlösbar; auch Husserls Phänomenologie kann hier nicht weiterhelfen. "Die Reflexion auf das Akteleben [führt] in ganz erhebliche Dunkelheiten und Antwortlosigkeiten, sobald man gewisse Fragen von Gewicht nicht einfach mehr zu übersehen oder ungelöst zu lassen bereit ist"<sup>10</sup>.

Die noematische Reflexion beschreibt Wagner als "Zuwendung auf das im ersten Akte, der gegenstandsgerichtet war, erwachsene Noema"<sup>11</sup>. "In ihr wird das Noema, der gedankliche Gehalt des Bewußtseinsgeschehens (d.h. also das, was dem Gegenstand und den Gegenständen an Bestimmtheiten zugeordnet wird), zum Gegenstand der Reflexion gemacht, und zwar eben unter der spezifischen Fragestellung, welchen Akten, welchen Bewußtseinsleistungen das Noema verdankt ist"<sup>12</sup>. "Erst also hat sich das Denken auf ein Weltstück gerichtet (und sich darüber etwas gedacht): erste Noesis. Dann richtet sich das Denken auf das dabei erwachsene Noema (als auf das, was über das Weltstück gedacht worden ist): zweite Noesis. Die zweite Noesis richtet sich hier, in dieser Reflexionsform, demnach nicht auf die erste Noesis, sondern auf das *Noema* der ersten Noesis. Diese neue Reflexionsform [...] wollen [...] [wir] im folgenden als noematische Reflexion bezeichnen"<sup>13</sup>. Wagner unterzieht die noematische Reflexion, die sich in der husserlschen Phänomenologie findet - er nennt sie auch "noematische Konstitutionsreflexion"<sup>14</sup> -, derselben Prüfung und denselben Fragen wie die noetische Reflexion und gelangt zu dem gleichen negativen Ergebnis: "Wir müssen also [...] feststellen, daß wir nichts haben finden können, was darauf hinwiese, daß es mit der noematischen Reflexion irgend besser bestellt wäre als mit der noetischen Reflexion"<sup>15</sup>. Erst einen anderen, von Husserl nicht vertretenen Typus noematischer Reflexion, die "noematische Geltungsreflexion"<sup>16</sup>, hält Wagner für geeignet, "Fundament einer allgemeinen Reflexionslehre"<sup>17</sup> sein zu können.

Damast spricht ein weiteres Problem noetischer Reflexion an, das seine Ursache in der von Husserl vorausgesetzten Strukturanalogie zwischen immanenter und transzendenter Wahrnehmung hat. Der immanenten Wahrnehmung, der Reflexion in ihrer noetischen oder noematischen Form, wie auch der transzendenten

Wahrnehmung ist die Intentionalität eigen. Dies bedeutet im Falle der noetischen Reflexion, daß sowohl der reflektierende Akt als auch der reflektierte Akt eine noetisch-noematische Struktur aufweisen. Der reflektierte Akt wird so zum Noema des reflektierenden Aktes; Damast sieht hierin eine unzulässige "Verdoppelung". Husserls Konzeption führt seiner Auffassung nach "in unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn sie bedeutet, daß man das reflektierte 'cogito', das ja auch unabhängig von seiner Wahrnehmung bestehen kann, durch ein Noema - nämlich die reflexive Gegebenheit - 'verdoppelt', die zwar nicht das reflektierte 'cogito' im Sinn 'individueller' oder 'numerisch-existenzieller' Identität ist, es jedoch seinen Bestimmungen nach exakt wiedergeben soll. Die Behauptung einer derartigen Übereinstimmung könnte aber nur als eine dogmatisch-metaphysische Voraussetzung bezeichnet werden, wenn man sie nicht durch göttliche Wahrhaftigkeit absichern lassen will"<sup>18</sup>.

### 3.3.3. Die Vorreflexivität der Erlebnisse

Die phänomenologische Reflexion kann sich auf Erlebnisse richten, die bereits vor dem Vollzug des reflexiven Aktes als 'unreflektierte Erlebnisse' im Bewußtsein anwesend waren. "Jedes Ich erlebt seine Erlebnisse, und in diesen ist mancherlei reell und intentional beschlossen. Es erlebt sie, das besagt nicht, es hat sie und das in ihnen Beschlossene 'im Blicke' und erfaßt sie in der Weise immanenter Erfahrung oder einer sonstigen immanenten Anschauung und Vorstellung. Jedes Erlebnis, das nicht im Blicke ist, kann nach idealer Möglichkeit zum 'erblickten' werden, eine Reflexion des Ich richtet sich darauf, es wird nun zum Objekt für das Ich. [...] Das jeweilig wirklich erlebte Erlebnis gibt sich, neu in den reflektierenden Blick tretend, als wirklich erlebtes, als 'jetzt' seiend; aber nicht nur das, es gibt sich auch als soeben gewesen seiend, und sofern es unerblicktes war, eben als solches, als unreflektiert gewesen"<sup>1</sup>. In Husserls Ausführungen tritt deutlich der erkenntnistheoretische Dualismus zutage, der zwischen einer ursprünglichen, unreflektierten Präsenz von Erlebnissen im Bewußtsein und der Präsenz von Erlebnissen aufgrund einer reflexiven Erfassung unterscheidet. Das präreflexive Bewußtsein von Erlebnissen grenzt Husserl klar vom reflexiven Bewußtsein ab. Das vorreflexive ist gegenüber dem reflexiven Bewußtsein ein Bewußtseinsmodus eigener Art, der einer phänomenologischen Deskription bedarf, die Struktur und Wesen dieses 'unmittelbaren Wissens' aufzuklären vermag.

Beils beschreibt den vorreflexiven Charakter der "Lebnisse" mit den Begriffen der "Vollzugsanonymität" und "Atheoretizität". "Jedes Lebnis ist als Lebnis, d.h. als reeller Bestandteil des Bewußtseins, lediglich gelebt bzw. im bloßen Vollzug durchlebt, ohne

dabei selbst Gegenstand zu sein. Jeder Lebnisvollzug ist seinem Wesen nach anonym. In dieser Vollzugsanonymität kann das Bewußtseinsleben aber über sich selbst, also auch über seine Anonymität, nichts aussagen, da es sich ja in seinem Vollzug nicht gegenständlich gegeben ist und nur in gegenständlicher Weise etwas über etwas ausgesagt werden kann. Bloßer Vollzug ist in bezug auf sich selbst eo ipso atheoretisch"<sup>2</sup>.

Husserl konstatiert eine präreflexive Gegenwart von Erlebnissen im Bewußtsein und bestimmt dieses "Wissen" als eine dem reflexiven Wissen vorgängige und andersartige Form von Bewußtsein. Das unreflektierte Erlebnis ist bereits gegeben, bevor es durch einen reflexiven Blick erfaßt wird. Dies zeigt auch Husserls Beispiel des Erlebnisses der Freude: "Wir versetzen uns in lebendiger Anschauung [...] in irgendeinen Aktvollzug, etwa in eine Freude über einen frei und fruchtbar ablaufenden theoretischen Gedankengang. Wir vollziehen alle Reduktionen und sehen, was im reinen Wesen der phänomenologischen Sachen liegt. Zunächst also ein Zugewendetsein zu den ablaufenden Gedanken. Wir bilden das exemplarische Phänomen weiter aus: Es wende sich während des erfreulichen Ablaufs ein reflektierender Blick auf die Freude. [...] Die [...] Reflexion auf die Freude findet diese vor als aktuelle gegenwärtige, aber nicht als eben erst anfangende. Sie steht da als fortdauernde, vordem schon erlebte und nur nicht ins Auge gefaßte"<sup>3</sup>. 'Erleben' und 'Erblicken' bzw. unreflektiertes und reflexives Wissen sind strikt auseinanderzuhalten. Es gibt den Unterschied zwischen "erlebter aber nicht erblickter, und erblickter Freude"<sup>4</sup>. "Was wir aktuell erleben [...], sehen wir nicht"<sup>5</sup>.

Reflexive Akte können sich nicht nur auf Bewußtseinserlebnisse wie z.B. das Erlebnis der Freude richten, sondern auf eben diese reflexiven Akte selbst. Der Phänomenologe vollzieht eine "Reflexion auf die Reflexion", d.h. eine Reflexion auf die reflexiven Akte selbst, um deren Wesen betrachten zu können. "Die Reflexionen sind abermals Erlebnisse und können als solche Substrate neuer Reflexionen werden, und so in infinitum, in prinzipieller Allgemeinheit"<sup>6</sup>. Die reflexiven Akte, die die unmittelbaren Erlebnisse, z.B. das Erlebnis der Freude, vergegenständlichen, werden so selbst "in Reflexionen höherer Stufe zu Objekten von phänomenologischen Analysen"<sup>7</sup> und damit vergegenständlicht bzw. objektiviert<sup>8</sup>. Beils zeigt die Notwendigkeit der höherstufigen Reflexionen für eine phänomenologische Aktanalyse auf. Durch die "Reflexion auf die Reflexion" wird erst die Wesensanalyse reflexiver Akte, die Untersuchung ihrer Struktur möglich. "Die[...] Rückwendung kann auch in iterativer Weise geschehen: jedes Reflexionslebens kann als Lebnis in gleicher Weise Gegenstand eines neuen Reflexionslebens werden und so fort. Man erhält so das

Phänomen der Reflexion auf Reflexion (inneren Wahrnehmung der inneren Wahrnehmung) bzw. der iterierenden Reflexion, welches die notwendige Voraussetzung für die transzendental-phenomenologische Analyse der Reflexion selbst als eines möglichen Bewußtseinsaktes, sowie für die phänomenologische Methode als universaler Reflexionsmethode überhaupt darstellt<sup>9</sup>.

Die Vergegenständlichung des unmittelbar Erlebten in der Reflexion stellt für Husserl eine Bewußtseinsmodifikation dar, eine "Umwandlung" der vorgegebenen, zunächst unreflektierten Erlebnisse "in den Modus des reflektierten Bewußtseins (bzw. Bewußten)"<sup>10</sup>. "Jederlei 'Reflexion' [hat] den Charakter einer Bewußtseinsmodifikation"<sup>11</sup>. Solche "ideelle[n] 'operative[n]' Umformungen des ursprünglichen Erlebnisses"<sup>12</sup> finden sich auch in der "Wiedererinnerung, ebenso in einer möglichen Vorerinnerung, in einer möglichen bloßen Phantasie und wieder in den Iterationen solcher Abwandlungen"<sup>13</sup>.

### 3.3.4. Wesensschau, Intuition und Reflexion

Um Phänomenologie als "eidetische Wissenschaft" ausweisen zu können, ist neben der transzendentalphenomenologischen Reduktion eine "eidetische Reduktion" erforderlich, die jede individuelle, zufällige "Tatsache", jede singuläre, reale Gegebenheit auf ihr allgemeines "Wesen" reduziert. Den empirischen, raum-zeitlichen Gegebenheiten entsprechen "Wesens-Wahrheiten verschiedener Allgemeinheitsstufe"<sup>1</sup>, die in der "Wesensschau" oder "Ideation" 'angeschaut' bzw. 'herausgeschaut' werden können<sup>2</sup>. "So hat z.B. jeder Ton an und für sich ein Wesen und zuoberst das allgemeine Wesen Ton überhaupt oder vielmehr Akustisches überhaupt - rein verstanden als das aus dem individuellen Ton (einzeln, oder durch Vergleichung mit anderen als 'Gemeinsames') herauszuschauende Moment"<sup>3</sup>. Jede sinnliche Wahrnehmung eines einzelnen empirischen Phänomens kann nach vollzogenen Reduktionen zur Wahrnehmung des Wesens, des "reinen Eidos" eben dieses Gegenstandes werden. "Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden"<sup>4</sup>. Dies gilt auch für die empirischen, psychischen Phänomene, die etwa Brentanos Psychologie erforscht. Von dem konkreten, individuellen Wahrnehmungserlebnis z.B. wird in der phänomenologischen Einstellung abstrahiert; in den Blick tritt nach der Durchführung der Reduktionen das allgemeine Wesen "Wahrnehmung überhaupt", von dem das tatsächliche empirische Wahrnehmungserlebnis nur eine zufällige Konkretion und nur eine von vielen möglichen Konkretionen ist. "Die Frage der Wesenseinstellung oder Ideation lautet:

'Was ist das überhaupt, >Wahrnehmung<, was ist das, >Urteil<, was ist das, >Erinnerung<? Wir könnten auch fragen: Was meinen wir überhaupt unter...?'<sup>5</sup>.

Entsprechend der Trennung von Subjekt- und Objektseite des Erkenntnisprozesses, von "Immanenz" und "Transzendenz", kann sich die Wesensschau sowohl auf die Subjekt- als auch auf die Objektseite richten. Die Wesen der transzendentalen Erlebnisse oder Akte sind ebenso mögliche Objekte einer Wesensschau, wie die Wesen von zunächst individuell gegebenen singulären Gegenständen, z.B. Tönen. In beide Richtungen, zur Subjekt- als auch zur Objektseite hin, ist eine abstraktive Anschauung der den Tatsachen korrelierenden allgemeinen Wesen möglich. Von vorrangigem Interesse ist für die transzendente Phänomenologie allerdings der Blick auf die Subjektseite, d.h. die Analyse der Wesen transzendentaler Erlebnisse bzw. das Wesen des Korrelationsverhältnisses von Subjektivität und Welt. Eidetische Phänomenologie "will das Wesen des transzendentalen Korrelationsapriori, das Wesen von Akt und Gegenständlichkeit eidetisch-phänomenologisch analysieren - auf dem Grund der transzendental-phänomenologischen Einstellung"<sup>6</sup>.

Die Wesensschau nennt Husserl auch "Intuition"<sup>7</sup> oder "eidetische Intuition"<sup>8</sup>. In der Tradition wurde der Begriff der "Intuition" allgemein zur Abgrenzung gegenüber dem diskursiven Erkennen verwendet<sup>9</sup>. Husserls Begriff der "Intuition" weist Bezüge zum aristotelischen Intuitionsbegriff, dem Begriff der "noetischen Intuition", auf<sup>10</sup>. Janssen bemerkt, daß das Wort "Anschauung" bzw. "Intuition" bei Husserl "keine schlichte, unmittelbare Schau meint, sondern formende-erzeugende Denkakte an schlicht und unmittelbar Anschaulichem voraussetzt"<sup>11</sup>. Um das Wesen der eidetischen Intuition bzw. Wesensschau näher bestimmen zu können, ist es sinnvoll, sich auf den Vergleich der Wesensschau mit der sinnlichen Anschauung einzulassen, den Husserl selbst anstellt.

Die Wesensschau ist wie die sinnliche Wahrnehmung ein Akt, der sich auf ein Objekt richtet, sie ist wie diese durch Intentionalität ausgezeichnet. "Empirische Anschauung, speziell Erfahrung, ist Bewußtsein von einem individuellen Gegenstand, und als anschauendes 'bringt sie ihn zur Gegebenheit', als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit, zum Bewußtsein, den Gegenstand 'originär', in seiner 'leibhaftigen' Selbstheit zu erfassen. Ganz ebenso ist die Wesensanschauung Bewußtsein von etwas, einem 'Gegenstand', einem Etwas, worauf ihr Blick sich richtet, und was in ihr 'selbst gegeben' ist"<sup>12</sup>. Sie hat "den Charakter eines gebenden Aktes"<sup>13</sup>. Husserl konstatiert somit eine tiefgreifende Strukturanalogie zwischen empirischer Anschauung und Wesensschau. "Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit. Auch Wesensschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer

Gegenstand eben Gegenstand ist"<sup>14</sup>. "Die Wesensschauung [...] ist eine Weise des Erlebens, die sich ganz 'analog' der Schau der sinnlichen Wahrnehmung, der Anschauung, vollzieht"<sup>15</sup>.

Das Unterscheidungskriterium der "Adäquatheit" bzw. "Inadäquatheit", das bei der Abgrenzung von immanenter und transzendenter Wahrnehmung Anwendung fand, findet sich auch bei der Bestimmung der Ideation. Die Wesensschau besitzt "Klarheitsstufen"<sup>16</sup>, sie "kann eine adäquate sein [...]; sie kann aber auch eine mehr oder minder unvollkommene, 'inadäquate' sein"<sup>17</sup>. In der inadäquaten Ideation sind die Wesen, z.B. die "auf Dingliches bezogene[n] Wesen"<sup>18</sup>, "nur 'einseitig', im Nacheinander 'mehrseitig' und doch nie 'allseitig' gegeben"<sup>19</sup>. Diese Aussage entspricht der These von der prinzipiell un abgeschlossenen Reihe von "Abschattungen", durch die jede transzendente Dingwahrnehmung geprägt ist. Gegenüber der inadäquaten Ideation ist das erfaßte Wesen in der adäquaten Ideation in seiner "leibhaften Selbstheit" gegeben. "Wesensschauung ist also Anschauung, und ist sie Erschauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloße und vielleicht vage Vergegenwärtigung, so ist sie eine originärgebende Anschauung, das Wesen in seiner 'leibhaften' Selbstheit erfassend"<sup>20</sup>. Durch die Auszeichnung als "originärgebende Anschauung" erhält die Wesensschau auch den Rang eines letztbegründenden Aktes<sup>21</sup>. Wesenswissenschaften begründen Tatsachenwissenschaften<sup>22</sup>. Die Wesensschau erfüllt zudem die Prämissen des phänomenologischen "Prinzip[s] aller Prinzipien"<sup>23</sup>, das besagt, "daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt"<sup>24</sup>. Der adäquaten Wesensschau ist das intendierte Wesen, z.B. das Wesen Ton<sup>25</sup>, 'leibhaftig', 'allseitig', "im Endmodus des Selbst da ... originaliter gegeben"<sup>26</sup>.

Zwischen Wahrnehmungsakten und ideativen Akten herrscht eine grundlegende Strukturanalogie. "Die Wesensschauung ist ein originär gebender Akt und als solcher das Analogon des sinnlichen Wahrnehmens"<sup>27</sup>. Diese Strukturanalogie geht so weit, daß Husserl die Wesensschau wie die immanente Wahrnehmung unter den Begriff der Reflexion subsumiert. "Unter den Begriff der Reflexion [fallen] alle Modi immanenter Wesenserfassung und andererseits immanenter Erfahrung"<sup>28</sup>. Die Wesensschau ist wie die immanente Wahrnehmung ein reflexiver Akt; Husserl nennt sie daher auch "reflektive[...] Wesensintuition"<sup>29</sup>. Mit der Bestimmung der eidetischen Intuition als Reflexion steht Husserl jenseits der häufig gebrauchten Entgegensetzung der Begriffe "Intuition" und "Reflexion". Die Anschauung der Wesen von Bewußtseinsakten oder -



erlebnissen vollzieht ebendieselbe 'Rückwendung des Bewußtseins auf sich', wie die Anschauung der Bewußtseinserlebnisse als "transzendente Fakten"<sup>30</sup> in der immanenten Wahrnehmung. "So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen"<sup>31</sup>. Nur in der "reflektierende[n] [...] Einstellung der Phänomenologie", so stellt Janssen fest, "sind ihre reinen Wesensdeskriptionen durchführbar"<sup>32</sup>.

Der These, die eidetische Intuition sei analog zur immanenten Wahrnehmung eine Reflexion, steht jedoch ein anderer Gedanke Husserls gegenüber, der zwischen einer "vergegenständlichenden" und einer "nicht-vergegenständlichenden", "intuitiven" Form von Wesensschau unterscheidet. "Wesensanschauung [...] als ein der Erfahrung, der Daseinserfassung analoges Bewußtsein, in welchem ein Wesen gegenständlich erfaßt wird, so wie in der Erfahrung ein Individuelles, ist nicht das einzige Bewußtsein, das unter Ausschluß jeder Daseinssetzung Wesen in sich birgt. Wesen können intuitiv bewußt, in gewisser Weise auch erfaßt sein, ohne daß sie doch zu 'Gegenständen worüber' werden"<sup>33</sup>. Während die "gegenständlichmachende Wesensanschauung"<sup>34</sup>, die einem reflexiven Akt entspricht, das Wesen erfaßt und explizit zu einem erschaubaren Gegenstand macht, ist die "vorreflexive" Wesensschau "nicht als eine das Wesen zum Gegenstande machende Anschauung"<sup>35</sup> aufzufassen. Der letzteren Form von Wesensschau kann der Charakter der "Unmittelbarkeit" zugesprochen werden. Auf sie läßt sich die von Eley gegebene allgemeine Definition des Intuitionsbegriffs anwenden: "Unter Intuition versteht man das unvermittelt unmittelbare Gewahren eines Wesens"<sup>36</sup>. In der Betrachtung der husserlschen Phänomenologie übersieht Eley jedoch die oben dargestellte Verbindung von Intuition und Reflexion, von "Unmittelbarkeit" und "Vermittlung", wenn er behauptet: "Intuition ist daher in der Phänomenologie nicht nur unvermittelte Unmittelbarkeit, sondern unvermittelt unmittelbarer *Akt*, der als dieser sein *im* Akt Gemeintes zur Gegebenheit bringt"<sup>37</sup>. Auch Lembeck überdehnt Husserls These von einer "nicht-vergegenständlichenden" Form der Ideation, wenn er Wesensschau generell als einen "anonymen Prozeß" bestimmt. Seine Behauptung, "der Prozeß der Wesensschau [...] vollzieht sich nämlich mehr oder weniger anonym bereits in jedem voll funktionierenden menschlichen Bewußtsein"<sup>38</sup>, läßt in ähnlicher Weise den husserlschen Konnex von Wesensschau bzw. Intuition und Reflexion außer Acht.

## 4. Erlebnis und Reflexion

### 4.1. Das präreflexive "Erleben" als Bewußtseinsmodus sui generis

Unsere Analyse der phänomenologischen Bewußtseinstheorie Edmund Husserls im Hinblick auf den Erlebnis- bzw. Reflexionsbegriff hat einen grundlegenden bewußtseins- und erkenntnistheoretischen Dualismus zutage gefördert: den Dualismus von unmittelbarem, vorreflexivem "Erleben" bzw. "Erlebnissen" einerseits und dem vermittelten, reflexiven "Wissen von" diesen Erlebnissen andererseits. Vermeidet man die Rede von "Bereichen", die das Bewußtsein fälschlicherweise als eine räumliche Gegebenheit suggerieren, so könnte man von "Formen" oder "Modi" des Bewußtseins sprechen, um diesen Sachverhalt adäquat zum Ausdruck zu bringen. Demnach sind zwei Bewußtseinsmodi zu unterscheiden: der Modus des unmittelbaren "Erlebens" und der Modus des reflexiven "Wissens". In Anlehnung an die phänomenologische Ontologie Sartres kann man im Falle des unmittelbaren Erlebens auch vom "präreflexiven Bewußtsein", im Falle des reflexiven Wissens vom "reflexiven Bewußtsein" sprechen. Das präreflexive Bewußtsein ist gegenüber dem reflexiven Bewußtsein ein Bewußtseinsmodus sui generis. Wagner hat die Bedeutung eines derartigen Bewußtseinsmodus erkannt: "Es ist also ein eigener nicht-thetischer, nicht-positionaler Modus in Anschlag zu bringen für die Art und Weise, in welcher ein Bewußtseinsakt im Jetzt seines Vollzugs selbst bewußt ist. Die Reflexion stellt demgegenüber die positionale Weise der Bewußtheit des nämlichen Aktes dar, und die nicht-positionale Weise der Bewußtheit im Vollzugsjetzt ist Möglichkeits-voraussetzung für die nachfolgende Positionalität der Reflexion"<sup>1</sup>. Auch für Pieper ist klar, "daß jedes reflexive Bewußtsein von Erlebnissen ein präreflexives Bewußtsein derselben voraussetzt"<sup>2</sup>. "Die Reflexion kann nur deshalb ein Erlebnis, das zuvor unreflektiertes war, thematisieren, weil auch das unreflektierte bereits 'bewußt [...] immanent >wahrgenommen< [...] wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint' war [...]. Mit anderen Worten: Ein Erlebnis ist schon wahrgenommen [...], bevor es Gegenstand einer immanenten Wahrnehmung werden kann"<sup>3</sup>. Schließlich sei noch Landgrebe erwähnt, der zu der Auffassung gelangt, das Ich müsse "schon im Vollzuge eine Art Wissen um sich haben, das freilich nicht aufgeht in dem Wissen, das es in der Reflexion von seinem Vollzuge erlangt"<sup>4</sup>.

Mit der Unterscheidung von Erleben und reflexivem Wissen rekurriert Husserl auf einen Dualismus, der zur Zeit der Jahrhundertwende von Philosophen verschiedener Provenienz vertreten wurde<sup>5</sup>, so z.B. von der sogenannten "Lebensphilosophie"<sup>6</sup>.

Philosophen dieser Richtung arbeiteten mit dem Gegensatz von "Leben" bzw. "Erleben" und "Rationalität" bzw. "Denken", um den Bereich des unmittelbaren, ursprünglichen, intuitiv erfahrbaren "Lebens" gegenüber dem reflexiv-mittelbaren, begrifflich-rationalen "Denken" zur Geltung zu bringen. Die Phänomenologie Husserls bedient sich des Gegensatzes von "Erleben" und "Reflektieren" in anderer Weise. Ihr ist es um eine phänomenologische Analyse der Gegebenheiten des menschlichen Bewußtseins zu tun; in der "Reflexion", dem sich auf sich selbst beziehenden Bewußtsein, erblickt sie ein wesentliches Moment der Methode, mit der sie diese Analyse durchzuführen beabsichtigt. Die Objekte, die untersucht werden, sind die nach den Reduktionen verbleibenden transzendentalen Erlebnisse. Diesen Erlebnissen hat Husserl jedoch auch - darin liegt die Ähnlichkeit zu den angesprochenen Philosophen - den Charakter der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit zugewiesen.

Die präreflexiven Erlebnisse haben in der Phänomenologie Husserls aufgrund ihres unmittelbaren Erlebtseins ontologischen und erkenntnistheoretischen Vorrang vor den Akten der Reflexion und den Erlebnissen, die sich im Stadium reflexiven Erfaßtseins befinden. Die vorreflexiven Erlebnisse sind der ursprüngliche "Seinsboden", auf dem die phänomenologische Analyse der Bewußtseins-gegebenheiten steht und von dem aus sie ihr Vorhaben realisiert. Erlebnisse können als "unreflektierte Erlebnisse" im Bewußtsein präsent sein, ohne bereits von einem reflexiven Akt erfaßt worden zu sein. Ihnen ist jedoch stets die Möglichkeit zur Bewußtwerdung in Reflexionsakten gegeben. "Alle Erlebnisse sind bewußt", das sagt also speziell hinsichtlich der intentionalen Erlebnisse, sie sind nicht nur Bewußtsein von etwas und als das nicht nur vorhanden, wenn sie selbst Objekte eines reflektierenden Bewußtseins sind, sondern sie sind schon unreflektiert als 'Hintergrund' da und somit prinzipiell wahrnehmungsbereit in einem zunächst analogen Sinne, wie unbeachtete Dinge in unserem äußeren Blickfelde. Diese können nur bereit sein, sofern sie schon als unbeachtete in gewisser Weise bewußt sind, und das heißt bei ihnen, wenn sie erscheinen"<sup>7</sup>. Das unreflektierte Erlebnis erfüllt die "Bedingungen der Bereitschaft", wahrgenommen zu werden, "allzeit durch die bloße Weise seines Daseins, und zwar für dasjenige Ich, dem es zugehört, dessen reiner Ichblick ev. 'in' ihm lebt"<sup>8</sup>. Die Wesensart von Erlebnissen und reflektiven Akten, so das Fazit Husserls, ermöglicht es, Bewußtsein von unreflektierten Erlebnissen haben zu können. "Nur weil Reflexion und Erlebnis diese hier bloß angedeuteten Wesenseigentümlichkeiten haben, können wir etwas von unreflektierten Erlebnissen wissen, also auch von den Reflexionen selbst"<sup>9</sup>.

Die von Husserl behauptete Analogie hinsichtlich der Wahrnehmungsbereitschaft unbeachteter Dinge und unreflektierter Erlebnisse wird von Marx eingeschränkt. Die

Wahrnehmbarkeit von Gegenständen hängt von deren realer Existenz ab, unbeachtete Dinge können somit nicht zu jedem Zeitpunkt zu beachtet werden. Demgegenüber ist "die 'Wahrnehmungsbereitschaft' eines Erlebnisses [...] von anderer Art als die eines momentan nicht aktuell wahrgenommenen Dinges. Denn die Möglichkeit eines Blickes schlichter Beachtung auf das Erlebnis besteht immer"<sup>10</sup>.

Die Reflexion, die Rückwendung des Bewußtseins auf seine Erlebnisse, hat Husserl mit dem Titel "immanente Wahrnehmung" versehen. Der reflexiven immanenten Wahrnehmung steht der Bewußtseinsmodus des präreflexiven, unmittelbaren "Wahrnehmens" gegenüber, den man vielleicht sinnvoller mit einem anderen Terminus belegen sollte, so z.B., Landgrebe folgend, mit dem Terminus des "Inneseins"<sup>11</sup> oder, Pothasts Terminologie aufgreifend, mit dem Terminus des "Spürens"<sup>12</sup> oder auch mit dem Begriff des "Gewahrens". Das unmittelbare "Gewahren" von Erlebnissen ist Husserl zufolge dem "Gewahren" des 'Hintergrundes' bei transzendenten Wahrnehmungsakten analog. In der Analyse der Dingwahrnehmung unterschied Husserl die "aktuelle", "herausfassende" Wahrnehmung eines intendierten Gegenstandes von der "inaktuellen" "Nebenbei-Wahrnehmung" des stets mitgegenwärtigen, nur "erscheinenden" Hintergrundes<sup>13</sup>. Am Beispiel der Wahrnehmung eines Blattes Papier suchte Husserl dies zu verdeutlichen<sup>14</sup>. Überträgt man dieses Modell auf den Fall der immanenten Wahrnehmung, so ließe sich die immanente Wahrnehmung als ein explizites "Herausfassen" von Erlebnissen aus dem 'Erlebnisstrom' beschreiben im Gegensatz zu dem nur impliziten "Gewahren" von Erlebnissen im unmittelbaren Bewußtsein. Die reflektierten Erlebnisse werden durch den reflexiven Akt "gesetzt", während die unreflektierten Erlebnisse nur "erscheinen", stets jedoch 'mitgegenwärtig' und für die immanente Wahrnehmung potentiell erfassbar bleiben. Die Frage, die in diesem Zusammenhang allerdings beantwortet werden müßte, ist die Frage, ob sich der Modus des "Gewahrens", entsprechend den inaktuellen Wahrnehmungserlebnissen, auch durch eine intentionale Struktur auszeichnet.

#### 4.2. Präreflexives Erleben und Zeitlichkeit

Husserl konstatiert eine Vorzeitigkeit der unreflektierten Erlebnisse gegenüber den reflexiven Akten. Reflexion hat "das merkwürdig Eigene [...], daß das in ihr wahrnehmungsmäßig Erfasste sich prinzipiell charakterisiert als etwas, das nicht nur ist und innerhalb des wahrnehmenden Blickes dauert, sondern schon war, ehe dieser Blick sich ihm zuwendete"<sup>1</sup>. Wird auf ein Erlebnis reflektiert, so gibt sich das Erlebnis

"als wirklich erlebtes, als 'jetzt' seiend; aber nicht nur das, es gibt sich auch als soeben gewesen seiend, und sofern es unerblicktes war, eben als solches, als unreflektiert gewesenes"<sup>2</sup>. Pieper unterstreicht, daß "Husserl, so er ein Erlebnis als ursprünglich unreflektiertes von der komplexen Einheit reflektierten Erlebnisses abheben will, unweigerlich eine *zeitliche Differenz* zugrunde legen muß"<sup>3</sup>. Beils sieht in dieser zeitlichen Differenz das "wichtigste[...] Strukturelement der Transzendenz der Reflexionsgegenstände"<sup>4</sup>. "Ein beliebiges Erlebnis kann nur im Nachhinein, in zeitlicher Nachträglichkeit Gegenstand eines nachfolgenden Reflexionslebnisses werden. Diese zeitliche Distanz zwischen Blicken und Erblichem erneuert sich stets, so oft auch immer Reflexion geübt werden mag"<sup>5</sup>. Die husserlschen Ausführungen zur Vorzeitigkeit unreflektierter Erlebnisse stützen die These, diese Erlebnisse würden unabhängig von reflexiven Akten, im besonderen Modus des "Gewahrens", Bewußtheit erlangen. Er hält es schlichtweg für "widersinnig [...] zu meinen, erkenntnismäßig gesichert seien Erlebnisse nur, soweit sie im reflektierenden Bewußtsein immanenter Wahrnehmung gegeben sind"<sup>6</sup>. Die Erlebnisse "erscheinen" demzufolge in ihrer Unmittelbarkeit im Bewußtsein, bevor sie von der Reflexion erfaßt werden.

Dieser These steht jedoch die Aussage gegenüber, wonach wir "durch reflektiv erfassende Akte allein [...] vom Erlebnisstrom und von der Bezogenheit desselben auf das reine Ich [wissen]"<sup>7</sup>. An anderer Stelle heißt es in ähnlichem Sinne: "Es ist weiter klar, daß letzteres [das unreflektierte Erlebnis], das doch die beständige Voraussetzung war, nur gewußt sein kann durch Reflexion, und daß es als unmittelbares Wissen nur begründet sein kann durch reflektive gebende Anschauung"<sup>8</sup>. Es stellt sich hier die Frage, ob denn ein eigener, 'präreflexiver' Bewußtseinsmodus angenommen werden darf, wenn ausschließlich durch reflexive Akte etwas von Erlebnissen bzw. von dem Erlebnisstrom gewußt werden kann. M.a.W. Gelangen unreflektierte Erlebnisse zur Präsenz im Bewußtsein ausschließlich durch Akte der Reflexion, so z.B. wenn der reflexive Akt das Erlebnis als "zuvor unreflektiert gewesenes"<sup>9</sup> oder als "soeben gewesen seiendes"<sup>10</sup> auffaßt? Diese These hätte aber die Schwierigkeit in sich, angeben zu können, wie sich eine Reflexion intentional auf ein Gegebenes (das unreflektierte Erlebnis) beziehen könne, wenn erst *in der Reflexion selbst* das intentionale Objekt: 'unreflektiertes Erlebnis' auftaucht. Oder gelangen die unreflektierten Erlebnisse doch zur Präsenz, zur 'Bewußtheit', durch einen Bewußtseinsmodus eigener Art, den wir z.B. als unmittelbares "Gewahren" bezeichnen?

Gegenüber den reflexiven Akten sind die unmittelbaren Erlebnisse vorzeitig, das unmittelbare Erleben bzw. "Gewahren" dieser Erlebnisse findet jedoch in seiner

"Originarität" im "Jetzt", in der Gegenwartsphase des Zeitbewußtseins statt. "Jedes Erlebnis ist in sich selbst ein Fluß des Werdens, es ist was es ist, in einer ursprünglichen Erzeugung von einem unwandelbaren Wesenstypus; ein beständiger Fluß von Retentionen und Protentionen vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originarität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem 'Vorhin' und 'Nachher' bewußt wird"<sup>11</sup>. Aufgrund ihrer Vorzeitigkeit gegenüber der Reflexion sind die Erlebnisse in ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit auch als "Urerlebnisse" anzusprechen, als "'Impressionen', die die absolut originären Erlebnisse im phänomenologischen Sinn darstellen"<sup>12</sup>, da sie "in ihrer Konkretion nur eine, aber immerfort eine kontinuierlich fließende absolut originäre Phase, das Moment des lebendigen Jetzt"<sup>13</sup> haben. Die Jetzt-Phase ist jedoch nur als eine "Grenzphase" anzusehen, an die sich stetig Retentionen und Protentionen anschließen. "Das dauernde Erlebnis der Freude ist 'bewußtseinsmäßig' gegeben in einem Bewußtseinskontinuum der konstanten Form: Eine Phase Impression als Grenzphase einer Kontinuität von Retentionen"<sup>14</sup>.

Die beiden husserlschen Thesen von der Wißbarkeit der unmittelbaren Erlebnisse allein durch (nachzeitige) Reflexion und der Gegenwärtigkeit des vorreflexiven Erlebens stehen für Wagner in einem Spannungsverhältnis, das sich auch für ihn nur durch die Annahme eines nicht-thetischen Bewußtseinsmodus auflösen läßt. "Einerseits ist das Wissen von meinem Aktleben, ja selbst von meinem gegenwärtigen Akt [...] nur dank einer Reflexion möglich. Wenn die Reflexion sich ihm zuwendet, ist er vergangen [...]. Die Jetztphase des Bewußtseinslebens ist jetzt nicht wißbar [...]. Andererseits [...] muß der reflektierende Akt in seiner Jetztphase bewußt gewesen sein. Das Problem ist deutlich: jede Einzelphase des Bewußtseins ist im strikten Jetzt ihrer Gegenwart einerseits ungewußt und unwißbar, andererseits notwendigerweise bewußt. [...] Nun, wenn das Aktleben im strikten Jetzt seiner Gegenwart nicht gewußt wird, so ist es jedenfalls nicht im Modus der Potentialität bewußt. Es ist also ein eigener nicht-thetischer, nicht-positionaler Modus in Anschlag zu bringen für die Art und Weise, in welcher ein Bewußtseinsakt im Jetzt seines Vollzugs selbst bewußt ist"<sup>15</sup>.

#### 4.3. Das Problem der Modifikation

Vor der Erfassung durch einen reflexiven Akt sind die Erlebnisse als unmittelbar erlebte, unreflektierte Erlebnisse im Bewußtsein präsent. Richtet sich nun ein Akt der Reflexion auf ein derartiges Bewußtseinserebnis, so tritt Husserl zufolge eine *Modifikation* des ursprünglichen Erlebnisses ein. "Man muß sich [...] klarmachen, daß

jederlei 'Reflexion' den Charakter einer Bewußtseinsmodifikation hat, und zwar einer solchen, die prinzipiell jedes Bewußtsein erfahren kann"<sup>1</sup>. Die Reflexion ist "eine neuartige allgemeine Modifikation - dieses sich Richten des Ich auf seine Erlebnisse und in eins damit das Vollziehen von Akten des cogito (...), 'in' denen sich das Ich auf seine Erlebnisse richtet"<sup>2</sup>. Das unmittelbar Erlebte erfährt "durch die mit der Blickzuwendung einsetzenden Akte des Erfassens, Explizierens usw."<sup>3</sup> eine Umwandlung in den Modus des reflektierten Bewußtseins. "Von Modifikation ist hier insofern die Rede, als jede Reflexion wesensmäßig aus Einstellungsänderungen hervorgeht, wodurch ein vorgegebenes Erlebnis, bzw. Erlebnisdatum (das unreflektierte) eine gewisse Umwandlung erfährt, eben in den Modus des reflektierten Bewußtseins (bzw. Bewußten). [...] Wesensgesetzlich kann nun jedes Erlebnis in reflektive Modifikationen übergeführt werden"<sup>4</sup>. Die Modifikation, die das ursprüngliche Erlebnis "umformt"<sup>5</sup>, läßt sich als "Objektivierung" oder "Vergegenständlichung" beschreiben; Reflexion bezeichnet Husserl daher auch als "objektivierende Reflexion"<sup>6</sup>.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Tatsache, daß die Erlebnisse, die ursprünglich unmittelbar 'erlebt' werden, d.h. als unreflektierte Erlebnisse im Bewußtsein zur Präsenz gelangen, mit der Vergegenständlichung durch die Reflexion diesen Charakter des unmittelbaren 'Erlebtseins' verlieren. Husserl faßt dies in einer prägnanten These zusammen: "Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein"<sup>7</sup>. Das vergegenständlichte, 'erfaßte' Erlebnis hat grundlegend veränderte Wesens-eigenschaften gegenüber dem ursprünglichen, unmodifizierten Erlebnis. Husserl führt an zwei Beispielen vor, wie sich die Modifikation von Erlebnissen durch Akte der Reflexion ereignet und welche Folgen sie für diese Erlebnisse hat. Das eine Beispiel ist das Erlebnis der Freude, das andere das Erlebnis des Zornes.

Das Beispiel der Freude wurde oben<sup>8</sup> bereits angesprochen. Die Modifikation, die hier durch einen reflexiven Akt bewirkt wird, beschreibt Husserl als ein "Fluktuieren" bzw. "Abklingen": "Es wende sich während des erfreulichen Ablaufs ein reflektierender Blick auf die Freude. Sie wird zum erblickten und immanent wahrgenommenen Erlebnis, so und so im Blicke der Reflexion fluktuierend und abklingend. Die Freiheit des Gedankenablaufs leidet dabei, er ist nun in modifizierter Weise bewußt, die zu seinem Fortgang gehörige Erfreulichkeit ist wesentlich mitbetroffen"<sup>9</sup>.

Das andere Beispiel, das Erlebnis des Zornes, ist bereits von Brentanos Schrift "*Psychologie vom empirischen Standpunkt*" bekannt. Brentano hatte dort an dem Beispiel des Zornelerlebnisses den Unterschied zwischen "innerer Wahrnehmung" und "innerer Beobachtung" klar zu machen versucht<sup>10</sup>. Brentanos Auffassung nach läßt sich das Zornelerlebnis in der Originalität seines unmittelbaren 'Erlebtseins' nicht

"beobachten": "Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden"<sup>11</sup>. In ähnlicher Weise modifiziert sich auch bei Husserl das Zornerlebnis im vergegenständlichenden, reflexiven Blick: "Der Zorn mag durch Reflexion verrauchen, sich inhaltlich schnell modifizieren. Er ist auch nicht immer bereit wie die Wahrnehmung, nicht durch bequeme experimentelle Veranstaltungen jederzeit zu erzeugen. Ihn in seiner Originalität reflektiv studieren, heißt einen verrauchenden Zorn studieren; was zwar keineswegs bedeutungslos ist, aber vielleicht nicht das, was studiert werden sollte"<sup>12</sup>.

Der Rückgriff auf ein Beispiel aus der brentanoschen Psychologie scheint bedenklich. Hat Husserl hier noch phänomenologische Gegebenheiten, die reduzierten, transzendentalen Erlebnisse, im Blick oder handelt es sich bei dem angesprochenen Freude- bzw. Zornerlebnis um empirisch-mundane, psychologische Phänomene? Bei aller Fragwürdigkeit der beiden Beispiele läßt sich jedoch Husserls Absicht erkennen, die Eigentümlichkeit reflexiver 'Inblicknahme' aufzeigen zu wollen. Die ursprünglichen Bewußtseinserlebnisse werden durch reflexive Akte modifiziert: die Freude wird zum "Abklingen" gebracht, der Zorn zum "Verrauchen". Die Erlebnisse haben ihre ursprüngliche Unmittelbarkeit und den Charakter präreflexiver Existenz verloren. Es "muß wohl beachtet werden, daß jeder Übergang von einem Phänomen in die Reflexion, die es selbst reell analysiert, oder in die ganz anders geartete, die sein Noema zergliedert, neue Phänomene erzeugt, und daß wir in Irrtümer verfallen würden, wenn wir die neuen Phänomene, die in gewisser Weise Umbildungen der alten sind, mit diesen verwechselten und was in diesen reell oder noematisch liegt, den ersteren zuschrieben"<sup>13</sup>.

Husserls These von der Modifikation der Bewußtseinserlebnisse durch Akte der Reflexion bringt das phänomenologische Vorhaben in große Schwierigkeiten. Wenn, wie Husserl meint, jeder Akt der Reflexion eine Veränderung, eine Modifikation des ursprünglichen Erlebnisses bewirkt, stellt sich unabweisbar die Frage, wie dann ein Zugang zu den ursprünglichen, unmodifizierten Erlebnissen gefunden werden kann. Husserl hat sich zu zeigen bemüht, wie das 'Erlebtsein' der Erlebnisse verschwindet, sobald sich ein reflexiver Akt darauf richtet und die Erlebnisse nurmehr als "vergegenständlichte", d.h. in ihrem "Gegenständlichsein", dem analysierenden Blick vorliegen. Wenn aber der ursprüngliche, präreflexive Existenzmodus in jedem Versuch des reflexiven Erfassens verschwindet, wie kann dann eine Analyse des präreflexiven, unmittelbaren Bewußtseins überhaupt durchgeführt werden? Wie kann in diesem Falle überhaupt die Existenz eines solchen Bewußtseins behauptet werden? Wie haltbar ist



dann die Behauptung Husserls, wir "können [...] etwas von unreflektierten Erlebnissen wissen"<sup>14</sup> ?

Beils und Pieper haben dieses Problem in ähnlicher Weise gesehen. Während Beils erklärt, Präreflexivität sei "ausschließlich als aufgehobene theoretisch faßbar"<sup>15</sup> und dies als einen "Selbstwiderspruch"<sup>16</sup> deklariert, kommt Pieper zu dem Schluß, daß "Selbstwahrnehmung oder immanent gerichtete Wahrnehmung [...] ein Erlebnis nicht anders denn als reflexiv modifiziertes zu erfassen [vermag]"<sup>17</sup>. "Daß die phänomenologisch erzielbaren Wesensaussagen 'für Erlebnisse überhaupt, ob reflektierte oder unreflektierte, Geltung haben' [...] ist demnach lediglich Behauptung, und der Einwand, man könne 'ja kaum einmal Vermutungen darüber anstellen, wie man zur Erkenntnis des unmittelbaren Erlebens komme', da 'es [...] weder Wissen noch Gegenstand des Wissens, sondern etwas anderes' sei, ein Einwand, gegen den Husserl [...] polemisiert, hat durchaus seine Berechtigung"<sup>18</sup>.

Die Annahme und eingehende deskriptive Analyse eines eigenen Bewußtseinsmodus im Fall des ursprünglichen 'Erlebens' - wir schlugen hier z.B. den Terminus "Gewahren" vor - könnte einen Weg aus diesem Dilemma weisen. Husserls Philosophie widmet sich jedoch nur in Ansätzen einer derartigen Analyse. Stattdessen sieht Husserl die methodologische Grundlage für seine Phänomenologie in der Reflexion. Mit dieser Methode steht und fällt das phänomenologische Vorhaben. "Die phänomenologische Methode bewegt sich [...] in Akten der Reflexion"<sup>19</sup>. Von der "Leistungsfähigkeit der Reflexion" hängt die "Möglichkeit einer Phänomenologie überhaupt"<sup>20</sup> ab.

Das Problem einer Analyse präreflexiven Bewußtseins auf der Grundlage modifizierender Reflexionsakte ist u.E. von nicht zu unterschätzender Tragweite für die Phänomenologie. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich den Anspruch vergegenwärtigt, den Phänomenologie an sich selbst stellt. Zum einen will sie methodisch vorgehende "strenge Wissenschaft" sein, also mit rational einsehbaren methodischen Schritten zu verifizierbaren Ergebnisse gelangen, zum anderen strebt sie nach einer umfassenden Analyse aller vorfindbaren Bewußtseinsstrukturen und -leistungen. Aufgrund dieser Forderung nach einer umfassenden Analyse muß ihr an dem primären, dem reflexiven Bewußtsein zugrundeliegenden, unmittelbaren Bewußtsein in besonderem Maße gelegen sein. Um Wissenschaft des unmittelbar Erlebten sein zu können, muß sie eine widerspruchsfreie Methode angeben, mit der das unmittelbare Bewußtsein als solches zum 'Objekt' wissenschaftlicher Untersuchung werden kann. Zualledem tritt noch der Umstand hinzu, daß die transzendente Phänomenologie Husserls sich in der Nachfolge Descartes' auch als

"Wissenschaft aus absoluter Begründung"<sup>21</sup> versteht, d.h. als ein Vorhaben, das nach einem letztursprünglichen, absolut gewissen Fundament aller Erkenntnis sucht, um darauf eine gesicherte Wissenschaft errichten zu können. Als letztursprüngliches Fundament erweist sich aber das unmittelbare Bewußtsein von Erlebnissen. Diesem Bewußtseinsmodus obliegt eigentlich die Aufgabe, Phänomenologie als "Wissenschaft aus absoluter Begründung" zu fundieren.

#### 4.4. Das Problem des infiniten Regresses

Bewußtseins- bzw. Reflexionstheorien sahen sich seit der Antike<sup>1</sup> mit einem Problem konfrontiert, das u.a. als "Argument vom regressus in infinitum"<sup>2</sup> bezeichnet wird. Gemeint ist damit der unendliche Rückgang auf Bewußtseinsstufen, die als logische Konsequenz einer Bewußtseinstheorie notwendigerweise jeder in den Blick genommenen Bewußtseinsstufe vorausgesetzt werden müssen. Wird in einer Theorie Bewußtsein, Selbstbewußtsein oder Reflexivität als relationale Beziehung einer Dualität, z.B. Vorstellendes - Vorgestelltes, reflektierendes - reflektiertes Bewußtsein o.ä., aufgefaßt, so kann dagegen das kritische Argument vorgebracht werden, der eine "Pol" dieser Dualität setze wiederum eine Dualität höherer Stufe voraus, diese eine weitere usw. ad infinitum. Eine Vorstellung etwa bedarf selbst einer Vorstellung, um vorgestellt zu werden, diese sekundäre Vorstellung bedarf einer weiteren, tertiären Vorstellung, diese wiederum einer quartären Vorstellung usw. Pothast faßt dies prägnant zusammen: "Wenn jede Vorstellung bewußt ist und dieses Bewußtsein dadurch erzeugt wird, daß eine andere Vorstellung sie vorstellt, so bedarf es für deren Bewußtsein einer weiteren und so fort"<sup>3</sup>. Aufgrund der desaströsen Konsequenzen eines infiniten Regresses sahen sich etliche Philosophen veranlaßt, jede Art von Reflexionsmodell, das eine Dualität impliziert, zu verwerfen und über Alternativen nachzudenken<sup>4</sup>.

Auch Husserls phänomenologische Bewußtseinstheorie wird des infiniten Regresses bezichtigt. Reflexion besitzt für Husserl unzweifelhaft eine duale Struktur, er beschreibt Reflexion z.B. als ein "sich Richten des Ich auf seine Erlebnisse und in eins damit das Vollziehen von Akten des cogito [...], 'in' denen sich das Ich auf seine Erlebnisse richtet"<sup>5</sup>. Wüstenberg wirft Husserl nun vor, er habe sich "auf einen unendlichen Regreß eingelassen [...]. Das transzendente Bewußtsein soll durch Reflexion objektivierbar sein, die Reflexion selbst wiederum durch eine neue Reflexion und so ins unendliche fort. Schon hier zeigt sich die Unhaltbarkeit dieser Konzeption, denn ein unendliches Bewußtsein ist nicht evident ausweisbar"<sup>6</sup>. Eigler beschreibt diesen

Regreß in anderer Weise: "Der wahrgenommene Gegenstand erscheint, und gleichzeitig erscheint die ihn wahrnehmende Wahrnehmung. Das führt aber zu einem Regreß ins Unendliche, denn wenn die wahrnehmende Wahrnehmung in einer Wahrnehmung erscheint, dann muß auch diese die wahrnehmende Wahrnehmung wahrnehmende Wahrnehmung sekundär, d.h. hier tertiär miterscheinen. [...] Dieser Regreß [ist] eine unnötige Konstruktion"<sup>7</sup>. Konrad Cramers Einwand gegen Husserls Reflexionstheorie stützt sich auf den Gedanken, reflektierender und reflektierter Akt müssen, der husserlschen Definition "immanenter Wahrnehmung" zufolge, zu ein und derselben Einheit des Bewußtseins gehören. Die phänomenologische Theorie hätte somit zu zeigen, "wie [...] durch den innerlich wahrnehmenden Akt ein *Bewußtsein* davon erzeugt werden kann, daß beide Akte zu derselben Einheit des Bewußtseins gehören"<sup>8</sup>. Da Husserl die Eigenschaft eines Aktes, "Kenntnis seiner eigenen Zugehörigkeit zu einem psychischen Ganzen"<sup>9</sup> zu besitzen, aber stets einem übergeordneten Akt zugeschrieben habe, "ist in der Vorstellung der Wahrnehmung des eigenen Inneren der *Regreß* etabliert"<sup>10</sup>.

Husserl hat die Gefahr des infiniten Regresses selbst gesehen. Sein Lösungsvorschlag, mit dem er diesem Regreßargument begegnet, ist die Annahme eines unmittelbaren, vorreflexiven Bewußtseinsmodus, der u.a. den Titel "Urbewußtsein" trägt. Der präreflexive Bewußtseinsmodus, das 'Erleben', ist in seiner Struktur von dem reflexiven Modus verschieden. "Man darf nur dieses Urbewußtsein, diese Urauffassung, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden Akt mißverstehen. Abgesehen davon, daß es eine evident falsche Beschreibung der Sachlage wäre, würde man sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Sagt man: jeder Inhalt kommt nur zum Bewußtsein durch einen darauf gerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewußtsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewußt wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich"<sup>11</sup>. Die Struktur des unmittelbaren Bewußtseins darf für Husserl demnach nicht intentionaler Art sein, wie Frank richtig feststellt: "Husserl sieht ganz genau, daß der unendliche Regreß nicht aufzuhalten wäre, wenn das nicht-setzende Selbstbewußtsein ein Fall von Intention wäre"<sup>12</sup>. In der Unterscheidung der reflexiven, immanenten Wahrnehmung von dem präreflexiven Erleben liegt für Husserl der Schlüssel zur Lösung der Regreßproblematik. Der reflexive Wahrnehmungsakt, der sich auf ein Erlebnis richtet, ist selbst ein Erlebnis. Er wird wie das wahrgenommene, unmittelbare Erlebnis im präreflexiven Bewußtseinsmodus 'erlebt', aber nicht 'wahrgenommen'. 'Erleben' und 'Wahrnehmen' bzw. 'Reflektieren' sind zweierlei. "Jedes 'Erlebnis' im prägnanten Sinn ist innerlich wahrgenommen. Aber das innere

Wahrnehmen [...] ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen"<sup>13</sup>.

#### 4.5. Cartesianische Evidenz und Apodiktizität

Descartes' Suche nach einem zweifelsfreien, absolut gewissen Fundament aller Erkenntnis hat die Transzendentalphilosophie Husserls in erheblichem Maße beeinflusst. Die deutlichsten Zeugnisse hierfür finden sich in späteren phänomenologischen Schriften wie den "*Cartesianischen Meditationen*". Doch bereits in den "*Ideen I*" ist klar erkennbar, wie sich Husserl von Descartes' Besinnung auf ein letztes Erkenntnisfundament inspirieren ließ.

Descartes wirkungsgeschichtlich außerordentlich bedeutsame Schrift "*Meditationes de prima philosophia*" ist geleitet von der Suche nach dem fundamentum inconcussum allen Wissens, dem archimedischen Punkt, an dem nicht mehr gezweifelt werden kann. "Und ich will so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch wenigstens das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist"<sup>1</sup>. Descartes' Suche nach einem evidenten und apodiktischen Fundament findet schließlich in dem "Satz: Ich denke, also bin ich (ego cogito, ergo sum) die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse"<sup>2</sup>. Die Selbstvergewisserung, die Descartes mit der Methode des Zweifels durchführt, ist die Vergewisserung der *Existenz* seiner selbst, des "ego sum"<sup>3</sup>, und, in einem weiteren Gedankengang<sup>4</sup>, die Vergewisserung des *Wesens* seiner selbst, des ego als "res cogitans"<sup>5</sup>. Der methodische Zweifel richtet sich zunächst auf Erkenntnisse über die sinnlich gegebene Außenwelt - zu der auch der menschliche Körper gezählt wird -, kehrt sich dann introspektiv gegen das zweifelnde Subjekt selbst und erblickt im allbekannten "cogito, ergo sum" sein unhintergebares Fundament. Der reflexive Rückgang des bewußten Subjekts auf sich selbst ist somit der Ausgangspunkt für die Gewinnung eines absolut gewissen Fundaments aller Erkenntnis.

Der Einfluß der "metaphysischen Erkenntnistheorie"<sup>6</sup> Descartes' auf die husserlsche Erkenntnistheorie läßt sich an verschiedenen Themen aufzeigen<sup>7</sup>. Vor allem ist hier aber das Reflexionsmodell, der reflexive Rückgang des Subjektes auf seine Erkenntnisbedingungen, zu nennen, das die beiden philosophischen Konzepte verbindet. "Beiden Philosophien ist die Suche nach einer absolut sicheren Erkenntnisbegründung gemeinsam, d.h., ihr gemeinsames Anliegen besteht in der

Beantwortung der Frage, aufgrund welcher notwendigen Bedingungen dem erkennenden Subjekt Gegenstandsphänomene vorliegen<sup>8</sup>. Als letzten Grund allen Bewußtseins hat Husserl jedoch das transzendente Ego mit seinen 'reinen' Erlebnissen konstatiert, im Unterschied zu Descartes, dem von Husserl in den "*Cartesischen Meditationen*" vorgeworfen wird, er habe das empirische, "mundane" Ego als apodiktisches Ego ausgegeben<sup>9</sup>. Der Rückgang der Phänomenologie auf ein nicht-empirisches, transzendentes Ego kann als eine "transzendentalphilosophische Radikalisierung des cartesischen Ansatzes" bezeichnet werden.

Husserl sieht erst bei dem transzendentalen Ego jene Evidenz und Apodiktizität gegeben, die Descartes dem mundanen Ego zugesprochen hatte. In der adäquaten, immanenten Wahrnehmung, der Reflexion auf die transzendentalen Erlebnisse, wird die Erkenntnisgewißheit erreicht, die Descartes für das "cogito, ergo sum" in Anspruch genommen hatte. Husserl unterscheidet dabei wie Descartes die beiden Aspekte der Evidenzfrage: die Evidenz von *Existenz* und *Wesen* des reflexiv Erfassten. Die Existenz eines Gegenstandes der immanenten Wahrnehmung steht für Husserl zweifelsfrei fest. "Jede immanente Wahrnehmung verbürgt notwendig die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfaßt, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist, d.h. die Einsicht, daß es nicht sei, ist prinzipiell unmöglich; es wäre ein Widersinn, es für möglich zu halten, daß ein so gegebenes Erlebnis in Wahrheit nicht sei. Der Erlebnisstrom, der mein, des Denkenden, Erlebnisstrom ist, mag in noch so weitem Umfang unbegriffen, nach den abgelaufenen und künftigen Stromgebieten unbekannt sein, sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse (...), sage ich schlechthin und notwendig: Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito"<sup>10</sup>. Neben der Existenz kann die reflexive Wahrnehmung - als adäquate, originärgebende Wesensschau - ebenso evident das Wesen, die "Essenz" von Bewußtseinsphänomenen erfassen: "mein Bewußtsein überhaupt ist originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz"<sup>11</sup>.

Husserls Überlegungen zur Frage nach Evidenz und Apodiktizität von Erkenntnis orientieren sich an dem cartesischen Reflexionsbegriff, d.h. der 'Rückwendung' des bewußten Subjektes auf seine Erkenntnisbedingungen. In der transzendentalen Phänomenologie nimmt diese 'Rückwendung' die Form der "immanenten Wahrnehmung" an. Analog zur cartesischen Reflexion ist hier zweifelsfreie Gewißheit möglich. In seiner Orientierung an dem cartesischen Reflexionsmodell ist Husserl - wie auch anderen Interpreten cartesischer Philosophie - allerdings entgangen, daß

Descartes keineswegs nur auf dem Wege der Reflexion die Möglichkeit gegeben sieht, zur apodiktischen Selbstgewißheit zu gelangen. Vielmehr lehnt Descartes in einigen Passagen seiner Schriften sogar "ausdrücklich ein Verständnis von Selbstgewißheit ab, wonach diese nur durch Reflexion zustande kommen soll"<sup>12</sup>. Das "Wissen" des Bewußtseins von sich hat dort den Modus einer präreflexiven, "unmittelbaren Erkenntnis". Selbstgewißheit "braucht aber kein reflexives Wissen zu sein oder ein Wissen, das auf dem Wege des Beweises erworben ist, und noch weit weniger ein Wissen vom reflexiven Wissen, durch das man sein Wissen erkennt und weiter sein Wissen vom Wissen und so fort ins Unendliche: kann es doch ein solches Wissen niemals über ein Ding geben! Vielmehr genügt es durchaus, daß man das weiß durch jene unmittelbare Erkenntnis, die der reflexiven immer vorangeht und die allen Menschen über Denken und Existenz so eingeboren ist, daß [...] wir uns dennoch in Wahrheit ihrer nicht erwehren können"<sup>13</sup>. An anderer Stelle heißt es: "Wenn wir aber bemerken, daß wir denkende Dinge sind, so ist das ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird; und auch, wenn jemand sagt: 'ich denke, also bin ich, oder existiere ich', so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas 'durch sich selbst Bekanntes' durch einen einfachen Einblick des Geistes (mentis intuitus) an"<sup>14</sup>.

Descartes' und Husserls Bemerkungen zum Thema: 'unmittelbares Bewußtsein' zeigen eine überraschende Ähnlichkeit auf. Für Descartes wie für Husserl erfüllt der präreflexive Bewußtseinsmodus die Funktion, das Problem des infiniten Regresses zu lösen. "Unmittelbare Erkenntnis" bzw. "vorreflexives Erleben" stellen einen Bewußtseinsmodus eigener Art dar, einen Modus, der allen reflexiven Akten vorausgeht. Wüstenberg hat diese Ähnlichkeit zwischen Phänomenologie und cartesischer Philosophie nicht beachtet. Während er die phänomenologische Theorie in unlösbare Aporien verstrickt sieht, gesteht er der cartesischen Konzeption zu, sie habe durch den Gedanken einer "nicht-reflexiven [...] Selbstgewißheit"<sup>15</sup> den Regreßvorwurf entkräftet und "alle weiteren Schwierigkeiten [...], die sich aus der Annahme einer Reflexion auf das eigene Bewußtsein ergeben"<sup>16</sup>, vermieden. Wüstenbergs einseitiges Urteil wäre wohl ausgewogener ausgefallen, hätte er berücksichtigt, daß sowohl Husserl wie auch Descartes die These vertritt, die menschliche Erkenntnis sei in einem unmittelbaren, vorreflexiven Bewußtseinsmodus fundiert.

#### 4.6. Das Problem der "lebendigen Gegenwart"

Der phänomenologische Rückgang auf die Erkenntnisbedingungen hat Husserl auf den "Urgrund" des Bewußtseins zurückgeführt: auf das transzendente Ego und dessen 'reine' Erlebnisse. In der Analyse des durch Reduktionen gewonnenen transzendentalen Bewußtseins hat sich als besonderes Thema die Zeitlichkeit herauskristallisiert. Von der Bedeutung dieses Themas kündeten in der frühen Phase phänomenologischen Denkens vor allem die *"Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"*. Die Leitfrage, unter der hier die zeittheoretischen Überlegungen Husserls stehen, ist die Frage nach der zeitlichen Konstitution von Phänomenen des transzendentalen Bewußtseins. Die transzendentalen Gegebenheiten, die Erlebnisse, werden hinsichtlich ihrer zeitlichen Strukturiertheit und Konstituiertheit untersucht. Mehr am Rande taucht in den *"Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"* jedoch eine weitere Frage auf, die mit dem eben genannten Problem der Zeitigung von transzendentalen Gegebenheiten in engem Zusammenhang steht, die Frage nach der zeitlichen Selbstkonstitution des transzendentalen Egos. Diese Fragestellung bedeutet einen entscheidenden Schritt hinter die bisherigen Überlegungen, einen Schritt, der die letztursprünglichen Bedingungen jeder Zeitigung und Zeitlichkeit erhellen soll. Während Husserl mit der Analyse der Zeitmodi das Problem zu klären versuchte, wie sich Objekte im Bewußtsein als Zeitobjekte konstituieren, richteten sich seine Überlegungen nun auf das Problem, wie sich das Zeitobjekte konstituierende transzendente Ich selbst konstituiert, d.h. "zeitigt". Es geht also um den Ursprung des zeitkonstituierenden "Flusses" selbst.

In den *"Ideen I"* und den *"Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"* zeichnet sich der Rückgang auf ein "letztes Absolutum", das selbst dem transzendentalen Ego zugrunde liegen soll, deutlich ab. "Das transzendente 'Absolute', das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat"<sup>1</sup>. Dieses "wahrhaft Absolute" ist der "absolute, aller Konstitution vorausliegende Bewußtseinsfluß"<sup>2</sup>, der die Konstitution von Zeitobjekten bedingt. Zeitkonstituierende und in der Zeit konstituierte Bewußtseinsphänomene sind auseinanderzuhalten. "Die zeitkonstituierenden Phänomene sind also evidentermaßen prinzipiell andere Gegenständlichkeiten als die in der Zeit konstituierten. Sie sind keine individuellen Vorgänge, und die Prädikate solcher können ihnen sinnvoll nicht

zugeschrieben werden"<sup>3</sup>. "Die Phasen des Bewußtseinsflusses, in denen Phasen desselben Bewußtseinsflusses sich phänomenal konstituieren, können nicht mit diesen konstituierten Phasen identisch sein und sind es auch nicht"<sup>4</sup>. Der zeitkonstituierende 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."<sup>5</sup>. Dieser Fluß stellt sich für Husserl als ein Bewußtsein dar, das selbst durch "Zeitlosigkeit" charakterisiert ist. "Die subjektive Zeit konstituiert sich im absoluten zeitlosen Bewußtsein, das nicht Objekt ist"<sup>6</sup>. "Dieser Fluß hat keine Zeit, ist nicht in der Zeit"<sup>7</sup>. "Im ursprünglichen Fluß gibt es keine Dauer"<sup>8</sup>.

Die Bestimmung des Bewußtseinsflusses als nicht-objektivierbare, "absolute Subjektivität" wirft die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit, nach dem Zugang zu diesem Absolutum auf. Die Möglichkeit der "Wahrnehmung" bzw. der "Reflexion" hält Husserl hier für ausgeschlossen. "Das Bewußtsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art und so in infinitum. Es erhebt sich also die Frage, woher ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe"<sup>9</sup>. Der zeitkonstituierende Fluß gelangt zur Präsenz im Bewußtsein durch sich selbst, gewissermaßen als "causa sui". Er konstituiert sich selbst. "Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst"<sup>10</sup>. Das "Erscheinen" des Flusses hat den Status einer vorobjektiven, ungegenständlichen Präsenz im Bewußtsein, der Fluß "erscheint" gewissermaßen als "präreflexive Existenz".

Das Problem der zeitlichen Selbstkonstitution der transzendentalen Subjektivität, das in den frühen *"Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"* anklingt, gewinnt in der Spätphase der husserlschen Phänomenologie entscheidend an Bedeutung. Als zentralen Begriff in Husserls Überlegungen zur Konstitutionsproblematik hat Klaus Held die "lebendige Gegenwart" ausgemacht<sup>11</sup>. "Diese Urgegenwart ist die Seinsweise des transzendentalen Ich"<sup>12</sup>. Mit der Analyse der "lebendigen Gegenwart" stößt Husserl, Held zufolge, auf ein "Letzterreichbares, über das hinaus keine sinnvollen reflexiven Aussagen mehr gemacht werden können"<sup>13</sup>, auf das "Urphänomen" der "reine[n] Selbstgegenwart"<sup>14</sup>. Die "reine



Selbstgegenwärtigung" vollzieht sich vor jeder Reflexion und ist Bedingung für deren Möglichkeit. Sie ist "unausdrückliche Vorform der reflexiven Selbstgewahrung"<sup>15</sup>. Held beschreibt ihr Wesen mit Husserl als "Einheit von Stehen und Strömen"<sup>16</sup>. Reflexion ist nur möglich "aufgrund des ständigen Strömens wie aufgrund der strömenden Ständigkeit des letztfungierenden Ich. Schon 'vor' aller Reflexion hat es - sich entströmenlassend - sich auch schon mit sich selbst zusammengenommen"<sup>17</sup>.

Von dieser "praereflexive[n] Selbstgegenwärtigung"<sup>18</sup> macht jede ausdrückliche Reflexion Gebrauch<sup>19</sup>, allerdings erblickt die Reflexion "niemals die stehend-strömende Ichgegenwart in reiner Vor-Zeitlichkeit"<sup>20</sup>. "In jeder originär gewahrenden Reflexion begegnet [...] das Ich der vor-zeitlichen lebendigen Gegenwart schon als strömend sich zeitigender Gegenstand"<sup>21</sup>, als "objektiviert, versachlicht, verweltlicht [...], verzeitlicht"<sup>22</sup>. Das transzendente Ego - und damit auch jedes seiner transzendentalen Erlebnisse - ist also phänomenologischer Reflexion nur als gezeitigtes, mit Zeitstellen versehenes Seiendes - Husserl spricht hier von "Ontifikation"<sup>23</sup> - gegeben.

Damit stellt sich aber die Frage, was das "urpassive, urzeitliche Strömen" als solches, also vor seiner Ontifikation, sei. Husserl antwortet: "Das urtümliche Strömen [...] ist als 'Vor'-Sein unerfahrbar und unsagbar"<sup>24</sup>. Das letztfungierende Ich bleibt unaufhebbar anonym<sup>25</sup>. Held zieht daraus die Konsequenz, daß die Frage nach dem urpassiven Strömen "nicht gestellt werden [kann und darf], weil sie schon wieder impliziert, daß das Strömen als ein Seiendes angesprochen wird; damit aber ist es bereits als Zeitlichkeit verstanden"<sup>26</sup>. "Aussagen über Urpassivität, strömendes Vor-Sein und Vor-Zeitigung [...] bleiben [...] notwendig inhaltsleer"<sup>27</sup>. Held gesteht zwar zu, "daß es ein Urphänomen der lebendigen Gegenwart gibt"<sup>28</sup>, hält es jedoch für ein Rätsel, das "ich als Tatsache hinzunehmen [habe]"<sup>29</sup>. Die Paradoxie in Husserls Konzept der präreflexiven "lebendigen Gegenwart", "daß die vor-zeitliche Gegenwart nur in und mittels der Reflexion aufgedeckt werden kann, aber gerade dadurch auch immer schon in ihrem eigentlichen Wesen oder 'Kern' verdeckt wird, ist offenbar durch die Reflexion nicht auflösbar"<sup>30</sup>. Husserls "lebendige Gegenwart" ist eine "unphänomenologische 'Konstruktion'", eine "regressiv deduktive Erschließung"<sup>31</sup>.

Zu einem ähnlichen negativen Urteil kommt auch Seeböhm. Er nennt mit Husserl das letztfungierende transzendente Ich die "Ursubjektivität", die als solche unerfahrbar bleibt. "An sich selbst ist Ursubjektivität nicht zu fassen. Es kann auch nicht einmal von ihr gesagt werden, daß sie 'ist'. Das 'Ist' ist immer ein Korrelat einer Theses und setzt so die Ursubjektivität als die das 'Ist' der Theses setzende in einer Weise voraus, die sie der gesetzten Theses selbst entzieht"<sup>32</sup>. "Die absolute Subjektivität an sich [ist] einer unmittelbaren Auslegung nicht zugänglich"<sup>33</sup>. "Die

transzendente Phänomenologie verweist zwar auf das Absolute, das auch ihr vorgeordnet ist, sofern jede transzendente Auslegung selbst ein Vollzug des Absoluten ist. Ihr bleibt aber das Absolute an sich Geheimnis. Das 'Inne-sein', das 'In-der-Wahrheit-stehen', oder wie immer man es nennen will, kann unmittelbar nur als Vollzug erlebt werden, es ist aber als Vollzug im Vollzuge niemals einer theoretischen Auslegung zugänglich"<sup>34</sup>.

Mit der Untersuchung der "lebendigen Gegenwart" versucht Husserl die letzte Bedingung aller Bewußtseinstätigkeit und -erfahrung zu erschließen. Die "lebendige Gegenwart" liegt aller Konstitution von Erlebnissen im transzendentalen Bewußtsein zugrunde. Sie geht somit auch allen reflexiven Akten vorher und läßt sich in ihrem ursprünglichen Modus nicht durch die Reflexion erfassen. Es zeigt sich, daß Husserl bis in die Spätphase seines Philosophierens mit dem Problem der Reflexivität bzw. Präreflexivität gerungen hat. Ergebnis seines spätphilosophischen Denkens bleibt aber die unbefriedigende Feststellung, daß die "lebendige Gegenwart" ein anonymes Geschehen darstellt, das prinzipiell nicht zum Gegenstand einer Erfahrung werden kann. Diese Schlußfolgerung bedeutet letztendlich nicht nur eine Absage an das phänomenologische Vorhaben einer umfassenden, wissenschaftlich "strengen" Aufklärung der Bewußtseinsstruktur, sondern zugleich auch die unausgewiesene, unbegründete Behauptung eines Sachverhaltes, dem Sachverhalt der "lebendigen Gegenwart", von dem "nicht einmal gesagt werden kann, daß er 'ist'"<sup>35</sup>, daß er überhaupt 'existiert'! Damit wird die Problematik offensichtlich, die Husserls spätem Versuch, letzte Gründe und Bedingungen des menschlichen Bewußtseins, des "Erlebens" und "Reflektierens", zu erforschen, anhaftet. Die phänomenologische Wissenschaft führt nur ihr eigenes Scheitern vor, wenn ihr keine einsichtige Begründung der These von der Existenz der "lebendigen Gegenwart" gelingt. Sie muß einen Bewußtseinsmodus angeben können, der die Existenz und Bewußtseinspräsenz dieses Phänomens hinreichend erklärt. Ansonsten bleibt eine Theorie des unmittelbaren Erlebens transzendentaler Erlebnisse und der Reflexion auf diese Erlebnisse defizitär.

## 5. Schluß

Die Fragen und Probleme, die mit dem Erlebnis- und dem Reflexionsbegriff verbunden sind, haben eine Reihe von Philosophen beschäftigt, sowohl zu Husserls Lebzeiten als auch nach seinem Tode im Jahre 1938. Innerhalb wie außerhalb der "phänomenologischen Bewegung" bemühten sich Philosophen wie Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Paul Natorp oder Richard Höningwald um eine philosophische Be- und Ergründung der "Erlebnisse" genannten Phänomene; in der französischen Philosophie versuchten Denker wie Maurice Merleau-Ponty oder Jean-Paul Sartre dem Phänomen des unmittelbaren, präreflexiven Bewußtseins auf die Spur zu kommen.

Bis in die neuere Zeit läßt sich das Interesse an der Erlebnis- wie an der Reflexionsthematik beobachten. Für Wolfgang Cramer etwa dient der Erlebnisbegriff zum Ausgangspunkt seiner monadologischen Subjektivitätstheorie, die sog. "Heidelberger Schule" der Selbstbewußtseinstheoretiker (Dieter Henrich, Manfred Frank, Ulrich Pothast u.a.) erklärt die Frage nach Selbstbewußtsein und Reflexivität zur Grundfrage der modernen Philosophie - eine Grundfrage, die nach Auffassung dieser Philosophen bisher allerdings weitgehend ohne zufriedenstellende Antwort geblieben ist.

In Husserls bedeutendsten "Frühschriften", den *"Logischen Untersuchungen"* und den *"Ideen I"*, nimmt die Frage nach den Erlebnissen und der Reflexivität u.E. gleichfalls den Rang einer "Grundfrage" ein. In wichtigen Werken aus der Zeit nach den *"Ideen I"*, etwa den *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch"* oder der *"Ersten Philosophie"*, befaßt sich Husserl mit der Frage nach Unmittelbarkeit und Reflektiertheit des Ich. Selbst in Manuskripten aus der Spätphase seiner Philosophie tritt, wie wir gezeigt haben, das Problem von Reflexivität und Vorreflexivität zu Tage. Mag Husserls Antwort auf diese "Grundfrage" auch in verschiedenen Punkten unbefriedigend sein, so war sie doch Ausgangspunkt für etliche Philosophen, die wie Edmund Husserl das Denken des 20. Jahrhunderts entscheidend mitgeprägt haben.

## Anmerkungen

### 1. Einleitung

- 1 Schnädelbach, PhD, 11. Vgl. Ströker/Janssen, PhPh, 15f.
- 2 Schnädelbach, PhD, 15, 17, 21.
- 3 So lautet der Untertitel der Studie von Karl Löwith: *"Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts"*, Hamburg, 1986.
- 4 Vgl. Schnädelbach, PhD, 22ff.
- 5 Diese Zeitangaben stammen von Schnädelbach, PhD, 172.
- 6 Schnädelbach, PhD, 172.
- 7 Zur Wort- und Begriffsgeschichte der Begriffe "Erleben" und "Erlebnis" vgl. Konrad Cramer, Artikel: "Erleben, Erlebnis", in: Ritter, HWPh, Band 2, 702ff.; Gadamer, WuM, 66ff.
- 8 Zu nennen wäre hier etwa die von Friedrich Nietzsche und Henri Bergson beeinflusste Lebensphilosophie, die Psychologie Theodor Lipps', die Hermeneutik Wilhelm Diltheys oder der Neukantianismus Paul Natorps. Vgl. Konrad Cramer, Artikel: "Erleben, Erlebnis", in: Ritter, HWPh, Band 2, 706ff.
- 9 Konrad Cramer, Artikel "Erleben, Erlebnis", in: Ritter, HWPh, Band 2, 702.
- 10 Schnädelbach, PhD, 174.
- 11 Konrad Cramer, Artikel: "Erleben, Erlebnis", in: Ritter, HWPh, Band 2, 705. Vgl. Gadamer, WuM, 66f.
- 12 Brentano, PeS I, 40.
- 13 Vgl. Natorp, AP, 189ff.
- 14 Diese Schrift werden wir im Text mit der gängigen Abkürzung *"Ideen I"* bezeichnen.

### 2. Der Begriff "Erlebnis" in den Frühschriften Husserls

#### 2.1. Die 'vorphänomenologischen' Schriften und die Psychologie

##### 2.1.1. Die Psychologie der Arithmetik

- 1 Elisabeth Ströker meint, daß die Untersuchungen in der *"Philosophie der Arithmetik"* "keineswegs im Dienste der Psychologie, etwa um einer Deskription spezifischer psychischer Akte und deren etwaiger Klassifikation willen geschehen sollte, sondern durchaus zum Zweck einer philosophischen Aufklärung der Gegenstände der Arithmetik" (Ströker, HsW, 7).
- 2 Husserl, PdA, 146.
- 3 ebd.
- 4 Vgl. z.B. Husserl, PdA, 32.
- 5 Vgl. Hume, TmN I, 8ff.
- 6 Husserl, PdA, 30.
- 7 Husserl, PdA, 32.
- 8 Vgl. Husserl, PdA, 72.
- 9 ebd.
- 10 Husserl, PdA, 30.
- 11 ebd.

- 12 Husserl, PdA, 43.
- 13 Vgl. Husserl, PdA, 72ff.
- 14 Vgl. Kant, KdV, B 33.
- 15 Vgl. Kant, KdV, B 74f.
- 16 Fichte, Werke I, 91.
- 17 Fichte, Werke I, 440.
- 18 Vgl. Fichte, Werke I, 523ff.
- 19 Fichte, Werke I, 106.
- 20 Vgl. Fichte, Werke I, 129.
- 21 Fichte, Werke I, 459.
- 22 Fichte, Werke I, 91.
- 23 ebd.
- 24 Vgl. Fichte, Werke I, 91.
- 25 Kant, KdV, A 105.
- 26 Kant, KdV, B 404.
- 27 ebd.
- 28 ebd.
- 29 Vgl. Locke, VmV I, 175ff.
- 30 Locke, VmV I, 175.
- 31 Locke, VmV I, 176.
- 32 Locke, VmV I, 178.
- 33 Kant, KdV, B 131.
- 34 Kant, KdV, B 139.
- 35 Ströker, HsW, 7.

### 2.1.2. Brentanos *"Psychologie vom empirischen Standpunkt"*

- 1 Brentano, PeS I, 6.
- 2 Vgl. Arlt, SuW, 43ff.
- 3 Brentano, PeS I, 8.
- 4 Brentano, PeS I, 27.
- 5 Brentano, PeS I, 28.
- 6 ebd.
- 7 Brentano, PeS I, 111f.
- 8 Brentano, PeS I, 111.
- 9 Vgl. Brentano, PeS I, 8.
- 10 Brentano, PeS I, 40.
- 11 Brentano, PeS I, 117.

## 2.2. Die Grundlegung der Phänomenologie in den *"Logischen Untersuchungen"*

### 2.2.1. Psychologismuskritik und 'reine Phänomenologie'

- 1 Die zweite, teilweise veränderte und ergänzte Auflage erschien 1913 (Erster Band und Zweiter Band/Erster Teil) bzw. 1921 (Zweiter Band/Zweiter Teil). Der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auflage der *"Logischen Untersuchungen"* stellt ein eigenes Problem dar, da Husserl in der zweiten Auflage den Text korrigiert und an manchen Stellen so abgeändert hat, daß es auch zu inhaltlichen Verschiebungen gekommen ist. Wir werden dieses Problem berücksichtigen, indem wir dort, wo tatsächlich gravierende inhaltliche Abweichungen festzustellen sind, die Textdifferenzen angeben.

- 2 Husserl, LU I, 7.
- 3 Husserl, LU I, 72.
- 4 Vgl. Locke, VmV I, 502f.
- 5 Locke, VmV I, 500.
- 6 ebd.
- 7 Husserl, LU I, 74.
- 8 ebd.
- 9 Husserl, LU II, 6.
- 10 Vgl. z.B. Kant, KdV, B 1ff.
- 11 Kant, KdV, B 3.
- 12 Husserl, LU II, 6.

### 2.2.2. Brentanos Theorie der "inneren Wahrnehmung"

- 1 Das 'Beobachten' entspricht dem 'Bemerken', dem zweiten Schritt des psychognostischen Verfahrens, das Brentano in der *"Deskriptiven Psychologie"* beschrieben hat. (Vgl. Brentano, DPs, 31ff.)
- 2 Vgl. Brentano, PeS I, 41.
- 3 Brentano, PeS I, 41.
- 4 Brentano, PeS II, 138.
- 5 Brentano, PeS I, 180.
- 6 ebd.
- 7 Brentano, PeS I, 179.
- 8 Brentano, PeS I, 181.
- 9 Brentano, PeS I, 180. Die spätere Unterscheidung eines "modus rectus" von einem "modus obliquus" trägt eher zur Verwirrung, denn zur Klärung der Sachlage bei. 'Direkt', im modus rectus, wird nun nämlich das sekundäre Objekt wahrgenommen, während das primäre Objekt 'indirekt', im modus obliquus erfaßt wird. (Vgl. Brentano, PeS II, 145; PeS III, 37ff.). Aufgrund dieser Inkohärenzen, die selbst Brentanos Kommentatoren erhebliche Interpretationskünste abverlangen (vgl. Brentano, PeS III, 149), soll diese Terminologie außer Acht gelassen werden.
- 10 Sie ist für das "Mit-sich-Bekanntsein" des Bewußtseins verantwortlich. Es ist somit nicht korrekt, wenn Frank behauptet, daß "Bewußtsein, um mit sich bekannt zu werden, nicht nötig [hat], sich ins Objekt einer inneren Wahrnehmung zu verwandeln" (Frank, Sth, 547).
- 11 Brentano, PeS I, 128.
- 12 ebd.
- 13 Brentano, DPs, 130.

### 2.2.3. Husserls Kritik an Brentanos Theorie der "inneren Wahrnehmung"

- 1 Vgl. Husserl, LU II, 352ff.
- 2 Husserl, LU II, 751ff.
- 3 Husserl, LU II, 760.
- 4 Husserl, LU II, 761.
- 5 ebd.
- 6 ebd.
- 7 Husserl, LU II, 386.
- 8 Vgl. Husserl, LU II, 760f.
- 9 Husserl, LU II, 366.

- 10 Husserl, LU II, 424.
- 11 Vgl. Husserl, LU II, 422ff.
- 12 Husserl, LU II, 603.

### 2.3. Der Erlebnisbegriff in den "Logischen Untersuchungen"

#### 2.3.1. Psychologischer und phänomenologischer Erlebnisbegriff

- 1 Husserl, LU II, 356. Dies ist der Text der zweiten Auflage. In der ersten Auflage hieß es: "1. Bewußtsein als der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich. (Bewußtsein = das phänomenologische Ich, als 'Bündel' oder Verwebung der psychischen Erlebnisse.)" (Husserl, LU II, 356).
- 2 Husserl, LU II, 6.
- 3 ebd.
- 4 Husserl, LU II, 379.
- 5 Vgl. Husserl, LU II, 7ff.
- 6 Husserl, LU II, 357.
- 7 ebd.
- 8 ebd.
- 9 Lipps, LPs, 1.
- 10 ebd.
- 11 ebd.
- 12 Lipps, LPs, 2.
- 13 Husserl, LU II, 23.
- 14 ebd.
- 15 Husserl, LU II, 25.
- 16 Ströker, PhSt, 97f.
- 17 Husserl, LU II, 10.
- 18 Vgl. Kant, KdV, B 116ff.
- 19 Kant, KdV, B 118.

#### 2.3.2. Intentionalität als Grundcharakteristikum der Erlebnisse

- 1 Vgl. Husserl, LU II, 380ff.
- 2 Husserl, LU II, 391.
- 3 Brentano, PeS I, 125.
- 4 Brentano, PeS I, 124f.
- 5 Husserl, LU II, 381.
- 6 ebd.
- 7 Landgrebe, WPh, 12.
- 8 Ströker, PhSt, 56.
- 9 Ströker, PhSt, 57.
- 10 Husserl, LU II, 382f.
- 11 Husserl, LU II, 407.
- 12 Husserl, LU II, 387.
- 13 ebd.
- 14 Husserl, LU II, 385.
- 15 Vgl. Husserl, LU II, 385.
- 16 Husserl, LU II, 386.
- 17 Husserl, LU II, 388.
- 18 Landgrebe, WPh, 12.

- 19 Funke, ZTP, 41.
- 20 Ströker, PhSt, 57.
- 21 Sartre, TdE, 36.
- 22 Sartre, TdE, 35.
- 23 ebd.
- 24 Funke, ZTP, 35.
- 25 ebd.
- 26 Landgrebe, WPh, 11.

### 2.3.3. Erlebnis und Akt

- 1 Brentano, PeS II, 33.
- 2 Vgl. Brentano, PeS II, 33.
- 3 Brentano, PeS I, 112.
- 4 Brentano, PeS I, 120.
- 5 Brentano, PeS I, 111.
- 6 Vgl. Brentano, PeS I, 112.
- 7 Vgl. Brentano, PeS I, 8, 112.
- 8 Vgl. Johannes B. Lotz, Artikel: "Akt", in: Krings, HphG, Band 1, 28ff.
- 9 D. Schlüter, Artikel: "Akt/Potenz", in: Ritter, HWPh, Band 1, 134.
- 10 Vgl. D. Schlüter, Artikel: "Akt/Potenz", in Ritter, HWPh, Band 1, 134ff.; Johannes B. Lotz, Artikel: "Akt", in: Krings, HphG, Band 1, 28ff.
- 11 Vgl. Lipps, LPs, 20f.
- 12 Lipps, LPs, 20.
- 13 Lipps, LPs, 21.
- 14 Husserl, LU II, 353. Vgl. Husserl, LU II, 382.
- 15 Husserl, LU II, 392.
- 16 Husserl, LU II, 427.
- 17 Husserl, LU II, 397.
- 18 Janssen, EH, 41.
- 19 Husserl, LU II, 393.
- 20 ebd.

### 2.4. Die Grundlegung der Phänomenologie in den *"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch"*

- 1 Husserl, Ideen I, 7.
- 2 Husserl, Ideen I, 6.
- 3 Vgl. Bernet/Kern/Marbach, EdH, 181ff. Schwabe-Hansen unterscheidet vier Phasen der husserlschen Philosophie: die "vor-phänomenologische Periode", die "deskriptive Phänomenologie", die "transzendente Phänomenologie" und die "egologische Phänomenologie" (Vgl. Schwabe-Hansen, VeS, 17).
- 4 Vgl. den 1911 erschienenen Aufsatz *"Philosophie als strenge Wissenschaft"*.
- 5 Wilhelm Szilasi, Inhaltsanalyse zu Husserls Aufsatz *"Philosophie als strenge Wissenschaft"*, 75, in: Husserl, PhsW, 75ff.
- 6 Marx, PhEH, 17.

#### 2.4.1. Die natürliche Einstellung

- 1 Vgl. Husserl, Ideen I, 56ff. Vgl. auch Marx, PhEH, 21ff.
- 2 Husserl, Ideen I, 56.



- 3 Husserl, Ideen I, 61.
- 4 Husserl, Ideen I, 56.
- 5 Husserl, Ideen I, 57.
- 6 Husserl, Ideen I, 59.
- 7 Husserl, Ideen I, 61.
- 8 Vgl. Husserl, Ideen I, 63.
- 9 Husserl, Ideen I, 62.
- 10 Schwabe-Hansen, VeS, 48.
- 11 Janssen, EH, 65.
- 12 Landgrebe, WPh, 44f.
- 13 Husserls Schüler Martin Heidegger hat die These von der "Vorhandenheit" als einem primären, unthematischen Bezug zu Seiendem umgekehrt und die "Vorhandenheit" als einen sekundären, auf das theoretische "Erkennen" eingeschränkten defizienten Modus der Weltbezüglichkeit interpretiert. Der ursprünglichere Modus ist für ihn die "Zuhandenheit", die vorthematische "Erschlossenheit" des im alltäglichen "Besorgen" begegnenden "Zeugs" (Vgl. Heidegger, SuZ, 66ff.).
- 14 Husserl, Ideen I, 61.
- 15 Husserl, Ideen I, 65.
- 16 ebd.

#### 2.4.2. Die phänomenologische "Epoché"

- 1 Vgl. Husserl, Ideen I, 61ff. Vgl. auch Theunissen, DA, 27ff.
- 2 Zum griechischen Ursprung des Begriffes vgl. z.B. Pier Aldo Rovatti, "Das Rätsel der Epoché", 277, in: Jamme/Pöggeler, PhiW, 277ff.
- 3 Neben der "transzendentalen Reduktion" sind noch andere Reduktionen für die phänomenologische Vorgehensweise kennzeichnend, so z.B. die "eidetische Reduktion", bei der von dem Singularitäts- und Faktizitätscharakter einer Gegebenheit abstrahiert wird. Gewonnen wird dadurch das allgemeine "Wesen" oder "Eidos" dieser Gegebenheit. Vgl. Husserl, Ideen I, 6, 12ff.
- 4 Janssen, EH, 67.
- 5 Ströker, PhSt, 42f.
- 6 Landgrebe, WPh, 83.
- 7 Landgrebe, WPh, 83f.
- 8 Vgl. Husserl, Ideen I, 65.
- 9 Husserl, Ideen I, 65.
- 10 Husserl, Ideen I, 63.
- 11 Janssen, EH, 68.

#### 2.4.3. Das transzendente Bewußtsein

- 1 Husserl, Ideen I, 67.
- 2 Husserl, Ideen I, 66.
- 3 Husserl, Ideen I, 104.
- 4 Husserl, Ideen I, 105.
- 5 Husserl, Ideen I, 106.
- 6 Vgl. z.B. Theunissen, DA, 154f.
- 7 Vgl. Fink, DPP, 334.
- 8 Vgl. Leibniz, Vpr, 29.

- 9 Ströker/Janssen, PhPh, 79.
- 10 Vgl. R. Kuhlen, Artikel: "Absolut, das Absolute", in: Ritter, HWPh, Band 1, 19f.
- 11 Fichte, Werke I, 10.
- 12 Wagner, KPh, 373.
- 13 Wagner, KPh, 375.
- 14 Wagner, KPh, 376.
- 15 Wagner, KPh, 375f.
- 16 Wagner, KPh, 377. Vgl. Fink, DPP, 335.
- 17 Kant, KdV, A 105.
- 18 Vgl. Husserl, Ideen I, 107f.
- 19 Husserl, Ideen I, 67.

## 2.5. Der Erlebnisbegriff in den "Ideen I"

### 2.5.1. Die Transzendentalität der "reinen Erlebnisse"

- 1 Vgl. Husserl, Ideen I, 119.
- 2 Husserl, Ideen I, 119.
- 3 Husserl, Ideen I, 107.
- 4 Vgl. Husserl, IdPh, 45.
- 5 Schwabe-Hansen, VeS, 71.
- 6 Vgl. Schwabe-Hansen, VeS, 111.
- 7 Schwabe-Hansen, VeS, 72.
- 8 Seebohm, BMT, 81.
- 9 Seebohm, BMT, 80.
- 10 Fink, DPP, 333.
- 11 Fink, DPP, 338.
- 12 ebd.
- 13 Fink, DPP, 343.
- 14 Vgl. Kant, KdV, A 107.
- 15 Kant, KdV, B 25.
- 16 Kant, KdV, B 2f.
- 17 Broekman, PhEg, 93.
- 18 Broekman, PhEg, 88. Kritisch anzumerken ist hier, daß auch bei Kant das "Transzendente" kein "Bewußtseinsvermögen" sondern eher eine "Erkenntnisart", nämlich die transzendente im Unterschied zur empirischen, bezeichnen soll.
- 19 Broekman, PhEg, 88.
- 20 Broekman, PhEg, 76.
- 21 Broekman, PhEg, 100f.
- 22 Seebohm, BMT, 173.
- 23 Broekman, PhEg, 104.

### 2.5.2. Aktualität, Inaktualität und Intentionalität von Erlebnissen

- 1 Husserl, Ideen I, 74.
- 2 Husserl, Ideen I, 75.
- 3 Bernet/Kern/Marbach, EdH, 92.
- 4 Husserl, Ideen I, 73.
- 5 Husserl, Ideen I, 71.

- 6 ebd.
- 7 Vgl. Husserl, Ideen I, 73f.
- 8 Vgl. Husserl, Ideen I, 262f.
- 9 Husserl, Ideen I, 76.
- 10 Husserls Ausführungen erinnern an Brentanos Unterscheidung eines primären von einem sekundären Objekt. An die Struktur der Gerichtetheit auf ein primäres Objekt und der "Nebenbei"-Wahrnehmung eines sekundären Objektes scheint Husserl bei seiner Beschreibung der "doppelten intentio, dem zweifachen Zugewendetsein", zu denken (Vgl. Husserl, Ideen I, 76).
- 11 Husserl, Ideen I, 76.
- 12 Husserl, Ideen I, 72.
- 13 Marbach, Pdl, 197.
- 14 Janssen, EH, 77.
- 15 Diemer, EHu, 67f.

### 2.5.3. Noesis und Noema

- 1 Vgl. Husserl, Ideen I, 191ff.
- 2 Husserl, Ideen I, 192.
- 3 Marx, PhEH, 52.
- 4 Husserl, Ideen I, 227.
- 5 Janssen, EH, 79.
- 6 Marx, PhEH, 37.
- 7 Husserl, Ideen I, 202f.
- 8 Janssen, EH, 79.
- 9 Janssen, EH, 81.
- 10 Ströker/Janssen, PhPh, 91.
- 11 ebd.
- 12 Husserl, Ideen I, 215.
- 13 Husserl, Ideen I, 203.
- 14 Ströker/Janssen, PhPh, 91f.
- 15 Funke, ZTP, 40.
- 16 Husserl, Ideen I, 204.
- 17 Ströker, PhSt, 57.
- 18 Husserl, Ideen I, 87.
- 19 Husserl, Ideen I, 205.
- 20 Vgl. Ströker, PhSt, 57.
- 21 Vgl. Husserl, Ideen I, 84ff.
- 22 Ströker, PhSt, 57.
- 23 ebd.
- 24 ebd.
- 25 Husserl, Ideen I, 238.
- 26 Vgl. Husserl, Ideen I, 219, 238ff.
- 27 Husserl, Ideen I, 219.
- 28 Husserl, Ideen I, 239.
- 29 Husserl, Ideen I, 219.
- 30 Husserl, Ideen I, 206.
- 31 Ströker/Janssen, PhPh, 93.

#### 2.5.4. Die Zeitlichkeit der Erlebnisse

- 1 Husserl, Ideen I, 182.
- 2 Husserl, Ideen I, 180.
- 3 Husserl, Ideen I, 180f.
- 4 Husserl, Ideen I, 181. Vgl. Husserl, ViZ, 369ff.
- 5 Marx, PhEH, 53.
- 6 Vgl. unsere Arbeit, 76ff.
- 7 Gurwitsch, BKH, 423.
- 8 ebd.
- 9 Gurwitsch, BKH, 424.
- 10 Beils, TuZ, 39.
- 11 Husserl, ViZ, 389.
- 12 Vgl. Husserl, ViZ, 389ff.
- 13 Husserl, ViZ, 389.
- 14 Husserl, ViZ, 390.
- 15 Husserl, Ideen I, 167f.
- 16 Husserl, ViZ, 389.
- 17 Vgl. Husserl, ViZ, 396.
- 18 Husserl, ViZ, 392.
- 19 Husserl, ViZ, 472.
- 20 Husserl, ViZ, 390.
- 21 ebd.
- 22 Husserl, ViZ, 395.
- 23 Husserl, ViZ, 396.
- 24 Vgl. Husserl, ViZ, 396, 401.
- 25 Husserl, ViZ, 395.
- 26 Vgl. Husserl, ViZ, 398ff.
- 27 Bernet/Kern/Marbach, EdH, 100.
- 28 Husserl, ViZ, 472.
- 29 Husserl, ViZ, 407.
- 30 Husserl, ViZ, 407f.
- 31 Husserl, ViZ, 437.

### 3. Der Begriff "Reflexion" in den Frühschriften Husserls

#### 3.1. Die Frage nach der Methode

- 1 Husserl, "Nachwort zu meinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie'", 160, in: Husserl, Ideen I, 138ff.
- 2 Ströker/Janssen, PhPh, 17.
- 3 Ströker/Janssen, PhPh, 116f.
- 4 Husserl, PhsW, 7.
- 5 Marx, PhEH, 15.
- 6 Husserl, Ideen I, 168.
- 7 Husserl, Ideen I, 165.
- 8 Wüstenberg, KA, 56f.

### 3.2. Immanente und transzendente Wahrnehmung

- 1 Vgl. unsere Arbeit, 11ff.
- 2 Vgl. Husserl, Ideen I, 77ff.
- 3 Husserl, Ideen I, 78.
- 4 ebd.
- 5 Vgl. Husserl, LU II, 769ff.
- 6 ebd.
- 7 Husserl, LU II, 769.
- 8 Vgl. Husserl, Ideen I, 89ff.
- 9 Husserl, LU II, 365.
- 10 Husserl, Ideen I, 88.
- 11 Husserl, Ideen I, 92.
- 12 Husserl, LU II, 651.
- 13 Husserl, LU II, 770.
- 14 Asemissen, SPW, 16.
- 15 Vgl. Husserl, Ideen I, 166.
- 16 Husserl, Ideen I, 95.
- 17 Asemissen, SPW, 16.
- 18 Husserl, Ideen I, 77.
- 19 Eigler, MVZ, 78.
- 20 ebd.
- 21 Schuhmann, FbPh, 53.

### 3.3. Der phänomenologische Reflexionsbegriff

#### 3.3.1. Psychologischer und phänomenologischer Reflexionsbegriff

- 1 Vgl. Husserl, LU II, 222; Ideen I, 67ff.
- 2 Vgl. Husserl, LU II, 222; Ideen I, 107.
- 3 Husserl, "Nachwort zu meinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie'", 139, in: Husserl, Ideen I, 138ff.
- 4 Bernet/Kern/Marbach, EdH, 58.
- 5 Bernet/Kern/Marbach, EdH, 57.
- 6 Husserl, LU II, 14.
- 7 ebd.
- 8 Schwabe-Hansen, VeS, 44.
- 9 Wagner, PuR, 330.
- 10 Schwabe-Hansen, VeS, 46.
- 11 Vgl. Husserl, Ideen I, 162ff.
- 12 Landgrebe, WPh, 194.
- 13 Schwabe-Hansen, VeS, 45.

#### 3.3.2. Noetische und noematische Reflexion

- 1 Vgl. Schwabe-Hansen, VeS, 45; Wagner, KPh, 58f.
- 2 ebd.
- 3 Schwabe-Hansen, VeS, 45.
- 4 Husserl, Ideen I, 342.
- 5 Schwabe-Hansen, VeS, 45.

- 6 ebd.
- 7 Wagner, PuR, 37.
- 8 ebd.
- 9 Wagner, PuR, 38.
- 10 ebd.
- 11 Wagner, PuR, 44.
- 12 Wagner, KPh, 61.
- 13 Wagner, PuR, 44.
- 14 Wagner, PuR, 59.
- 15 Wagner, PuR, 46.
- 16 Wagner, PuR, 59.
- 17 Wagner, PuR, 61.
- 18 Damast, PrTh, 204.

### 3.3.3. Die Vorreflexivität der Erlebnisse

- 1 Husserl, Ideen I, 162f.
- 2 Beils, TuZ, 162.
- 3 Husserl, Ideen I, 163f.
- 4 Husserl, Ideen I, 164.
- 5 Husserl, Ideen I, 349.
- 6 Husserl, Ideen I, 162.
- 7 Husserl, Ideen I, 165.
- 8 Vgl. Husserl, Ideen I, 164.
- 9 Beils, TuZ, 161.
- 10 Husserl, Ideen I, 166.
- 11 Husserl, Ideen I, 165f.
- 12 Husserl, Ideen I, 167.
- 13 ebd.

### 3.3.4. Wesensschau, Intuition und Reflexion

- 1 Husserl, Ideen I, 12. Vgl. Husserl, Ideen I, 157.
- 2 Vgl. Husserl, Ideen I, 13ff.
- 3 Husserl, Ideen I, 13.
- 4 ebd.
- 5 Bernet/Kern/Marbach, EdH, 82.
- 6 Marx, PhEH, 22.
- 7 Vgl. Husserl, Ideen I, 51.
- 8 Vgl. Husserl, Ideen I, 31, 45.
- 9 Vgl. Th. Kobusch, Artikel "Intuition", in: Ritter, HWPh, Band 4, 524ff.; Tugendhat, Wbf, 50.
- 10 Vgl. Lothar Eley, Artikel "Intuition", in: Krings, HphG, Band 3, 748ff.
- 11 Janssen, EH, 95.
- 12 Husserl, Ideen I, 14f.
- 13 Husserl, Ideen I, 14.
- 14 ebd.
- 15 Diemer, EHu, 105.
- 16 Husserl, Ideen I, 141.
- 17 Husserl, Ideen I, 13.
- 18 ebd.

- 19 ebd.
- 20 Husserl, Ideen I, 15.
- 21 Vgl. Husserl, Ideen I, 21.
- 22 Vgl. Husserl, Ideen I, 22ff.
- 23 Husserl, Ideen I, 51.
- 24 ebd.
- 25 Vgl. Husserl, Ideen I, 13.
- 26 Husserl, CM, 92f., zitiert nach: Lothar Eley, Artikel "Intuition", 752, in: Krings, HphG, Band 3, 748ff.
- 27 Husserl, Ideen I, 50.
- 28 Husserl, Ideen I, 166.
- 29 Husserl, Ideen I, 172. Vgl. auch Husserl, Ideen I, 178.
- 30 Vgl. Theunissen, DA, 39ff.
- 31 Husserl, Ideen I, 14.
- 32 Janssen, EH, 40.
- 33 Husserl, Ideen I, 17.
- 34 Husserl, Ideen I, 18.
- 35 ebd.
- 36 Lothar Eley, Artikel "Intuition", 748, in: Krings, HphG, Band 3, 748ff.
- 37 Lothar Eley, Artikel "Intuition", 750, in: Krings, HphG, Band 3, 748ff.
- 38 Lembeck, EPP, 32.

#### 4. Erlebnis und Reflexion

##### 4.1. Das präreflexive "Erleben" als Bewußtseinsmodus sui generis

- 1 Wagner, PuR, 341.
- 2 Pieper, AoB, 79.
- 3 ebd.
- 4 Landgrebe, WPh, 201.
- 5 Vgl. Konrad Cramer, Artikel: "Erleben, Erlebnis", in: Ritter, HWPh, Band 2, 706ff.
- 6 Vgl. Schnädelbach, PhD, 172ff.; Bollnow, LPh, 47ff.
- 7 Husserl, Ideen I, 95.
- 8 ebd.
- 9 ebd.
- 10 Marx, PhEH, 46.
- 11 Vgl. Landgrebe, WPh, 204.
- 12 Vgl. Pothast, PBU, 43ff.
- 13 Vgl. unsere Arbeit, 39ff.
- 14 Vgl. unsere Arbeit, 40.

##### 4.2. Präreflexives Erleben und Zeitlichkeit

- 1 Husserl, Ideen I, 95.
- 2 Husserl, Ideen I, 162f.
- 3 Pieper, AoB, 78.
- 4 Beils, TuZ, 161.
- 5 Beils, TuZ, 161f.
- 6 Husserl, Ideen I, 169.
- 7 Husserl, Ideen I, 168.

- 8 Husserl, Ideen I, 174.
- 9 Vgl. Husserl, Ideen I, 163.
- 10 ebd.
- 11 Husserl, Ideen I, 167.
- 12 ebd.
- 13 Husserl, Ideen I, 168.
- 14 Husserl, Ideen I, 183.
- 15 Wagner, PuR, 341.

#### 4.3. Das Problem der Modifikation

- 1 Husserl, Ideen I, 165f.
- 2 Husserl, Ideen I, 168.
- 3 Husserl, Ideen I, 164.
- 4 Husserl, Ideen I, 166.
- 5 Vgl. Husserl, Ideen I, 167.
- 6 Husserl, Ideen I, 164.
- 7 Husserl, LU II, 669.
- 8 Vgl. unsere Arbeit, 58.
- 9 Husserl, Ideen I, 164.
- 10 Vgl. unsere Arbeit, 11.
- 11 Brentano, PeS I, 41.
- 12 Husserl, Ideen I, 146.
- 13 Husserl, Ideen I, 229.
- 14 Husserl, Ideen I, 95.
- 15 Beils, TuZ, 162.
- 16 ebd.
- 17 Pieper, AoB, 78.
- 18 ebd.
- 19 Husserl, Ideen I, 162.
- 20 Husserl, Ideen I, 162.
- 21 Husserl, CM, 3.

#### 4.4. Das Problem des infiniten Regresses

- 1 Vgl. Radermacher, RuS, 128f.
- 2 Radermacher, RuS, 128.
- 3 Pothast, FdS, 74.
- 4 Vgl. z.B. Henrich, Sbw, 264ff.; Pothast, FdS, 105ff.; Frank, SuS, 5ff.
- 5 Husserl, Ideen I, 168.
- 6 Wüstenberg, KA, 109.
- 7 Eigler, MVZ, 78.
- 8 Cramer, ER, 576.
- 9 Cramer, ER, 577.
- 10 Cramer, ER, 578.
- 11 Husserl, ViZ, 473.
- 12 Frank, Sth, 544.
- 13 Husserl, ViZ, 481.



#### 4.5. Cartesianische Evidenz und Apodiktizität

- 1 Descartes, Med, 43.
- 2 Descartes, PP, 2f.
- 3 Descartes, Med, 44.
- 4 Vgl. Descartes, Med, 45ff.
- 5 Descartes, Med, 46; vgl. ME, 117f.
- 6 Vgl. Wüstenberg, KA, 3.
- 7 Vgl. Wüstenberg, KA, 2ff.
- 8 Wüstenberg, KA, 3.
- 9 Vgl. Husserl, CM, 25f.
- 10 Husserl, Ideen I, 96f.
- 11 Husserl, Ideen I, 97.
- 12 Wüstenberg, KA, 110f.
- 13 Descartes, ME, 365f. Vgl. Wüstenberg, KA, 110f.
- 14 Descartes, ME, 127f.
- 15 Wüstenberg, KA, 111.
- 16 ebd.

#### 4.6. Das Problem der "lebendigen Gegenwart"

- 1 Husserl, Ideen I, 182.
- 2 Vgl. Husserl, ViZ, 428.
- 3 Husserl, ViZ, 429.
- 4 Husserl, ViZ, 437.
- 5 Husserl, ViZ, 429.
- 6 Husserl, ViZ, 464.
- 7 Husserl, ViZ, 479.
- 8 Husserl, ViZ, 466.
- 9 Husserl, ViZ, 463f.
- 10 Husserl, ViZ, 436.
- 11 Vgl. Held, LG, VIIIff.
- 12 Held, LG, VII.
- 13 Held, LG, 68.
- 14 ebd.
- 15 Held, LG, 82.
- 16 Held, LG, 75.
- 17 Held, LG, 81.
- 18 Held, LG, 82, 97.
- 19 Vgl. Held, LG, 81.
- 20 Held, LG, 89.
- 21 ebd.
- 22 Held, LG, 90.
- 23 Vgl. Held, LG, 103.
- 24 Held, LG, 103.
- 25 Vgl. Held, LG, 120; Brand, WIZ, 64f.
- 26 Held, LG, 103.
- 27 Held, LG, 104.
- 28 Held, LG, 115.
- 29 ebd.
- 30 Held, LG, 118.

- 31 ebd.
- 32 Seebohm, BMT, 66.
- 33 Seebohm, BMT, 161.
- 34 Seebohm, BMT, 164.
- 35 Vgl. Seebohm, BMT, 66.

## Literaturverzeichnis

( Die Schriften werden in den Anmerkungen mit den unterstrichenen Autoren- bzw. Herausgebernamen und den in eckigen Klammern [ ] aufgeführten Siglen wiedergegeben. )

- Arlt, Gerhard, "Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl", Würzburg, 1985 [SuW]
- Asemissen, Hermann Ulrich, "Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls", Kantstudien Ergänzungshefte, Band 73, Köln, 1957 [SPW]
- Beils, Karl Bernhard, "Transzendenz und Zeitbewußtsein. Zur Grenzproblematik des transzendental-phänomenologischen Idealismus", Bonn, 1987 [TuZ]
- Bernet, Rudolf / Kern, Iso / Marbach, Eduard, "Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens", Hamburg, 1989 [EdH]
- Bollnow, Otto Friedrich, "Die Lebensphilosophie", Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1958 [LPh]
- Brand, Gerd, "Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls", Den Haag, 1955 [WIZ]
- Brentano, Franz, "Deskriptive Psychologie", aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner, Hamburg, 1982 [DPs]
- Brentano, Franz, "Psychologie vom empirischen Standpunkt", Band I-III, Hamburg, 1971-74, [PeS I/II/III]
- Broekman, Jan M., "Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Husserl", Den Haag, 1963 [PhEg]
- Cramer, Konrad, "'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", in: Hegel-Studien, Beiheft 11, herausgegeben von Hans-Georg Gadamer, Bonn, 1974 [ER]
- Damast, Thomas, "Zum Problem einer Theorie der Reflexion bei Husserl", in: Busche, Hubertus u.a. [Hrsgg.], "Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit", Würzburg, 1990 [PrTh]
- Descartes, René, "Die Prinzipien der Philosophie", übersetzt und erläutert von Artur Buchenau, 7. Auflage, Hamburg, 1965 [PP]

- Descartes, René, "Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen", übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau, unveränderter Nachdruck der ersten deutschen Gesamtausgabe von 1915, Hamburg, 1972 [ME]
- Descartes, René, "Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie", auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe, durchgesehen von Hans Günter Zekl, 2. Auflage, Hamburg, 1977 [Med]
- Diemer, Alwin, "Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie", 2. verbesserte Auflage, Meisenheim am Glan, 1965 [EHu]
- Eigler, Gunther, "Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen", Meisenheim am Glan, 1961 [MVZ]
- Fichte, Johann Gottlieb, "Werke, Band I: Zur theoretischen Philosophie I", herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1971 [Werke I]
- Fink, Eugen, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", in: Kantstudien, Band 38, Berlin, 1933 [DPP]
- Frank, Manfred [Hrsg.], "Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre", herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Manfred Frank, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1993 [Sth]
- Frank, Manfred, "Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis", Stuttgart, 1991 [SuS]
- Funke, Gerhard, "Zur transzendentalen Phänomenologie", Bonn, 1957 [ZTP]
- Gadamer, Hans-Georg, "Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik", Gesammelte Werke, Band 1, 6. Auflage, Tübingen, 1990 [WuM]
- Gurwitsch, Aron, "Der Begriff des Bewußtseins bei Kant und Husserl", in: Kantstudien, Band 55, Köln, 1964 [BKH]
- Heidegger, Martin, "Sein und Zeit", 16. Auflage, Tübingen, 1986 [SuZ]
- Held, Klaus, "Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik", Den Haag, 1966 [LG]

- Henrich, Dieter, "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie", in: "Hermeneutik und Dialektik. Band 1", Festschrift für Hans-Georg Gadamer, Tübingen, 1970 [Sbw]
- Hume, David, "Ein Traktat über die menschliche Natur, Erstes Buch: Über den Verstand", mit neuer Einführung herausgegeben von Reinhard Brandt, Hamburg, 1989 [TmN I]
- Husserl, Edmund, "Cartesianische Meditationen", Gesammelte Schriften, Band 8, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg, 1992 [CM]
- Husserl, Edmund, "Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen", herausgegeben und eingeleitet von Paul Janssen, Hamburg, 1986 [IdPh]
- Husserl, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", Gesammelte Schriften, Band 5, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg, 1992 [Ideen I]
- Husserl, Edmund, "Logische Untersuchungen", Band I+II, Gesammelte Schriften, Band 2-4, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg, 1992 [LU I/II]
- Husserl, Edmund, "Philosophie als strenge Wissenschaft", herausgegeben von Wilhelm Szilasi, Frankfurt am Main, 1981 [PhsW]
- Husserl, Edmund, "Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen, Erster Band", Gesammelte Schriften, Band 1, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg, 1992 [PdA]
- Husserl, Edmund, "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins", herausgegeben von Martin Heidegger, 2. Auflage, Tübingen, 1980 [ViZ]
- Jamme, Christoph / Pöggeler, Otto, [Hrsgg.], "Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls", Frankfurt am Main, 1989 [PhiW]
- Janssen, Paul, "Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie", Freiburg / München, 1976 [EH]
- Kant, Immanuel, "Kritik der reinen Vernunft", herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg, 1976 [KdV]
- Krings, Hermann / Baumgartner, Hans Michael / Wild, Christoph, [Hrsgg.], "Handbuch philosophischer Grundbegriffe", Studienausgabe, München, 1973 [HphG]

- Landgrebe, Ludwig, "Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung", Gütersloh, 1963 [WPh]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie", herausgegeben von Herbert Herring, 2. verbesserte Auflage, Hamburg, 1982 [Vpr]
- Lembeck, Karl-Heinz, "Einführung in die phänomenologische Philosophie", Darmstadt, 1994 [EPP]
- Lipps, Theodor, "Leitfaden der Psychologie", dritte, teilweise umgearbeitete Auflage, Leipzig, 1909 [LPs]
- Locke, John, "Versuch über den menschlichen Verstand, Band I", 4. durchgesehene Auflage, Hamburg, 1981 [VmV I]
- Marbach, Eduard, "Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls", Den Haag, 1974 [PdI]
- Marx, Werner, "Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung", München, 1987 [PhEH]
- Natorp, Paul, "Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie", Tübingen, 1912 [AP]
- Pieper, Hans-Joachim, "'Anschauung' als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls", Hamburg, 1993 [AoB]
- Pothast, Ulrich, "Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein", Frankfurt am Main, 1988 [PBu]
- Pothast, Ulrich, "Über einige Fragen der Selbstbeziehung", Frankfurt am Main, 1971 [FdS]
- Radermacher, Hans, "Reflexion und Subjektivität", in: Radermacher, Hans [Hrsg.], "Aktuelle Probleme der Subjektivität", Bern / Frankfurt am Main, 1983 [RuS]
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried [Hrsgg.], "Historisches Wörterbuch der Philosophie", Darmstadt, 1971ff. [HWPh]
- Sartre, Jean-Paul, "Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939", herausgegeben und mit einem Nachwort von Bernd Schuppener, Hamburg, 1982 [TdE]
- Schnädelbach, Herbert, "Philosophie in Deutschland 1831-1933", Frankfurt am Main, 1983 [PhD]

- Schuhmann, Karl, "Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls", Den Haag, 1971  
[FbPh]
- Schwabe-Hansen, Elling, "Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls", München, 1991  
[VeS]
- Seebohm, Thomas, "Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik", Bonn, 1962  
[BMT]
- Ströker, Elisabeth, "Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften", Hamburg, 1992  
[HsW]
- Ströker, Elisabeth, "Phänomenologische Studien", Frankfurt am Main, 1987  
[PhSt]
- Ströker, Elisabeth / Janssen, Paul, "Phänomenologische Philosophie", Freiburg / München, 1989  
[PhPh]
- Theunissen, Michael, "Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart", 2., um eine Vorrede vermehrte Auflage, Berlin / New York, 1977  
[DA]
- Tugendhat, Ernst, "Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger", Berlin, 1967  
[Wbf]
- Wagner, Hans, "Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen", herausgegeben von Karl Bärthlein und Werner Flach, Würzburg, 1980  
[KPh]
- Wagner, Hans, "Philosophie und Reflexion", 3. unveränderte Auflage, München / Basel, 1980  
[PuR]
- Wüstenberg, Klaus, "Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes", Leiden, 1985  
[KA]