

Im Rahmen des Erasmus-Mundus-Masterstudiengangs
„Deutsche und Französische Philosophie in Europa“ (EuroPhilosophie)

University of Memphis, Department of Philosophy

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií

Bergische Universität Wuppertal, Philosophisches Seminar

Reflexion und Zeitlichkeit bei Edmund Husserl

–

Eine Untersuchung über Bedingungen und Möglichkeit transzendentaler
Reflexionen in der Phänomenologie Edmund Husserls



Masterarbeit

Vorgelegt von: Till Grohmann

Betreuer: Prof. Dr. László Tengelyi

Laufendes Semester: Sommersemester 2011

Abgabetermin: 20. Juni 2011

Im Rahmen des Erasmus-Mundus-Masterstudiengangs
„Deutsche und Französische Philosophie in Europa“ (EuroPhilosophie)

University of Memphis, Department of Philosophy

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií

Bergische Universität Wuppertal, Philosophisches Seminar

Reflexion und Zeitlichkeit bei Edmund Husserl

–

Eine Untersuchung über Bedingungen und Möglichkeit transzendentaler
Reflexionen in der Phänomenologie Edmund Husserls

Masterarbeit

Vorgelegt von: Till Grohmann

Betreuer: Prof. Dr. László Tengelyi

Laufendes Semester: Sommersemester 2011

Abgabetermin: 20. Juni 2011

Inhaltsverzeichnis

<i>Einleitung</i>	3
-------------------------	---

Teil I – REFLEXION

Kapitel I: Reflexionen der transzendentalen Phänomenologie

§ 1 – Die Pluralität transzendentaler Reflexionsbegriffe.....	5
§ 2 – Reflexion als Epoché.....	9
§ 3 – Reflexionen als konkrete Arbeitsinstrumente der Phänomenologie.....	13
§ 4 – Die ausdrückliche Reflexion.....	15
§ 5 – Die unausdrückliche Reflexion.....	18

Kapitel II: Reflexive Horizonte

§ 6 – Die reflexiven Horizontanalysen.....	21
§ 7 – Die noematische Horizontanalyse.....	22
§ 8 – Die noetische Horizontanalyse.....	26

Teil II – ZEITLICHKEIT

Kapitel III: Für die Reflexion relevante Grundbegriffe zeitlichen Bewusstseins

§ 9 – Retention.....	29
§ 10 – Selbstbewusstsein.....	37
§ 11 – Selbstbewusstsein als Empfinden.....	39

Kapitel IV: Reflexionen und Zeitlichkeit. Ein Ausblick.

§ 12 – Die ausdrückliche Reflexion gegründet in der Retention.....	45
§ 13 – Unausdrückliche Reflexion und Selbstbewusstsein.....	47
§ 14 – Die Zeitlichkeit der Epoché.....	48
§ 16 – Horizontanalysen und Weltbewusstsein.....	49

<i>Schluss</i>	51
----------------------	----

<i>Literaturverzeichnis</i>	52
-----------------------------------	----

Einleitung

Die sokratische Leitidee des delphischen Orakels ist immer wieder Ausgangspunkt philosophischer Blickrichtung geworden. Die Tatsache, dass das schon vor mehr als zweitausend Jahren ausgesprochene ›Erkenne dich selbst‹, nicht nur zum Motto der entstehenden Philosophie werden konnte, sondern diesen Anspruch überdies bis heute noch immer in sich trägt, scheint Grund genug dafür zu sein, in ihm die historische Freigabe eines ersten und letzten Forschungsfeldes zu sehen. Edmund Husserl war sich dessen sehr wohl bewusst, weshalb er auch im zweiten Teil seiner Vorlesungen *Erste Philosophie* nicht nur die Notwendigkeit eines „systematischen Vollzugs jenes reinen „Erkenne dich selbst!““ (Hua. VIII, S. 121) forderte, sondern diesen Vollzug unter dem Begriff der „transzendentalen Epoché“ auch in aller zu wünschenden Systematizität entwickelte.

Spätestens jedoch mit der Ausarbeitung dieser Epoché prägte Husserl einen ganz eigenen Sinn, eine besondere Variante der Anfang des 19. Jhs. im Entstehen begriffenen Bewegung der Phänomenologie. Denn eigentlich war es das zu dieser Zeit lauthals proklamierte Diktum ›Zurück zu den Sachen selbst!‹ gewesen, das sich die Phänomenologen aller couleur auf die Fahne schrieben und demzufolge die ›Sache selbst‹ in der eigenständigen Dimension ihres Erscheinens aufgesucht und entschlüsselt werden sollte. Die Eigenart der Husserl'schen Phänomenologie bestand nun keinesfalls darin, dieses Diktum ganz und gar zu verwerfen, als vielmehr ihren besonderen Akzent von der ›Sache selbst‹ auf das ›Selbst der Sache‹ zu verlegen – und damit ganz bewusst an die Tradition des Sokrates anzuknüpfen. Wird die Frage des Erscheinens der Sache somit in die Frage nach der (Selbst-)Erscheinung der konstituierenden Subjektivität umgemünzt, so wird Sach- zu einer besonderen Art von Selbsterkenntnis – eben im Sinne einer transzendentalen Selbsterkenntnis. Da eine solche Selbsterkenntnis jedoch immer einen besonderen Typ von *reflexiver* Erkenntnis darstellt, muss die Möglichkeit der transzendentalen Phänomenologie ganz und gar aus der Fähigkeit der Reflexion verstanden werden, dieser Forderung nach Selbsterkenntnis gerecht zu werden.

Hiermit sind wir bei unserem eigentlichen Problem angelangt. Denn die Reflexion, gemeinhin verstanden als eine solche Selbstthematisierung des Subjekts, in der das Subjekts auf sich selbst in Form eines Objekts zurückkommt, scheint insofern gerade *nicht* dazu in der Lage zu sein, den fungierenden Grund dieser Subjektivität aufzudecken, als dieser Grund in einer prinzipiell ungegenständlichen Gegebenheitsweise beruht. Mit dieser Bemerkung wird jedoch nicht nur in Frage gestellt, dass das Subjekt überhaupt ein adäquates Wissen von sich selbst erlangen könnte: auch einem jeden anderen Wissen wird gleichzeitig der letztendliche Wissensgrund, das Prinzip seiner Rechtmäßigkeit, entzogen.

Dieses Problem wurde nun nicht nur allein von Phänomenologen erkannt und herausgearbeitet, sondern auch gerade im Forschungsgebiet der klassischen deutschen Philosophie¹ – vor allem in Bezug auf Fichte und Schelling – sowie neuerdings auch im Bereich der analytischen Philosophie² einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Die gemeinhinnige Strategie, dem Subjekt den verlorengegangenen Status eines letztbegründenden Prinzips alles Wissens zurückzuerstatten, verläuft dabei zumeist derart, dass man sich auf das Bestehen eines prä-reflexiven Selbstbewusstseins zu berufen pflegt, in dem das Subjekt sich selbst in einer ungegenständlichen und unmittelbaren Art Weise ›bewusst hat³«. Wenn solcherart Untersuchungen auch sicherlich dazu in der Lage sind, eines der wohl ursprünglichsten Phänomene der menschlichen Subjektivität aufzudecken, so scheinen sie doch für die Phänomenologie und der Rechtfertigung ihres auf einer reflexiven Methode gegründeten Vorgehens immer noch unzureichend zu sein. Diese Unzulänglichkeit tritt sonderbarer Weise selbst bei bekennenden Phänomenologen zu Tage, da diese sich weniger am Problem der Reflexion selbst abzarbeiten pflegen, als sich vielmehr zu einer oft undifferenzierten Gegenüberstellung von Reflexion (= vergegenständlichend) und prä-reflexivem Selbstbewusstsein (= ungegenständlich) verleiten lassen⁴. Mit dem einzigen Verweis auf einen ursprünglich prä-reflexiven Selbstbezug wird daher immer wieder die Reflexion als eine uneigentliche und verklärende Art der Selbstwahrnehmung abgewiesen. Hiermit jedoch werden die methodologischen Probleme der Phänomenologie keinesfalls gelöst, sondern vielmehr als *unlösbar* gestaltet. Denn wenn unmittelbares Selbstbewusstsein auch ein unbezweifelbares Faktum menschlicher Subjektivität ist, so erlaubt es dieses Faktum allerdings noch immer nicht zu erklären, wie transzendente Selbsterkenntnis in systematischer Art und Weise entwickelt werden kann.

Sicherlich weist nun Husserl bereits in seinen *Logischen Untersuchungen*⁵ darauf hin, dass die Reflexion als immanente Wahrnehmung ein Akt adäquater Wahrnehmung ist, und begründet dies gleichzeitig in seinen *Zeitanalysen*⁶ dadurch, dass vergangenes Bewusstsein durch die

1 So beispielsweise bei D. Henrich und der sogenannten „Heidelberger Schule“ (Vgl. u. a. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt: Klostermann, 1967).

2 Um einen besonderen Dialog zwischen klassischer deutscher Philosophie und analytischer Philosophie hat sich hinsichtlich des Themas des Selbstbewusstseins vor allem Manfred Frank bemüht (Vgl. u.a. M. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam, 1991; wie ebenso: M. Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, M. Frank (Hg.), Frankfurt: Suhrkamp, 1991).

3 Heidegger spricht in dieser Hinsicht von einem ursprünglichen „Mich-selbst-Haben“ (M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt: Klostermann, 1976, S. 29).

4 Dies gilt nicht nur für ältere Phänomenologen wie J.-P. Sartre (*L'Être et le néant*, Gallimard: Paris 1943, S. 16f.) und M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard: Paris 1945, S. 263f.), sondern ebenso für neuere Phänomenologen, die sich intensiv mit dem Problem des Selbstbewusstseins auseinandersetzen wie D. Zahavi (*Self-awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 1999, S. 14f.).

5 Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua. XIX/I, A 333f. / B 354f.

6 E. Husserl, *Edmund Husserls Vorlesungen zur Philosophie des inneren Zeitbewusstseins*, M. Heidegger (Hg.),

Retention in unveränderter Form behalten und gegeben wird. Und der vergegenständlichende Prozess der Reflexion soll – wie Eugen Fink⁷ und in neuerer Zeit ebenso Ni Liangkang⁸ darauf hingewiesen haben – insofern kein Problem mehr darstellen, als in der transzendentalen Reflexion das Vergegenständlichte eben gerade nicht (im Sinne des Psychologismus) transzendent aufgefasst wird⁹. Die Vergegenständlichung der Reflexion soll hierbei dadurch unschädlich gemacht werden, dass sie als ein rein *formaler* Aspekt des Phänomens abgetan wird, der dessen wesentlichen Gehalt unberührt lässt. Das Problem kommt jedoch in dem Moment wieder, in dem der formale Aspekt des Phänomens selbst in den Vordergrund rückt und zu einer *inhaltlichen Bestimmung* wird – wie dies beispielsweise in den Analysen des *inneren Zeitbewusstseins* und ganz signifikant bei der Beschreibung der *Retention* der Fall ist. Wird daher auf das unmittelbare (Husserl sagt „absolute“) Zeitbewusstsein reflektiert, so kommt es zu einer Verwandlung der ungegenständlich erlebten Dauer in eine gegenständliche Jetztzeitstellenstrecke, d.h. ursprünglich erlebte Zeit wird verwandelt in eine objektive Zeitlinie. Die Konstitution der objektiven Zeit ist jedoch genau dasjenige, was die Phänomenologie durch die Aufdeckung einer subjektiv-immanenten Zeit der Erfahrung einerseits und dann einer „prä-immanenten“ Zeit des absoluten Bewusstseins andererseits verständlich machen soll. Mit der vergegenständlichenden Reflexion allein kann sich die Erklärung daher immer nur im Kreise drehen: Die Reflexion versteht das ursprünglich Konstituierende zwangsläufig im Sinne des Konstituierten, wodurch der gefürchtete unendliche Regress nicht mehr aufzuhalten scheint. Will man somit an der Reflexion als grundlegendstes Arbeitsinstrument der Phänomenologie festhalten, so gilt es, andere als die in der bisherigen Debatte über Reflexion und Selbstbewusstsein in Stellung gebrachten Gründe zu mobilisieren und vielmehr zu zeigen, dass der Begriff der Reflexion in der transzendentalen Phänomenologie *äußerst vielschichtig* ist. Wir wollen deswegen auf den Gebrauch der Reflexion in der Phänomenologie selbst reflektieren und dadurch versuchen, neue Reflexionsbegriffe an den Tag zu fördern. Eine solche methodologische Reflexion kann jedoch nur dann ins Ziel kommen, wenn die neu gewonnenen Reflexionsbegriffe auch aus dem zeitlichen Urgrund heraus entwickelt und in ihrer transzendentalen Möglichkeit erklärt werden konnten. Eben diese Problemstellung bestimmt sogleich den gesamten Verlauf unserer Untersuchung: In einem ersten, ganz der Reflexion gewidmeten Teil werden wir in einem ersten Kapitel verschiedene Reflexionsbegriffe der transzendentalen Reflexion unterscheiden, um dann im

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX, Halle: Max Niemeyer, 1928 (Seitenzahlen auch in Hua. X zu finden).

7 E. Fink (*VI. Cartesianische Meditation: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks* (1932), Bd. I, van Kerekhoven, G. (Hg.), Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers 1988).

8 L. Niangkang, „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl“, *Husserl-Studies*, Kluwer, 15, 1998.

9 E. Fink (1988, S. 26) spricht in dieser Hinsicht von einem sich durch die transzendente Epoché vollziehenden „*Umbrechen der welt-finalen Lebenstendenz*“; N. Liangkang (*Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl*, op. cit., S. 89) hingegen bemerkt, dass die transzendente Reflexion „nichts [...] präsumiert, appäsentiert oder konstruiert“.

zweiten Kapitel anzugeben, was und wie diese Reflexionen das verborgene Bewusstseinsleben analysieren. Im zweiten Teil dagegen werden wir in unserem dritten Kapitel diejenigen Grundbegriffe des inneren Zeitbewusstseins entwickeln, die uns dann im vierten und letzten Kapitel dazu dienen sollen, die im ersten Teil herausgearbeiteten Reflexionen und Reflexionsarten aus der Zeitlichkeit des Bewusstseins entstehen zu lassen und auf diese Weise transzendental zu rechtfertigen.

Teil I

REFLEXION

Kapitel I – Reflexionen der transzendentalen Phänomenologie

§ 1 – Die Pluralität der transzendentalen Reflexionsbegriffe

Die Frage nach der in der Phänomenologie aufgewendeten Reflexionsarten ist selbst eine Reflexion auf die in ihr in Stellung gebrachten methodischen Arbeitsinstrumente. Eine solche Untersuchung bringt uns in greifbare Nähe zu der von Eugen Fink entwickelten „transzendentalen Methodenlehre¹⁰“. Wir halten es daher im Folgenden für gerechtfertigt, immer wieder von den Husserl'schen Primärtexten abzuweichen und uns Finks *VI. Cartesianischer Meditation* zuzuwenden. Was sagt Fink zum Unterschied von natürlicher Selbstreflexion und transzendentaler Reflexion?

„[Wir] [...] müssen vor Augen halten, dass die transzendente Reflexion nicht mit einer Reflexion schlechthin verglichen werden kann, als einer bloßen Umwendung einer Geradeneinstellung, dass sie keine Reflexion in einem *vorbekanntem und vorgegebenen* Sinne darstellt, also auch nicht mit den Verständnismitteln des *weltlichen Strukturwissens* um Reflexion und Reflexionsiterabilität begriffen werden kann.¹¹“

Worin besteht diese „Unvergleichbarkeit“ der beiden Reflexionsarten und inwiefern müssen wir nicht doch wesentliche *Gemeinsamkeiten* voraussetzen? Bleiben wir zuerst bei der Frage nach den *Gemeinsamkeiten*: Insofern die natürliche Reflexion in Bewusstseinsleistungen einzudringen sucht, die diesem Bewusstsein in der Unmittelbarkeit seines Handelns verborgen geblieben sind, und insofern sie desweiteren nicht nur ein gewisses Erkenntnisinteresse bedient, sondern auch wesentlich an der Konstitution einer ohne sie undenkbaren (empirischen) Selbstheit beiträgt, ist sie

10 Fink, 1988, S. 1.

11 Ebd., S.15.

durchaus mit der transzendentalen Reflexion zu vergleichen. Was jedoch die *Unvergleichbarkeit* der beiden Reflexionsbegriffe angeht, so muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass der *Sinn* der von der phänomenologischen Reflexion aufgewendeten Begriffe der *Selbstheit*, des *Erkenntnisinteresses* und auch des *Bewusstseins* ein *vollkommen anderer* ist als der der natürlichen Einstellung. Die Unvergleichbarkeit von natürlicher und phänomenologisch-transzendentaler Reflexion muss verstanden werden ausgehend von der grundlegenden Verwandlung, die die Phänomenologie als Methode dem *gesamten* Bewusstseinsleben im Allgemeinen und damit im Besonderen auch den dieses Leben strukturierenden Begriffen und der ganzen Sprache zuteil werden lässt¹².

Diese Verwandlung beruht nun in nichts anderem als der *phänomenologischen Epoché*. Mit einem solchen Hinweis ist für unsere Untersuchung jedoch weniger eine Lösung gegeben, als vielmehr eine größere Problematik eröffnet. Denn da die Epoché selbst wieder als eine besondere Art transzendentaler Reflexion zu verstehen ist – Fink beschreibt sie ausdrücklich als eine „reflexive[] Epoché von einer unerhörten dynamischen Struktur¹³“ –, so scheint es auf den ersten Blick unmöglich zu sein, den Unterschied von natürlicher und transzendentaler Reflexion durch den bloßen Verweis auf die durch die Epoché herbeigeführte Verwandlung des Bedeutens erklären zu wollen. Das Problem ist dasjenige eines aufbrechenden Zirkels innerhalb unserer Argumentation. Aus diesem Zirkel können wir jedoch dann ausbrechen, wenn wir versuchen nachzuvollziehen, dass der Reflexionsbegriff innerhalb der Phänomenologie Husserls äußerst *vielschichtig* ist. Aufgrund dieser Vielschichtigkeit ist diejenige ›Reflexion‹, die für die Verwandlung des Bewusstseinslebens im Ganzen zuständig ist, eine wesentlich andere als all diejenigen ›Reflexionen‹, die dem Phänomenologen als konkrete Arbeitsinstrumente zur Verfügung stehen. Worin also bestehen diese Reflexionen im einzelnen? Fangen wir an mit der das Bewusstseinsleben grundlegend verwandelnden Reflexion der *transzendentalen Epoché*.

12 Es ist E. Fink, der hierauf aufmerksam macht (ebd., S. 96): „Die natürliche Sprache erleidet durch die Inanspruchnahme durch den phänomenologischen Zuschauer für die Ausdrücklichmachung seiner transzendentalen Erkenntnisse keine „Verwandlung“ ihrer äußerlichen *vokabulären* Form, sondern in der *Weise ihres Bedeutens*. In die Sprachfunktion des phänomenologisierenden Ich eingestellt, kann kein einziges Wort den natürlichen Sinn beibehalten, vielmehr dient jetzt die mit der bestimmten Vokabel indizierte natürliche Bedeutung *selbst nur als Anzeige* für einen transzendentalen Wortsinn.“

13 Ebd., S. 11.

§ 2 – Reflexion als Epoché

Die transzendente Epoché beschreibt den allgemeinen und notwendigen Einstieg in das Feld phänomenologischer Forschung. Ihre Bedeutung kann somit für die Phänomenologie Husserls nur schwer zu hoch eingeschätzt werden. Aufgrund dieser herausragenden Bedeutung und ihrer Komplexität werden wir im Folgenden die wichtigsten Aspekte dieser Epoché in gesonderter Weise behandeln. Da all diese Aspekte nur durch den Rückgriff auf den Begriff der Reflexion vollkommen verständlich werden, liegt in ihnen gleichzeitig die Bestätigung der Fink'schen Beschreibung der *Epoché als Reflexion*.

A/ Universal und mit einem Schlage

Im § 63 der *Ideen I* stellt Husserl fest, „daß es vor aller sachbestimmenden Methode schon einer [anderen] Methode bedarf, nämlich um überhaupt das Sachfeld des transzendental reinen Bewußtseins in den erfassenden Blick zu bringen¹⁴“. Gemeint hiermit ist die transzendente Epoché. Als erste und allgemeine Eröffnung des Sachfeldes geht sie gleichzeitig einher mit „eine[r] mühsame[n] Blickabwendung von den immerfort bewußten, [...] natürlichen Gegebenheiten¹⁵“. Die sachbestimmende Methode der Epoché ist daher etwas Doppeltes: eine ›In-den-Blick-Nahme‹ mit einer gleichzeitigen ›Abwendung des Blicks‹. Allein ein solch eröffnend-verschließendes Spiel ist dazu in der Lage, das transzendente Ichleben in den Fokus phänomenologischer Forschung zu bringen. Hinführend-entdeckend/abwendend-ausschaltend ist die Epoché eine auf das konstituierende Bewusstseinsleben zurückführende Reflexion *in* der eine universale Ausschaltung der Seinssetzung der Welt vollzogen wird. Ausschaltung und Hinführung gehören insofern zusammen, als die Ausschaltung der Seinssetzung einerseits nur sinnvoll ist innerhalb einer reflexiven Hinführung auf das Ichleben und andererseits die Reflexion solange noch nicht dazu in der Lage ist, das Bewusstseinsleben als transzendental-konstituierendes zu eröffnen, als dieses Ichleben nicht mit einer Ausschaltung behaftet wird.

Diese beiden Wesensmerkmale der Epoché kristallisieren sich bei Husserl nun in zwei Begriffen heraus, an denen er bis in sein Spätwerk der *Krisis* hinein festhalten wird: Die reflexive Epoché muss nicht nur eine „universale¹⁶“ sein, sondern sie muss dazu noch „mit einem Schlage¹⁷“ ausgeführt werden. „Universal“ und „mit einem Schlage“ kann die Epoché daher nicht darin bestehen, im Wahrnehmungsakt eines einzelnen Gegenstandes sich dessen Seinssetzung zu enthalten und – auf diese Weise fortschreitend – alle erdenklichen Seinssetzungen in einem jeden

14 Hua. III, S. 136.

15 Ebd.

16 Hua. VI, S. 153.

17 Ebd.

singulären Akt auszuschalten. Eine solche Vorgehensweise würde nicht nur das Problem mit sich bringen, dass die Phänomenologie niemals dazu in der Lage wäre, allgemein-gültige und apriorische Strukturen des Bewusstseins herauszuarbeiten; viel problematischer ist hierbei noch die Tatsache, dass eine jede *singuläre* Ausschaltung auf einem Seinboden vollzogen wird, der seinerseits unberührt, d.h. unausgeschaltet bleibt¹⁷. Wie aber kommt der Phänomenologe zu einem solchen Bewusstsein der *Universalität*, aufgrund dessen er dann die Ausschaltung der Seinssetzung „mit einem Schlage“ vollziehen kann?

Die Phänomenologie Husserls arbeitet einzig und allein in und mit den von der ›Natur‹ des Bewusstseins selbst vorgegebenen Strukturen. Es ist daher selbstverständlich, dass die von ihr verwendeten Werkzeuge allesamt schon als allgemeine Möglichkeiten im Bewusstsein angelegt sein müssen¹⁸. Keinesfalls darf der Phänomenologe somit in einer metaphysischen Spekulation dasjenige zu entwerfen suchen, was ihm zu einem „universalen“ Bewusstsein und einer plötzlichen Ausschaltung verhelfen könnte. Die Methode kann unmöglich ›erfunden‹, sondern lediglich im Ausgangspunkt von gegebenen Möglichkeiten entwickelt werden – Möglichkeiten, die auch dem natürlichen Bewusstsein immer schon gegeben sind, von denen dieses Bewusstsein aber gerade keinen *reinen*, sondern eben einen *natürlichen* und *empirischen* Gebrauch macht.

Genau diese Bedingtheit der phänomenologischen Methode berücksichtigt Husserl nun in seinen Vorträgen zu *Erste Philosophie*, wenn er die Universalität der Epoché dadurch zu erklären sucht, dass wir in unserem natürlichen Bewusstseinsleben immer schon Akte vollzogen haben, die „ganze Lebensstrecken“¹⁹ betreffen und sie unter den bestimmten Entschluss eines Willens gestellt haben.

„Reflexionen können aber auch ganze Lebensstrecken betreffen, z.B. ich überschauere den gestrigen Tag oder meine schöne Studienzeit oder richte meinen Blick auf die kommenden Osterferien und ihren voraussichtlichen Verlauf. Natürlich kann ich auch entsprechende *Entschlüsse* fassen, *welche die ganzen Lebensstrecken betreffen*.“²⁰

Die Länge dieser in den überschauenden Blick gebrachten Lebensstrecken kann nun soweit ausgeweitet werden, dass „ich auch mein gesamtes Leben universal überschauen und für mein

17 Ebd.: „Die Enthaltung vom Vollzug einzelner Geltungen [...] schafft nur für eine jede einen neuen Geltungsmodus auf dem natürlichen Weltboden [...]“

18 In dieser Hinsicht muss die Bemerkung Husserls verstanden werden, wonach die „*Philosophie selbst* nur systematische Selbstentfaltung der transzendentalen Subjektivität in Form von systematischer transzendentaler Selbsttheoretisierung auf dem Grunde der transzendentalen Selbsterfahrung und ihrer Derivate [ist]“ (Hua. VIII, S. 167).

19 Hua. VIII, S. 154.

20 Ebd.

ganzes Leben Entschlüsse fassen [kann]²¹.“ Und es ist genau aus dieser empirischen Möglichkeit heraus, dass sich die transzendente Variante der phänomenologischen Epoché speist²². Ist eine solche ›Überschau‹ allerdings zu verstehen im Sinne einer „reflektive[n] Selbstregelung²³“, so ist die Epoché in der Tat nichts anderes als die *transzendente Variante* einer solchen reflexiven Selbstregelung.

B/ Abständigkeit der Reflexion – Verdopplung und Spaltung

Doch nicht nur dieser in einer universalen Überschau verortete Ursprung macht die transzendente Epoché zu einer Reflexion: die Reflexivität ist der Epoché insofern noch eine Notwendigkeit, als allein erstere dazu in der Lage ist, eine benötigte *Mittelbarkeit*, einen *Abstand* dort einzuführen, wo sich das natürliche Ich beständig in der Wahrnehmung der Welt zu verlieren droht. Diese Abständigkeit hinsichtlich der wahrgenommenen Welt hängt damit zusammen, dass der Gegenstand des reflektierenden Phänomenologen selbst derjenige (intentionale) Akt ist, durch den sich das natürliche Ich auf einen Gegenstand bezieht. Die Epoché als Reflexion ist daher zu verstehen im Sinne eines Aktes ›zweiter Potenz‹, der selbst nur in Bezug auf eine andere Bewusstseinsleistung möglich ist. Wie Husserl in *Erster Philosophie* bemerkt, führt eine solche Verdopplung der Leistungen zu einer *Spaltung* des Ich; Spaltung, die selbst wieder den Charakter einer *Verdopplung* des Ichs hat.

„[...] in der lebendigen Gegenwart habe ich *in Koexistenz das verdoppelte Ich und den verdoppelten Ichaktus*; also [einerseits] das Ich, das jetzt kontinuierlich das Haus betrachtet, und [andererseits] das Ich, das den Aktus vollzieht: „Ich bin dessen inne, daß ich kontinuierlich das Haus betrachte“²⁴

Die Verdopplung des Ichs in und durch die reflexive Epoché ist nun notwendige Voraussetzung der Möglichkeit dafür, dass die Ausschaltung des transzendenten Seinssinnes der Welt keine bloße *Destruktion* im Sinne eines ›nicht-mehr-Habens‹ dieser Welt ist. Dies ist in der Tat von großer

21 Ebd.

22 Die Tatsache, dass die Epoché *als transzendente Möglichkeit* bereits in der natürlichen Einstellung angelegt ist, darf keinesfalls verwechselt werden mit dem *Problem ihrer Motivation*. Denn liegt die Möglichkeit bereits in der natürlichen Einstellung begründet, so steht es für die Motivation ganz anders. Husserl arbeitet in seinen Werken verschiedene Wege heraus, die von der natürlichen Einstellung zur transzendentalen Epoché führen sollen, wobei er immer versucht, den Motivationsgrund der Epoché in der natürlichen Einstellung selbst anzusiedeln (Vgl. hierzu: *Bernet, Kern, Marbach*, 1996, S. 60f.). Doch nicht zuletzt der immerwährende Neuanfang dieser Ausarbeitung scheint Grund genug zu sein, letztendlich der Fink'schen Annahme Recht zu geben, wonach der zur Reduktion führende Willensentschluss deshalb nicht aus der natürlichen Einstellung zu entwickeln ist, weil er diese Einstellung aufhebt (Vgl. Fink, 1988, S. 32f.). Die Schlussfolgerung Finks ist jedoch leider ebenso problematisch: „Die phänomenologische Reduktion *setzt sich selbst voraus*.“ (ebd., S. 39)

23 Hua. VIII, S. 154.

24 Ebd., S. 89.

Bedeutung. Denn wäre die Epoché nicht in einer spaltenden und verdoppelnden Reflexion eingebettet, so würde die Ausschaltung des Seinssinnes der Welt unser Welterleben grundlegend verändern, *ohne* uns jedoch im Geringsten die Möglichkeit zu lassen, dieses Welterleben verstehen und analysieren zu können. Eine Ausschaltung ohne Verdopplung des Ichs würde unsere Geradehineinstellung zur Welt zwar verwandeln, aber durch diese Verwandlung noch keine Analyse der natürlichen Einstellung möglich gemacht werden. Unter Berücksichtigung des Unterschiedes von Destruktion und bloßer Ausschaltung hebt Husserl im zweiten Abschnitt der *Ideen I* hervor, dass die Ausschaltung (im Sinne eines Entschlusses) etwas ist, was in eigentümlicher Weise zu dem natürlichen Ichleben „hinzutritt“ (dessen vollzogene Seinssetzung dadurch nicht verschwindet, sondern vielmehr erst analysierbar wird):

„Sie [die Seinsthesis] ist weiter noch da, wie das Eigeeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhanges der Schaltung. Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, *wir machen von ihr aber „keinen Gebrauch“* [...]; vielmehr handelt es sich bei diesem, wie bei allen parallelen Ausdrücken, um andeutende Bezeichnungen einer bestimmten *eigenartigen Bewußtseinsweise*, die zur ursprünglichen schlichten Thesis [...] hinzutritt [...].²⁵“

Nur wenn die Thesis daher weiterhin „*Erlebnis*“ ist, wir aber von ihr „*keinen Gebrauch*“ machen, ist es überhaupt möglich, die natürliche Einstellung und ihr selbstvergessenes Handeln zu analysieren und sie auf die konstituierenden Akte zurückzuführen. Die Möglichkeit der transzendentalen Epoché beruht daher auch insofern in einer Reflexion, als ohne diese Reflexion nicht die benötigte Abständigkeit zur natürlichen Einstellung gegeben werden könnte.

C/ Reines Erkenntnisinteresse – Stiftung einer phänomenologischen Einstellung

Letztes Ziel und Zweck der reflexiven Epoché ist die Herausbildung der *phänomenologischen Einstellung*. Diese Einstellung ist zu verstehen im Sinne eines bleibenden Erwerbs einer Erkenntnishabitualität. Wodurch entsteht sie?

Aus der von der epochalen Reflexion herbeigeführten Verdopplung des Ichs entsteht ein *phänomenologisierendes* Ich, das das transzendente Ich aus seiner „Selbstverlorenheit²⁶“ befreit und es in das Licht der Reflexion stellt. Dieses phänomenologisierende Ich beschreibt Husserl als einen am „Dasein der Welt überhaupt absolut *uninteressierte*[n] *Zuschauer*“²⁷. Uninteressiert ist dieser Zuschauer am Sein oder Nicht-Sein der Welt und der Dinge; als Reflektierender jedoch ist er,

25 Hua. III, S. 63.

26 Hua. VIII, S. 88.

27 Ebd., S. 92.

wie Husserl sagt, „nicht in jeder Hinsicht uninteressiert²⁸“, denn: „Ich vollziehe ja einen Akt, betätige ein Erkenntnisinteresse [...]“²⁹.“ Dieses reine Erkenntnisinteresse richtet sich jedoch nicht auf die Welt in ihrem Sein oder nicht-Sein, sondern „auf mich und mein Wahrnehmen in seinem reinen Eigensein“, „auf das rein Subjektive“ in seinem „rein immanenten Gehalte“³⁰. Motiviert durch reines Erkenntnisinteresse gewinnt das phänomenologisierende Ich daher das phänomenologische Forschungsfeld der konstituierenden Leistungen des transzendentalen Bewusstseins. Die *phänomenologische Einstellung* entsteht dabei in immer wiederkehrender Wiederholung und Befriedigung dieses Erkenntnisinteresses. Und erst durch einen immerwährenden Vollzug der Epoché kann der Phänomenologe eine *Habitualität* erwerben, in der sich der „uninteressierte Zuschauer“ als dauerhafte Begleiterscheinung der Erfahrung etablieren kann.

Die reflexive Epoché sollte hier in ihrem Vermögen der Eröffnung des phänomenologischen Forschungsfeldes erhellt werden. Diese Eröffnung gipfelt in der Herausbildung der phänomenologischen Einstellung als bleibendes Interesse am rein-subjektiven intentionalen Leben. Die herausragende Bedeutung der Reflexion für die Phänomenologie beschränkt sich jedoch keinesfalls auf die Begründung einer solchen Einstellung. Als eröffnendes Werkzeug ist die reflexive Epoché vielmehr lediglich Einstieg und Anfang aller weiteren Arbeit. Diejenigen Reflexionen daher, die dieses durch die Epoché bloß entdeckte intentionale Leben einer systematischen Analyse unterziehen, sind andere, neue Arten der Reflexion – die wir nunmehr als ›konkrete Arbeitsinstrumente‹ der Phänomenologie bezeichnen wollen.

§ 3 – Reflexionen als konkrete Arbeitsinstrumente der Phänomenologie

Welche Mittel stehen dem Phänomenologen zur Deskription, Analyse, Auslegung, Klassifizierung und Strukturierung des konstituierenden Ichlebens zur Verfügung? Wieder ist es die *Reflexion*, die Husserl im III. Abschnitt der *Ideen I* als konkretes Arbeitsinstrument der Phänomenologie verstanden wissen will.

„Reflexion ist [...] ein Titel für Akte, in denen der Erlebnisstrom mit all seinen mannigfachen Vorkommnissen (Erlebnismomenten, Intentionalitäten) evident faßbar und analysierbar wird. Sie ist [...] der Titel der Bewußtseinsmethode für die Erkenntnis von Bewußtsein überhaupt.“³¹

28 Ebd., S. 97.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Hua. III, S. 165.

Ebenso wie die Epoché, so sind auch die konkreten Reflexionen ganz allgemein als eine Art „Bewusstseinsmodifikation“³² zu verstehen, die „wesensmäßig aus Einstellungsänderung hervorgeht“³³. Der grundlegende Unterschied besteht jedoch darin, dass die konkreten Reflexionen *partiellen* Charakter haben und sich gezielt auf einzelne Erlebnisse beziehen, wohingegen die Reflexion der Epoché bewusst universal und unbestimmt gehalten wird.

Die Arbeitsinstrumente des Phänomenologen sind zumeist selbst immanent gerichtete Akte des Aufmerkens und des Achtens auf... Als solche bereichern sie den Erlebnisstrom und machen es daher möglich, ihrerseits Gegenstand einer neuen höherstufigen Reflexion zu werden. Aufgrund dieser möglichen iterativen Verschachtelung von Reflexionen und Reflexionen kann Husserl sagen, dass sich das „Studium des Erlebnisstromes [...] seinerseits in mancherlei eigentümlich gebauten reflektiven Akten [vollzieht], die selbst wieder in den Erlebnisstrom gehören und in entsprechenden Reflexionen höherer Stufe zu Objekten von phänomenologischen Analysen gemacht werden können“³⁴. Diese mögliche Iterabilität der Reflexion ist jedoch nicht nur auf *eine* Reflexionsart allein zu beziehen, sondern als konkretes Arbeitsinstrument muss der Begriff der Reflexion vielmehr selbst im *Plural* gedacht werden. Denn niemals könnte *eine* Art der Reflexion allein dazu in der Lage sein, die Reichhaltigkeit des intentionalen Lebens der transzendentalen Subjektivität an den Tag zu fördern. Vielmehr muss es möglich sein, in ganz *verschiedenen Arten der Reflexion* auf die transzendentalen Leistungen in nicht-reduktiver Art und Weise eingehen zu können³⁵. Husserls eigene Aussagen sind hierzu jedoch spärlich bis ganz fehlend. Dies macht es notwendig, sich anderer Quellen zu bedienen.

Im Anschluss an Gisbert Hoffmanns Untersuchung *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*³⁶ möchten wir uns daher an dessen Unterscheidung von zwei verschiedenen Reflexionsarten halten, deren Abgrenzung Husserl selbst, wie Hoffmann sagt, „nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit trifft noch expliziert“³⁷. Hoffmann unterscheidet hinsichtlich Reflexion zwischen einer „ausdrücklichen“ und einer „unausdrücklichen“. Im Folgenden wollen wir uns an dieser Begrifflichkeit orientieren und Hoffmann soweit folgen, als unser eigenes Verständnis der Reflexion(en) dies erlaubt. Dabei werden wir jedoch auch den genauen Punkt angeben müssen, an dem sich unsere Konzeption der Reflexionen – gerade der „unausdrücklichen“ – von derjenigen Hoffmanns unterscheidet. Beide Reflexionsarten können aus den Schriften

32 Ebd., S. 166.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 165.

35 Erstaunlicher Weise wird gerade diese Reichhaltigkeit des phänomenologischen Reflexionsbegriffes nicht nur von den Kritikern der Husserl'schen Phänomenologie verkannt, sondern ebenso auch von all denjenigen Philosophen, die sich bewusst zu dieser Tradition bekennen!

36 G. Hoffmann, 2001.

37 Ebd., S.111.

Husserls entnommen und in ihrem wesentlichen Gehalt aus diesen entwickelt werden.

§ 4 – Die ausdrückliche Reflexion

Zur Entwicklung der *ausdrücklichen* Reflexion können wir uns auf die beiden bereits zitierten Werke Husserls der *Ideen I* sowie der *Ersten Philosophie* berufen. Die Reflexion wird hier als ein eigenständiger Akt einer ›immanenten‹ oder ›inneren‹ Wahrnehmung verstanden. ›Innerlich‹ oder ›immanent‹ ist diese Reflexion, weil sie und das Erlebnis, worauf sie sich richtet, „zu demselben Erlebnisstrom gehören“³⁸. Das wesentlichste Merkmal dieser ausdrücklichen Reflexion besteht in der *Vergegenständlichung* des in den von ihr in den reflexiven Blick genommenen Erlebnisses.

„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.“³⁹

Eine solche Vergegenständlichung macht es möglich, das Erlebnis eingehender zu studieren, zu analysieren und dessen eidetisches Wesen herauszuarbeiten. Durch die vergegenständlichende, ausdrückliche Reflexion ist es daher möglich, verschiedene Aktgruppen zu isolieren und so das konstituierende Bewusstsein im Sinne einer wahrhaften Topologie der transzendentalen Leistungen zu strukturieren. Als Grundgruppen von Akten haben wir mit Husserl zu unterscheiden zwischen: Wahrnehmung, Phantasie, Bildbewusstsein, Wiedererinnerung, Erwartung, Einfühlung, kategoriale Akte und schließlich den Reflexionen selbst. Die mit dem genauen Verständnis der konstitutiven Eigentümlichkeiten dieser Akte ins Ziel kommende *Eidetik des Bewusstseins* muss als letztendliche Aufgabe der *statischen Phänomenologie* verstanden werden.

Indem die ausdrückliche Reflexion nun aber zuvor ungegenständlich Erlebtes vergegenständlicht, bereichert sie den Erlebnisstrom um ein neues ungegenständliches Erlebnis: dasjenige der vollzogenen Reflexion. Jedes intentionale Erlebnis ist nun Erlebnis eines Ego. Die ausdrückliche Reflexion bewegt sich daher noch immer im Bereich der in *Erster Philosophie* herausgearbeiteten „Bewusstseinspaltung“, die wir bereits zum Verständnis der reflexiven Epoché zu Rate gezogen haben. Die ausdrückliche Reflexion ist daher nicht nur dadurch gekennzeichnet, dass sie die in den reflexiven Blick genommene cogitatio vergegenständlicht, sondern sie entwirft damit auch gleichzeitig ein höherstufiges Ich. Vergegenständlichung geht daher Hand in Hand mit „Spaltung“ und „Verdopplung“. Besonderer Nutzen dieser Verdopplung ist es, dass der höherstufige Akt der Reflexion das fungierende Ich aus dem vorangehenden Zustand der „Selbstverlorenheit“

38 Hua. III, S. 78.

39 Ebd., S. 162.

entreißt und in die Bewusstheit seiner fungierenden Leistungen stellt.

„Was geschieht oder geschah in dieser Reflexion? In dieser Selbstwahrnehmung offenbar dies, daß ich mich *als Ich der Reflexion über den Aktus des „Ich nehme wahr“ erhebe*, über jenen Aktus, in dessen Vollzug aufgehend ich seiner und meiner als des vollziehenden Subjekts nicht gewahr wurde.⁴⁰“

Entsprechend des Prinzips der möglichen Iterabilität der Reflexion lebt das durch die Reflexion hervorgebrachte höherstufige Ich seinerseits in „Vergessenheit“ gegenüber sich selbst und kann erst durch eine weitere (nunmehr dritte) Reflexion zum vollen Bewusstsein seiner eigenen Aktuosität gebracht werden. Immer also – auch in der noch so hochstufigen Reflexion – stehen wir vor dem Paar eines „latenten⁴¹“, sich selbstvergessenden, und eines „patenten⁴²“, wahrgenommenen, reflektierten Ichs. Diese Doppeltheit aus Bewusstheit und Selbstvergessenheit ist für die ausdrückliche Reflexion notwendig, und dies trotz der Tatsache, dass immer wieder ein „Patentwerden [...] für jedes latente Ich, also auch das jeder Reflexion möglich [ist]⁴³“. Der sich hiermit anbahnende unendliche Regress der ausdrücklichen Reflexion ist nach Husserl jedoch dadurch als unschädlich zu erweisen, dass ich mich in dieser unendlichen Reflexionskette immer wieder als Identischer *wissen kann*. Denn die Möglichkeit des Vollzugs einer höherstufigen Reflexion ist mir beständig gegeben: immer wieder kann ich mich also der Identität aller unterstufigen Ichpole versichern⁴⁴.

Um allerdings die *Identifizierung* und *Spaltung* des Ichs als grundlegende Bestimmung der ausdrücklichen Reflexion verstehen zu können, müssen wir kurz – ohne hier schon Entscheidendes vorwegnehmen zu wollen – auf den *zeitlichen* Aspekt dieser Reflexion eingehen: Wir hatten gesagt, dass sich durch den Auswurf eines höherstufigen Ichs der Status des von der Reflexion betrachteten Ichs von Selbstvergessenheit in Selbstbewusstheit verwandelt (mit anderen Worten: dass das zuvor latente Ich patent wird). Die Spaltung der ausdrücklichen Reflexion hat – ebenso wie auch in der reflexiven Epoché – für die Phänomenologie allerdings nur einen Sinn, wenn sie ganz und gar vom Prozess der Bewusstwerdung aus gedacht wird. Und genau dieser Wandel des Status der Bewusstheit ist allein unter einer *doppelten zeitlichen Bedingung* möglich: A/ unter der eines zeitlichen Abstands, B/ unter der eines Aufbewahrens der Vergangenheit im Jetzt.

40 Hua. VIII, S. 88.

41 Ebd., S. 90.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Fink sagt seinerseits, dass der unendliche Regress der Reflexion nach Eintritt in die phänomenologische Einstellung nicht mehr zu fürchten ist, da „der Zuschauer des phänomenologisierenden Zuschauers [...] kein Ich von einer differenten transzendentalen „Seinsweise“ [ist]“ (E. Fink, 1988, S. 29).

A/ Denn erhebe ich mich in der Reflexion über den Akt der Wahrnehmung, nehme ich diesen Akt selbst als Gegenstand und befreie ich dadurch das vorangehende Aktsubjekt aus seiner selbstvergessenen Latenz, so ist dieser Status der Selbstverlorenheit bereits vorüber und gehört – sobald die Aktualität des reflektierenden Ichs die neue Gegenwart erfüllt – unmittelbar der Vergangenheit an.

„Freilich, wenn ich die Reflexion einsetzen lasse, ist das *naive Wahrnehmen* des selbstvergessenen Ich *schon vorüber*. [...] Nur in dieser Weise reflektierend-zurückgreifen kann ich das naive Wahrnehmen und das selbstvergessene Ich gewahren, das also ein *Nachgewahren*, und nicht eigentlich ein wahrnehmendes Erfassen ist.⁴⁵“

Sobald die ausdrückliche Reflexion das Ich seiner Selbstvergessenheit entreißt, ist die Naivität vorangehender Wahrnehmung bereits Vergangenheit. Das Nachgewahren der Vergessenheit ist unmittelbar die Entstehung der Bewusstheit selbst. Dieser Umschwung vom Jetzt in ein *Nach*, der *zeitliche Abstand* also – mag er in objektiver Zeit gemessen auch noch so minimal sein –, ist hier als *Bedingung der Möglichkeit der ausdrücklichen Reflexion* zu verstehen: würde kein zeitlicher Abstand die beiden Zustände (Selbstvergessenheit und Bewusstheit) voneinander trennen, so könnte die Unterscheidung keinesfalls statthaben⁴⁶. Zeitliche Abständigkeit ist nach Husserl jedoch Leistung des *retentional modifizierenden Bewusstseins*. Ohne die durch die Retention geschaffene zeitliche Abständigkeit ist daher keine Reflexion im Sinne eines Nachgewahren möglich.

B/ Doch nicht nur muss sich das Jetzt in ein Vergangenes wandeln, nicht nur muss es einen minimalen zeitlichen Abstand geben – ebenso wichtig für die ausdrückliche Reflexion ist es, dass der der Vergangenheit zugehörige Zustand der Selbstvergessenheit *noch immer im Jetzt bewusst ist*. Wir kommen hiermit zum anderen für die ausdrückliche Reflexion wesentlichen Aspekt der Retention, die das soeben-Vergangene in Form einer „frischen Erinnerung⁴⁷“ im Jetzt aufbewahrt.

„Dieses [das vergangene naive Wahrnehmen] erfasse ich, jetzt reflektierend, nur durch ein erhaschendes Zurückgreifen in das „Nochbewußthaben“ der sogenannten „Retention“, der an das originale Erleben unmittelbar sich anschließenden *Nacherinnerung*.⁴⁸“

Die Möglichkeit der ausdrücklichen Reflexion liegt also in doppelter Weise in der Zeitlichkeit des

45 Hua. VIII, S. 88f.

46 Auch N. Liangkang erkennt den „zeitlichen Abstand“ als Bedingung der Reflexion an (N. Liangkang, 1998, S. 83). E. Levinas erhebt diesen Abstand in seinem Aufsatz „*Intentionalität et sensation*“ sogar als Prinzip der jeden Intentionalität selbst (Vgl. Levinas, 2010, S. 213).

47 Hua. VIII, S. 154.

48 Hua. VIII, S. 88f.

Bewusstseins fundiert: einerseits in der Tatsache, dass dieses Bewusstsein ein Fluss ist, der zeitliche Abständigkeit generiert, und andererseits in der Tatsache, dass im Fließen des Flusses das Verfllossene erhalten, d.h. reteniert wird. Und es ist also die *Retention*, gleichzeitig als Abständigkeit generierende wie auch als zurückbehaltende Instanz des Vergangenen, die als Grundbedingung der ausdrücklichen Reflexion verstanden werden muss.

§ 5 – Die unausdrückliche Reflexion

Ebenso wie die ausdrückliche ist die unausdrückliche Reflexion eine immanente oder innere Wahrnehmung. Worin aber liegt die besondere, *nur* für die *unausdrückliche* Reflexion geltende Bestimmung? Hierfür wollen wir uns dem II. Abschnitt der *Ideen I*, genauer: dem § 38 widmen. Im II. Abschnitt geht es Husserl vornehmlich darum, die Seinsregion des „reinen Bewusstseins“ von derjenigen Seinsregion der durch Abschattungen erscheinenden Dinge zu unterscheiden. Reflexion und cogitatio werden daher in enger Zusammengehörigkeit betrachtet und der Region transzendenter Gegenstände gegenübergestellt.

„Im Falle einer immanent gerichteten oder, kurz ausgedrückt, einer *immanenten Wahrnehmung* (der sog. „inneren“) bilden *Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio*. Das Wahrnehmen birgt sein Objekt hier so in sich, daß es von diesem nur abstraktiv, nur als wesentlich unselbstständig abzusondern ist.⁴⁹“

Diese Beschreibung soll nach Husserl für die immanente Wahrnehmung im Allgemeinen, d.h. ebenso für die ausdrückliche wie die unausdrückliche Reflexionen gelten. Es wird sich jedoch sogleich herausstellen, dass dem *nicht* so ist und dass sich die Beschreibung vielmehr ausschließlich auf die *unausdrückliche* Reflexion bezieht. Denn Grundaspekt der hiesigen „immanenten Wahrnehmung“ ist nach Husserl, dass sie mit der cogitatio eine „*unvermittelte Einheit*“ bildet und daher im Sinne der „Unselbstständigkeit“ von der cogitatio aus gedacht werden muss. Beide Aspekte widersprechen nun der oben gegebenen Definition der ausdrücklichen Reflexion. „Abständigkeit“, „Nachgewahren“, „Spaltung“ und „Verdopplung“: dies waren die Begriffe, die wir bei der Beschreibung der ausdrücklichen Reflexion zu Tage gefördert hatten. Aus einer solchen Inkompatibilität wird deutlich: Husserl spricht hier *nicht* von der immanenten Wahrnehmung überhaupt, sondern vielmehr von einer *ganz besonderen* Art immanenter Wahrnehmung, derer wir im Anschluss an G. Hoffmann den Namen *unausdrücklichen* Reflexion gaben.

Ein weiterer Grundaspekt der unausdrücklichen Reflexion besteht darin, dass der Aspekt der

49 Hua. III, S. 78.

Vergegenständlichung, der für die ausdrückliche Reflexion noch maßgebend war, hier vollkommen zu fehlen scheint. Denn zwar redet Husserl sehr wohl davon, dass hier „das Wahrnehmen sein Objekt“ in sich birgt, doch scheint der Begriff der Objektivität hier etwas vollkommen anderes zu bedeuten als das gegenständliche Woraufhin eines intentionalen Aktes. Denn ist hier die Einheit zwischen cogitatio und reflexio eine „unvermittelte“, so kann sich die Reflexion gerade nicht mittels eines eigenständigen Meinungsstrahls – einer Aktintentionalität – auf das Erlebnis richten, sondern muss es vielmehr ›von Innen heraus‹ wahrnehmen. Und indem Husserl, wie G. Hoffmann richtig bemerkt, die Reflexion hier „von der cogitatio her [begrift]⁵⁰“, so besteht die Weise ihres Wahrnehmens – bildlich gesprochen – in einer Art ›Aufquellen der Reflexivität im Innern der cogitatio selbst‹. Die nähere Beschreibung, mit der Husserl die Möglichkeit einer „unvermittelten Einheit“ zwischen den beiden Erlebnissen zu erklären sucht, lässt hieran keinen Zweifel: Es handelt sich nämlich um eine „Art reellen „Beschlössenseins“⁵¹“, bei der die cogitatio reelles Bestandteil der Reflexion selbst ist – ohne durch ein abgespaltenes Ich von ihr getrennt zu sein.

Wie aber sieht es mit der zeitlichen Bestimmung der unausdrücklichen Reflexion aus? Wie man leicht einsehen wird, kann bei einer solchen Reflexion lediglich von einem *Zugleich* von cogitatio und reflexio die Rede sein. Denn ohne konkreten Vollzug der cogitatio selbst, ist kein ›reflexives Aufgehen‹ in dieser möglich. Die zeitliche Bedingung der Möglichkeit der unausdrücklichen Reflexion scheint daher weniger in der zeitlichen Abständigkeit als vielmehr in der gewährenden Rolle der *Retention* zu beruhen.

Wohingegen sich Husserl also im II. Abschnitt der *Ideen I* auf die Einheit von reflexio und cogitatio beruft, so scheint er im III. Abschnitt und in *Erste Philosophie* das Bild der Spaltung und des Außer-Seins von cogitatio und reflexio zu bevorzugen. Die sich aus der unmittelbaren Einheit von cogitatio und reflexio ergebende unausdrückliche Reflexion bezeichnet Hoffmann⁵² seinerseits, und im Anschluss an eine Passage der Ergänzungstexte zu *Erste Philosophie*, als ein „Mitbewusstsein“. Die Stelle, die Hoffmann zitiert, lautet folgendermaßen:

„Also Bewusstsein und Bewusstes – in einem zugehörigen *Wie* – ist untrennbar. Ebenso gehört dazu, dass ich, der ich in dem oder jenem Bewusstsein lebe, notwendig meiner selbst mitbewusst bin und dieses Bewusstsein selbst bin. Aber von vornherein ist zu bemerken, dass Bewusstsein (Bewussthaben) nicht ohne weiteres schon besagt: das Bewusste *erfassen*, darauf den merkenden Blick gerichtet haben.⁵³“

50 G. Hoffmann, 2001, S. 60.

51 Hua. III, S. 79.

52 Vgl. Hoffmann, 2001, S. 112

53 Hua. VII, S. 249.

Die Feststellung Hoffmanns, dass es sich in der unausdrücklichen Reflexion um ein reflexives Einleben in die cogitatio handelt, die dadurch nicht von außen und vergegenständlicht, sondern von Innen heraus beschrieben wird, scheint unserer Meinung nach von großer Bedeutung zu sein. Dies zumal auch deswegen, weil Husserl selbst, wie gesehen, die verschiedenen Reflexionstypen nicht streng genug voneinander unterscheidet. Es scheint uns allerdings ebenso wichtig, die unausdrückliche Reflexion nicht nur von der ausdrücklichen Reflexion, sondern auch vom prä-reflexiven Selbstbewusstsein zu unterscheiden. Genau dies jedoch versäumt Hoffmann, wenn er der unausdrücklichen Reflexion den Begriff des „Mitbewusstseins“ zuspricht. Denn der von Hoffmann zu Rate gezogene Ergänzungstext von *Erste Philosophie* nennt „mitbewusst“ das ungegenständliche und unmittelbare, ständige und daher nicht willentlich hervorrufbare Bewusstsein seiner selbst – und gerade nicht einen wie auch immer gearteten reflexiven Vollzug! Und ohne hier schon vorweggreifend die Eigentümlichkeit des Selbstbewusstseins aussprechen zu wollen, weisen wir lediglich darauf hin, dass die unausdrückliche Reflexion insofern vom *Mitbewusstsein* (als dem prä-reflexiven Selbstbewusstsein) *unterschieden* werden muss, als auch sie (die unausdrückliche Reflexion) in einer gewissen „Bewusstseinsmodifikation“ besteht, die gerade *nicht* den normalen und ständigen Zustand des Ichs beschreibt, sondern vielmehr auf die Freiheit eines willentlichen Vollzugs verweist. Die unausdrückliche Reflexion ist und bleibt daher eine – wenn auch besondere – Art von *Reflexion* und ist als solche nicht mit dem „Mitbewusstsein“ gleichzusetzen. Nichtsdestotrotz ist die unausdrückliche Reflexion voll und ganz auf das *Mitbewusstsein als deren Ermöglichungsgrund* angewiesen. Denn nur insofern ich im Vollzug meiner Akte immer schon mitbewusst bin, kann ich überhaupt reflektierend in diesen Akten aufgehen. Aufgrund einer solch intimen Beziehung von Mitbewusstsein einerseits und unausdrücklicher Reflexion andererseits ist daher zu festzustellen, dass die unausdrückliche Reflexion in *einer im Mitbewusstsein aufquellenden Intensitätssteigerung der Aufmerksamkeit* beruht. Im Anschluss an Eugen Fink schlagen wir daher vor, die ungegenständliche Reflexion als eine Art „Intensivierung der Vollzugserfahrung⁵⁴“ zu verstehen. Die Aufmerksamkeit wäre somit nicht nur Qualität der Akte und ihres Vollzugs, sondern ebenso auch des prä-reflexiven Selbstbewusstseins.

54 E. Fink, 2008, S. 50. Das ganze Zitat Finks (der diese Idee bedauerlicher Weise selbst nicht weiter entwickelt) lautet folgendermaßen: „Reflexion ist niemals Thematisierung (Ver-gegenständlichung) des sog. „immanenten Lebens“, sondern ist eine bestimmte Weise der Intensivierung der Vollzugserfahrung.“ Der Anwendung dieser Definition auf *alle* Reflexionen können wir allerdings nicht zustimmen, sahen wir doch anhand der ausdrücklichen Reflexion sehr wohl, dass Reflexion auch vergegenständlichend sein kann!

Kapitel II – Reflexive Horizonte

Haben wir nunmehr die drei grundlegenden Arten der Reflexion der transzendentalen Phänomenologie herausgearbeitet (reflexive Epoché, ausdrückliche und unausdrückliche Reflexion), so gilt es jetzt, dasjenige zu verstehen lernen, was diese Reflexionen eigentlich begehbar machen, offenlegen, auseinandernehmen, analysieren und beschreiben sollen, d.h. nichts anderes als der von ihnen untersuchte Gegenstand: der *Erlebnisstrom*.

§ 6 – Reflexive Horizontanalysen

Der Erlebnisstrom ist nun nicht einfach nur ein ›Gegenstand‹ unter vielen, sondern er umschreibt das eigentliche *Feld* phänomenologischer Forschung, d.h. den Wirkungsbereich der konstituierenden Immanenz. Dieser Erlebnisstrom hat jedoch eine *doppelte Struktur*, in der sich gleichzeitig der tiefere Sinn des Korrelationismus Husserls widerspiegelt.

„Mein Leben überschauen, heißt also in eines damit und in korrelativer Wendung: die Welt überschauen, die, in freilich vielfältiger Wandlung des Inhalts, in meiner Intentionalität, in meinen Urteilsgewißheiten und -wahrscheinlichkeiten, in meinen Wertsetzungen und Handlungen gestaltete und immer neu umgestaltete Welt.“⁵⁵

Eine solche der natürlichen Einstellung verborgenen bleibende strukturelle Doppeltheit von fungierenden Leistungen einerseits und der konstituierten Welt andererseits drückt sich im Erlebnisstrom selbst durch eine *doppelte Horizonthaftigkeit* aus. Die konkreten phänomenologischen Reflexionen verfolgen dabei das Ziel, in diese Horizonte ergründend einzudringen.

„Was wir aktuell erleben [...], *sehen* wir nicht [nämlich nicht im Sinne einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen Reflexion; wie wir noch sehen werden, beschreibt das „Erleben“ seinerseits nichts anderes als die Weise der Bewusstheit des (prä-reflexiven) Selbstbewusstseins]. Es bedarf also der Änderung der Einstellung, es bedarf der verschiedenen hyletischen, noetischen, noematischen „Reflexionen“ [...]“⁵⁶

55 Hua. VIII, S. 157.

56 Hua. III, S. 349.

Husserl gibt hier an, das unmittelbare „Erleben“ sei prinzipiell in drei verschiedenen Richtungen hin analysierbar. Diese Richtungen beschreiben das Ziel, den ›Gegenstand‹ oder den Horizont, in den sich die beiden soeben herausgearbeiteten Reflexion (ausdrückliche und unausdrückliche) analysierend begeben sollen. Als Zielpunkte dieser Reflexionen nennt Husserl: die Hyle, die Noese und das Noema. Weshalb jedoch führt Husserl hier drei Terme an, wohingegen wir soeben lediglich von einer „doppelten“ Horizonthaftigkeit des Erlebnisstromes sprachen? Der Grund dafür ist, dass wir bei Husserl ausführlicher nur die noetische und die noematische Horizonthaftigkeit entwickelt finden. Die hyletische wird, wie M. Henry⁵⁷ richtig bemerkt hat, nicht eigenständig behandelt, sondern vielmehr von einem der beiden Horizonte ›vereinnahmt‹. Vereinnahmt von wem oder was? Innerhalb der einen jeden Gedanken der Husserl'schen Phänomenologie überschattenden Idee der grundlegenden Korrelation wird die Hyle nur selten bis gar nicht gesondert behandelt, sondern immer nur in Bezug auf die Noese gedacht⁵⁸. Für unsere Untersuchung bedeutet das vorerst, dass scheinbar keine expliziten Reflexionen auf die Hyle durchgeführt werden und diese nicht eigens in ihrer Reflektierbarkeit problematisiert wird. Wie wir jedoch sehen werden, sind es vor allem die Zeitanalysen, in denen Husserl der Hyle eigenständige Überlegungen widmet. Der Möglichkeit einer Durchführung ›hyletischer Reflexionen‹ werden wir uns daher erst im zweiten Teil unserer Arbeit widmen.

§ 7 – Die noematische Horizontanalyse

Die Reflexionen, die in den *noematischen* Horizont eindringen, decken diejenigen Wesensgesetze auf, die einen Gegenstand (meist, aber *nicht nur*) äußerer Wahrnehmung bestimmen und ihn als Gegenstand in einem Gesichtsfeld erscheinen lassen. Die Entdeckung der noematischen Horizonthaftigkeit vollzieht Husserl zum ersten Mal in den *Ideen I*. Die Reflexion verfolgt hierbei das Ziel, den erscheinenden Gegenstand unter Einbeziehung seiner intentionalen Außenhorizonte phänomenologisch zu bestimmen als einen *Gegenstand der Erfahrung*. Der Begriff der *Erfahrung* beschreibt daher kein isoliertes Phänomen, sondern verweist phänomenologisch immer auf die Möglichkeit eines ganzen Kontinuums verschiedener Wahrnehmungen, die sich in einer gewissen Synthesis der Einstimmigkeit zueinander verhalten. Jede einzelne Wahrnehmung ist daher zu verstehen im Sinne eines Aufrufs zu weiteren Wahrnehmungen. Wie aber drückt sich ein solcher ›Aufruf‹ phänomenal aus?

Ein Gegenstand der äußeren Wahrnehmung wird primär erfasst in einem „*Modus aktueller*

57 Vgl. M. Henry, 1990.

58 Vgl. M. Henry, 1990, S. 17: „Très vite dans l'analyse [...], la « matière » se trouve surdéterminée par la fonction qu'elle remplit dans la totalité du vécu noétique où elle s'insère [...]. *La matière n'est pas la matière de l'impression, l'impressionnel et l'impressionnalité comme tels, elle est la matière de l'acte qui l'informe, une matière pour cette forme.*“

*Zuwendung*⁵⁹. Das Zentrum des intentionalen Blickes ist jedoch immer und notwendig umgeben von einem „*Hof von Hintergrundsanschauungen*⁶⁰“, die ihrerseits „im *Modus der Inaktualität*⁶¹“ erscheinen. Gehört die Dichotomie aus Aktualität/Inaktualität daher prinzipiell und a priori zu einem jeden Gegenstand äußerer Wahrnehmung, so kann auch der noematische Horizont des Erlebnisstroms selbst „[...] *nie aus lauter Aktualitäten bestehen*⁶²“, sondern immer nur aus einem von Inaktualität umringten Zentrum der Aktualität.

In diesem Sinne versteht Husserl im § 27 der *Ideen I* ebenso die „Welt“ als den Bereich des „anschaulich klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich *Mitgegenwärtigen*⁶³“, als den „*dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit*⁶⁴“. Dieser reicht „in einer festen Seinsordnung ins Unbegrenzte⁶⁵“. Mit einer solchen Erstreckung „ins Unbegrenzte“ bezieht sich der Horizont der Welt, wie Husserl in *Erste Philosophie* feststellt, nicht nur auf die im Modus der Inaktualität wahrgenommenen Gegenstände, sondern gar noch darüber hinaus auf den Bereich *nicht*wahrgenommener Gegenstände. Diesen Bereich absolut „unanschaulicher“ Wahrnehmung, dessen Gegenstände trotz Unanschaulichkeit in gewisser Weise bewusstseinsmäßig anwesend sind, bezeichnet Husserl als den „Leerhorizont⁶⁶“. Dieser „umspannt eigentlich die ganze Welt, und auch sie als einen Horizont, einen unendlichen Horizont möglicher Erfahrung⁶⁷“.

Allerdings darf sich die reflexive noematische Horizontanalyse nicht damit begnügen, nur die Notwendigkeit dieses Horizontes aufzudecken, sondern sie muss auch gleichzeitig zeigen, in welcher Weise dieser Horizont ›bewusst‹ ist? *Weiß* das Subjekt ausdrücklich von den Inaktualitäten, die einen gewissen Fokus der Aktualität umgeben? Oder gibt es noch die Möglichkeit einer anderen, impliziten Art von Bewusstsein, durch die solch ein Horizont gegeben sein könnte? Indem der Horizont auf mögliche Wahrnehmungen verweist, verweist er auf *mögliche Erfahrung*. Wie Husserl daher in den *Cartesischen Meditationen* sagt, sind Horizonte nichts anderes als „vorgezeichnete Potentialitäten“. Diese sind „keine leere Möglichkeiten [...], sondern inhaltlich, und zwar im jeweiligen aktuellen Erlebnis selbst, intentional vorgezeichnete Möglichkeiten, und zudem ausgestattet mit dem Charakter vom Ich zu verwirklichender.“⁶⁸ Die Art und Weise, in der die Horizonte daher dem inkarnierten Bewusstsein als Möglichkeiten erscheinen, betrifft niemals ein reines „Ich denke“, sondern immer ein, wie Husserl sagt, „Ich kann“ und „Ich tue“ bzw. „Ich

59 Hua. III, S. 72.

60 Ebd., S. 71.

61 Ebd., S. 72.

62 Ebd., S. 73.

63 Ebd., S. 57.

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Hua. VIII, S. 148.

67 Ebd.

68 Hua. I, S. 81f.

kann anders als ich tue⁶⁹. Deckt die reflexive noematische Horizontanalyse daher diejenigen Wesensgesetze auf, die einen erscheinenden Gegenstand innerhalb eines Wahrnehmungsfeldes bestimmen, so tut sie dies immer in Zusammenhang mit und in Beziehung zu einem wahrnehmenden Subjekt, dem allein die Möglichkeit der Erschließung eines solchen Feldes gegeben ist. Die noematischen Reflexionen, die in den Bereich des Wahrnehmungshorizontes eindringen, stellen somit immer in Korrelation zu den auf der Gegenstandsseite gegebenen erscheinenden Vielheiten ein ganzes „System der kinästhetischen Vermöglichkeit⁷⁰“ heraus. Allein auf diese Weise kann der Gegenstand tatsächlich phänomenologisch als ein *Gegenstand der Erfahrung* bestimmt werden.

Die besondere Entdeckung und Beschreibung des Außenhorizontes als Erscheinungsweise im „Modus der Inaktualität“ ist nun vor allem Sache der *unausdrücklichen Reflexion* – diese nunmehr verstanden im angegebenen Sinne als „Intensivierung der Vollzugserfahrung“. Indem die unausdrückliche Reflexion in das unmittelbare Erleben eindringt, ohne es dabei zu vergegenständlichen, kann sie es von Innen heraus auslegen und in seiner Eigentümlichkeit verwahren. An dieser Stelle jedoch gilt es, Antwort auf eine wichtige Frage zu finden: Ist die unausdrückliche Reflexion eine *egologische*? Ist sie eine Reflexivität, die nur innerhalb eines Aktbewusstseins ›aufquellen‹ kann? Ist dies tatsächlich der Fall, so stellt sich die weitere Frage, wie eine phänomenologische Untersuchung des hintergründlichen Bewusstseins egologisch möglich sein soll. Denn, so konnten wir soeben feststellen, der Hintergrund erscheint lediglich im Modus der Inaktualität, welcher seinerseits gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass hier *kein* aktmäßig-erfassendes Ego involviert ist. Konsequenter Weise müssen wir daher sagen, dass sich die Anwendung der unausdrücklichen Reflexion nicht ausschließlich auf eine Innenauslegung einer cogitatio beschränkt, sondern ebenso gut auch nicht-ichliche Erlebnisse (wie beispielsweise die Erscheinungsform der Inaktualität) auszulegen fähig ist. Nichtsdestotrotz ist es unmöglich, dass die unausdrückliche Reflexion ihrerseits selbst so etwas wie ein ›nicht-ichliches Erlebnis‹ sei. Denn eine solche Bestimmung der unausdrücklichen Reflexion als ›nicht-ichliches Erlebnis‹ würde nur nochmals die soeben bereits abgewiesene Unzulänglichkeit wiederholen, die die unausdrückliche Reflexion mit dem prä-reflexiven Selbstbewusstsein gleichzusetzen sucht. Es kommt daher zu dem nur schwer verständlichen phänomenologischen Sachverhalt, dass die unausdrückliche Reflexion als ichliches Erlebnis zur Auslegung nicht-ichlicher Erlebnisse verwendet werden kann! Und ohne auf diese methodologische Tatsache näher eingehen zu wollen, müssen wir dennoch festhalten, dass

69 Ebd.

70 Hua. VI, S. 164.

auch der Fink'sche Begriff einer „Intensivierung der Vollzugserfahrung“ nunmehr eine Präzisierung verlangt. Denn der Begriff einer „Intensivierung“ der „Vollzugserfahrung“ zielt auf den *Vollzug* eines *ichlichen* Erlebnisses ab, welches in einer besonderen Erfahrung intensiviert werden soll. Eine solche Beschränkung der unausdrücklichen Reflexion auf die Auslegung ichlicher Erlebnisse führt jedoch nochmals auf dieselbe Unzulänglichkeit zurück, die wir eben schon mit dem Verweis auf die Horizontanalyse abgewiesen haben. Wollen wir daher weiterhin am Fink'schen Begriff einer „Intensivierung der Vollzugserfahrung“ festhalten, so muss auch der Begriff des *Vollzugs* eine wesentliche Erweiterung erfahren: dieser muss nunmehr auch auf all diejenigen transzendentalen Leistungen ausgeweitet werden, in denen das ichliche Bewusstsein als solches *passiv* ist.

Mit der Ausweitung des Geltungsbereichs der unausdrücklichen Reflexion auf den Bereich der Passivität, beweist sich die unausdrückliche Reflexion als dasjenige phänomenologische Werkzeug, das besonders in der *genetischen Phänomenologie*⁷¹ zur Anwendung kommt⁷². Denn befasst diese sich vornehmlich mit demjenigen phänomenalen Bestand, dessen Konstitution nicht mehr in den Bereich der aktiven und ichlichen Bewusstseinsleistungen, sondern vielmehr in denjenigen der *passiven Synthesis* fällt, so ist sie in erster Linie auf eine Art Zugang zu den Phänomenen angewiesen, der sich *diesseits* einer jeden ichlichen Leistung ansiedelt. Ein derartiges *Diesseits* ichlicher Leistung ist jedoch gerade *nicht* dort anzutreffen, wo wir von ›Aktualität‹ und ›Fokus‹ sprechen, sondern vielmehr dort, wo Hintergrund und Inaktualität herrschen. Und wie wir noch sehen werden ist nicht nur die hintergründliche Analyse des Wahrnehmungshorizontes auf die unausdrückliche Reflexion angewiesen, sondern ebenso die Analyse des inneren Zeitbewusstseins.

71 Nicht so sehr desjenigen Bereiches der genetischen Phänomenologie, die sich mit der *Genesis* verschiedener Gegenstandskategorien und der Geschichte der transzendentalen Subjektivität im Allgemeinen auseinandersetzt, als vielmehr jener andere Bereich, der sich mit dem Konstitutionsgeschehen der *passiven Synthesis* befasst. Vgl. hierzu: I. Yamagouchi, 1982.

72 Alexander Schnell bestimmt die genetische Phänomenologie anhand eines zweischrittigen Verfahrens, die er einerseits als ein durch „Abbaureduktionen“ verfahrenes, *dekonstruktives* und andererseits als ein modellanfertigendes (re-)konstruktives Vorgehen verstanden wissen will (Vgl. A. Schnell, 2007, S. 67f.). Die Notwendigkeit solch eines (de- und re-)konstruktiven Verfahrens sieht er darin begründet, dass das deskriptive Vorgehen der statischen Phänomenologie im Falle bestimmter Phänomene an das Ende immanenter Erfahrbarkeit gelangt, sodass die Analyse selbst nicht mehr ohne eine *Konstruktion* vorankommen kann. Insofern die unausdrückliche Reflexion jedoch dazu in der Lage ist, Zugang zu gewissen ungegenständlichen und vor-ichlichen Phänomenen zu verschaffen, scheint eine zu strikte Trennung von Deskription einerseits (als „statisch“) und Konstruktion andererseits (als „genetisch“) nicht mehr aufrechtzuhalten. In diesem Sinne schlagen wir vor, durch die unausdrückliche Reflexion auch der Konstruktion der genetischen Phänomenologie eine konkrete Erfahrung vorzuschalten, auf dessen Grund allein die Konstruktion möglich ist. Denn, so auch die Meinung A. Schnells, die phänomenologische Konstruktion „ne construit pas, d'une manière spéculative, un *constructum* [...], mais [...] elle s'entient strictement aux contraintes mêmes des phénomènes“ (ebd., S. 72). Wie das genau zu verstehen ist, werden wir anhand der zeitlichen Ablaufphänomene noch sehen.

§ 8 – Die noetische Horizontanalyse

Bleiben wir beim Erlebnisstrom mit seiner doppelten Horizonthaftigkeit und wenden wir uns seinem *noetischen Horizont* zu. Eine Trennung der beiden Horizonte voneinander und damit eine Auflösung der ursprünglichen Einheit des Erlebnisstromes ist unter Einbeziehung der unterschiedlichen Rollenverteilung von Noesis und Noema innerhalb des Konstitutionsgeschehens gerechtfertigt.

„Das „auf Grund“ der stofflichen Erlebnisse „durch“ die noetischen Funktionen „transzendental Konstituierte“ ist zwar ein „Gegebenes“ und, wenn wir in reiner Intuition das Erlebnis und sein noematisch Bewußtes treulich beschreiben, ein evident Gegebenes; aber es gehört eben in einem völlig anderen Sinn dem Erlebnis an, als die reellen und somit eigentlichen Konstituentien desselben.⁷³“

Über die besondere Erscheinungsweise der Noemata äußerer Wahrnehmung haben wir bereits gesprochen. Zu fragen bleibt jedoch, was unter einem ›noetischen Horizont‹ zu verstehen ist, ja inwiefern wir dazu in der Lage sind, von einem ›Horizont‹ hinsichtlich einer Folge von Erlebnissen und Akten zu sprechen?

„„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.⁷⁴“

Es ist also ›in Analogie‹ zur äußeren Wahrnehmung, dass Erlebnissen (intentionalen sowie nicht-intentionalen) Horizontcharakter zugesprochen werden kann. Erschöpfen tut sich diese Analogie jedoch in der Tatsache, dass (innere) Erlebnisse prinzipiell „*wahrnehmungsbereit*“ sind. Hier kommt die Analogie bereits zu ihrem Ende, denn:

„Nicht verwechseln darf man das Bewusstsein vom gegenständlichen Hintergrund und das Bewusstsein im Sinn des Erlebtseins. Erlebnisse als solche haben ihr Sein, aber sie sind nicht Gegenstände von Apperzeptionen (wir kämen ja sonst auf einen unendlichen Regress). Der Hintergrund aber ist uns gegenständlich, er ist durch den Komplex von apperzeptiven Erlebnissen, die ihn gleichsam konstituieren. Diese Gegenstände sind unbeachtet, [...] aber etwas ganz anderes

73 Hua. III, S. 228.

74 Ebd., S. 95.

für uns als die bloßen Erlebnisse, z.B. die sie objektivierenden Apperzeptionen und Akterlebnisse selbst.^{75c}

Der räumliche Horizont des Gesichtsfeldes unterscheidet sich somit radikal vom ›inneren‹ Horizont der Selbstwahrnehmung. Der Geltungsbereich dieses inneren Horizontes wird durch das (prä-reflexive) Selbstbewusstsein umgrenzt und nicht durch meine „kinesthatischen Vermöglichkeiten“. Soweit das Selbstbewusstsein reicht, soweit reicht auch der noetische Horizont wahrnehmungsbereiter Erlebnisse. Und die ›Entfernungen‹, die diesen Horizont strukturieren, sind nunmehr keine räumlichen, sondern *zeitliche*. Der noetische Horizont erstreckt sich daher nicht in eine immer hinter einem jeden Gegenstand anzusiedelnde äußere Welt hinein, sondern betrifft vielmehr die ›innere Welt‹ des Subjekts, d.h. die Erinnerungen und Gedanken der Vergangenheit sowie die Erwartungen und Wünsche der Zukunft. Doch nicht nur die Erinnerungen und die Gedanken, die Erwartungen und Wünsche selbst machen den Horizont innerer Wahrnehmung aus – denn sie gehören in einem gewissen Sinne schon der ›Welt‹, dem noematischen Horizont an –, sondern vielmehr das *Erinnern*, das *Denken*, das *Erwarten* und das *Wünschen im verbalen Sinne*. Nur wenn wir daher die Akte und Erlebnisse aus ihrem unmittelbaren *Fungieren* heraus verstehen, erkennen wir den noetischen Horizont in seiner besonderen Eigentümlichkeit. Wir können daher bereits erahnen, dass der noetische Horizont weitaus komplizierter strukturiert ist als der noematische. Denn hatte der noematische Horizont lediglich ›eine Dimension‹, so weist der noetische seinerseits eine eigentümliche *doppelte Struktur* auf. Diese strukturelle Doppeltheit des noetischen Stroms gründet darin, dass es sich hier um die fungierende Subjektivität selbst handelt, die – durch Reflexion – dazu in der Lage ist, sich selbst zu thematisieren. Und da wir bereits zwei Arten kennengelernt haben, in der eine solche Thematisierung möglich ist (die ausdrückliche und die unausdrückliche), liegt es nahe, den *ausdrücklich* thematisierten Strom vom *unausdrücklich* erlebten zu unterscheiden:

„Es ist also zu scheiden: das präphänomenale Sein der Erlebnisse, ihr Sein vor der reflektiven Zuwendung [hier: der ausdrücklichen Reflexion] auf sie, und ihr Sein als Phänomen. Durch die aufmerkende Zuwendung und Erfassung bekommt das Erlebnis eine neue Seinsweise, es wird zum 'unterschiedenen', 'herausgehobenen', und dieses Unterscheiden ist eben nichts anderes als das Erfassen, und Unterschiedenheit nichts anderes als Erfaßt-sein, Gegenstand der Zuwendung sein.“^{76c}

Da ein solch thematisches Herausheben der Erlebnisse immer möglich ist (das „Ich kann“

75 Hua. XXIV, S. 252.

76 ZB, S. 484.

immanenter Wahrnehmung ist in dieser Hinsicht das extremste Können der Subjektivität!), so entspricht dem ursprünglichen Sinn des noetischen Stromes als *fungierendem* ein vergegenständlichtes Modell als dessen Derivat, in dem die einzelnen Erlebnisse als Gegenstände ›in der Zeit‹ erscheinen. Die *ursprüngliche* Gegebenheitsweise dieses Stromes nun ist – wie zu sehen – eine solche von *Retentionen* und *Protentionen*. Auch dieser fungierende Strom in seiner Unmittelbarkeit kann seinerseits – mittels der unausdrücklichen Reflexion – der phänomenologischen Analyse zugänglich gemacht werden:

„Wo eine scharfe Bezeichnung des Phänomens im Sinne des Aktes selbst nötig ist, *als des Bewusstseins, dem etwas erscheint*, werden wir von *Phansis* sprechen, und jede reelle Analyse von Bewusstsein scharf pointieren als *phansiologische Analyse*.⁷⁷“

Hiermit beweist sich die unausdrückliche Reflexion als das grundlegende Werkzeug einer „*phansiologischen Analyse*“: es handelt sich um das reflektierende Eindringen in das fungierende Bewusstsein selbst, in das Bewusstsein, „*dem etwas erscheint*“ – und dies im Moment, in dem es ihm erscheint. Der Begriff der *Phansis* und die Idee einer „*phansiologischen Analyse*“ wird im Folgenden noch eingehender beschäftigen.

⁷⁷ Hua. X, S. 337.

Teil II – Zeitlichkeit

In unserer vorangehenden Untersuchungen der verschiedenen von der Phänomenologie Husserls in Stellung gebrachten Reflexionen offenbarte sich bereits die intime Beziehung zwischen Zeitlichkeit und Reflexion. Ziel dieses zweiten Teiles daher ist es, diese Reflexionen in die der Zeitlichkeit des Bewusstseins entstammenden Begriffe der Retention, des Selbstbewusstseins und des Empfindens zurückzunehmen und dann aus diesen heraus zu entwickeln. In unserem dritten Kapitel interessieren wir uns für die Grundbegriffe selbst; in unserem vierten Kapitel dann für ihre Beziehung zu den jeweiligen Reflexionen.

Kapitel III – Für die Reflexion relevante Grundbegriffe zeitlichen Bewusstseins

§ 9 – Retention

Die Retention ist für alle Arten reflexiver Leistungen von grundlegender Bedeutung. Der Begriff „Retention“ selbst taucht zwar bei Husserl erst relativ spät auf (man findet ihn das erste Mal in dem auf das Jahr 1904 datierten Text Nr. 27 der *Husserliana X*), dennoch aber steht die Ausarbeitung der Retention tatsächlich im Zentrum der gesamten Überlegungen der *Husserliana X*. „Zeitschwanz⁷⁸“, „Frische Erinnerung⁷⁹“, „noch lebendiges [Jetzt]⁸⁰“, „Zeithof⁸¹“ und „Feld⁸²“: dies sind allesamt Begriffe, mit denen Husserl die zeitliche Ausdehnung des wahrgenommenen Jetzt begreiflich machen will. Ein genaues Verständnis der Retention erlangen wir vollends jedoch erst, wenn wir auch die ihr zugrunde gelegte *Erfahrung* in ihrer Reinheit hervorgebracht haben. Worin also besteht diese Erfahrung und wie versucht Husserl sie zu beschreiben?

Das grundlegende Problem der Retention besteht in der Frage nach der Möglichkeit einer Ausdehnung der Jetzt-Wahrnehmung auf den zeitlichen Bereich des soeben-Gewesenen. In einer

78 Hua. X, S. 111.

79 Ebd., S. 153.

80 Ebd.

81 Ebd., S. 167.

82 Ebd.

sehr treffenden Formulierung der Beilage IX der *Zeitvorlesungen* bezeichnet Husserl die Retention als die Tatsache des Bewusstseins, dass soeben vergangene zeitliche Phasen im Zurückschreiten in die Vergangenheit nicht verloren gehen, sondern vielmehr vom Bewusstsein „im Griff behalten“, (d.i. eben retiniert)⁸³ werden. Das „Im-Griff-Behalten“ des soeben-Vergangenen ist die eigentliche Leistung der Retention. Ihr besonderes Wesen muss daher ganz aus dieser Erfahrung der Gegebenheit des Vergangenen im Jetzt verstanden werden⁸⁴. Wie nähert Husserl sich diesem Phänomen an und worin besteht die von ihm hervorgebrachte Erklärung?

In einer ersten, frühen Konzeption der Retention⁸⁵ bedient sich Husserl der Idee der „Gleichzeitigkeit“ von Wahrnehmung und Wahrgenommenem. Innerhalb dieser Konzeption wird ein Gegenstand deshalb als zeitlicher wahrgenommen, weil dem wahrnehmenden Bewusstsein selbst eine Zeitlichkeit der Wahrnehmung zugehört, die dann im Akt der Wahrnehmung auf den Gegenstand übertragen werden würde. Wie dies immer wieder von verschiedensten Kommentatoren hervorgehoben wird, bedient Husserl sich hier der Stern'schen Konzeption der ›Präsenzzeit‹. Vergessen wird dabei doch gemeinhin die Tatsache, dass Husserl diese Konzeption einer wesentlichen ›Radikalisierung‹ unterzieht⁸⁶. Denn Stern vollzieht eine Unterscheidung zwischen „zeitlich ausgedehnten Bewusstseinsakten“⁸⁷ einerseits (für deren Gegenständlichkeit (beispielsweise eine Melodie) eine Zeitdauer konstitutiv ist) und einem „momentanen Bewusstseinsganzen“⁸⁸ andererseits (für das, im Gegenteil, „in der zeitlichen Ausdehnung kein integrierender Faktor gegeben ist“⁸⁹). „Momentane Bewusstseinsganze“ sind nun nach Stern „in

83 ZB, S. 471.

84 R. Bernet weist darauf hin, dass diese Erfahrung der Retention sogar für ein neues Verständnis der Phänomenalität und der Phänomenologie im Allgemeinen nutzbar gemacht werden könnte (R. Bernet, 1983, S. 53): „Es gilt, anstelle objektivierender Widerspiegelung des Gesehenen die „fehlenden Namen“ für Phänomene zu suchen, die in der Sprache der reflexiven Phänomenologie nicht genannt werden konnten.“

85 In unserer Auseinandersetzung mit der progressiven Herausbildung des Husserl'schen Verständnisses der Retention konnten wir allein innerhalb der Hua. X drei verschiedene Erklärungsmodelle der Retention ausmachen. Leider können wir aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit diese drei Konzeptionen nicht in extenso entwickeln, sondern werden uns vielmehr darauf beschränken, sie lediglich zu skizzieren. Das erste Modell entwickelt Husserl im Zeitraum der Jahre 1893-1905, es betrifft die Texte Nr. 1-38 der Hua. X (wobei die Texte Nr. 36-38 von R. Bernet auf das Jahr 1917 datiert werden, weshalb sie aus diesem ersten Modell herauszunehmen wären). Das zweite Modell betrifft den Zeitraum von 1905-1909; es kann aus den Texten Nr. 39-47, 51 und 52 heraus entwickelt werden (wir halten uns hier abermals an die von R. Bernet vorgeschlagene Datierung). Das dritte Modell betrifft dann schließlich den Zeitraum von 1909-1911 und bezieht sich auf die Texte Nr. 48-50, 53 und 54. Dieses Modell bleibt dann gültig bis zu den *Bernauer Manuskripten* (Hua. XXXIII) von 1917/18, deren weitere Ausarbeitung des inneren Zeitbewusstseins wir in dieser Arbeit jedoch leider nur am Rande behandeln können.

86 Die Auslassung dieser Radikalisierung von den Kommentatoren mag seinen Gründe darin haben, dass Husserl sich in den ersten §§ seiner von E. Stein bearbeiteten und von M. Heidegger herausgegebenen *Zeitvorlesungen* (zitiert nach ZB) genau zu dieser Selbstinterpretation hinreissen lässt: Sterns Begriff der Präsenzzeit wird hier (§ 7) als Rettung vor der zuvor dargelegten und als unzulänglich kritisierten Position Brentanos präsentiert (§§ 3-6). Wie wir jedoch im weiteren Verlauf sehen werden, ist diese Darstellung keinesfalls korrekt. Die Begleittexte der *Husserliana X* zeugen von einer viel größeren Komplexität des Problems – eine Komplexität, die schnell in Vergessenheit tritt, beschränkt man sich lediglich auf die *Zeitvorlesungen*.

87 L.W. Stern, 1897, 326.

88 Ebd.

89 Ebd.

jedem Moment vollständig⁹⁰ – die Zeit ist hierbei kein wesentliches Bestandteil ihrer Konstitution. Mit dieser Aussage hält Stern jedoch implizit an der Idee fest, es gebe gewisse *unzeitliche Bewusstseinsmomente* – eine Idee, die sich für Husserls radikalisierte Position als unhaltbar erweisen wird. Denn, so stellt Husserl die entscheidende Frage: „Aber wie, wenn die „Auffassung“ auf die zeitlichen Bestimmtheiten mit geht?“⁹¹. Husserl hat es hierbei darauf abgesehen, auch die „momentanen“ oder unzeitlichen „Bewusstseinsganze“ in einen wesentlichen Bezug zur Zeit zu stellen, was ihm dadurch gelingt, dass er die Auffassung überhaupt (von zeitlichen sowie unzeitlichen „Bewusstseinsganzen“) auf die „zeitlichen Bestimmtheiten“ „mit gehen“ lässt. Radikalisiert wird die Stern'sche Konzeption also insofern, als der Begriff der „Präsenzzeit“ auf alle Bewusstseinsleistungen gleichermaßen ausgedehnt wird und dies durch *eine in der Auffassungsfunktion selbst angelegte Zeitlichkeit*. Durch diese Radikalisierung ist nun der Einstieg in die besondere Konzeption der Subjektivität Husserls vorbereitet: das Subjekt steht selbst in einem innigen und intimen Bezug zur Zeit; das Subjekt *ist* in seinem Innersten selbst die Zeit. Der Begriff des *Erlebnisstromes* ist Ausdruck einer solchen Konzeption.

Um das Jahr 1907 herum und in der weiteren Folge seiner Forschung stellt Husserl jedoch fest, dass die Annahme einer Gleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Wahrgenommenem insofern unkorrekt ist, als in der Tat phänomenologisch ein wesentlicher und nicht zu überbrückender Unterschied zwischen den beiden Zeitlichkeiten (der Wahrnehmung einerseits und des immanent Wahrgenommenen andererseits) anzusetzen ist. Husserl entwickelt daher eine zweite Konzeption der Retention, deren Leitidee folgendermaßen ausgedrückt werden kann: Sind die zeitlichen Phasen des wahrgenommenen Gegenstandes Phasen verschiedener Jetztstellen, die als „jetzt“, „vergangen“ oder „sogleich-kommend“ *erscheinen*, so ist das wahrnehmende Bewusstsein dieser Phasen niemals „jetzt“, „vergangen“ oder „sogleich-kommend“ – sondern vielmehr diejenige Dimension des *zeitkonstituierenden* Bewusstseins, die ein solches Erscheinen überhaupt ermöglicht. Das Jetzt der Bewusstheit ist grundlegend von demjenigen „Jetzt“ verschieden, dessen Bewusstsein es ist.

„Eine *Kontinuität von abgelaufenen Tonphasen ist im selben Jetzt bewußt*. Diese abgelaufenen Tonphasen sind *nicht so* wahrgenommen in dem betreffenden Jetztpunkt der Wahrnehmung wie diejenige Tonphase, die in ihm als ein *Jetzt* dasteht. Sie sind *noch* bewußt, sie *erscheinen* noch, aber in *modifizierter* Weise.“⁹²

Mit einer solchen Unterscheidung von einerseits gegenständlichen zeitlichen Phasen und

90 Ebd.

91 Hua. X, S. 218.

92 Hua. X, S. 275f.

andererseits sich stetig modifizierenden Bewusstseinsphasen, *in denen* die gegenständlichen Phasen als zeitliche erscheinen, führt Husserl nun eine eigenartige Trennung zweier *Zeitsphären* im Innern des einen zeitlichen Erlebnisstromes ein. Diese Trennung stützt sich auf zwei total unterschiedliche zeitliche Phänomene: Im ersten Phänomen handelt es sich um eine gegenständliche Identität, die in einem Fluss erscheint; im zweiten Phänomen um die zeitliche Dauer selbst als erscheinende. Und es ist in der Isolierung dieser *erscheinenden Dauer* selbst, dass das ursprüngliche Phänomen der Retention im zeitkonstituierenden Bewusstsein anzusiedeln ist. Mit der Entdeckung der Retention stößt Husserl daher gleichzeitig auf einen ganz anderen Sinn von ›Bewusstsein‹: dieser beschränkt sich nicht mehr lediglich auf ein gegenständliches Bewusstsein im Sinne einer Aktintentionalität, sondern betrifft nunmehr auch das ungegenständliche Bewusstsein zeitlicher Dauer (die sogenannte „Phansis“). Dieses ungegenständliche und unmittelbare Bewusstsein der Zeitlichkeit nennt Husserl im Text Nr. 39 der *Husserliana X* das „absolute Bewusstsein“. Um dessen Besonderheit kenntlich zu machen, stellt er fest, dass nunmehr „der *Gegensatz von Einheit und Mannigfaltigkeit einen neuen Sinn* bekommt, der uns auf eine tieferliegende Schicht von konstituierenden Bewusstseinsvorkommnissen zurückführen wird⁹³“. Diese „tieferliegende Schicht“ ist das absolute Bewusstsein. Worin aber besteht dieser neue, dem absoluten Bewusstsein zugehörige Gegensatz von Einheit und Mannigfaltigkeit?

Hiermit gemeint ist nun nicht mehr die Einheit des Gegenstandes im Gegensatz zu einer Mannigfaltigkeit verschiedener gegenständlicher Jetztphasen. Der „neue Sinn“ dieses Gegensatzes besteht vielmehr darin, dass nunmehr die einzelnen (gegenständlichen) Jetztphasen ihrerseits als Einheiten verstanden werden können, die sich selbst in einer neuen, tieferliegenden Mannigfaltigkeit aus Phasen des zeitkonstituierenden Bewusstseins „darstellen“. Diese neue Mannigfaltigkeit will Husserl in Analogie zur räumlichen Wahrnehmungen als „Abschattungen“ verstanden wissen:

„Die Einheit jeder Dingphase tritt hier in Kontrast mit der Mannigfaltigkeit von Abschattungen, die wesentlich zu dieser Dingphase gehören und ohne die das Bewusstsein der einen und selben Dingphase nicht möglich wäre.“⁹⁴

Dieser neue Sinn von Mannigfaltigkeit versucht die besondere Erscheinungsweise des „im-Griff-Behaltenen“, d.h. des Retenierten, eben dadurch einzufangen, dass das Bewusstsein der zeitlichen Abschattungen auf einer anderen bewusstseinsmäßigen Ebene verortet wird, die gerade nicht mehr gegenständliches Bewusstsein eines Identischen ›in‹ der Zeit ist, sondern vielmehr die dieses

93 Hua. X, S. 271.

94 Hua. X, S. 282?

Bewusstsein ermöglichende zeitliche Tiefendimension (hier wird bereits der entscheidende Unterschied von immanenter und „präimmanenter“⁹⁵ Zeit vorweggenommen). Und der diesem Bewusstsein zukommende Begriff des „Absoluten“ muss in dem Sinne verstanden werden, dass sich eine jede Erscheinung notwendig auf das zeitkonstituierende Bewusstsein als dessen Prinzip des Erscheinens beziehen muss.

Eine solche Unterscheidung zweier Mannigfaltigkeiten (und damit auch zweier Konzeptionen des *Bewusstseins von...*) geht für Husserl nun einher mit der Tatsache, dass die Phänomene des absoluten Bewusstseins prinzipiell immer in Phänomene des gegenständlichen Bewusstseins *überführt* werden können – sicherlich nicht ohne Verlust des besonderen Status der Absolutheit⁹⁶.

„Das *durchgehende Einheits- oder Identitätsbewusstsein* ist nicht zu verwechseln mit dem *ganz anderen Bewusstsein eines Ganzen von zeitlich-stetig aneinandergereihten Momenten*. Im Identitätsbewusstsein lebend, haben wir im stetigen Kontinuum, im stetigen Fluß der zeitlichen Dehnung immerfort eines. *Das Objekt ist nicht die Ausbreitung, sondern das Sich-ausbreitende*. Evidenterweise können wir dann immer die Ausbreitung selbst gegenständlich machen, teilen, die Teile unterscheiden.“⁹⁷

Verharren wir daher im wahrnehmenden Bewusstsein eines Gegenstandes, so sind wir auf diesen Gegenstand erfassend gerichtet, der in einer sich von Moment zu Moment ausbreitenden und ständig anwachsenden Dauer erscheint. *Achten*⁹⁸ wir hingegen ›in‹ dem Erfassen des Gegenstandes auf die zeitliche Dauer selbst – ohne sie zu vergegenständlichen – und stellen wir dabei fest, dass es sich um eine für die Wahrnehmung des identischen Dinges konstitutive zeitliche Dimension handelt, so werden wir der zeitlichen Ausbreitung selbst inne, und dies in einer „phasiologischen“ Analyse, durch die unausdrückliche Reflexion. Richten wir uns dagegen *erfassend* auf die zeitliche Ausbreitung selbst und fixieren eine „Abschattung“ im Sinne einer identischen gegenständlichen Phase, so verliert diese sogleich ihre Verankerung im phasiologischen Bewusstsein und erscheint selbst wieder innerhalb einer Mannigfaltigkeit verschiedener Abschattungen, d.h. als Gegenstand (= ausdrückliche Reflexion).

Soviel zur zweiten Konzeption der Retention. Husserl belässt es allerdings nicht bei dieser

95 Vgl. Hua. X, Nr. 54, S. 381, sowie ZB, Nr. 39, S. 434.

96 In dieser ›Überführung‹ entdecken wir die vergegenständlichende Bewegung der ausdrücklichen Reflexion.

97 Hua. X, S. 241.

98 Husserl selbst verwendet diesen Begriff des *Achtens auf...* meist immer dann, wenn er sich in einer „phasiologischen Analyse“ befindet, d.h., wenn er in einer unausdrücklichen Reflexion die Zeitigungsweise des Bewusstseins untersucht. Vgl. z. B.: Hua. X: S. 145, Z. 18; S. 168, Z. 33; S. 194, Z. 20; S. 199, Z. 4; S. 207, Z. 27; S. 263, Z. 20; S. 273, Z. 11; S. 280, Z. 9; S. 367, Z. 36; S. 377, Z. 34 etc.

zweiten, sondern ist abermals – aufgrund der Mängel, die diese Konzeption aufweist – dazu gezwungen, noch ein drittes Modell zu entwerfen. Worin besteht der Mangel der zweiten Konzeption?

„Alles bloß Unterschiede der Auffassung, die sich an den übrigens erlebten und im Bewusstsein seienden Inhalt nur anschließe, ihn „beseelend“. Aber eine solche Interpretation dürfte ganz unhaltbar sein, und es ist die besondere Aufgabe, hier völlig Klarheit zu schaffen.“⁹⁹

Der besondere Mangel dieser zweiten Konzeption besteht darin, dass Husserl das zeitkonstituierende Bewusstsein noch immer im Innern des Schemas Auffassung-Auffassungsinhalt zu denken sucht. Dies führt zu einem Widerspruch: einerseits sieht Husserl zwar den grundlegenden phänomenalen Unterschied von unmittelbar erscheinender und gegenständlicher Dauer (dies wurde durch die Herausarbeitung der doppelten Bedeutung des Gegensatzes von Einheit und Mannigfaltigkeit deutlich), andererseits aber sucht er die phänomenologische Mannigfaltigkeit des zeitkonstituierenden Bewusstseins – durch den Begriff der *Abschattungen* – in einer solchen Weise zu denken, dass sie in den Bereich des Gegenständlichen herabfällt – den sie ja gerade konstituieren soll! Denn indem Husserl die zeitkonstituierende Mannigfaltigkeit als *Inhalte einer zeitlichen Auffassungsfunktion* verstanden wissen will, denkt er implizit die Dimension des *Erscheinens* von der *Erscheinung* her. Ein einzelner, vom „absoluten Bewusstsein“ aufgefasster Inhalt – wie ihn die Abschattung beschreibt – ist immer schon eine zeitlich konstituierte Einheit, die als solche für das auffassende Bewusstsein nur in einem abermals zeitkonstituierenden Bewusstsein erscheinen kann. Der unendliche Regress ist hier nicht mehr aufzuhalten. Husserl erkennt diese Unzulänglichkeit klar an, indem er feststellt, die Idee von verschiedenen, dem zeitkonstituierenden Bewusstsein vorgegebenen Inhalten führe letztendlich dazu, die Entstehung zeitlicher Sukzession aus einer „*Koexistenz*“¹⁰⁰ erklären zu wollen – und dies, so Husserl, „*ist absurd*“¹⁰¹¹⁰².

Wie Husserl ebenso richtig erkennt, besteht die einzig mögliche Lösung dieses Problems darin, die Entstehung zeitlicher Dauer nicht mehr im Innern des Auffassungsbewusstseins zu denken. In einer dritten Konzeption der Retention bemüht sich Husserl daher um einen solchen Neuanfang. Die genaue Ausarbeitung dieser Konzeption geht auch hier wieder einher mit dem

99 Ebd., S. 319.

100 Ebd., S. 323.

101 Ebd.

102 Vgl. ebenso Hua. X, S. 323: „In Wahrheit zeigt keine Analyse, die sich an die Phänomene selbst hält, dass in einem Zeitpunkt des Bewusstseins vom Gegenstand eine solche Kontinuität der Erscheinung mit ihren primären Inhalten und Auffassungscharakteren vorliegt, die es zu sagen gestattet, es sei *reell* in diesem Jetzt eine Kontinuität der *Erscheinung gegeben*, und dies so verstanden, dass die dem Zeitpunkt des Gegenstandes entsprechende Erscheinung [...] eine Ausbreitung in Form der Simultaneität hätte [...].“

Entwurf auf ein ursprünglicheres Verständnis des zugrundeliegenden Phänomens, d.h. einer tieferdringenden Beschreibung der ursprünglichen Erfahrung der Retention. Ausgangspunkt dieser Beschreibung wird nunmehr das *Zeitobjekt*, dessen wohl beste Definition wir im § 8 der *Zeitvorlesungen* finden:

„Da sich objektive Zeitlichkeit jeweils phänomenologisch konstituiert und nur durch diese Konstitution für uns als Objektivität und Moment einer Objektivität erscheinungsmäßig da steht, so kann eine phänomenologische Zeitanalyse die Konstitution der Zeit nicht ohne Rücksicht auf die Konstitution der Zeitobjekte aufklären. Unter *Zeitobjekten* im *speziellen Sinn* verstehen wir Objekte, die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextension auch in sich enthalten.¹⁰³“

Objektive Zeitlichkeit konstituiert sich phänomenologisch in einer zeitkonstituierenden Erfahrung. Die ›Erfahrung‹ dieser Zeitkonstitution ist die Erfahrung der Zeitextension selbst. Zeitobjekte sind solche Objekte, ›in‹ denen die Zeitextension unmittelbar erfahrbar wird, und zwar erfahren wird als eine solche Dimension zeitlichen Erscheinens, die eine Erscheinung *in* der Zeit ermöglicht. Die soeben bereits entdeckte Möglichkeit einer doppelten Wahrnehmung ist hierbei manifest. Was uns nunmehr interessiert ist allerdings nicht das Zeitobjekt als Gegenstand *in* der Zeit, sondern vielmehr als „Zeitextension“ selbst. Wie aber kann diese in einer phänomenologischen Erfahrung zugänglich gemacht werden?

Im Text Nr. 53 der *Husserliana X* (die zu großen Teilen von den §§ 9 und 10 der *Zeitvorlesungen* übernommen wurden) fordert Husserl uns am Beispiel eines hyletischen Ton-Datums dazu auf, auf „die *Weise* seines [zeitlichen] Gegebenseins¹⁰⁴“ zu *achten*. Solange neue Jetztphasen desselben Gegenstandes hinzukommen, d.h. solange der Ton selbst noch andauert, ist er bewusst „in einer Kontinuität von „Weisen“ [...], bewusst in einem „beständigen *Flusse*“¹⁰⁵. Aber auch dann, wenn er einmal abgelaufen ist, „ist er „eine *Zeitlang*“ in der „Retention“ als gewesener „noch“ bewußt¹⁰⁶. Husserl stellt daher fest: „Der Ton selbst ist derselbe, aber der Ton „in der *Weise, wie*“ er erscheint, ein immer anderer.¹⁰⁷“ Husserl unterscheidet hier die Einheit des Tones von der multiplen „*Weise, wie er erscheint*“. Man könnte daher fast denken, Husserl wiederhole hier lediglich das uns bereits bekannte Denkschema einer Einheit, die sich in einer konstitutiven Mannigfaltigkeit aus „Abschattungen“ „darstellt“. Dem ist jedoch keinesfalls so! Die entscheidende Neuerung hinsichtlich der soeben besprochenen zweiten Konzeption besteht nämlich darin, dass die

103 ZB, S. 384.

104 Hua. X, S. 359.

105 Ebd., S. 360.

106 Ebd.

107 Ebd., S. 361.

„Weise, wie er [der Ton] erscheint“ *immer anders* ist: d.h. sich *kontinuierlich modifiziert*. Und diese „kontinuierliche Modifikation¹⁰⁸“ ist auf eine konkrete phänomenologische Erfahrung gestützt. Husserl spricht hierbei von „Phänomene[n] des zeitkonstituierenden Bewusstseins¹⁰⁹“, die er entweder als „*Ablaufsphänomene*¹¹⁰“ bezeichnet, oder, hinsichtlich der Gegenstände, dessen zeitlichen Ablauf sie erfahrbar machen, als „Objekt[e] im Ablaufsmodus¹¹¹“. Und die Besonderheit solch einer immerwährenden Veränderung besteht darin, dass sie unmöglich von einer Veränderung im objektiven, gegenständlichen Sinne her verstanden werden kann. Die Begriffe von Einheit und Mannigfaltigkeit, Inhalt und Auffassung sind hier daher völlig fehl am Platze:

„Wo ist das Objekt, das in diesem Fluß sich verändert? In jedem Vorgang geht doch *a priori* etwas vor? Hier geht aber nichts vor. Die Veränderung ist keine Veränderung, und darum ist auch von etwas, das da dauert, sinnvoll keine Rede und ist es unsinnig, hier etwas finden zu wollen, was in der Dauer einmal sich nicht verändert.¹¹²“

Die dritte Konzeption versteht die Retention daher ausgehend von den aus den Zeitobjekten extrahierten Ablaufsphänomenen. Sie radikalisiert den vorangehenden Ansatz insofern, als sie die zeitliche Veränderung als Veränderung *ohne Inhalt* zu verstehen sucht. Die Retention wird somit definiert als ein „Im-Griff-Behalten“ des soeben-Vergangenen, das in seinem Behalten dieses Vergangene stetig modifiziert. Im Punkte T(3) sind T(1) und T(2) noch immer gegenwärtig: T(2) ist bewusst als R(T(2)) und T(1) als R(R(T(1))). Eine solche Konzeption der Retention im Sinne eines kontinuierlichen Prozesses der Ineinanderschachtelung verschiedener retentionaler Leistungen macht es nun nicht nur möglich, Bewusstsein vom vergangenen ›Inhalt¹¹³‹, sondern auch gleichzeitig Bewusstsein *zeitlicher Abständigkeit* zu haben. In der Retention selbst verbirgt sich daher eine *doppelte Intentionalität*: einerseits haben wir das ungegenständliche Bewusstsein reiner zeitlicher Dauer (=die phänomenologische Erscheinungsweise: denn T(1) wird in T(3) gegeben durch eine *Retention der Retention*, welche ›Bewusstsein‹ des Grades derjenigen zeitlichen Modifikation ist, ›in der‹ T(1) erscheint), andererseits aber haben wir ein Bewusstsein des vergangenen ›Inhalts‹ (denn die Retention einer Retention ist immer auch Retention der Retention *eines vergangenen ›Inhalts‹*).

108 Ebd., S. 327.

109 Ebd., S. 363.

110 Ebd., S. 364.

111 Ebd., S. 363.

112 Ebd., S. 370.

113 Wir sagten zwar bereits, dass der Begriff des ›Inhalt‹ hinsichtlich des absoluten Bewusstseins fehl am Platze ist, doch scheinen uns noch die nötigen Begriffe zu fehlen, dasjenige zu nennen, was da *reteniert wird*. Auf den besonderen Status dieses ›Retenierten‹ werden wir im Zusammenhang des Problems der zurückkommen.

Das Zusammenspiel beider Intentionalitäten ist nun dafür verantwortlich ist, dass die Retention „ein originäres Bewusstsein¹¹⁴“ sein kann, das nicht dem Prinzip der Zweifelhaftigkeit anheim fällt, sondern das Retenierete vielmehr in *adäquater* Art und Weise gibt. Denn bringt die Retention immer auch zeitliche Abständigkeit zur Erscheinung, so prätendiert sie keinesfalls, *Jetztbewusstsein* als *Jetztbewusstseins* zu geben, sondern sie gibt dieses *Jetztbewusstsein* ganz augenscheinlich in einem *Vergangenheitsbewusstsein*. Die ineinandergeschachtelten Retentionen zeigen dies: es geht hier allein um „Vergangenheitsbewusstsein vom Ton, primäre Tonerinnerung¹¹⁵“. Und wir können abschließend zu unseren Überlegungen über die Retention sagen, dass eine solch adäquate Gegebenheit der Vergangenheit im Jetzt für die Phänomenologie insofern eine Notwendigkeit ist, als ohne sie die im Nachhinein ansetzende Reflexion zum Scheitern verurteilt wäre, da sie bereits im Ansatz auf *Zweifelhaftes* stieße. Allein also aufgrund der Tatsache, dass Retention ein originäres Bewusstsein des Vergangenen ist, ist es für Husserl in den *Ideen I* möglich zu sagen, dass „*mein* Bewusstsein überhaupt [...] originär und absolut gegeben [ist]¹¹⁶“.

Durch eine solche Bestimmung der Retention nähern wir uns nunmehr zwei weiteren unmittelbar zugehörigen Problembereichen: Einerseits stellt sich die Frage, inwiefern die innere Struktur des absoluten Selbstbewusstseins durch die Ineinanderschachtelung retentionaler Leistungen bestimmt wird. Diese Frage führt uns zum Problem des Selbstbewusstseins und der Beschreibung des absoluten Bewusstseins als „inneres Zeitbewusstsein“. Andererseits haben wir noch immer nicht gesagt, wie das in der Retention Retenierete bewusstseinsmäßig zu bestimmen ist. Wir sagten, dass es weder auf Rechnung des auffassenden Bewusstseins noch auf Rechnung eines Empfindungs*inhaltes* zu setzen ist. Dies ist jedoch nur eine negative Bestimmung. *Was* also bringen die Ablaufphänomene zur ›Erscheinung‹? Diese zweite Frage führt uns zum weiteren Problem der bereits im ersten Teil angesprochenen aber noch nicht entwickelten *phänomenologischen Hyletik*.

§ 10 – Selbstbewusstsein

Wir stellen die Frage nach der inneren Struktur des absoluten Bewusstseins. Diese Struktur muss von der Retention her gedacht werden, da wir in dieser den phänomenalen Gehalt des absoluten Bewusstseins finden. In der Retention sahen wir begründet die Möglichkeit einer doppelten Wahrnehmung: einerseits das gegenständliche Erfassen eines Identischen *in* der Zeit, andererseits ein Achten auf die zeitliche Dauer selbst. Ausgehend von der Retention versteht Husserl das

114 ZB, S. 392.

115 Ebd., S. 393.

116 Hua. III, S. 97.

absolute Bewusstsein nun als durch eben diese Möglichkeit doppelter Wahrnehmung strukturiert. Wie Husserl daher im Text Nr. 54 der *Husserliana X* (der zu großen Teilen vom § 39 der *Zeitvorlesungen* übernommen wurde) feststellt, ist dem absoluten Bewusstsein „eine *doppelte* Intentionalität¹¹⁷“ zuzuordnen, d.h. eine zweifache Weise, in der innerhalb des absoluten Bewusstseins ein *Bewusstsein von...* möglich ist.

Die erste Art der Intentionalität ist die gegenständliche, die einer „Richtung auf den Ton¹¹⁸“, auf das Zeitobjekt, auf eine gegenständliche, im zeitlichen Strom verfließende Einheit. Diese als „Querintentionalität¹¹⁹“ bezeichnete Richtungnahme des Bewusstseins geht insofern „quer“ *durch* das absolute Bewusstsein *hindurch*, als sie sich *durch* eine Vielzahl von verschiedenen (retenierten und protenierten) Zeitphasen auf einen Endpunkt bezieht, der als „Jetzt-seiend“ erlebt wird. Die Querintentionalität muss daher als eine Art fokussierender Blick verstanden werden, der im Innern einer dreidimensionalen konischen Form *eine* Jetztphase mit einer Vielzahl von vergangenen und zukünftigen Phasen zusammennimmt, um durch eine solche Zusammennahme die Identität eines einzigen dauernden Gegenstandes zu konstituieren.

Die zweite Art der Intentionalität, die Husserl als fundamentales Bestandteil des absoluten Bewusstseins herausarbeitet, ist die Längsintentionalität¹²⁰. Diese stiftet überhaupt erst das ganze zeitliche Feld, das die Querintentionalität im sich-Richten auf das unmittelbare Jetzt zu durchschreiten und zusammenzunehmen hat. Quer- und Längsintentionalität, als „zwei untrennbar einheitliche, wie zwei Seiten einer und derselben Sache einander fordernde Intentionalitäten¹²¹“, sind also der Grund für die in der Retention zu Erscheinung tretende prinzipielle Möglichkeit einer doppelten Wahrnehmung. Bezeichnet die Querintentionalität die Wahrnehmung eines Gegenstandes oder Vorganges *in der* (immanenten) Zeit, so steht die Längsintentionalität für eine „Wahrnehmung“ des zeitlichen Flusses selbst, für ein Achten „auf eine Strecke des Flusses, auf einen Übergang des fließenden Bewußtseins¹²²“. Die soeben besprochenen *Ablaufphänomene* müssen in dieser Hinsicht als die durch die Längsintentionalität versicherte besondere *Erscheinungsweise* des absoluten Bewusstseinsstromes verstanden werden; die Längsintentionalität ist es, die eine „Selbsterscheinung des Flusses¹²³“ ermöglicht und damit den letzten, die immanente Zeit konstituierenden absoluten Bewusstseinsfluss – den Husserl daher auch als „präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit¹²⁴“ bezeichnet – der Möglichkeit phänomenologischer Forschung eröffnet. Als „inneres“ Bewusstsein

117 Hua. X, S. 379.

118 Hua. X, S. 380.

119 Hua. X, S. 378f.

120 Vgl. Hua. X, Nr. 54, S. 378-381.

121 Ebd., S. 381.

122 Ebd., S. 379.

123 Ebd., S. 381.

124 Ebd.

bezeichnet Husserl das zeitkonstituierende Bewusstsein daher deshalb, weil die Zeitkonstitution hier mit einer Selbsterscheinung des zeitkonstituierenden Prozesses zusammengedacht wird: *die Zeitlichkeit alles Wahrgenommen gründet in der Tatsache, dass das absolute Bewusstsein inneres Bewusstsein seiner eigenen zeitlichen Vorängigkeit ist*. Hiermit tritt jedoch zu Tage, dass das absolute Bewusstsein (als *inneres*) ausgehend von einer ursprünglichen und grundlegenden Form von Reflexivität zu denken ist. Die Frage lautet daher: wie kommt es zu dieser Reflexivität?

Wie wir bereits anhand der Retention sehen konnten, ist die Retention nicht nur Retention eines vergangenen Inhalts, sondern immer auch und notwendig ungegenständliches Bewusstsein der zeitlichen Abständigkeit selbst. Den Grund dieses ungegenständlichen Bewusstseins verlaufender Zeitlichkeit entdeckten wir darin, dass die retentionale Leistung im Sinne der „kontinuierlichen Modifikation“ immer eine Ineinanderschachtelung verschiedener Retentionen bedeutet. Die Längsintentionalität ist in dieser Hinsicht zu verstehen als die Gesamtheit dieser ineinandergreifenden Retentionen: in ihr gründet der ›technische‹ Begriff des prä-reflexiven Selbstbewusstseins. Denn bedeutet Reflexivität das Sich-Beziehen des leistenden Bewusstseins auf sich selbst, so ist die Retention einer Retention nichts anderes als eine solche im Zeitbewusstsein fundierte Reflexivität. Die innere Selbstbezüglichkeit des absoluten Bewusstseins geht daher einher mit einem Bewusstsein der eigenen Zeitlichkeit.

§ 11 – Selbstbewusstsein als Empfinden

In unserer Untersuchung der Ausarbeitung des genauen Verständnisses der Retention stellten wir fest, dass Husserl sich in der Problematik der Zeitkonstitution allmählich vom Schema Auffassung-Auffassungsinhalt lossagt. In logischer Konsequenz kann das von der Retention „im Griff Behaltene“ nicht mehr als ein Empfindungsinhalt verstanden werden: „Nach den vorstehenden Untersuchungen ist es [...] klar, dass die bloss gewordenen, abgeklungenen Inhalte nicht mehr Empfindungsinhalte, und überhaupt nicht „Inhalte“ im originären Sinne sind.¹²⁵“ Es scheint daher, als ob die allgemeinere Frage nach der Empfindung – nach ihrem Wesen, ihrer Erscheinungsweise und dem Platz, den sie innerhalb der transzendentalen Subjektivität einnimmt – nicht sinnvoll im Zusammenhang der Zeitanalysen gestellt werden kann.

Aus diesem Grund könnte man versucht sein, die Zurückweisung des Auffassungsschemas innerhalb der Zeitkonstitution in der gleichen Perspektive zu verorten wie auch die Kritik, die Husserl 1904/1905 an Brentanos Theorie der „ursprünglichen Assoziation“ richtet. Diese Kritik besteht im Wesentlichen darin, das zeitliche Moment nicht mehr auf Kosten eines im

125 Ebd., S. 311.

Wahrnehmungsinhalt angesiedelten Assoziationsgesetzes zu setzen, sondern es vielmehr nach Husserl in das fungierende Bewusstsein¹²⁶ zu verlegen. In Wirklichkeit jedoch – ab dem Jahre 1909, d.h. innerhalb unserer dritten Konzeption der Retention – müssen beide Vermutungen verneint werden: nicht nur ist das absolute Bewusstsein durchaus der angemessene Ort, um die Frage nach der Empfindung zu stellen (und somit die im ersten Teil bereits in Aussicht gestellte *hyletische Phänomenologie* auszuarbeiten) – auch kann die Ablehnung des Schemas *keinesfalls* durch die Kritik, die Husserl an Brentano richtet, verstanden werden. Es wird sich vielmehr herausstellen, dass sich Husserl – selbstverständlich in sehr differenzierter Art und Weise – durch die Kritik des Auffassungsschemas an Brentanos Position in einer gewissen Weise *annähert*, und dies insofern er versucht, innerhalb der Frage nach der Zeitkonstitution, eine tatsächlich *phänomenologische Hyletik* zu entwickeln. Wie ist das genau zu verstehen?

Zuerst zu Brentano. Die letztendliche Abkehr vom Auffassungsschema kann deswegen nicht durch die Kritik an Brentano verstanden werden, weil die Ablehnung des Schemas für Husserl auch gleichzeitig Ablehnung desjenigen Standpunktes ist, von dem er Brentano zu kritisieren versucht hatte. Gefangen in einer traditionellen Problemstellung aus einem (zeit-)formgebenden, auffassenden Bewusstsein einerseits und einem aufgefassten, sinnlichen Inhalt andererseits, bewegt sich die Kritik an Brentano in der Alternative eines einfachen Entweder-Oder: entweder das auffassende Bewusstsein stiftet das zeitliche Moment – oder aber es ist im sinnlichen Inhalt selbst angelegt. Die Verneinung letzterer Möglichkeit (dass es im sinnlichen Inhalt angelegt sei) scheint daher zwangsläufig zur Bejahung ersterer Annahme zu führen (dass es auf die Auffassung zurückzuführen ist). Die *Ablehnung* des *gesamten* Schemas jedoch führt nun über die duale Lösung hinaus und verweist auf eine *dritten Möglichkeit*, die den Begriff der Empfindung in den Mittelpunkt stellt und der Zeitproblematik daher auch eine gewisse ›inhaltliche‹ und ›materielle‹ Dimension zurückerstattet (weshalb Henry auch glaubt, hieran anknüpfen zu können, was, wie wir jedoch sehen werden, eine Absurdität darstellt). Die Aufweisung dieser dritten Möglichkeit ist die Ausarbeitung der phänomenologischen Hyletik.

In den *Ideen I* wird die Hyle als Gegenbegriff zur Morphé verwendet. Innerhalb der noetisch-noematischen Korrelation begegnen sich „formlose Stoffe und stofflose Formen¹²⁷“. Da beide innerhalb der Korrelation aufeinander angewiesen sind, stehen sie in einer „merkwürdige[n]

126Im § 6 der *Zeitvorlesungen* stellt Husserl die für seine Interpretation Brentanos maßgebende Frage (ZB, S. 380): „Wir müssen uns aber klar werden, auf wessen Rechnung das Zeitmoment zu setzen ist. Wenn die ursprüngliche Assoziation eine stetige Folge von Vorstellungen an die jeweilige Wahrnehmung anschließt und dadurch das Zeitmoment erzeugt wird, so müssen wir fragen: was ist das für ein Moment? Gehört es zum Aktcharakter als eine wesentliche ihm eigene Differenz oder zu den Auffassungsinhalten, etwa den sinnlichen Inhalten [...]?“

127 Hua. III, S. 193.

Doppeltheit und Einheit¹²⁸. Als „formloser Stoff“ ist die Hyle außerhalb einer auf sie bezogenen Auffassungsfunktion nicht mehr als ein blindes sinnliches Moment, losgelöst von einer jeden Intentionalität:

„[...] dass über jenen sensuellen Momenten eine gleichsam „beseelende“, *sinngebende* (bzw. Sinngebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine Schicht, durch die aus dem *Sensuellen*, *das in sich nichts von Intentionalität hat*, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt.¹²⁹“

Genau diese Idee jedoch, dass in den „sensuellen Momenten“ ein Nichts von Intentionalität zu verorten sei, widerlegt Husserl in seinen Zeitanalysen. Anstatt also im engeren Rahmen der Doppeltheit von Hyle und Morphé zu verharren, stellt er nunmehr eine *im Begriff der Empfindung selbst* verankerte Doppeltheit heraus. Ganz allgemein und vor-phänomenologisch gesagt, besteht diese Doppeltheit darin, dass die Empfindung nicht nur auf ein *Empfundenes* verweist, sondern immer und notwendig auch auf ein *sich-Empfinden* in dieser Empfindung, d.h. eine *Selbstepfindung*. Phänomenologisch ausgedrückt heißt das, dass eine Empfindung niemals möglich ist, die nicht auch gleichzeitig Bewusstsein dieser Empfindung wäre¹²⁵. Husserl zerlegt die Empfindung daher in einerseits ein *Empfinden*¹²⁶ und andererseits einen *Empfindungsinhalt*, wobei er das Empfinden selbst in der Beilage XII der *Zeitvorlesungen* definiert als „das innere Bewusstsein des Empfindungsinhaltes¹²⁷“. Erst durch eine solche Verankerung des inneren Bewusstseins in die Empfindung selbst, kann Husserl erklären, wie es möglich ist, dass eine Empfindung überhaupt Inhalt einer Auffassungsfunktion werden kann. Denn damit sich die Auffassung auf ein Empfindungsdatum beziehen kann, muss dieses datum für das Auffassungsbewusstsein bereits in einer gewissen nicht aufgemerkten Weise gegeben, d.h. in einer vorgegenständlichen Weise bewusst sein.

„Dieses gegenwärtige, jetzige, dauernde Erlebnis ist schon, wie wir durch Blickänderung finden können, eine „Einheit des inneren Bewusstseins“, des Zeitbewusstseins, und das ist eben ein Wahrnehmungsbewusstsein. „Wahrnehmen“, das ist hier nichts anderes als das zeitkonstituierende Bewusstsein mit seinen Phasen der fließenden Retentionen und Protentionen.¹²⁸“

128 Ebd., S. 192.

129 Ebd.

125 In dieser Hinsicht scheint Henrys Forderung nach einer Affektivität, die nicht immer schon Intentionalität in sich birgt, von einem Husserl'schen Standpunkt einfach absurd zu sein.

126 Vgl. hierzu die Analysen L. Tengelyis, *Der Zwitterbegriff der Lebensgeschichte*, S. 75 – 82 (L. Tengelyi, 1998).

127 ZB, S. 482.

128 Ebd., S. 481f.

Intentionale sowie nicht-intentionale Erlebnisse werden hier in einer ursprünglichen Weise als durch das innere Zeitbewusstsein als „wahrgenommen“ erklärt. Für die Hyle heißt das ganz konkret, dass Empfindung *als Empfinden* eine Erscheinung des inneren Bewusstseins ist¹²⁹. Doch nicht nur lässt sich das Empfinden der Empfindung vom inneren Zeitbewusstsein aus verstehen: ebenso kann man den entgegengesetzten Weg der Bestimmung gehen und versuchen, das innere Bewusstsein vom Empfinden aus zu denken. Eine solche Vorgehensweise hat den entscheidenden Vorteil, eine gewisse ›Materialität‹ dort einzuführen, wo bisher die Ablaufsphänomene allein durch das abstrakte Modell einer kontinuierlichen Modifikation verstanden werden konnten. Wir wollen uns daher erneut dem inneren Bewusstsein und seiner retentionalen Struktur zuwenden, um nun den besonderen Fokus auf die Frage des *Empfindens* zu richten.

„Der noch lebendige, „noch“ im Blick des Zeitanschauens stehende Ton ist nicht mehr, und was zu seiner Erscheinung gehört, ist nicht „Ton-Empfindung“ (ein aktuelles Jetzt), sondern „Nachklang“ der Empfindung, eine Modifikation, die kein primärer Inhalt im aktuellen Sinn mehr ist (kein immanentes Ton-Jetzt), sondern etwas Modifiziertes: ein *Bewusstsein vergangener Empfindung*.¹³⁰“

Husserl sagt hier explizit, dass die Retention anstatt eines hyletischen Inhalts vielmehr das vergangene *Bewusstsein* dieses Inhaltes retiniert: „Erinnerungsbewusstsein enthält Vergangenheitsbewusstsein von Ton¹³¹“ und keinesfalls die ursprüngliche Tonempfindung selbst: „das Empfindungsbewusstsein, das der Ton-Gegebenheit, geht in der Folge des Flusses entsprechend fließend über in immer neues Erinnerungsbewusstsein).¹³²“ Das „Empfindungsbewusstsein“, das hier stetig übergeht in „Erinnerungsbewusstsein“ kann nun keinesfalls das Auffassungsbewusstsein eines Empfindungsinhaltes meinen, da ansonsten nur zeitlich gegeben sein könnte, was auch aktmäßig erfasst ist. Das Beispiel einer im Hintergrund ablaufenden Melodie beweist jedoch genau das Gegenteil. Das „Empfindungsbewusstsein“, von dem Husserl daher hier spricht, beschreibt vielmehr das einen jeden Empfindungsinhalt tragende und innerlich begleitende *innere Bewusstsein* dieses Inhaltes: beschreibt das *Empfinden* selbst. Und da der Fluss des zeitkonstituierenden Bewusstseins, wie wir soeben gesehen haben, nur dieses Empfinden retiniert, so ist das Jetzt-Moment, ausgehend von diesem zeitkonstituierenden

129Die Zurücknahme des Empfindens in das innere Zeitbewusstsein ist nun gleichzeitig auch der Grund dafür, weshalb es von Seiten Husserls durchaus gerechtfertigt war, die *hyletischen* Reflexionen in den *Ideen I* nicht eigens zu entwickeln und nur in die noetischen und noematischen Horizonte des Erlebnisstroms einzudringen. Denn ist die Hyle nur im Inneren des absoluten Bewusstseins zu analysieren, so gehört sie mitsamt der Zeitlichkeit zu derjenigen „abgeschlossene[n] Problemsphäre“ (Hua. III, S. 183), die Husserl von den statischen Analysen der *Ideen I* bewusst ausschließt.

130 Hua. X, S. 324.

131 Ebd., S. 312, wir unterstreichen.

132 Ebd., S. 327.

Bewusstsein, zu verstehen als der Moment einer ansetzenden Abspaltung des Empfindungsbewusstseins (als Empfinden) vom reellen Empfindungsinhalt¹³³; Abspaltung, die gleichzeitig Beginn und Ausgangspunkt des Prozesses retentionaler Modifikation ist. Diese retentionale Modifikation in ihrer unaufhörlichen Folge trägt jedoch, wie wir ebenso sahen, die Längsintentionalität in sich, welche ihrerseits die Grundlage eines jeden unmittelbaren Selbstbewusstseins darstellt. Worin also besteht die Beziehung von Selbstbewusstsein und Empfinden?

„Selbstbewusstsein“ ist ein leerer, rein formaler Begriff einer ursprünglich reichhaltigeren Bestimmung. Diese reichere Bestimmung sind die Ablaufsphänomene als der phänomenale Gehalt des Selbstbewusstseins. Die Ablaufsphänomene sind ihrerseits jedoch nichts anderes als das sich zeitlich modifizierende Empfinden der Empfindungen. Auf die Frage nach dem bewusstseinsmäßigen Status dieser Phänomene bemerkt Husserl Folgendes:

„Das originäre Erscheinen und Abfließen der Ablaufsmodi im Erscheinen ist etwas *Festes*, etwas durch „*Affektion*“ Bewusstes, auf das wir nur *hinsehen*, dem wir nur *zusehen* können.“¹³⁴

Sicherlich wäre es vollkommen abwegig zu behaupten, wir könnten auf unser sich in den verschiedenen Ablaufsmodi phänomenalisierendes Selbstbewusstsein „*hinsehen*“, diesem gleichsam „*zusehen*“. Das Selbstbewusstsein ist seinerseits kein eigenständiges Phänomen. Vielmehr sollte nach dem zuvor Gesagten deutlich geworden sein, dass das Selbstbewusstsein ein unabtrennbarer Teil ist vom sich innerhalb der Zeitkonstitution vollziehenden Phänomenalisierungsprozess und zu diesem daher notwendig hinzugehört. Das Selbstbewusstsein ist insofern „etwas durch „*Affektion*“ Bewusstes“, als dieses Bewusste selbst in keinem eigenständigen ›Wissen‹ beruht, sondern allein *als Affektion* und in dieser selbst ›gewusst‹ wird. Selbstbewusstsein auf ein leeres Wissen einer rein-theoretischen Instanz zu reduzieren, übergeht daher gerade das Wesentlichste: dass es immer ein affektiv geprägtes Wissen ist, es ist affektives Bewusstsein, das in die jeweilige sinnliche Situation eingelassen und notwendig mit ihr verschmolzen ist. Dieser eigentümliche Status des Selbstbewusstseins als *ein durch Fremdaffektion gestiftetes Bewusstsein seiner selbst* wurde nun von A. Schnell¹³⁵ klar herausgearbeitet anhand desjenigen bewusstseinsmäßigen Status, der den Ablaufsphänomenen von Husserl im Text Nr. 53 der *Husserliana X* (sowie den §§ 9 und 10 der *Zeitvorlesungen*) zugesprochen wird. Denn die Ablaufsphänomene gehören nach Husserl weder

133Auch L. Tengelyi weist in seiner Bestimmung des Jetztmomentes auf eine solche Abspaltung hin, indem er das Urbewusstsein (= wie wir gleich sehen werden: das ungegenständliche Bewusstsein der Jetztphase) versteht als „das einmal vom Empfundenen bereits abgehobene Empfinden“ (L. Tengelyi, 1998, S. 81).

134 Hua. X, S. 368.

135Vgl. A. Schnell, 2004, S. 169-178.

dem ichlichen und fungierenden Bewusstsein an („*diese* Erscheinung „Objekt im Ablaufsmodus“ werden wir nicht Bewusstsein nennen können¹³⁶“), noch handelt es sich um Erscheinungen im noematischen Sinne („Die Rede von „Erscheinungen“ für diese Zeitobjekte-im-Ablaufmodus können wir schwerlich gebrauchen.¹³⁷“). Wie A. Schnell daher feststellt, öffnen die Ablaufsphänomene in Richtung einer „couche phénoménale en deçà de tous ces éléments¹³⁸“. Und dieser „diesseitige“ Status beschreibt nun keinesfalls eine wie auch immer geartete ›radikale Immanenz‹, als vielmehr die eigentlich ursprüngliche *Transzendenz* des Bewusstseins, die eine Zurücknahme der intentionalen Objekte in den Bereich der Immanenz – und damit die Epoché selbst – ermöglicht. Das Selbstbewusstsein ist daher das unmittelbare und ursprüngliche Außer-Sein eines Subjekts, das sich in einer Vielzahl von intentionalen Akten zu den Dingen und zur Welt in Distanz setzen kann, um diese thematisch zu erfassen und zu erkennen.

136 Hua. X, S. 363.

137 Ebd., S. 364.

138 A. Schnell, 2004, S. 174.

Kapitel IV – Reflexionen und Zeitlichkeit. Ein Ausblick.

Haben wir nunmehr die drei Begriffe der Retention, des Selbstbewusstseins und des Empfindens anhand der Zeitlichkeit des Bewusstseins herausgearbeitet, so wollen wir jetzt versuchen, die verschiedenen, im ersten Teil zu Tage geförderten Reflexionen und Reflexionshorizonte in diese zeitlichen Begriffe zurückzunehmen.

§ 12 – Die ausdrückliche Reflexion gegründet in der Retention

Beginnen wir mit der zeitlichen Begründung der ausdrücklichen Reflexion. In der berühmten Beilage IX der *Zeitvorlesungen* finden wir unsere bisherigen Vermutungen bestätigt.

„Indem ein Urdatum, eine neue Phase auftaucht, geht die vorangehende nicht verloren, sondern wird „im Begriff behalten“ (d.i. eben „reteniert“), und dank dieser Retention ist ein Zurückblicken auf das Abgelaufene möglich. [...] Der Retention verdanken wir es also, dass das Bewusstsein zum Objekt gemacht werden kann.¹³⁹“

Die ausdrückliche Reflexion beruht ganz und gar auf der Möglichkeit der Retention, Vergangenes in adäquater Weise zu geben. Diese Adäquatheit des Gegebenen ist Bedingung dafür, dass das Zurückkommen der Reflexion einen Sinn macht und dadurch tatsächlich Bewusstsein erkannt werden kann. Eine Frage jedoch, die hinsichtlich der ausdrücklichen Reflexion in der Schwebelage geblieben sein mag, ist die folgende: Was geschieht mit dem Bewusstsein, wenn es „zum Objekt gemacht“ wird? Wie drückt sich dieser Umschlag von reiner Phansis in ein immanentes Objekt *phänomenal* aus?

Der Umschlag der ausdrücklichen Reflexion betrifft einen Wechsel der zeitlichen Sphären. Die reine Phansis hatten wir beschrieben als das innere Zeitbewusstsein, das aus Retentionen, Protentionen und Uempfindungen besteht. Was von diesem Bewusstsein gegenständlich erfasst wird, ist „vergangen“, „zukünftig“, „jetzt“; das Bewusstsein selbst kann jedoch niemals „jetzt“ oder „vergangen“ etc. sein:

„Natürlich, das Zeitbewußtsein habe ich, ohne daß es selbst wieder Objekt ist. Und wenn ich es zum Objekt mache, so hat es selbst wieder eine Zeitstelle, und wenn ich ihm von Moment zu Moment

139 ZB, S. 472.

folge, so hat es eine Zeitausbreitung.¹⁴⁰

Einen solchen Umschlag vom ungegenständlichen Zeitbewusstsein in ein Zeitstellenobjekt beschrieben wir bereits im vorangehenden Kapitel unter dem Begriff der innerhalb der Retention möglichen ›Doppeltheit der Wahrnehmung‹. In der Beilage VI der *Zeitvorlesungen* beschreibt Husserl anhand der Wahrnehmung eines „Pffiffs“ einen solchen Umschlag hinsichtlich der Erscheinungsweise.

„Ich höre soeben einen langen Pffiff. Er ist wie eine gedehnte Linie. In jedem Moment habe ich haltgemacht, und von da aus dehnt sich die Linie. Der Blick dieses Moments umfaßt eine ganze Linie, und das Linienbewußtsein wird als gleichzeitig gefaßt mit dem Jetztpunkt des Pffiffs.“¹⁴¹

Was Husserl hier beschreibt, ist der Vollzug mehrerer Reflexionen („in jedem Moment habe ich haltgemacht“) innerhalb des absoluten Bewusstseins (= „Phansis“) eines anhaltenden Tones („das Linienbewußtsein wird als *gleichzeitig* gefasst mit dem Jetztpunkt des Pffiffs“). Es ist nun hervorzuheben, dass sich die „Linie“ erst ab dem Moment anfängt „zu dehnen“, ab dem Husserl anfängt, „haltzumachen“, d.h. *zu reflektieren*. Und in der Tat: im ursprünglichen Bewusstsein eines Zeitobjekts haben wir zwar ein vages und unausdrückliches Bewusstsein vom Andauern des Gegenstandes, doch wir haben mitnichten die vergegenständlichte Vorstellung einer *Zeitlinie*, die wir gar als Darstellung der Dauer des erlebten Pffiffs auffassen würden. Dies geschieht erst mit einer ausdrücklichen Reflexion auf diese Zeitdauer selbst; Reflexion auf das innere Zeitbewusstsein, auf die Zeitcharaktere und ihre ungegenständlichen Phänomene.

Muss der Umschlag von einer unmittelbar erlebten Dauer in eine gegenständliche Dauer nun als Entstehung eines „Linienbewusstseins“ verstanden werden, so offenbart sich die vergegenständlichende Reflexion als eine besondere Art von *Verbildlichung*. Diese Verbildlichung beschreibt die soeben besprochene Verwandlung der reinen Phansis in eine lineare Zeitreihe, d.h. eine Zeit als Zeitstellenstrecke, eine objektive Zeitstrecke¹⁴². Da das von der ausdrücklichen Reflexion entworfene Bild jedoch immer nur den Versuch darstellen kann, die unmittelbare

140 Ebd., S. 465.

141 Ebd.

142 Fink sieht diesen Punkt sehr deutlich, indem er von einem „rätselhaften „produktiven“ Charakter des theoretischen Erfahrungslebens des phänomenologischen Reflexionsich“ (E. Fink, 1988, S. 84) spricht und feststellt: die „phänomenologische Erfahrung“ „holt die konstituierenden Aufbauprozesse aus dem ihnen eigenen *Zustand des Vorseins*“ heraus und *objektiviert* sie in einem gewissen Sinne allererst. M.a.W. Die theoretische Erfahrung des phänomenologischen Zuschauers *ontifiziert die „vorseienden“ Lebensvorgänge der transzendentalen Subjektivität [...]*“ (Ebd., S. 85f.). Ni Liangkang spricht hinsichtlich der Reflexion von der „*Produktion eines neuen [Gegenstandes], der zuvor nicht Gegenstand war*“ (L. Niangkang, 1998, S. 88). Beide Autoren jedoch führen diese Vergegenständlichung nicht auf den Umschlag zwischen zwei verschiedenen zeitlichen Sphären zurück, in der für uns jedoch gerade ihr Wesentlichstes liegt.

Erscheinungsweise der Ablaufphänomene in einer gegenständlichen Darstellung vorzustellen, so muss das bildliche Bewusstsein als ein *derivatives Phänomen* gegenüber dem ursprünglichen Zeitbewusstsein angesehen werden. Beide miteinander zu verwechseln, führt daher notwendiger Weise zu widersprüchlichen Modellen und falschen Ergebnissen¹⁴³.

§ 13 – Unausdrückliche Reflexion und Selbstbewusstsein

Bereits im ersten Teil konnten wir feststellen, dass die unausdrückliche Reflexion in einem ambivalenten Verhältnis zum prä-reflexiven Selbstbewusstsein und zur Retention im Allgemeinen steht: getragen durch dieses, legt die unausdrückliche Reflexion die *cogitatio* aus, dringt in ihre Innenhorizonte ein und versucht das in ihr Erfahrene zu modellieren. Methodologisch jedoch sahen wir ebenso, dass die Entdeckung der Retention sowie der ganzen zeitkonstituierenden Phänomene nur möglich ist mittels der unausdrücklichen Reflexion. Ist das Zeitbewusstsein daher der Ermöglichungsgrund der unausdrücklichen Reflexion, so ist letztere der Entdeckungsgrund des Zeitbewusstseins.

Bei dieser Feststellung geraten wir allerdings an ein weiteres Problem. Denn besteht für die unausdrückliche Reflexion tatsächlich die Möglichkeit, *innerhalb der lebendigen Gegenwart* auf das *unmittelbare* Vollzugsgeschehen des transzendentalen Bewusstseins ›zu achten‹, wie ist es dann möglich, dass sich diese Reflexion auf die Längsintentionalität als deren Ermöglichungsgrund stützt? Sahen wir nicht, dass Husserl im Text Nr. 54 der *Husserliana X* die Längsintentionalität als eine *retentionale* beschrieb, die in der Ineinanderschachtelung verschiedener retentionaler Leistungen begründet ist, sodass es ungegenständliches Bewusstsein vom eigentlichen Vollzug lediglich für soeben-vergangenes Bewusstsein geben kann? Neben dem hieraus entstehenden und von Husserl selbst aufgeworfenen Problem eines letztendlich „unbewussten Bewusstseins“¹⁴⁴

143 Leider mussten wir aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit hier unsere Untersuchungen über die widersprüchliche Beilage I der *Zeitvorlesungen* streichen – derer sich nicht nur Henry, sondern auch eine Vielzahl anderer Kommentatoren wie beispielsweise Levinas oder Derrida bedienen. Nach unserer Interpretation beruht der dort entstandene Widerspruch auf einer falschen Anwendung der ausdrücklichen Reflexion auf eine in der Retention noch-gegebene Urempfindungsphase. Denn wird in dieser Beilage die *Urimpression* als „das „Neue“, das bewusstseinsfremd Gewordene, Empfangene, gegenüber dem durch Bewusstseinspontaneität Erzeugten [= retentionale Modifikation]“ (Hua. X, S. 85) thematisiert, so wird das Jetzt-Moment abstraktiv dem ursprünglichen Fluss des dynamischen Zeitigungsprozesses entrissen und als ein gegenständliches Jetzt in einer unmöglichen Autonomie vorgestellt. Genau diese bildlich Figur verweist jedoch auf die ausdrückliche Reflexion im Sinne eines Umschlags auf ein Zeitstellenjetzt! Husserl selbst spricht an dieser entscheidenden Stelle von „Bildern“ (Hua. X, S. 85). I. Römer entdeckte hieran unlängst die bedeutende Funktion der „Metapher“ innerhalb Husserls Zeitanalysen (I. Römer, 2010, S. 56f.): „[...] die Flussmetapher [ist] keinesfalls ein sprachliches Ornament. Sie ist eine *notwendige* Metapher und begegnet als solche einer semantischen Lücke, die sich in dem Versuch der Subjektivitätsbestimmung auftut. Die Flussmetapher ist nicht ein Sagen im übertragenen Sinne dessen, was auch wörtlich ausgedrückt werden könnte. Sie ist vielmehr das „Wörtlichste“, was angesichts der phänomenalen Sachlage zur Verfügung steht.“ Aufgrund der soeben herausgearbeiteten „bildenden“ Funktion der ausdrücklichen Reflexion schlagen wir vor, der Metapher ein konkretes Phänomen vorzuschalten (die vergegenständlichte Phänomen nämlich).

144 Hua. X, S. 382.

besteht die Schwierigkeit einer solchen Konzeption vornehmlich darin, dass die Einschränkung des prä-reflexiven Selbstbewusstseins auf den Bereich des retentionalen Bewusstseins eine Ergründung des unmittelbaren Fungierens der transzendentalen Leistungen durch die unausdrückliche Reflexion unmöglich werden lässt. Da eine Vollzugserfahrung allerdings möglich *ist*, so ist der Widerspruch zwangsläufig in der Theorie anzusiedeln – weswegen er ebenso auch zu lösen sein muss. Und Husserl selbst tut dies in den *Bernauer Manuskripten* dadurch, dass er ein dynamisches Modell des Selbstbewusstseins zu entwickeln sucht, welches sich nicht mehr auf die retentionalen Leistungen, sondern vielmehr auf den *Erfüllungsprozess der Protentionen* begründet. Hiermit wird das unmittelbare Selbstbewusstsein auf den Bereich der Gegenwart ausgeweitet und die unausdrückliche Reflexion in vollem Maße ermöglicht¹⁴⁵.

§ 14 – Zeitlichkeit der Epoché

Im ersten Teil sahen wir, inwiefern die Universalität der phänomenologischen Epoché auf einer Hinwendung zum Erlebnisstrom beruht, die wir mit Husserls *Erste Philosophie* als „universale Überschau“ bezeichneten. Diese Überschau kann nun unmöglich als eine „Vergegenwärtigung“ im Husserl'schen Sinne verstanden werden, da sie keinesfalls bei einzelnen Ereignissen und Erinnerungen stehen bleibt und diese reproduziert. Die Art und Weise, in der dem Phänomenologen die Gesamtheit des Erlebnisstromes in einer universalen Überschau präsent ist, ist keine explizite, sondern vielmehr eine ungegenständliche: es handelt sich höchstens um ein *vage* fassendes Bewusstsein. Im § 83 der *Ideen I* gibt Husserl uns nun zu verstehen, wie ein solch ›vages‹ Bewusstsein zu denken ist. Husserl spricht davon, dass aufgrund des dreifachen zeitlichen Horizontes (Retention/Urimpression/Protention) eines jeden Erlebnisses „die apriorische Möglichkeit [besteht], den Blick auf andere Erlebnisse, *soweit* dieser Zusammenhang reicht, hinzuwenden¹⁴⁶“. Auf diese Weise fortlaufend in das Leerbewusstsein kann auch der zeitliche Horizont momentan nicht-erblickter Erlebnisse ausgeschöpft werden. Und es ist in solch einem ›Abschreiten‹ des Erlebnisstromes, dass wir nun „in gewisser Weise auch den *Erlebnisstrom als Einheit* [erfassen]. Wir erfassen ihn aber nicht wie ein singuläres Erlebnis, aber in der Weise einer *Idee im Kantischen Sinne*.¹⁴⁷“ Die Unmöglichkeit, den Erlebnisstrom als ein „singuläres Erlebnis“ zu fassen, kommt nun der Tatsache nahe, dass er niemals Gegenstand einer Vergegenwärtigung sein kann. Die einzige Art und Weise, sein Haben zu erklären, besteht nach Husserl darin, ihn als offene Unendlichkeit ausgehend von einem lebendigen Hier und Jetzt zu entwerfen: das genau heißt, ihn zu verstehen als „*Idee im Kantischen Sinne*“.

145Auch diesen Punkt mussten wir leider streichen.

146 Hua. III, S. 185.

147 Hua. III, S. 186.

Als eine solch entwerfende und im Entwerfen erfasste Einheit gibt sich der gesamte Erlebnisstrom in einer Weise, in der er sich als gerade *nicht* im Sinne eines Erlebnisses gebbar meldet; es handelt sich, wie Husserl sagt, um einen ganz „*neuartige[n]* Gegebenheitsmod[us]¹⁴⁸“. Dieser Gegebenheitsmodus ist ein impliziter, ungegenständlicher, unerfasster – eben ein im *Selbstbewusstsein gegründeter*. Denn das nicht-erfassende Haben des Erlebnisstromes im entschlussfassenden Überflug über ihn ist vor allem ein Wissen des Bewusstseins von der eigenen zeitlichen Erstrecktheit, d.h. ein Wissen der eigenen retentionalen und protentionalen Horizonte. Hiermit gelangen wir allerdings abermals zu dem Problem der Beschränkung des Selbstbewusstseins auf den *retentionalen* Bereich des Bewusstseins: Um die Epoché als Überschau ausschöpfend aus der Zeitlichkeit des fungierenden Bewusstseins erklären zu können, müssen vielmehr auch die *Protentionen* einen Platz innerhalb der Ermöglichung des Selbstbewusstseins erhalten. Denn nur ein Selbstbewusstsein, das sich nicht nur auf die Vergangenheit, sondern ebenso auf die Gegenwart und Zukunft erstreckt, kann als Grundlage einer Epoché dienen, die als gestiftete Habitualität alle unsere phänomenologischen Untersuchungen begleitet. Zur letztendlichen zeitlichen Gründung der Epoché müssten wir uns daher abermals auf die *Bernauer Manuskripte* berufen, in denen Husserl gerade den *protentionalen* Leistungen des zeitkonstituierenden Bewusstseins besondere Aufmerksamkeit schenkt¹⁴⁹.

§ 15 – Horizontanalysen und Weltbewusstsein

Die Horizontanalysen, indem sie sich notwendig auf eine Kontinuität von Wahrnehmungen, einen tatsächlichen Wahrnehmungsverlauf beziehen, stehen in enger Verbindung zur Zeitlichkeit des Bewusstseins. Nur wenn das Bewusstsein selbst eine zeitliche Struktur hat, kann Erfahrung eine Einstimmigkeit von Wahrnehmungen in einem kontinuierlichen Verlauf bedeuten und damit eine horizontale Struktur haben. Das ständige über-sich-hinaus-Meinen der einzelnen Wahrnehmungen, der notwendige Bezug auf einen nicht nur räumlichen, sondern auch zeitlichen Horizont (wobei wir sahen, dass der räumliche selbst im zeitlichen fundiert ist), verweist auf das innere Zeitbewusstsein mit seiner retentional-protentionalen Struktur. Es ist aber vor allem die soeben entwickelte neue Konzeption eines ›affektiven Selbstbewusstseins‹, die uns vollends die Möglichkeit verschafft, den gegenständlichen Horizont aus dem inneren Zeitbewusstsein heraus zu erklären. Denn nur wenn unser Bewusstsein schon ursprünglich ›bei den Dingen‹ ist, auf die es sich intentional-aktmäßig richtet, können diese Dinge in einer Art vorgängigen Vertrautheit erscheinen.

148 Ebd., S. 185.

149 Auch dieser Punkt musste gestrichen werden.

Aus dieser Erklärung ergeben sich jedoch abermals eine Reihe von Problemen, die wir hier lediglich als weitergehende Forschungshorizonte umreißen können: Erstens scheint es von neuem einen Widerspruch zwischen der Beschreibung des inneren Zeitbewusstseins als *retentionaler Längsintentionalität* und der *Zukünftigkeit* des Horizontbewusstseins zu geben: Wenn das unmittelbare Wissen des Bewusstseins von seiner eigenen zeitlichen Erstrecktheit (=Längsintentionalität) immer nur Wissen von vergangener Zeitigung sein kann, wie kann es dann das Wissen um die Möglichkeit *kommender* Wahrnehmungen begründen? Zweitens scheint eine zu starke Kopplung von Längs- und Querintentionalität (wie Husserl sie im Text Nr. 54 der *Husserliana X* tatsächlich vollzieht) die Möglichkeit der Zurücknahme des Horizontbewusstseins in das innere Zeitbewusstsein insofern in Frage zu stellen, als die Querintentionalität immer als ein *gegenständlich-erfassendes*, intentionales Bewusstsein verstanden wird, welches der Inaktualität des horizontmäßigen Wahrnehmens widerspricht. Drittens, und von diesem zweiten Problem ausgehend, stellt sich die Frage, ob das prä-reflexive Selbstbewusstsein überhaupt noch gedacht werden kann im Sinne einer lediglich das *aktmäßige Fungieren begleitendes Bewusstsein*. Haben unsere Überlegungen über das Empfinden nicht vielmehr gezeigt, dass die prä-reflexive Dimension des Selbstbewusstseins *alles* nur irgendwie passiv Erfahrenes betrifft und daher gerade nicht reduziert werden kann auf eine Begleiterscheinung der Querintentionalität? Es wären abermals die *Bernauer Manuskripte* gewesen, die uns mit der dort entworfenen Konzeption des prä-reflexiven Selbstbewusstseins als „allwissendes Bewusstsein von sich selbst und [...] der Welt¹⁵⁰“ den Weg einer möglichen Lösung aufgezeigt hätten¹⁵¹.

150 Hua. XXXIII, S. 45.

151 Dies wäre auch der Ort gewesen, sich in einer eingehenderen Untersuchung mit D. Zahavis Konzeption des prä-reflexiven Selbstbewusstseins auseinandersetzen. Es wäre dabei unter der Einbeziehung des Begriffes des „Empfindens“ zu Tage getreten, dass das prä-reflexive Selbstbewusstsein unmöglich auf die Sphäre des ichlichen Bewusstseins beschränkt werden kann – wie D. Zahavi dies augenscheinlich tut, wenn er das Selbstbewusstsein als ein das Aktbewusstsein begleitendes Bewusstsein der eigenen Aktuosität verstehen will (Vgl. u.a. D. Zahavi, 1999, S. 71).

Schluss

In den letzten Überlegungen unserer Untersuchung sind mehr Fragen offen geblieben, als wir eigentlich beantworten konnten. Dies verstehen wir jedoch weniger als Unzulänglichkeit als vielmehr als Beweis dafür, durch unsere anfängliche Problematik der Frage nach der Möglichkeit der Reflexion als Werkzeug transzendentaler Selbsterkenntnis auf ein tatsächliches *Grundproblem* der Phänomenologie gestoßen zu sein. Ein solches Grundproblem sei dadurch charakterisiert, dass es zwangsläufig auf ein weites Forschungsfeld verweist, welches mit der philosophischen Phänomenologie als Ganzes in Verbindung steht.

Trotz der offen gebliebenen Fragen jedoch scheinen wir ebenso zu unbestreitbaren Ergebnissen gekommen zu sein. Die Entdeckung der Möglichkeit der unausdrücklichen Reflexion und der Begründung dieser Möglichkeit im inneren Zeitbewusstsein ließ uns nicht nur eingehender die phänomenologische Methode verstehen, sondern zeigte uns zugleich, inwiefern in der Phänomenologie Gegenstand und Forschungsinstrument untrennbar zueinander gehören und nur in einem immerwährenden Verweis zueinander vollends verstanden werden können. Die bereits in den *Husserliana X* angelegte Beschreibung des Selbstbewusstseins als „Empfindungsbewusstsein“ verschaffte uns zudem eine völlig neue Einschätzung dieses Selbstbewusstseins, welches nur allzu oft auf ein lediglich noetische Leistungen begleitendes Bewusstsein reduziert wird. Diese Erweiterung des Begriffs des Selbstbewusstseins unterrichtete uns sogleich über die im Thema selbst angelegte Notwendigkeit des weiteren Gangs der Husserl'schen Zeitphilosophie zu den *Bernauer Manuskripten*, in denen Husserl das Selbstbewusstsein in eine *ontologische Perspektive stellt*, d.h. „ontologisiert“¹⁵² und somit als eine Art ›Weltbewusstsein‹ auszulegen sucht.

152 Dieser Begriff wird in der Tat von R. Bernet verwendet (Vgl. R. Bernet, 1985, S. LVII).

Literaturverzeichnis:

HUSSERL, Edmund: *Husserliana I – Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (Hg.), Dordrecht: M. Nijhoff, 1973.

_____ *Husserliana III/1 – Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; Schuhmann K. (Hg.), Dordrecht: M. Nijhoff, 1976.

_____ *Husserliana VI – Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (Hg.), Dordrecht, M. Nijhoff, 1976.

_____ *Husserliana VII – Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Dordrecht: M. Nijhoff, 1956.

_____ *Husserliana VIII – Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (Hg.), Dordrecht: M. Nijhoff, 1959.

_____ *Husserliana X – Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, R. Bohem (Hg.), 1966.

_____ *Husserliana XIX - Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (hrsg.), Dordrecht: M. Nijhoff, 1984.

_____ *Husserliana XXIV – Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie 1906/07*, U. Melle (Hg.), Dordrecht: M. Nijhoff, 1984.

_____ *Husserliana XXXIII - Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Bernet R., D. Lohmar (Hg.), Kluwer 2001.

_____ *Edmund Husserls Vorlesungen zur Philosophie des inneren Zeitbewusstseins*, M. Heidegger (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Halle: Max Niemeyer, 1928, zitiert nach: ZB

BERNET, Rudolf: „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysen des Zeitbewusstseins“, in: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. München/Freiburg: Verlag Karl Alber 1983, 16–57.

_____ *Einleitung. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, R. Bernet (Hg.), Felix Meiner: Hamburg, 1985, S. XI-LXXIII.

BERNET, Rudolf / KERN, Iso / MARBACH, Eduard: *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

FINK, Eugen: *VI. cartesianische Meditation: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932)*, Bd. I, van Kerckhoven, G. (Hg.), Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers 1988.

_____ *Gesamtausgabe, Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Ronald Brunschwig (Hrsg.), Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2008.

FRANK, Manfred, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam, 1991.

_____ *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, M. Frank (Hg.), Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt: Klostermann, 1976.

HENRICH, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt: Klostermann, 1967.

HENRY, Michel: *Phénoménologie matérielle*, Paris: PUF, 1990.

HOFFMANN, Gisbert: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*, Lembeck, K.-H., Orth, W. E., Sepp, H. R. (Hg.), Freiburg / München: Karl Alber, 2001 (= *Phänomenologie, Texte und Kontexte*, Bd. 11).

LEVINAS, Emmanuel: „Intentionalität et sensation“, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard: Paris, 1945.

NIANGKANG, Li, „Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl“, *Husserl-Studies*, Kluwer, 15, 1998, S. 77-99.

RÖMER, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer Verlag, 2010.

TENGELYI, László: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998 (= *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*. Bd. 33).

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard: Paris, 1943.

SCHNELL, Alexander: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Millon, 2007.

SCHNELL, Alexander: *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Theis, R., Goddard, J.-C., Zöllner, G. (Hg.), Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2004.

STERN, William L., „Psychische Präsenzzeit“, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XIII (1897), S. 325-349.

YAMAGOUCHI, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag/Boston/London: Nijhoff, 1982.

ZAHAVI, Dan, *Self-awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 1999.