



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Vom polyphonen Ich-Begriff bei E. Husserl.  
Zur Intersubjektivität in den *CM*

Verfasser

Leon Kozjak

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, März 2012

Studienkennzahl lt.  
Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt.  
Studienblatt:

Diplomstudium Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner



## **Danksagung**

Herrn Univ.-Prof. Dr. G. Pöltner sei aufrichtig Dank auszusprechen dafür, dass er trotz der schwierigen Umstände, diese Diplomarbeit zu betreuen und die Forderung nach Selbstdenken von neuem wachzurütteln vermochte. Ferner ist Univ.-Prof. Dr. H. Vetter herzlichst zu danken, für seinen mitreißenden Vortragsstil. Er war stets darum interessiert, seinen Studenten philosophische Problemstellungen in ihrer Lebendigkeit nahe zu bringen und zu vermitteln.

Den Herren Dr. M. Flatscher und Dr. M. Staudigl sei gedankt für wichtige sachliche Anregungen und literarische Empfehlungen.

Für seine aufrichtigen und ermunternden Worte sei zudem Kollegen und Freund Mag. S. Malzer gedankt.

Meiner lieben Familie in besonderem, allem voran meiner Lebensgefährtin und guter Freundin Sarah Gerstendorfer bin ich unsäglich dankbar für ihr Verständnis und ihre Geduld, dafür, dass sie mich von den äußeren Verpflichtungen soweit entband und mir die Ausarbeitung dieser Diplomarbeit somit erleichterte.

An die bewundernswürdigen Großeltern, Herrn Karl und Frau Brigitte Krump, die sich in liebevoller Fürsorge um unseren geliebten Sohn Luka Anton, in dieser stürmischen Zeit kümmerten, sei von ganzem Herzen gedankt. Zuletzt der Dank an meine Eltern, Zeljko und Mara Kozjak, dass sie mir trotz vieler Auseinandersetzungen die Liebe nicht verwehrten und mich stets zur Bildung ermutigten.



## Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung.....	1
Teil I .....	2
Einleitung .....	3
1. Zum frühen Ich-Begriff der <i>Logischen Untersuchungen</i> .....	8
1.2. Die phänomenologische Methode par excellence.....	11
1.3. Grenze zur Sprachlosigkeit .....	15
1.4. Erweiterung des phänomenologischen Feldes .....	18
2. Idee des reinen Ich.....	25
2.1. Zu den Ideen I .....	26
2.2. Zur Konkretisierung des reinen Ich in den Ideen I.....	28
2.3. Intentionales Erlebnis als Gegenstandspol.....	34
2.3.1. Exkurs zu Kants ‚Ich denke‘ .....	36
2.3.2. J. P. Sartres Kritik an Husserls’ Idee des reinen Ich .....	39
Teil II.....	43
1. Die erweiterte Bestimmung des reinen Ich in den <i>Ideen II</i> .....	44
1.1. Reflexion als vermeintlich schlichter Akt.....	46
1.2. Die Stellung des Leibes in den Ideen II .....	49
1.2.1. Exkurs zu Merleau-Ponty.....	52
2. Ich der Habitualitäten .....	57
2.1. Vom Ich der Habitualitäten zur monadischen Subjektivität .....	61
3. Zusammenfassung.....	65
4. Zum Problem der Intersubjektivität in den <i>CM</i> – Ein Ausblick .....	67
4.1. Kritik an Descartes Auslegung des ego cogito.....	67
4.1.1. Die ursprüngliche Konkretion des transzendentalen Ego .....	70
4.1.2. Ausblick auf die ausständige Frage nach dem Wir .....	72
Schluss.....	76
Literaturliste .....	77
Abstract .....	82
Lebenslauf.....	83



Auch Gedanken fallen manchmal unreif vom Baum.  
(Wittgenstein, Vermischte Betrachtungen)





## **Vorbemerkung**

Die vorliegende Arbeit macht sich zur Aufgabe den Husserl'schen Ich-Begriff in seinen vielfältigen Strukturen nachzuzeichnen. Leitend hierbei war der Gedanke, seine Intersubjektivitätstheorie, wie sie in der Spätschrift, den *Cartesischen Meditationen*, begegnet, anhand der frühen Texte zu entfalten. Das Ungenügen, diesen Ansatz nicht in toto thematisieren zu können, resultiert nicht zuletzt aus der Tatsache, dass Husserls Schaffen immer wieder von neuen Denkipulsen geprägt war und es zuweilen den Eindruck erweckte, als würde das bereits thematisch Umgrenzte doch wieder aufgegeben, um neuen Impulsen nachzugehen. Ungeachtet der Vielzahl an Texten, beschränke ich mich auf die zu Lebzeiten Husserls publizierten Texte, mit einigen wenigen Ausnahmen, v. a. die Intersubjektivitätsschriften der Husserliana Bd. XIII - XV.

Herrn Univ.-Prof. Dr. Pöltner, der die vorliegende Diplomarbeit noch kurzfristig annehmen konnte, möchte ich für seine Unterstützung hiermit aufrichtig Dank aussprechen.

## **Zitationsweise**

Schriften Husserls werden mit „Hua“, der römischen Angabe der Bandnummerierung der Husserliana und arabischer Seitenzahl zitiert. (z. B. Hua IV, 105.). Einzelne Passagen, die den unveröffentlichten Materialien entnommen sind, werden mit „Mat.“ gekennzeichnet und die genaueren Stellen werden in den Fußnoten ausgewiesen. Erstmalige Zitation von Sekundärliteratur wird unter Angabe des Verfassers, des Werkes, des Ortes, des Verlages und des Erscheinungsjahres wiedergegeben, in weiterer Folge ausschließlich mit Angabe des Verfassers und der Seitenzahl. (z. B. Marbach, 45.).

Die Aufschlüsselung weiterer Abkürzungen wird an betreffender Stelle ausgewiesen und in den Fußnoten erläutert. Einfügungen in eckigen Klammern [...] innerhalb von Zitaten stammen von mir. Meine Auslassungen werden mit „m. A.“ und meine Hervorhebungen mit „m. H.“ kenntlich gemacht.

## Teil I

Zunächst scheint es ein leichtes Vorhaben zu sein, auszusagen, was mit dem Ich gemeint ist. Dies nicht zuletzt deswegen, da wir im Miteinander immer schon in die Strukturen des Ich eingewöhnt sind und darin gleichsam heimisch sind. Dass jemand von sich in der ersten Person Singular spricht, gilt für uns als normal; allein das Kleinkind, das sich in der dritten Person anspricht und mitteilt, stellt eine Ausnahme dar, die im Laufe des jungen Lebens jedoch die Abwandlung von der dritten in die erste Person durchzumachen hat, um in der Normalität des alltäglichen Lebens und Besorgens einen Platz in der Gemeinschaft einzunehmen.

Wie in der Alltagssprache, so sind wir auch im theoretischen Forschen immer schon in der natürlichen Einstellung zunächst Ich als Ich-Mensch, leiblich verfasst, ein empirisches Ich unter anderen Ichs.

Die Phänomenologie Husserls hat nicht etwa die entwicklungstheoretische Entwicklung des Ich von einem Säugling bis hin zu einem vollentwickelten Erwachsenen zum Thema, sondern setzt vermehrt fundamental an, insofern als nicht das Ich zum Ausgang seines Forschens genommen wird, sondern das reine Bewusstsein und das erste frappierende Resultat ist sodann, dass das Ich tatsächlich ein solches ist, wie wir es von unserem Umgang miteinander ohnehin schon kennen, nämlich ein empirisches. Als spezifisches Thema kommt es für ihn zunächst nicht Betracht.

Allmählich stellt sich heraus, dass mit der Analyse des reinen Bewusstseins die Frage nach dem Ich das Bewusstsein aus phänomenologischer Sicht unumgänglich wird. Dabei zeigt sich, dass bei der Bewusstseinsanalyse tatsächlich nicht zwingend von einem reinen Ich gesprochen werden muss, doch bei der Frage, um wessen Bewusstsein es sich handelt, eine unbedingte Klärung fordert.

Die Schwierigkeit, die sich mit dieser Forderung ergibt und deren Klärung, kennzeichnet diesen ersten Teil. Die Bedingung der Möglichkeit einer streng phänomenologischen Bestimmung des reinen Ich, wie sie Husserl vornimmt, fordert eine eigene methodische Zugangsweise zu diesem Phänomen, welches sich prinzipiell von jenem der Naturwissenschaften unterscheidet. Dies wird im Kommenden zu klären sein, um die rechtmäßige Rede des reinen Ichs zu begründen.

## Einleitung

Die Phänomenologie<sup>1</sup> ist allem voran eine Methode und kein inhaltlich umzäuntes Gebiet. Sie fragt nicht nach Ursachen des Seienden, sondern „nach dem Sein des Lebendigen, wie es sich bestimmt und konstituiert.“<sup>2</sup> Die philosophisch positive Bedeutung des griechischen Wortes φαίνόμενον besagt bei Heidegger das „*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*“<sup>3</sup>, bei Husserl hingegen, schlichtweg das Erscheinende.<sup>4</sup> Trotz unüberbrückbarer inhaltlicher Differenzen der großen Denker, ist eines allgemein festzuhalten und gilt für das philosophische Schaffen beider und zwar der Stil des Philosophierens, „in welchem nicht begriffliche Konstruktionen und logisch konsistente Argumentationen“ im Vordergrund stehen, „sondern das vorurteilslose Eingehen auf ‚die Sachen selbst‘ bzw. deren anschauliche ‚Erfahrung‘ den Ausschlag geben.“<sup>5</sup> Von Anfang an, in principium, fordert sie den phänomenologisch Philosophierenden auf, „sich dem Ideal eines philosophischen Systems zu entsagen“ und in einer „Gemeinschaft mit anderen für eine *philosophia perennis* zu leben“<sup>6</sup>, als meditierender Arbeiter, denkerisch tätig, sowohl Richtungsfreiheit als auch Standpunktunabhängigkeit zu wahren. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass Denker früherer Zeiten in Bausch und Bogen abzulehnen seien, wie wenn diese für unser heutiges Verständnis nichts zu sagen gehabt hätten, sondern der Aufruf, die je eigenen philosophischen Voraussetzungen, wissenschaftliche Vorgegebenheiten und damit eingehende Vorurteile, mit gebotenem Ernste zu hinterfragen. Denn

„dem wahrhaft Vorurteilslosen ist es gleichgültig, ob eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristoteles, von Helmholtz oder Paracelsus herstamme. Es bedarf nicht der Forderung, mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile wegzudeuten.“<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Zum Terminus „Phänomenologie“, zur Begriffsbestimmung, Entstehungsgeschichte, den unterschiedlichen Richtungen etc., verweise ich auf den gleichnamigen Artikel von Helmuth Vetter. In: ders.: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner 2004, 410 – 425.

<sup>2</sup>Diemer, Alwin: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan, 18. In Weiterem zitiert als „Diemer“ mit Seitenzahl.

<sup>3</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, 28. [kursiv i. O.]

<sup>4</sup> Vgl. Hua II, 14.

<sup>5</sup> Bernet, Rudolf: „Was kann Phänomenologie heute bedeuten?“, in: *Information Philosophie*, 2010, 7.

<sup>6</sup> Hua IX, 301. [kursiv i. O.]

<sup>7</sup> Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: Quellen der Philosophie, ed. R. Berlinger, Nr. 1, Frankfurt a. M.: Klostermann 1965, 71. Wir fühlen uns hier an die Feststellung von Carl von Weizsäcker erinnert, der dieses Wegdeuten treffend auf den Punkt bringt, mit den Worten, dass „die Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt. Diese sind insbesondere die eigenen Grundfragen des jeweiligen Fachs.“ Vgl. Weizsäcker: *Deutlichkeit*. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen. München – Wien: Hanser 1978, 167.

Da die Phänomenologie nicht bei Singularitäten, den einzelnen Sehdingen oder ausgewählten *cogitationes*, wie Husserl fürderhin sagen wird, haltmacht, sondern Einsichten a priori in die Allgemeinheiten zu geben trachtet, wird sie als Wissenschaft oder Lehre vom Wesen genannt. Allem voran äußert sie ein deutliches Misstrauen gegenüber den dominierenden objektiven Wissenschaften, deren Forschung mit sogenannten empirischen Tatsachen stattfinden. Die Phänomenologie hingegen kann bei deren kruden Theorienbildungen, wie sie die Wissenschaften formulieren, nicht haltmachen, die bewusst das Leben, die Existenzmöglichkeit par excellence, als zielloses Dahin ausklammern. Es ist kein Geheimnis, dass dem wissenschaftlichen Objektivismus die Wirklichkeitsdimension ohnehin als konstante Fehlerquelle gilt die beseitigt werden muss. Indem der Wissenschaftler gerade von dem absieht, was ihm wesentlicher Ermöglichungsgrund seines Forschens ist, nämlich sich selbst als tätiges Wesen, das er immer schon ist, wird hier schon im Ansatz in methodisch fraglicher Hinsicht vorgegangen. Gerade da versucht der Phänomenologe anzusetzen, wo sich jene geflissentlich zurückhalten, da sich unter ihrem Absehen bestimmte Abgründe zeigen, denen mit Erklärungen und Formeln nicht beizukommen ist. Der Mensch und nicht minder die gesamte lebendige Natur gelten in der Naturwissenschaft von Anbeginn als mangelhaft, und die neuzeitliche Forderung, man solle die Natur auf die Folterbank spannen, ist nur allzu gegenwärtig. Somit verwundert es nicht, dass Experimente in objektiven Räumen stattfinden, die Ergebnisse dieser sodann der Wirklichkeit gleichsam übergestülpt werden.

Die Idee der Humanität, wie sie Husserl einst einforderte<sup>8</sup>, scheint den letzteren ein Relikt aus vergangenen Schultagen und wird - wenn überhaupt - eingehüllt in schwülstige Reden, die jeglicher Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit entbehren.

Was vermag hingegen die Phänomenologie und worauf ist sie aus, wenn sie, wie eingangs behauptet, kein inhaltliches Gebiet umzäunt? Das zu klären ist gleichsam die Aufgabe der phänomenologischen Analyse, die sich bei Husserl vorrangig darin äußert, die vielfältigen Erscheinungsweisen des Erscheinenden selbst zu klären, die Diskrepanz oder das Missverständnis von Innen (Ich) und Außen (Welt) zu entwirren, um den unverstellten Blick für die Sachen zu gewinnen. Im Gegensatz zu Descartes - dessen Auffassung von Natur als

---

<sup>8</sup> Vgl. Philosophie als strenge Wissenschaft, 58f.

res extensa die Neuzeit grundlegend geprägt hat - ist für Husserl nicht das DASS, sondern das WIE der Welt, das Sein selbst erweist sich als höchst fragwürdig.<sup>9</sup>

Das phänomenologische Denken Husserls ist in beständiger, akribischer Arbeit eben darum bemüht: Die Konstitutionsleistung des Bewusstseins, die Gerichtetheit desgleichen, seine Strukturen, die Korrelation zwischen Sehen und Gesehenem, Hören und Gehörtem usf., die Genese von Sinn und Bedeutung von Seiendem aufzuklären. Das Bewusstsein ist als solches stets „Bewusstsein von“, das besagt der Ausdruck *intentio*. Bildlich gesprochen könnte man das auch wie folgt ausdrücken: Es ist keine Schachtel, in die von Außen etwas eingelegt wird und dann ist es da, im Bewusstsein vorfindlich, so wie der Hammer oder die Beißzange im Werkzeugkoffer. Die abbildtheoretische Auffassung desgleichen bringt uns in der Frage nach dem Sein des Bewusstseins keinen Schritt weiter. Es selbst zu befragen, was ihm wesentlich ist, was sein Wesen ausmacht, wie sich Sinn von Gegenständlichkeit überhaupt konstituiert und in welcher grundlegenden Beziehung das Ich zur Welt steht, das gilt es herauszuarbeiten. Das ernsthaft nachvollziehen, nämlich was es heißt „dass Welt nur ‚für‘ ein Ich ist und dass das Ich nur als welterfahrendes“<sup>10</sup> darin ist, das steht hier auf dem Spiel. Nicht minder ist die Frage nach dem Sein des Seienden von Relevanz. Diese grundlegenden Fragen phänomenologisch aufzuarbeiten wird Husserls künftige Aufgabe sein. Es gilt zu zeigen, dass

„das Sein der Welt in dieser Art dem Bewußtsein [sic!], [...], transzendent ist und notwendig transzendent bleibt, ändert nichts daran, daß [sic!] es das Bewußtseinsleben [sic!] allein ist, in dem jedwedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert und das speziell als Weltbewußtsein [sic!] in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch ‚diese wirklich seiende‘ Welt trägt. Letztlich ist es die Enthüllung der Erfahrungshorizonte allein, die die ‚Wirklichkeit‘ der Welt und ihre ‚Transzendenz‘ klärt und sie dann als von der Sinn und Seinswirklichkeit konstituierenden Subjektivität untrennbar erweist.“<sup>11</sup>

Um diesen spezifisch Husserl'schen Anspruch gerecht zu werden, bedarf es einer Einstellungsänderung. Diese wird ermöglicht und nimmt ihren Ausgang über die „phänomenologische Reduktion“<sup>12</sup>, die zeitlich zwar früher vorgestellt wird – bereits vor der transzendentalen Wende, also erst in den *Fünf Vorlesungen* -, jedoch systematisch und in aller

---

<sup>9</sup> Vgl. Hua II, 44. Auch Ströckers Aussage in der „Einleitung“. In: *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hg. v. E. Ströcker. Hamburg: Meiner 1995, 23.

<sup>10</sup> Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff 1974, 18. (= *Phaenomenologica* 59) In folgendem zitiert als „Marbach“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>11</sup> Ströcker, Elisabeth: *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, hg. v. E. Ströcker. Hamburg: Meiner 1995, 63f.

<sup>12</sup> Hua II, 5f.

Ausführlichkeit in dem ersten Band seiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* entfaltet wird.

Wichtig an dieser Stelle und deshalb besonders hervorzuheben ist der Gestus der vorliegenden Arbeit: Es geht nicht darum, Geschichten über Husserl zu erzählen, auch nicht in Raubritter-Manier das einzustecken, was sich gerade anbietet, vielmehr diesen scharfsinnigen Denker selbst zu Wort kommen zu lassen. Anhand von einigen Originaltexten - deren Anzahl in Summe auf ca. 45.000 (!) Seiten geschätzt wird<sup>13</sup> - soll eine kritische Auseinandersetzung stattfinden und Probleme, die sich vor allem mit dem Ich-Begriff bei Husserl ergeben, ausgearbeitet werden. Ferner schien es mir geradezu zwingend, einen engeren Radius in Bezug auf die zu erörternden Texte zu ziehen. Darauf wird in dieser Arbeit explizit Rücksicht genommen, mit der Intention die Originaltexte nicht zu sehr willkürlicher Interpretation zum Opfer fallen zu lassen. Das Vorhaben zielt darauf an, sich Husserls Denken in kritischer Distanz zu nähern. Es sei ferner angemerkt, dass das Extrahieren seines Ich-Begriffes aus dem Gesamtkontext von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre. Den unentbehrlichen Zusammenhang zwischen dem Ich und seinen cogitationes nicht in den Horizont der Untersuchung aufzunehmen sowie Phänomene wie Zeitlichkeit, Passivität, Genesis etc., die sich aus dieser Konstellation ergeben, wäre schlichtweg fahrlässig.

Im ersten Teil meiner Arbeit werde ich mich Husserls Methodenbegriff widmen, wobei der beständige Bezug und Ausweis in den Originaltexten als Leitfaden gilt. Es zeigen sich in den umfangreichen Untersuchungen bestimmte Defizite, die den Ich-Begriff aus den Überlegungen selbst überflüssig erscheinen lassen. Diese gilt es auszuweisen. Die klare Distanzierung von empirisch Vorgefasstem ist von beträchtlicher Wichtigkeit für die weitere Bestimmung des Ich. Woher die Motivation dazu und woran es der eigenen Position in Ansehung eines reinen Ichs mangelt, wird vorerst die Hauptaufgabe sein.

Indes ist zu zeigen, dass das Ego<sup>14</sup>, das transzendente Ich oder Subjekt samt seinem Leben dem zuvor gefassten Ich-Begriff nicht gänzlich fremd sind. In frühen Überlegungen dazu gibt sich Husserl äußerst bedeckt, doch stellenweise flackert die Frage nach der Seinsweise des Ich derart intensiv auf, dass er sodann aus immanenten Gründen des Themas Stellung beziehen

---

<sup>13</sup> Vgl. Diemer, 13.

<sup>14</sup> Die Bedeutung und das Verständnis des Egos sind für die Intersubjektivitätsproblematik bei Husserl, gelinde formuliert, nicht gerade von geringem Interesse, wie z. T. unveröffentlichte Manuskripte bezeugen. Vgl. dazu: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Kritische Betrachtungen zu Texten aus Husserls Nachlass, In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 29, H. 1 (Jan. - Mar., 1975) 139f.

muss. Texte nach 1915 werden diese Ansicht insofern stützen, als Husserl nun nicht mehr das lastige Gegenstands-Konstitutionsproblem vordergründig beschäftigt, sondern das Ich in seinem Leben bekommt gleichsam eine Stelle in seinem Denken. Die Annäherung zum personalen Ich, seinem Werden und seiner Verfasstheit, zeigt eklatante Unterschiede zum frühen Ich-Begriff. Die thematische Disposition soll ferner aufklären, inwiefern die Behauptung, dass das Ich „auch und immer transzendentes Ich“<sup>15</sup> sei, ihre Berechtigung verdient, wodurch sich Husserl veranlasst sieht sodann von Monadengemeinschaft sprechen.

Abschließend soll die kontroverse Theorie der Intersubjektivität mit dem bis dahin herausgearbeitetem konfrontiert werden, wodurch bestimmte Schwierigkeiten - im Idealfall mit dieser Arbeit deutlicher gemacht – eventuell unter Rücksicht früherer Überlegungen entwirren lassen.

Abschließend soll die kontroverse Theorie der Intersubjektivität mit dem bis dahin herausgearbeitetem konfrontiert werden, wodurch bestimmte Schwierigkeiten - im Idealfall mit dieser Arbeit deutlicher gemacht – sich eventuell unter Rücksicht früherer Überlegungen entwirren lassen.

---

<sup>15</sup> Ströcker, Elisabeth: *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, hg. v. E. Ströcker. Hamburg: Meiner 1995, 39.

## 1. Zum frühen Ich-Begriff der *Logischen Untersuchungen*<sup>16</sup>

Bevor der direkte Einstieg in den Text aus der Vorlesung vom Wintersemester 1910/11 *Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>17</sup> erfolgt, macht es thematisch und inhaltlich Sinn, an einer früheren Stelle in den *Logischen Untersuchungen* von 1901 anzusetzen, um eine erste Bestimmung des Ich zu bekommen, die Husserls späterem Ich-Verständnis weichen wird müssen, da hier zum ersten Mal der Begriff des reinen Ich eingeführt wird, der sich für mein Vorhaben aus zwei Gründen besonders eignet: Zum einen wird der schillernde Begriff des „reine[n] Ich“<sup>18</sup> explizit zum Thema gemacht, und zwar derart, dass Husserl von einem Einwand ausgeht, der jeder nichtphänomenologisch eingestellten Frageweise zugrunde liegt, andererseits wird eine geradezu frappierende Erweiterung der Reduktion vollzogen, verstanden als „doppelte phänomenologische Reduktion.“<sup>19</sup> Der thematische Exkurs scheint deswegen zwingend und muss hier vorgeschoben werden, um das rechte Verständnis der Reduktion schärfer in den Blick zu bekommen wodurch allererst das Feld des reinen Ich erfahrbar wird.

Nun, obgleich die Überwindung des damals vorherrschenden Psychologismus, der die objektive Geltung logischer Idealitäten unabhängig der faktischen Denkerlebnisse leugnet, Husserls Absicht leitet, birgt die Analyse der unterschiedlichen Bewusstseins-Begriffe zugleich ein Moment an Mehrwert, der mir in Zusammenhang mit der Reduktion für die weitere Untersuchung nennenswert erscheint und den ich in gebotener Kürze darstellen werde. Der § 1 der *V. LU* mit der Überschrift „Vieldeutigkeit des Terminus Bewußtsein [sic!]“, macht sich zur Aufgabe, nicht nur sprachliche Äquivokationen und alltägliche Redewendungen, was Bewusstsein besagen könnte, zu bezeichnen, sondern zuvorderst die thematische Differenzierung in Anschlag zu bringen. Demnach hat „Bewusstsein“ drei unterschiedliche Bedeutungen:

---

<sup>16</sup> Ströker, Elisabeth: *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘. Hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1988.

<sup>17</sup> Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905 – 1920. Hg v. Iso Kern. Den Haag: Nijhoff 1973. In Folgendem zitiert als „Hua XIII“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>18</sup> Hua XIII, 155ff.

<sup>19</sup> Ebd., 178.



„1. Bewußtsein [sic!] als der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich. (Bewußtsein [sic!] = das phänomenologische Ich, als ‚Bündel‘ oder Verwebung der psychischen Erlebnisse.) 2. Bewußtsein [sic!] als inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen. 3. Bewußtsein [sic!] als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei ‚psychische Akte‘ oder ‚intentionale Erlebnisse‘.“<sup>20</sup>

Nehmen wir Broekmans Einsicht auf, der Husserls Denkhaltung so einteilt, dass er von der „Einstellung der Naivität“ einerseits und der „nicht-naive[n] Einstellung“<sup>21</sup> andererseits ausgeht, dann besagt das in Bezug auf das Bewusstsein soviel, als dass der Psychologe, dessen wissenschaftlicher Gesinnung Husserl von Anbeginn skeptisch gegenübersteht, nicht die eminente Unterscheidung zwischen dem realen Gehalt eines Erlebnisses und dem intentionalen Gegenstand macht.<sup>22</sup> Diese jedoch ist für Husserl entscheidend. Er insistiert auf die Differenzierung „zwischen dem in der Wahrnehmung bewussten Inhalt und dem in ihr wahrgenommenen äußeren Gegenstand“<sup>23</sup> als zweier eigener Sphären und nicht die einer und derselben Erscheinung, gleichsam als Resultat unterschiedlicher Betrachtungsweisen. Wenn die Differenzierung zwei eigene Bereiche generiert, so wird man die Frage stellen müssen: Was hält diese beiden Sphären oder diese Erlebniskomplexion zusammen? Wäre hier nicht das reine Ich rechtmäßig zu verorten, als diejenige Instanz, die den Beziehungspunkt herstellt, quasi als das einheitsstiftende Moment? Diesem Ansinnen winkt Husserl vorerst ab<sup>24</sup> und bekundet dies mit einem Eingeständnis, wonach er

„[...] dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag. Was ich [Husserl, m. E.] allein bemerken, also wahrzunehmen imstande bin, ist das empirische Ich und seine empirische Beziehung zu denjenigen eigenen Erlebnissen oder äußeren Objekten, die ihm im gegebenen Augenblick gerade zu Gegenständen besonderer ‚Zuwendung‘ geworden sind“<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Ebd., 4.

<sup>21</sup> Broekman, Jan M.: *Phänomenologie und Egoologie*. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl. Den Haag: Nijhoff 1963, 59. (= *Phaenomenologica* 12)

<sup>22</sup> Ein anschauliches Beispiel hierfür liefert Staiti: „So erleben wir beispielsweise bei einer Seewahrnehmung das schillernde Blau des Wassers (realen Inhalt) und intendieren dabei den intentionalen Gegenstand ‚See‘ (intentionalen Inhalt), der aber einen anderen Status als die einzelnen Blauabschattungen hat und in keinen von ihnen real enthalten ist“. In: ders.: *Husserl-Lexikon*. Hg. v. Hans-Helmuth Gander, Darmstadt: WBG 2010, 97.

<sup>23</sup> Ströker, Elisabeth: *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘. Hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1988, 6.

<sup>24</sup> Diese Ansicht wird später von Husserl revidiert, nicht zuletzt dank der Kritik Natorps. Vgl. Marx, Werner: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. Eine Einführung. München: Fink 1987, 59. In Folgendem zitiert als „Marx“ mit Angabe der Seitenzahl. Ebenfalls dazu Diemer, 176. sowie Marbach, 10ff., 68, 75.

<sup>25</sup> Ströker, Elisabeth: *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘. Hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1988, 21.

Die Selbstständigkeit des Ich wird vorerst bestritten, eine Eigenart nicht zugestanden, wie Husserl unumwunden bekennt. Es gilt ihm dem phänomenologischen Gehalte nach als „Bündel von Erlebnissen“, wie es in der ersten Definition heißt, oder als Bewusstseinsseinheit „das nicht über den Erlebnissen schwebt“, sondern als „Einheit der Akte, bzw. des Erlebnisstromes“<sup>26</sup>, wie Diemer sagt. Eine phänomenologische Analyse des Ich ist in den *LU* nicht zu verorten. Das vorläufige Resultat legt die Auffassung nahe, wonach das reine Ich zur Gänze unter das empirische subsumiert wird beziehungsweise an dessen Stelle steht. In Bezug auf die Aussage Marbachs, dass es sich in den vorliegenden Analysen noch um keine „Theorie des Ich“<sup>27</sup> handelt, ist meines Erachtens inhaltlich ohne Vorbehalte zuzustimmen. Die thematische Ausrichtung erfolgt zunächst nur im Felde des Bewusstseins selbst. Denn noch fehlt das notwendige Werkzeug, die Methode, die es ermöglicht, den phänomenologischen Blick auf das reine Ich zu richten, fernab jeglicher empirischer Präsumtionen und Setzungen, wie dies beispielsweise im Umkreis der Psychologie geschieht.

Die spezifisch Husserl'sche Methode, die „phänomenologischen Reduktion“, die sein Phänomenologieverständnis folgenreich geprägt hat, soll im nächsten Abschnitt näher und distinkter thematisiert werden. Zuvor ist die Frage zu stellen, die sich nicht länger unter Verschluss halten lässt, da sie genuin von den Überlegungen der *LU* ausgeht, nämlich: Wenn man von der Ich-Bestimmung als Bewusstseinsseinheit ausgeht, was bei Husserl einsichtig ist, dann von der „Selbstverständlichkeit, wofern uns das Ich als nichts weiter gilt, den als [...] das jeweilige ‚Bündel‘ der Erlebnisse“<sup>28</sup>, sowohl das je eigene als auch das fremde Ich, d. i. die daseienden Mitmenschen, die Gegenstände der Welt, die wir selbst nicht sind, „die Nicht-ich“ kurzum, wenn uns all das als „intentionale Einheiten gegeben“<sup>29</sup> ist, wie von ihm behauptet wird, so drängt sich die Frage wie von selbst auf: Welchem Ich bin dann eigentlich ich selbst, als das Ich, das um dieses Gegenüber weiß, gegeben? Anders gefragt: Von wo aus sind den die Akte auf den Gegenstand gerichtet?<sup>30</sup>

Das Resultat der *LU* ist diesbezüglich ernüchternd, die Beantwortung bleibt Husserl einstweilen schuldig, da das empirische Ich zur Klärung dafür nicht ernstlich in Betracht gezogen werden kann, wie noch zu zeigen sein wird. Die Notwendigkeit dieser Frage nicht

---

<sup>26</sup> Diemer, 176.

<sup>27</sup> Marbach, 21.

<sup>28</sup> Ströker, Elisabeth: *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘. Hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1988, 34.

<sup>29</sup> Marbach, 20.

<sup>30</sup> Vgl. Marbach, 20.

mehr auszuweichen, scheint Husserl selbst geahnt zu haben, wenn man die Stellen in seinen frühen Schriften genauer in Augenschein nimmt, doch weigert er sich beharrlich gegen die Annahme eines reinen Ich, obgleich er feststellt, dass in „letzter Auffassung [...] jedem Akte das Ich als wesentlichen und überall identischen Einheitspunkt einzulegen“<sup>31</sup> sei. Eine weitere Schwierigkeit, die Husserl in die Bredouille bringt und die in seinen Schriften beständig begegnet, ist die, dass er terminologisch um eine Abgrenzung von psychologischen und phänomenologischen Begriffen ringt. M. a. W.: Er muss zuerst eine sachliche Dimension oder Sachnähe gewinnen, wie es bei ihm dann auch heißt, die jeder Vor-Erkenntnis entbehrt. Eine klare Abgrenzung der phänomenologischen gegen die psychologische Analyse des Bewusstseins ist verbindlich. Die Aufgabe scheint somit gegeben zu sein, nämlich eine methodische Ausarbeitung dieser beiden unverwechselbaren Gebiete. Der Aufruf „[Z]u den Sachen selbst“<sup>32</sup> impliziert zugleich das Negativum, von-den-Sachen-weg, als denjenigen Ergebnissen, die uns die objektivierenden Wissenschaften durch Ab- bzw. Herleitung aufzubürden versuchen. Diesen thematischen Boden zu gewinnen, bezeichnet somit die Aufgabe der weiteren Untersuchungen.

## ***1.2. Die phänomenologische Methode par excellence***

Eine solche Scheidung, von der zuvor die Rede war, und die auch Husserl selbst immer wieder einfordert, erfährt ihre ausführliche Explikation in den „*Fünf Vorlesungen*“, in denen er *Die Idee der Phänomenologie*<sup>33</sup> zum ersten Mal dezidiert darstellt. Einiges daraus ist von den *LU* her bekannt. Der Unterschied jedoch ist gewaltig. Husserl schreibt dazu, dass diese selbst noch zu sehr von empirischen Beziehungen durchzogen waren, die dem Felde der empirischen Phänomenologie zuzurechnen seien.<sup>34</sup> Die transzendente Phänomenologie hingegen muss mit diesen jedoch reinen Tisch machen, will sie die „Zusammenhänge

---

<sup>31</sup> Ströker, Elisabeth: *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*. Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“. Hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1988, 35.

<sup>32</sup> Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 1. Aufl., Halle 1901. Zit. n. Ströker, 20.

<sup>33</sup> Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Hg. und eingeleitet v. Walter Biemel. 2. Aufl. Haag: Nijhoff 1958. In Folgendem zitiert als „Hua II“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>34</sup> Vgl. Hua II, IX.

zwischen wahrhaftem Sein und Erkennen“ offenlegen, „und so überhaupt die Korrelation zwischen Akt, Bedeutung [und, m. E.] Gegenstand“<sup>35</sup> erforschen.

Was hat das für Auswirkungen auf die Frage nach dem Ich-Begriff? Wie sich noch zeigen wird, ist dieser Aspekt nicht zu unterschätzen. Doch zunächst gilt das Interesse den *Fünf Vorlesungen*, wo die phänomenologische Reduktion erstmals ausgearbeitet wird, die für das reine Ich von größter Wichtigkeit ist. Ferner ist zu sagen, dass sich die Bedeutung dieser bis in die *Cartesianischen Meditationen* und die *Krisis*-Schrift, Husserls letzte große Publikation, durchhält, weswegen eine genauere Besichtigung derselben unentbehrlich anmutet.

Ausgehend von der Frage nach der Methode, die über Unfraglichkeiten der Erkenntnisse der Wissenschaften insgesamt erhaben ist, rekurriert Husserl auf die Cartesianische Zweifelsbetrachtung, da er darin vornehmlich das absolute Fundament erkennt, welches zum Ausdruck bringt, dass die nicht zu bezweifelnde Gewissheit allein den „*cogitationes*, den ersten absoluten Gegebenheiten“<sup>36</sup> zukommt. Unzweifelhaft ist demnach das Erlebnis während des Erlebens, welches ich beispielsweise bei der Betrachtung eines Blatt Papiers habe, mag das Papier wirklich existieren oder nicht. Das Sein der *cogitatio* ist dabei kein äußerer Gegenstand - es hat mit Gegenständen, wie sie im herkömmlichen Sinne ausgesagt werden, gar keine Gemeinsamkeit. Um dies gedankenreich zu entfalten, greift Husserl das traditionsreiche Begriffspaar von „Immanenz“ und „Transzendenz“ auf. Dadurch soll das Problem von Innen und Außen, wie es von jeher die Erkenntnis belastet, beseitigt werden. Demnach stellt die (reelle) Immanenz nichts anderes dar, meint nichts über sich hinaus, sie ist „voll und ganz adäquat selbstgegeben“ oder wie Husserl sagt, pure „Selbstgegebenheit“<sup>37</sup>. Als explizite Forderung bedeutet sie sodann, dass für denjenigen, der ernst macht mit der Phänomenologie, von keinen Voraussetzungen und Ergebnissen der natürlichen Wissenschaften Gebrauch zu machen ist. Am Anfang darf keine Erkenntnis als unbesehen vorgegeben sein.<sup>38</sup> Die Selbstgegebenheit ist das alleinige Kriterium auf dem Wege der

---

<sup>35</sup> A.a.O., X.

<sup>36</sup> Hua II, 4. Mit „*cogito*“ darf nicht allein das Denken verstanden werden. Es umgreift allerlei Bewusstseinsweisen, das Wünschen genauso wie das Fühlen, Phantasieren, etc. Oder wie Brand sagt: dass „*cogitare* Ausdruck für das ganze intentionale Bezogensein und Verhalten des welterfahrenden Lebens ist.“ Brand, Gerd: *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff 1955, 57. In Folgendem zitiert als „Brand“ mit Angabe der Seitenzahl. Husserls eigenem Verständnis entsprechend nachzulesen in Hua III/1, 75. Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Hg. v. Walter Biemel. Haag: Nijhoff 1950. In Folgendem zitiert als „Hua III/1“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>37</sup> Ebd., 5. und auch 33ff.

<sup>38</sup> Vgl. Hua II, 33.

Erkenntnisgewinnung. Dass diese nicht als ein mir gegenüber an-sich Seiendes zu nehmen ist, wie wir es gewöhnlich aussagen, wenn wir uns über die uns umgebenden Sachen unterhalten, wird alsbald verständlich. Dieses entspräche dem Verständnis von Transzendenz<sup>39</sup> worunter alles fällt, was nicht aus der reellen Immanenz geschöpft ist: Das ist das Seiende in toto, d. h. sowohl der Mensch, die Naturdinge, die Welt als auch die Seele. All das sind transzendente Gegebenheiten. Nun stellt sich sogleich die Frage, wie nun Erkenntnis diese nicht evidenten Gegebenheiten zu fassen vermag, wenn sie es je schon übersteigen.

Husserl führt hierfür den Begriff der phänomenologischen Reduktion an, die allgemein besagt, dass

„alles Transzendente (mir nicht immanent Gegebenes) [...] mit dem Index der Nullität zu versehen [ist], d. h. seine Existenz, seine Geltung als solche ist nicht anzusetzen, sondern höchstens als Geltungsphänomen. Über alle Wissenschaften darf ich nur verfügen als Phänomene [...]“<sup>40</sup>,

um sie für die phänomenologische Wissenschaft zugänglich zu machen. Das zu Bestimmende zeigt sich erst durch den Vollzug der Reduktion, d. h. nicht gähnende Leere entsteht, wir stehen danach nicht vor dem alltagssprachlichen Nichts, sondern, sie lässt uns das reine Phänomen selbst schauen.<sup>41</sup> Ihre ausgezeichnete Leistung besteht darin, dass sie mit der apperzeptiven Beziehung des Bewusstseins auf ein feststehendes Seiendes, wie dies noch in den *LU* der Fall war, bricht. In der natürlichen Denkhaltung ist nicht nur die Objektivität unbestritten - sie ist ein Wesenszug derselben - vielmehr wird jedes Erlebnis in „Beziehung auf mein Ich“ als das einer Person, eines Individuums, das seinen feststehenden Platz in „der objektiven Zeit“<sup>42</sup> hat, bezeichnet. Die Bestimmung des Phänomens als eines fixen Datums in der objektiv messbaren Zeit entspricht dem naturwissenschaftlichen Verständnis, auch der

---

<sup>39</sup> Auf den Punkt gebracht, heißt Transzendenz des Dinges auch „Negation der Immanenz“. Marx, 43.

<sup>40</sup> Hua II, 6. In einem späteren Text, genauer gesagt in den *Ideen II*, schreibt Husserl vom „Erlösendem“ und „Erzieherischem“ der phänomenologischen Reduktion. Damit soll nichts minder als die Wertschätzung ihrer Leistung seitens Husserl zum Ausdruck gebracht werden, die letztendlich selbst noch einen pädagogischen Mehrwert impliziert. Vgl. Hu IV, 179.

<sup>41</sup> Schauend-erkennen und -erfahren bewegt sich in wesentlichem in der Sphäre der Intuition. Schauen fernerhin, heißt nicht gaffen oder anstarren, auch nicht bloßes Gucken, wie es mit diesem und jenem bestellt ist. Der visuelle Charakter ist damit nicht verneint, allein, es sei zu betonen, dass Schauen zuallererst ein Selbstvollzug ist, also wesentlich Aktcharakter bedeutet. Es lässt sich weder „demonstrieren“ noch „deduzieren“, wie Husserl sagt. Im Schauen sind die Sachen nicht einfach da wie Klötze „die eben nur geschaut werden brauchen, sondern dieses ‚einfach dasein‘ das sind gewisse Erlebnisse“, in ihnen konstituieren sich die Sachen allererst, eine „wunderbare Korrelation zwischen Erkenntnisphänomen und Erkenntnisobjekt“ scheint auf, wie es in *Die Idee der Phänomenologie* heißt. Hua II, 12. und 38.

<sup>42</sup> Hua II, 44.

Psychologie, wie es gelegentlich bei Husserl heißt. Der direkte Zugang auf die Welt, die unbefragte, vorausgesetzte Existenz derselben, das ist der Grundgestus der Wissenschaften. Ob sie nun vom Menschen oder von Gegenständen handeln, in einem sind sie einander innig verwandt, sie vollziehen durchgehend Seinssetzung. Das streng phänomenologische Vorgehen, wie es Husserl ausführt, hat hingegen mit dem Seinsglauben zu brechen. Das Gesetz, das es dem Phänomenologen versagt mit den Transzendenzen „geradehin“<sup>43</sup> zu verfahren, ergibt sich aus der „ἐποχή“<sup>44</sup>, die keinerlei Vorgegebenheiten zulässt und dezidiert Stellungentnahme fordert. Sinn und Geltung, um die es letztendlich in der Wissenschaft als Wissenschaft geht, dürfen nicht antizipiert werden, vielmehr muss ihre Berechtigung aus dem Bewusstsein einsichtig gemacht werden.<sup>45</sup>

Die Phänomenologie verbleibt zudem nicht bei einzelnen Schauungen, sondern ist mit Hilfe der ideierenden Abstraktion - wie zu Beginn der *Idee der Phänomenologie* en passant gesagt wird - in der Lage, Einsichten in Allgemeinheiten zu geben<sup>46</sup> und es ist ihr deswegen möglich, da sich ihr über den Vollzug der phänomenologischen Reduktion „ein ewiger Heraklitischer Fluß [sic!] von Phänomenen“<sup>47</sup> eröffnet. Wie sich danach Sinnhaftes konstituiert, das ist nach Husserl allein auf dem Boden des reinen Bewusstseins zu entscheiden. Es ist, in einem Satz gesagt, das „spezifisch transzendente Problem“<sup>48</sup>, der Bereich der künftig genannten transzendentalen Phänomenologie, wobei „transzendental“ für Husserl nicht nur Ausschluss alles Empirischen heißt, sondern „die Beziehung von Immanenz und Transzendenz“<sup>49</sup> betrifft. Aus dem zuvor gesagten ist nun zu fragen, was es mit diesen sonderbaren reinen Phänomenen auf sich hat. Ist damit nicht die Problematik auf eine andere Eben verschoben? Und zuletzt, wie ist die reine (transzendente) Phänomenologie mit dem Ich, das ja letztendlich jeder für und über sich aussagt, in Einklang zu bringen? Wie steht es mit dem Ich nach Vollzug der Reduktion?

Auf das Erst-Erfragte ist es nicht weiter schwer zu antworten. Der Idee einer aus sich selbst begründeten Wissenschaft ist großer Vorschub geleistet; das unerschütterliche Fundament wird aus der Evidenz der Cartesianischen Zweifelsbetrachtung gewonnen. Hinsichtlich der Ebenenverschiebung ist nur bedingt zuzustimmen, nämlich derart, dass durch die

---

<sup>43</sup> Ebd., 44.

<sup>44</sup> Ebd., 44.

<sup>45</sup> Vgl. Hua II, 46.

<sup>46</sup> Vgl. Hua II, 8.

<sup>47</sup> Hua II, 47.

<sup>48</sup> Marbach, 51. [kursiv. i. O.]

<sup>49</sup> Ebd., 51. Besonders auch §86 der *Ideen I*, auf den er sich, wie ich vermute, unter anderem bezieht.

Verschiebung nichts weggedeutet oder wegerklärt wird, um zu Ergebnissen zu gelangen, sondern positiv, dass nun das Sich-zeigende zu befragen möglich wird, „ob es sich an ihm selbst zeigt oder nur so scheint und dabei Sich-selbst-zeigendes gar verdeckt.“<sup>50</sup> Für das Ich - welches gleichsam die Aussicht auf die kommende Problematik sei - bedeutet es, sich selbst in seiner Reinheit zu fassen, sich zum Thema machen oder mit Husserl gesprochen: „sich selbst thematisch zu erfahren und zum thematischen Erkenntnisfelde“<sup>51</sup> zu machen. Damit ist ein Vorblick gegeben, dem jedoch mit der bisherigen Erörterung keineswegs Genüge getan ist. Die Reinheit ist schließlich kein blindes Postulat, sondern entspringt gründlicher Überlegungen, die es thematisch anzureißen gilt.

### ***1.3. Grenze zur Sprachlosigkeit***

Wenn wir uns Aristoteles Bestimmung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον in seiner vollen Geltung und nicht bloß als Bonmot vergegenwärtigen um der angezeigten Schwierigkeit beizukommen, so ist hier zu konstatieren, dass Husserl mit seiner Sprache an den Rand des Aussagbaren angelangt zu sein scheint. Warum das? Ist nicht eher das Gegenteil der Fall? Hat sich nicht gerade Husserl in unermüdlich denkerischer Kleinarbeit um Klärung der tradierten und künstlich generierten Probleme bemüht und verdient gemacht, die seitens der objektiven Wissenschaften und nicht minder esoterischer Lebenswissenschaften seiner Zeit in ihrer Hochblüte standen? Aus phänomenologie-historischer Sicht hat er gleichsam einen Paradigmenwechsel eingeführt, dem sich heute ohne Weiteres kein ernst zu nehmender Denker entziehen kann. Zum anderen - und das scheint schwerwiegend - hat er gerade da, wo die Probleme virulent wurden und zur Sprache drängten, diese geflissentlich bei Seite gelassen. In aller Deutlichkeit zeigt sich dieser Umstand am Ich-Begriff, wie im kommenden zu zeigen versucht wird.

Im 12. § seiner Darstellung mit dem Titel „Die Verlegenheit über das ‚Ich‘“<sup>52</sup> entfaltet Marbach diesen Grenzfall der Aussagbarkeit anhand des Husserl'schen Textes „Das Problem

---

<sup>50</sup> Brand, 5. Ferner verweise ich auf Heidegger, der in *Sein und Zeit* §7 diese Gefahr beim Namen nennt.

<sup>51</sup> Kern, Iso: „Die fundamentale Leistung der phänomenologischen Reduktion“, in: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Bernet, Rudolf/Kern, Iso/Marbach, Eduard. Hamburg: Meiner 1996, 60.

<sup>52</sup> Die Überlegungen hierzu verdanken ihren Impetus größtenteils der sorgfältigen Textauswahl von Marbach. In seinem systematischen Werk *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*

der Konstitution“ von 1908. Die Auseinandersetzung erfolgt mit der nun erreichten Position über die phänomenologische Reduktion. Genauer: Es geht darum aufzuzeigen, wie Husserl „die transzendente Phänomenologie in der Einschränkung auf die absolute Selbstgegebenheit als Analyse von ‚niemandes‘ Erlebnisse durchzuführen gedenkt.“<sup>53</sup> Die Scheidung der reinen *cogitatio* von „meiner“ *cogitatio* als phänomenologisch Eingestellten, ist erstmals in *Die Idee der Phänomenologie* vollzogen, dort jedoch mit Blick auf die latente Gefahr einer Verwechslung zwischen reinem Phänomen und psychologischem Faktum. Das Possesivpronomen „mein“ ist für Husserl gleichbedeutend mit einem Besitzen-von oder so verstanden, dass jeder Bezug auf dieses ein empirisches Ich unter der Hand voraussetzt.

Der Bezug auf „meine“ *cogitationes* ist unrechtmäßig, da das Bewusstsein fortwährend von der Existenz der Welt Gebrauch macht. Mit Unbefangenheit sage ich dieses und jenes aus, mich dabei immer als Ausgangspunkt und Zentrum nehmend, als Individuum in objektiver Zeit, als einer unter vielen. Die Evidenz dessen, dass es sich dabei um mich als Person handelt, ist nicht anzuzweifeln. So verfahren stöße ich jedoch an die Grenze wahrhafter Erkenntnis bzw. stehen mir die Gegebenheiten als An-sich-seiend gegenüber, worin sie mir grundsätzlich unzugänglich sind, wie es auch in Kants *Kritik* heißt. Am Beispiel beliebiger Dingwahrnehmung tritt dieser Umstand deutlich zu Tage. Das Ding ist mir nie absolut zugänglich, nie in seiner vollen Reinheit gegeben, immer bloß „partiell, einseitig, abgeschattet“, letztendlich nur „in [seiner, m. E.] Inadäquatheit und also ‚Nicht-Zweifellosigkeit‘“<sup>54</sup>.

Ich kann um einen Gegenstand, beispielsweise diesen Schreibtisch, der da vor mir steht auch herumgehen, ihn aus der Nähe oder Ferne betrachten, stets ist mir nur eine Seite präsent, stets nehme ich nur die meinem Gesichtsfeld zugewandte Seite wahr. Mein ganzes vermeintliches Wissen über diesen ist bedingt durch die perspektivische Einseitigkeit. Jedoch halte ich unbeirrt daran fest, dass der Gegenstand, im Konkreten der Schreibtisch, auch eine Rückseite hat, die für mich gerade nicht ersichtlich ist, dass ferner oberhalb der Tischplatte hintergründig ein leeres Bücherregal hängt und etliches andere.

Woher kommt nun dieser unerschütterliche Glaube, dass es sich hierbei nicht um Schimären handelt, woher diese Vertrautheit mit all den Gegenständen, wenn die Wahrnehmung ihrer

---

entfaltet er akkurat, stets Textnah und mit beständigem Verweis auf Manuskripte Husserls Denken zum Ich-Begriff.

<sup>53</sup> Marbach, 59.

<sup>54</sup> Ebd., 59.



nur inadäquat bestimmt wird? Sind es nicht gerade meine *cogitationes*, die den einheitlichen Strom des Bewusstseins bilden, die meines leiblich verfassten Ich?

Aus rein phänomenologischer Sicht ist die Berufung auf mich, dieses faktische Ich, höchst problematisch, denn im Gegensatz zu den *cogitationes* ist mir weder das leiblich-empirische Ich „sowenig wie irgendein Ding“<sup>55</sup> sonst absolut gegeben. In Husserls Worten stellt sich das Problem wie folgt dar:

„Sage ich ‚ich‘, so setzte ich damit etwas, was keine cogitatio ist. Aber ich schreibe mir als ‚meine‘ zu diese und jene cogitationes, darunter diejenige, in der ich die Setzung: ‚ich‘ vollziehe. Damit habe ich ein einheitliches Bewußtsein [sic!] absolut gegeben. < Und das sein nur der Weg, den ich vom empirischen Denken aus dazu leiten will. Denn> Das Ich lasse ich jetzt dahingestellt. Dies da, diese cogitationes sind, und sie bestimmen eine Bewußtseinseinheit‘ [sic!].“<sup>56</sup>

Die Besinnung auf die *cogitationes* macht das Problem nicht aus, darin stimmen wir mit Husserl überein. Allein wie sinnvoll eine Absonderung vom Ich anmutet ist ex negativo längst entschieden: Sie führt geradewegs in den Solipsismus<sup>57</sup> und letztlich zum Skeptizismus, der grundsätzlich jedwede Erkenntnis und Wahrheit bestreitet. Einerseits die Überbetonung des *solus ipse* und andererseits die völlige Leugnung von Erkenntnis. Denkend diese Richtung einzuschlagen, heißt dann konsequenterweise auch nichts Geringeres, als jede *cogitatio*, jedes Erlebnis, jedes Bewusstsein als Begriff ohne Inhalt in Anschlag bringen. Dieser Weg erweist sich für die phänomenologische Forschung als ungangbar.

Marbach konstatiert hierzu, dass das Problem nach dem „Dahinstellen des Ich“ keineswegs verschwunden sei und schreibt, dass „[d]ie Beschränkung der Analyse auf ‚diese cogitationes‘, die absolut gegebenen, bezüglich des Ich eine ‚Verlegenheitslösung‘“<sup>58</sup> ist. Auch der Hinweis, wonach dieses und jenes Erlebnis mir als meines zuzuschreiben ist, wirkt äußerst defizitär und vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass Husserl das Problem recht stiefmütterlich behandelt.

Die Rede von „niemandes“ Erlebnis scheint auf ein unlösbares Dilemma zuzusteuern, d. h. entweder verbleibt die Phänomenologie in der Sphäre der Ich-freien Bewusstseinsanalyse, was augenscheinlich ad absurdum führt, da sie in letzter Instanz nicht anders verfahren würde

---

<sup>55</sup> Marbach, 60.

<sup>56</sup> Ms. B II 1, 34a – 42b. zit. n. Marbach, 61.

<sup>57</sup> Wenn die Auflösung zu Gunsten des Solipsismus erfolgt, gerät man unter dessen Voraussetzungen in eine ganz eigentümliche Diskussion, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann. Husserl war sich der großen Gefahr einer solipsistischen Missinterpretation bewusst, wie er sich in seinen zahlreichen Stellungnahmen dazu äußert.

<sup>58</sup> Marbach, 61.

als die kritisierten Wissenschaften. Oder Husserl greift den Einwand *Natorps* auf, wonach „unzweifelhaft immer die Supposition des Bewusst-seins und zwar *Einem*-bewusst-sein, also auch des *Ich*“<sup>59</sup> bewusst ist, und erkennt ein Ichprinzip an, das frei ist von empirischer Rückbeziehung.

Damit allein ist es noch nicht getan. Es muss zudem auch die Frage nach anderem Bewusstsein geklärt werden, also ein „*intersubjektiver Zusammenhang* der verschiedenen konstituierenden Bewusstsein“<sup>60</sup> aufgezeigt werden, insofern es sich hierbei nicht um eine solipsistische Privatangelegenheit handelt, sondern um ein gemeinschaftliches „Mitsein“ mit anderen.

#### ***1.4. Erweiterung des phänomenologischen Feldes***

Das Ungenügen der Rede von „niemandes“ Erlebnis zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Erlebnisse allemal jemandes Erlebnisse sind, also eines Menschen, der grundsätzlich dazu in der Lage ist, sich und seinen Mitmenschen darüber Auskunft zu geben, wie und was es denn damit auf sich hat. Die Mittelbarkeit, die Verständigung im Sprechen miteinander und auch übereinander, das ist uns aus unserem lebensweltlichen Umgang längst bekannt.<sup>61</sup>

Aber wir halten es hier mit Hegel und sagen, nur weil es uns bekannt ist, ist es gerade deswegen noch lange nicht erkannt.<sup>62</sup> Dieser Übergang soll uns dazu anhalten das Angedeutete genauer zu durchleuchten und nicht bloß mit Reden alter Meisterdenker Gefallen zu erregen. Dabei soll der bereits in Aussicht gestellte Text *Grundprobleme der Phänomenologie* als Leitfaden dienen, da hier das reine Ich thematisch Eingang in Husserls Denken findet.

---

<sup>59</sup> Natorp, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen 1912. Zit. n. Marbach, 68. [kursiv i. O.]

<sup>60</sup> Vgl. Marbach, 72.

<sup>61</sup> Husserl zu unterstellen, dies nicht berücksichtigt zu haben, wäre allerdings verfehlt. Die Sache ist viel diffiziler als es den Anschein zu erwecken vermag. Selbst Descartes hyperbolischer Zweifel besagt, dass die alltägliche Erfahrung damit nicht abgestritten werden kann, so ist dies bei Husserl nicht anders. Kurzum: „Ich will nicht sagen, dass ich Dinge, Welt, Natur usw. nicht als wirklich daseiende in Geltung habe, wahrnehme, dann auch beurteile usw. Das tue ich ja immer wieder, wie ich es bisher getan habe. Und ich will nicht etwa die Stellung der Skepsis, der Epoché üben, *in dubio* lassend, ob eine Natur etc. sei“. Hua XIII, 80.

<sup>62</sup> Vgl. Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. neu herausgegeben von Wessels Hans-Friedrich und Clarimont Heinrich. Hamburg: Meiner 1988. Nachdruck 2006, 25.

Der Einwand, mit dem er seine Überlegung zunächst erörtert, stützt sich auf die Annahme eines reinen Ich, aufgrund des Resultats der phänomenologischen Reduktion, wonach allein den *cogitationes* absolute Gewissheit zukommt. Diese Einschränkung, so der Einwand weiter, auf das reine Bewusstsein, suggeriert die banale Frage: „Wessen *cogitatio*, wessen reines Bewusstsein“ und ist nicht gerade „die Beziehung auf das reine Ich der *cogitatio* wesentlich“<sup>63</sup>?

Das Gesuchte kann nicht dem Bereich des Empirischen<sup>64</sup> korrespondieren, ihm auch nicht entnommen werden, da es unter das transzendent Existierende fällt, dessen Einklammerung die Grundforderung war. Der Einwand kann nur dahingehend verstanden werden, dass im Rahmen der vollzogenen Einstellungsänderung zum phänomenologischen Denken hin „dem empirischen Ich noch ein reines Ich als etwas von den *cogitationes* Unabtrennbares“<sup>65</sup> entgegen aller früheren Bedenken aufzuweisen ist.

Der Kern des Problems rührt von den *Logischen Untersuchungen* her, allerdings unter ganz anderen Prämissen. Dort ließ Husserl keinen Zweifel über sein Urteil aufkommen, dass er dieses reine Ich nicht zu entdecken vermochte. Alles kulminierte in der Feststellung, dass allein das empirische Ich als Beziehungspunkt zu den Erlebnissen in Frage kommt. Hier nun klingt ein entschieden neuer Ansatz an, indes Husserl die Frage vor- und grundsätzlich unentschieden offen lässt, mehr noch: Die Phänomenologie ist nicht wesentlich an die faktischen Existenzen gebunden und bedarf daher auch nicht der künstlichen Grenzziehung, wonach sich sozusagen etwas aufgrund bestimmter Qualitäten oder auftretender Eigenschaften etc. zur phänomenologischen Analyse eignet und anderes hingegen nicht, weil den Kriterien, wie sie in den objektivierenden Wissenschaften formuliert werden, nicht entsprochen wird. Denn als Phänomenologen haben wir zu sagen,

„dass phänomenologische Forschung von allem sprechen kann und muss, was sie in ihrer Einstellung findet; findet sie, während die natürliche Welt mit Dingen, Personen, mit Weltraum und Weltzeit in Klammern steht, somit als Existenz für sie nicht da ist, dass so etwas wie reines Ich, als reine Zeit und was immer gegeben und zu setzten, nun, dann ist es etwas Phänomenologisches.“<sup>66</sup>

Wäre sie hingegen von vornherein auf einen bestimmten Bereich einzugrenzen, dann verstünde es sich von selbst, dass der eben zitierte Passus allen Ernstes und Anspruches

---

<sup>63</sup> Hua XIII, 155.

<sup>64</sup> Anstelle des Ausdruckes ‚empirisch‘ sagt Husserl ab 1924 auch ‚weltlich‘. Hua XIII, 155. V. a. Fußnote 1.

<sup>65</sup> Hua XIII, 155.

<sup>66</sup> Ebd., 155.

verlustig ginge. Von *Allem* zu sprechen, wie gewöhnlich in der Alltagssprache, ist damit nicht gemeint, da uns im Alltag die Existenz nicht fraglich gilt. Für uns ist schlechterdings alles da. In der phänomenologischen Forschung wird die Existenz en bloc nicht eliminiert, sondern in Klammer gesetzt, wodurch alle vormals existenten Gehalte sodann als Korrelate des auffassenden Bewusstseins erhalten bleiben und gerade dadurch für etwaige Forschung fruchtbar werden. Sie findet darin nicht etwas irgendwie schon Beschlossenes vor, auf das sie sich dann urteilend rückbezieht, sondern sie nimmt das auf, was sich im phänomenologischen Forschen ausweist.

Zugleich kündigt sich hier etwas an, das bis dato nicht in unser Blickfeld treten konnte, da ja ausschließlich die Rede von „aktuellen“ *cogitationes* war, die sich nach Vollzug der phänomenologischen Reduktion ergaben. Vollzug besagt genauer *Selbstvollzug*, der sich jedoch in gewisser Anonymität oder wie gesagt wurde im defizitären Modus, der Sprachlosigkeit, äußerte. Eine Erweiterung des phänomenologischen Feldes, die aufgrund dieses unzureichenden Resultates statthat, entspringt m. E. keiner äußerlichen Interpretation, sondern einer Rückbesinnung auf ursprünglich Erfahrenes. In der Gewinnung der eigenen *cogitationes* habe ich nicht ein „Stück der Welt“<sup>67</sup> extrahiert, kein statisches Etwas, das der Zeitdimension enthoben wäre, sondern fundamental Zeitliches. Damit gehe ich sozusagen über das adäquat Wahrnehmbare hinaus, verlasse den Boden des absolut Gegebenen oder anders gesagt: „Ich setzte damit [...] als seiend gegenwärtige und vergangene *cogitationes*“<sup>68</sup>, d. h. ich bin schon in jeder Gewahrung über das aktuell Gegebene hinaus. Mein Thema ist nicht mehr das isolierte Eigenbewusstsein. Das thematisch Neuartige, das hinzutritt zu dem durchlebten oder erlebten eigenen Bewusstsein und andererseits immer schon mit dabei war, das ist mein in der Welt eingeordneter Leib<sup>69</sup>, der ein „nie fehlendes Bestandteil meines Ichbewusstseins“<sup>70</sup> ausmacht, wie Marbach mit Husserl übereinstimmend schreibt. Nun könnte man von unrechtmäßigem Gebrauch dessen sprechen, was vorhin als nicht völlig zweifellos galt. Doch Husserl verfolgt hier von vornherein eine ganz anders geartete Betrachtung, die mit der ursprünglich cartesianischen nicht einholbar ist.

Das prinzipielle Vermögen, das Können, erschöpft sich nicht in Theorienbildung und kommt hierin keineswegs zu Ende, denn

---

<sup>67</sup> Ebd., 83.

<sup>68</sup> Ms. B II 1, 37a. Zit. n. Marbach, 81.

<sup>69</sup> Vgl. dazu Waldenfels Erörterung über „Das Paradoxon der Verweltlichung“, in ders.: *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. Den Haag: Nijhoff 1971, 3ff. (= *Phaenomenologica* 41)

<sup>70</sup> Marbach. 81.

„[s]o wie wir als Thema haben nicht nur das eigene gegenwärtige Bewusstsein, das wir direkt in der wahrnehmenden Reflexion erfassen, und nicht nur das Erlebnis der Erinnerung an früheres eigenes Bewusstsein, das im Jetzt reflektiv erfasst oder zu erfassen ist, sondern auch das erinnerte Bewusstsein selbst und nicht minder das im Fluss der Bewusstseinsvorkommnisse indirekt zu supponierende eigene Bewusstsein, so auch das in der Einfühlung gesetzte fremde Bewusstsein.“<sup>71</sup>

Die vormalige Konzentration auf das im Jetzt aktuell Präsente, das „Schauen absoluter Selbstgegebenheit“<sup>72</sup>, erfährt durch den Vollzug der phänomenologischen Reduktion eine ungemein wichtige Erweiterung. Denn „durch die Anerkennung von nicht nur gegenwärtigen, sondern auch vergegenwärtigenden Akten“<sup>73</sup> erfolgt der nächste Schritt, nicht nur das aktuelle eigene Bewusstsein, sondern auch fremdes in das phänomenologische Feld aufzunehmen.<sup>74</sup> Dementsprechend muss es möglich sein, sich sowohl auf das vergegenwärtigende als auch auf das vergegenwärtigte Ich zu beziehen und das wird ermöglicht durch die „doppelte Reduktion“. In allen Formen der *cogitationes* zeigt sich dies Merkwürdige, ob in der Wahrnehmung, der Erinnerung, oder der Phantasie,

„dass jede Erfahrung eine doppelte Reduktion zulässt, einmal diejenige, die sie selbst zum reinen immanenten Schauen bringt, und das andere Mal diejenige, die an ihrem intentionalen Inhalt und Objekt geübt wird.“<sup>75</sup>

Das Beachtliche daran ist, dass sich gleichsam eine neue Dimension eröffnet, wodurch sowohl der Hintergrund als auch der Vordergrund einer *cogitatio* zum Thema werden kann. Micali misst der doppelten Reduktion die größte Bedeutung bei, „weil sie ein urstiftendes

---

<sup>71</sup> Hua XIII, 85f.

<sup>72</sup> Diese ist in gewisser Weise zwingend, da jedes Jetzt zum vergangenen Nicht-mehr Jetzt und zuletzt ganz im dunklen Hintergrund verfließt.

<sup>73</sup> Marbach, 83.

<sup>74</sup> Husserl rechnet die Akte der Einfühlung, wonach fremdes Bewusstsein gesetzt wird, zu den Vergegenwärtigungen. Sie, die Einfühlung, ist Erfahrung, die wie jede andere der phänomenologischen Reduktion unterzogen werden kann, d. h. dadurch wird es möglich, die jemeinigen *cogitationes*, die mir selbst gegeben sind, von den fremden, die mir originär prinzipiell unzugänglich bleiben, auseinander zu halten. „Eigentliches“ Sehen gibt es nur in einem Bewusstsein. Vgl. Hua XIII, 188ff. und Beilage, XXVI, 220ff. und XXVII, 227f.

<sup>75</sup> Hua XIII, 178.

Verfahren ist“, d. h. sie eröffnet den Zugang zu den nicht berücksichtigten Phänomenen über die „fungierende Reflexion.“<sup>76</sup>

Die methodische Aufnahme der Reflexion ist für Husserl von überragendem Interesse, denn schon das lateinische Wort *reflexio* bedeutet uns: Zurückbiegen, Widerbrechen etc.; es setzt ein Vorgängiges voraus, beispielsweise in der Form des *Erinnerns-an*.

Obgleich für diese neuen phänomenologischen Erfahrungen - die Erinnerung und Wiedererinnerung - nicht die gleiche Zweifellosigkeit in Anspruch genommen werden darf, gilt doch fundamental die Überzeugung, dass jede Erfahrung so zu nehmen ist, wie sie sich gibt, oder wie Husserl lakonisch sagt: „Erfahrung ist Erfahrung, sie hat als solche ihren Wert.“<sup>77</sup> Das suggeriert meines Erachtens ferner die Annahme, dass sich die Zeitdimension oder der eine Zeitzusammenhang über das ganze Feld des Bewusstseins als der Strom des Bewusstseins erstreckt. Dieser Aspekt ist insofern beachtlich, da wir damit nicht vor ein statisches Jetzt-Bewusstsein geführt werden, sondern über die doppelte Reduktion und die Reflexion hierauf Motivationszusammenhänge thematisieren können, „welche Zusammenhänge des reinen Bewusstseins sind, [...] und auf sie unseren Blick richten können.“<sup>78</sup>

Im Anschluss an diese Bemerkung sei nochmals an die Parallelität erinnert, derzufolge die doppelte Reduktion besagt, dass „*alles Empirische ins Phänomenologische umzuwandeln*“<sup>79</sup> sei: Letztendlich heißt dies nicht anderes, als dass jedes natürliche Ding, jede natürliche Erfahrung als solche die Anzeige für eine gewisse Regelmäßigkeit des reinen Bewusstseins gibt.<sup>80</sup> An sich betrachtet, zeigt sich, dass „die Phänomene der Reflexion in der Erinnerung [...] von allergrößtem Interesse“ für die phänomenologische Betrachtung sind, da sie hier um einer „wunderbaren Leistung willen“<sup>81</sup> in unser Blickfeld treten, wodurch die „allumfassende(n) Wendung aller natürlicher Erfahrung nicht nur nach dem, was in ihr *cogitatio* ist, sondern auch nach dem, was in ihr intentional liegt(.)“<sup>82</sup> ermöglicht wird.

Wenn empirische Gegebenheiten über die doppelte Reduktion in phänomenologische transponiert werden können, dann ist gleichermaßen verständlich und ersichtlich, dass das Ich

---

<sup>76</sup> Micali, Stefano: *Überschüsse der Erfahrung*. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl. Dordrecht: Springer 2008, 17. (= *Phaenomenologica* 186). In weiterem zitiert als „Micali“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>77</sup> Hua XIII, 176.

<sup>78</sup> Hua XIII, 180.

<sup>79</sup> Micali, 17. [kursiv i. O.]

<sup>80</sup> Vgl. Hua XIII, 182.

<sup>81</sup> Hua XIII 178.

<sup>82</sup> Ebd., 178f.

nicht in empirischem Sinne ausgelegt werden darf. Die Frage nach der Seinsweise desgleichen steht nach wie vor aus. Zumindest kann sie jetzt schon in einer Hinsicht unmissverständlich beantwortet werden, nämlich ob das Ich nicht doch gleich allen Dingen der Natur ebenfalls als ein Teil dieser angesehen werden kann. Die Antwort hierauf ist eindeutig *nein!*

Der Frage nach dem Sinn des reinen Ichs kann thematisch, wie sich zuletzt herausstellte, aufgrund der Erweiterung des phänomenologischen Feldes kaum mehr ausgewichen werden. Aufgrund dieser neuen Möglichkeiten nicht nur die aktuellen „eigenen“ *cogitationes*, sondern auch die „fremden“ als phänomenologische Gegebenheiten zu nehmen, ergibt sich die Suche nach dem Charakteristischen des reinen Bewusstseins, des reinen Ichbewusstseins. Die Untersuchung hebt mit der Zurückdrängung der empirisch-psychologischen Auffassung erneut an, wonach das im Vollzug der Reduktion gereinigte Bewusstsein resp. reine Bewusstsein nicht vielleicht doch „einem einzelnen empirischen Ich angehöre, und zwar meinem, des Phänomenologen.“<sup>83</sup> Der Wink diese Bestimmung vorzunehmen, speist sich aus der Tatsache, dass das empirische Ich Bewusstsein hat, und dass ferner zu seinem Bewusstsein jedes singuläre Bewusstsein gehört, „im Sinne der *cogitatio*, die es hat, die es erlebt.“<sup>84</sup>

Die Einheit dieses Ichbewusstseins zeichnet sich demnach dadurch aus, dass die Erlebnisse in unverbrüchlicher Beziehung zu diesem stehen. Doch, wie wenn die apperzeptive Beziehung unterbunden wird, ist da noch eine rein phänomenologische Einheit möglich? Husserl rekapituliert, dass wir bereits von einem Bewusstseinsstrom ausgehen:

„[I]n der Tat ist Einheit des phänomenologischen Bewusstseinsstromes und Einheit des Bewusstseins, die ausschliesslich Bewusstsein eines einzigen Ich in der empirischen Auffassung ist oder aus dieser durch phänomenologischer Reduktion hervorgeht, ein und dasselbe.“<sup>85</sup>

Ebenso ist der Bewusstseinsstrom im Ganzen mitsamt nicht schlechterdings gegeben. Die Anschauung einzelner *cogitationes* stellt heraus, dass jede ihren „zeitlichen Hof“ oder wie Husserl auch sagt, ihren „zeitlich geordneten Hintergrund“<sup>86</sup> hat, vermöge dessen der Bewusstseinsstrom erst zur Gegebenheit in Form von Wiedererinnerung und Reflexion zu bringen ist. Damit beispielsweise zwei Erinnerungen, die eine jede ihren eigenen

---

<sup>83</sup> Hua XIII, 184.

<sup>84</sup> Hua XIII, 184.

<sup>85</sup> Ebd., 184.

<sup>86</sup> Vgl. Hua XIII, 219.

Erinnerungshof hat, einheitlich auftreten können, braucht es ein Prinzip das a priori regelt, wodurch sie zur Einheit gelangen. Das Prinzip, welches Husserl auch „Gesetz des Bewusstseins“ bezeichnet, besagt:

„Je zwei Erinnerungen, die zur Einheit einer sie verknüpfenden Bewusstseinsgegenwart gehören, schliessen sich in ihr zusammen zur Einheit einer Erinnerung, d.h. eines, wenn auch nicht intuitiv erfüllten, Zeitbewusstseins, in dem das Erinnerte der einen Erinnerung und das der anderen Erinnerung zu einem Erinnerten sich zusammenschliessen, zu einer Zeit gehören, also im Sinn dieses Einheitsbewusstseins notwendig als zugleich oder nacheinander anschaulich sind.“<sup>87</sup>

Der Schritt zum reinen Ich ist unverkennbar. Die beiden Erinnerungen können deswegen vereinheitlicht werden, weil sie zur gleichen Zeit resp. dem einem Zeitbewusstsein wesentlich zugehören.<sup>88</sup> Dies besagt einerseits, dass wir nicht über eine volle wirkliche Erinnerungsreihe verfügen, andererseits dass sich Erinnerungen in einem umfassenden synthetischen Bewusstsein zusammenfügen können und darin durch die „Zeiteinheit des Erfahrenen“<sup>89</sup> selbst zur Einheit einer phänomenologischen Erfahrung werden. Die Zeitordnung ist grundsätzlich unbestimmt bewusst, da es sein kann, dass nicht gleich ersichtlich ist, welche die frühere und welche die spätere Erinnerung ist oder ob sie gar gleichzeitig auftreten. Die Bestimmbarkeit ihrerseits beruht auf der Offenheit des Zeitbewusstseins, wodurch sie eben „im Sinne einer der drei möglichen Fälle“<sup>90</sup> - Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft - bestimmbar sind. Wäre dem nicht so, könnte die Vielheit in der Einheit nicht erkennbar sein und uns gelänge es auch nicht, eine klare und vollständige Erinnerungsreihe herzustellen und in eins wäre ein kontinuierlicher Bewusstseinsstrom nicht gegeben, somit auch jede wissenschaftliche Forschung und Mitteilung obsolet.

---

<sup>87</sup> Ebd., 186.

<sup>88</sup> Vgl. Micali, 19.

<sup>89</sup> In einem Manuskript, das um 1914 geschrieben wurde, heißt es zudem: „Es ist nicht nur ein Bewusstseins-Zeit-Feld [sic!] als Erlebnisstrom ..., sondern: eine evidente Identität ist bewußt [sic!] ... Beziehung auf einen Einheitspunkt' eben das reine Ich.“ Zit. n. Marbach, 192.

<sup>90</sup> Hua XIII, 186.



## 2. Idee des reinen Ich<sup>91</sup>

In der Conclusio ist festzuhalten, dass über die doppelte Reduktion nicht nur die Erweiterung des eigenen Bewusstseins gewährt wird, sondern vor allem führt sie den Aspekt des Anderen zusehends ins Zentrum phänomenologischer Erfahrung. Die Andersheit desgleichen ist eindeutig unterbestimmt, das kann bis jetzt ohne Vorbehalt konstatiert werden. Auch deswegen, weil Husserls eigene Intention nicht die Hervorhebung des spezifisch Eigentümlichen des Anderen war, sondern zunächst die, dass über die Frage nach der Seinsweise des eigenen, „meinen“ Bewusstseins, das sich als „meines“ auswies, die des Anderen, der ich nicht bin, aufbrach.

Eine Intersubjektivitätstheorie war damit nicht gegeben, da ja selbst die Bestimmung des Ich vorerst nur vage angedeutet blieb. Ein erstes Resultat hingegen, demnach die Seinsweise des reinen Ich nicht gleich der des innerweltlich Seienden ist, ergaben die grob umrissenen Überlegungen zur Vergegenwärtigung. Sinn, den alles Seiende hat, kann ihm nur „von mir aus und für mich“<sup>92</sup> zukommen, wie Held es formuliert. Zugleich wird ersichtlich bzw. erkenntlich, dass das in den Blick tretende Subjekt, dem sich eine solche Leistung letztlich verdankt, nicht das psycho-physische Ich Mensch sein kann, sondern nur ein als reines Ich zu bezeichnendes Subjekt.<sup>93</sup>

Darum gilt es nun den Fokus auf mich, auf das phänomenologisch reine Ich in seiner Eigenheit und seinem Fungieren thematisch in Anschlag zu bringen. Den Husserl'schen Gedankengang ferner, dass das „reine Ich“ eigentlich nur eine Identitätsform der lebendigen Akte ist<sup>94</sup>, näher zu entfalten, d. h. thematisch aufzeigen, ob und wie das rechtmäßig Sinnklärende sein kann.<sup>95</sup> Dies führt folglich zu der Idee des reinen Ich, wie sie Husserl im

---

<sup>91</sup> Der Titel „Idee“ darf hierbei nicht als toller Einfall oder Jux eines großen Denkers gelesen werden, auch sollten wir uns davor hüten, Husserls Denken an der Ideenschau Platons zu messen. Am besten wird es sein, das Unterfangen von Anbeginn außer Betracht zu lassen, da für die bevorstehenden Überlegungen daraus kein Mehrwert zu erwarten ist. Über das Verhältnis - die unbestreitbare Kenntnis Platons seitens Husserl - von Husserl und den großen griechischen Philosophen, die er äußerst schätzte, kann hier aus vielerlei Gründen nicht Auskunft gegeben werden. Vgl. allem voran Hua VII.

<sup>92</sup> Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln 1963, 14.

<sup>93</sup> Vgl. Marbach, 192.

<sup>94</sup> Hua XIII, 246.

<sup>95</sup> Siehe auch die Darstellungen Marbachs in „Ich und Person“, in: *Edmund Husserl*. Darstellung seines Denkens. Bernet, Rudolf/Kern, Iso/Marbach, Eduard. Hamburg: Meiner 1996, 191f.

ersten Band der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* verständlich zu machen versuchte.

## 2.1. Zu den Ideen I

Mit der Ichlichkeit des Ich hat es eine ganz sonderbare Bewandnis. Allem voran muss jedoch klar sein, dass die Rede vom Eigentümlichen des Ich im herkömmlichen Sinne - d. h. hier in der natürlichen Einstellung - größte Schwierigkeiten mit sich bringt. Es sei hier an die Dichotomie von Subjekt - Objekt erinnert, das Für-mich-Sein vs. An-sich-Sein etc. Allein die Probleme lassen sich möglicherweise auf einer anderen Ebene verständlicher machen, insofern vorausgesetzt die Dimension der natürlichen Einstellung verlassen wird.<sup>96</sup> „Natürlich“ ist nicht in pejorativer Bedeutung zu verstehen, es besagt vielmehr, dass wir uns in unserem Leben, unserem Tun und Erleiden in der Sphäre des *Wirklich-da-Sein* bewegen und das darin Erfahrene in der Welt als Wirklichkeit genommen wird. Auch die Reflexion auf das darin Erlebte oder Erfahrene kann daran nichts ändern, das hat Husserl wiederholt zur Sprache gebracht. Wir sind als Menschen, als Naturwissenschaftler wie als Psychologen darin gleichsam heimisch. Und alles was uns gilt, was für uns ist, ist uns zunächst in dieser natürlichen Einstellung gegeben, oder wie Husserl sagt, darin sind die raumzeitlichen Dinge wie auch animalische Wesen für uns „im wörtlichen oder bildlichen Sinne ‚vorhanden‘“<sup>97</sup>. Auf diese meine Umwelt beziehen sich auch die „Komplexe meiner mannigfach wechselnden Spontaneitäten des Bewußtseins [sic!]“, also jegliches Urteilen, Folgern, Vergleichen usf., so wie auch „Akte und Zustände des Gemüts und des Wollens“<sup>98</sup>, wie sich fürchten, jemanden lieben, Gefallen oder Missfallen, Freude etc. Das alles umgreift der cartesianische Begriff *cogito*.

---

<sup>96</sup> Den Vorwurf des Intellektualismus und Psychologismus, von dem Husserl in seinem Nachwort zu den Ideen spricht, sei hier das „Prinzip aller Prinzipien“ entgegenzuhalten, nämlich, „daß [sic!] jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle sei, daß [sic!] alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, *aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“ *Ideen I*, 52. [m. H.] Ein Wechselspiel, eine wechselseitige Bedingung, wie sie schon Kant gegen die einseitige Aufknüpfung des Rationalismus und Empirismus darlegte, kann nicht mehr umgangen werden.

<sup>97</sup> Vgl. dazu auch Husserls eigene Überlegungen zu diesem Thema in den *Ideen I*, § 27, 57ff.

<sup>98</sup> Vgl. Hua III/1, 60.

Neben dem real Vorhandenen oder Wirklichen gibt es auch Gegenstände oder Sachverhalte, wie in der reinen Geometrie oder der Arithmetik, wo das *cogitatum* kein real Vorhandenes ist, z. B. wenn wir es als Mathematiker mit reinen Zahlen zu tun haben.

Der Fortgang weiteren Forschens kann für Husserl nicht auf empirischen Wissenschaften beruhen, da sie, grob gesagt, als Tatsachenwissenschaften oder synonym auch Erfahrungswissenschaften genannt, fundamental auf die eidetischen Ontologien aufbauen.<sup>99</sup> Um von dieser geforderten Distanz zu den gegebenen Wissenschaften jedoch erklärtermaßen rechtmäßig sprechen zu können, bringt er erneut die *ἐποχή*, genauer die transzendente, ins Spiel. Sie verschließt mir, dem Meditierenden, jegliche prädikative Stellungnahme zum Sein und So-sein der Realität und macht mich darum empfänglich für eine neuartige Seinsphäre, wo nicht mehr von Objekten der Wirklichkeit die Rede ist, sondern den Erlebnissphären, aus denen das neue Gebiet entspringt.<sup>100</sup>

Es scheint das erlösende Wort gesprochen, wenn Husserl der Leistung der *ἐποχή* nichts minderes zuspricht, als dass durch sie „die reine Bewußtseinsphäre [sic!] mit dem von ihr Unabtrennbaren (darunter dem ‚reinen Ich‘) als ‚phänomenologisches Residuum‘“ zurückbleibt. Zugleich eröffnet sie „die absolute Seinsregion, die der absoluten oder ‚transzendentalen‘ Subjektivität“<sup>101</sup>.

Ferner wird der Begriff „transzendental“ das gesamte methodische Vorgehen der Untersuchung bezeichnen<sup>102</sup>, d. i. sowohl das reine Bewusstsein als auch die *ἐποχή* und die Reduktion gelten auch als transzendental, wodurch die neue Einstellung gleichsam ihre volle Gestalt zugesprochen bekommt. Die Berechtigung dieser Ansage ergibt sich für Husserl aus dem Motiv, dass die Rechtmäßigkeit der Wirklichkeitssetzung nicht auf empirischem Wege zu lösen ist. Lohmar begreift dieses Vorgehen dadurch, dass Husserl nun „das grundlegend[e] Rätsel der Objektivität“ thematisiere und zudem aufzuschlüsseln suche „mit welchem Recht etwas als etwas Wirkliches zu setzen ist, das ‚immer wieder für mich‘ und auch ‚für andere‘ zugänglich ist.“<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Vgl. Hua III/1, 21ff. Zudem die gesamten §§ 7 – 9.

<sup>100</sup> Vgl. auch Hua III/1, 70ff.

<sup>101</sup> Ebd., 72.

<sup>102</sup> Ebd., 72.

<sup>103</sup> Lohmar, Dieter: „Die transzendente Reduktion der *Ideen I*“, in: *Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den Logischen Untersuchungen*. Die unbekannte Reduktion auf den reellen Bestand. Husserl Studies 28. [online veröffentlicht am 11. Oktober. 2011, wird voraussichtlich in Husserl Studies 28 veröffentlicht, letzter Zugriff 05. Januar. 2012] Vgl. <http://www.springerlink.com/content/m5717u4211663g28/>.

## 2.2. Zur Konkretisierung des reinen Ich in den Ideen I

Im § 34 der *Ideen I*, wo Husserl feststellt, dass das *cogito*, das ‚Ich denke‘, zwar alle Ich-Aktualitäten und -Aktivitäten kennzeichnet<sup>104</sup>, sieht er jedoch keinen zwingenden Anlass, dies weiter zu erörtern. Es heißt: „Das Ich selbst, auf das sie alle [die Erlebnisse, m. E.] bezogen sind, oder das ‚in‘ ihnen in sehr verschiedener Weise ‚lebt‘, [...] lassen wir zunächst ganz und gar außer Betracht“, denn es soll uns „*späterhin* noch gründlich beschäftigen.“<sup>105</sup> Dieses Zurückstellen der Ichproblematik entspringt keiner grundsätzlichen Skepsis gegenüber dem Ich, wie es noch in den *LU* der Fall war. Es handelt sich nicht, wie Marbach konstatiert, um ein Opponieren gegen eine reine Ich-Lehre, sondern vielmehr darum, dass die Stellungnahme zum reinen Ich „für Husserl keine so ‚sichere‘ Sache war“<sup>106</sup>, wie zuweilen der Anschein entstehen könnte. Husserl drückt sich hier sozusagen vor einer Explikation desgleichen, da er ihm noch keine rechte, geklärte Stelle in seinem Denken einzuordnen vermag. Rückblickend kann trotz dieser Unentschiedenheit gesagt werden, dass für Husserl die Hervorhebung der Erlebnisstruktur, die Korrelation zwischen Erlebnis und Erlebtem, zwischen *cogito* und *cogitatum*, Noema und Noesis, als untrennbare Einheit des Bewusstseins galt und das reine Ich nicht zuletzt deswegen zu einem marginalen Problem verkommt, da es seiner Bestimmung in der Konstitutionsanalyse des Erlebnisses und des Erlebtem thematisch von Beginn an nachsteht. Die Korrelation selbst zum Thema machend zeigt sich jedoch, dass der Unentschiedenheit des Ich andererseits eine Klärung bevorsteht und noch lange nicht das letzte Wort gesprochen ist. Ein besonderes Moment kündigt Husserl für die weiteren Ausführungen deswegen ausdrücklich an, da hier gleichzeitig deutlich wird, wie eng das *cogito* an das Ich thematisch gefasst wird. Husserl sagt diesbezüglich:

„Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des *cogito* vollzogen, so ‚richtet‘ sich in ihm das Subjekt (das ‚Ich‘) auf das intentionale Objekt. Zum *cogito* selbst gehört ein ihm immanenter ‚Blick-auf‘ das Objekt, der andererseits aus dem ‚Ich‘ hervorquillt, das also nie fehlen kann. Dieser Ichblick auf etwas ist [...] zum Wesen des *cogito*, des spezifischen Aktes als solchen gehörige.“<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Hua III/1, 75.

<sup>105</sup> Ebd., 75. [m. H., kursiv i. O.]

<sup>106</sup> Marbach, 132f.

<sup>107</sup> Hua III/1, 81.

Eine getrennte Betrachtung und phänomenologische Analyse des reinen Ich unter Absehen des *cogito* ist schlichtweg unmöglich, sie gehören wesentlich zusammen.<sup>108</sup> „Wesentlich“ heißt hierbei nicht Eigenschaft-von; weder ist das Ich ein Anhängsel noch eine Facette oder Teil eines Ganzen, Namens *cogito*. Vica versa gilt das gleiche. Die Vermutung liegt nahe und es ist davon auszugehen, wie die Lektüre selbst beweist, dass Husserl mit dieser Hervorhebung darauf insistiert, man solle sich keineswegs der Neigung hingeben in irgendwie ontisch geartete Erklärungsversuche zu geraten. Einen kausalen Zusammenhang herstellen zu wollen oder im Sinne der neuzeitlichen Tendenzen von Ursache und Wirkung zu sprechen, wäre völlig verfehlt, dafür ist nicht zuletzt Husserls Begriff von Freiheit<sup>109</sup> zu stark gefasst, als dass man deterministische, naturalistische oder psychologistische Annahmen damit stützen könnte. Mit diesen Modellen kommt man der Sache nicht bei, sondern gerät meines Erachtens in die Situation, die Weizsäcker so treffend gekennzeichnet hat.

Die Unterscheidung, die Husserl zwischen dem intentionalen und dem erfassten Objekt herausstreicht<sup>110</sup>, ist zunächst nennenswert, doch scheint mir der Fokus eigentlich auf eine andere Sache gerichtet zu sein, nämlich die, dass der ‚Blick-auf‘ oder im geistigen Auge haben<sup>111</sup>, wie er auch sagt, nicht selbst wieder ein eigener Akt ist. Vielmehr bekundet sich hier die Funktion des reinen Ich als die eines Quellpunkts der *cogitationes*. Das „Zuwenden“ gebraucht Husserl in diesem Kontext synonym mit „Erfassen“ und „Beachten“.<sup>112</sup> Dass dies keine Schwierigkeit darstellt, ist insofern nachvollziehbar, als ja jeder dieser Ausdrücke einen besonderen Aktmodus meint, nicht den der Aktualität wohlgerneht, sondern jenen der Aufmerksamkeit. In Husserls Worten:

„Es handelt sich nun mit diesem Achten oder Erfassen *nicht um den Modus des cogito überhaupt*, [...] sondern, genauer besehen, um einen besonderen Aktmodus, den jedes Bewußtsein [sic!], bzw. jeder Akt, der ihn noch nicht hat, annehmen kann. Tut er das, so ist sein intentionales Objekt nicht nur überhaupt bewußt [sic!] und im Blick des geistigen Gerichtetseins, sondern es ist erfaßtes [sic!], bemerktes Objekt.“<sup>113</sup>

---

<sup>108</sup> Bei Micali heißt es dazu, dass die Beziehung zwischen beiden sogar die erste Stelle innerhalb des transzendentalen Erfahrungsgebietes einnimmt. Vgl. Micali, 24.

<sup>109</sup> In Folgendem wird dieser Ansatz mit Bezug auf das Ich klarer und verständlicher gemacht.

<sup>110</sup> Vgl. Hua III/1, 81f.

<sup>111</sup> Hua III/1, 81.

<sup>112</sup> Ebd., 81.

<sup>113</sup> Ebd., 82. Das Augenmerk richtet sich auf die Unterscheidung der Akte selbst, beispielsweise die des Gemüts und des Willens. So bin ich im Akte des Liebens dem Geliebten zugewendet und erst in einer ‚vergegenständlichenden‘ Wendung wird das intentionale Objekt gegenständlich erfasst. Im Falle des Liebens das Geliebte selbst. Siehe dazu auch Husserls Überlegungen zum intentionalen Objekt „in doppeltem Sinne“. Hua III/1, 83f. [kursiv i. O.]

Wenn er in § 37 der *Ideen I* sagt, dass in jedem Akt in prägnantem Sinne ein „Modus der Achtsamkeit waltet“<sup>114</sup>, so bedeutet das nichts anderes, als dass sich in diesem Aufmerken als Blick-auf oder Zugewendetsein der Vollzug eines intentionalen Erlebnisses ausdrückt. Oder wie Marbach sagt: „Aufmerksamkeit ist nach ihm [Husserl, m. H.] bei jedem intentionalem Erlebnis der ausgezeichnete Modus des Darinlebens, des Vollzugs.“<sup>115</sup> Aufgrund dieser zentralen Funktion der Aufmerksamkeit kann gesagt werden, dass das Ich der Quellpunkt der Erlebnisse ist, da „jeder Akt in einem ausgezeichneten Sinne charakterisiert ist als Akt des Ich.“<sup>116</sup> Die Verwobenheit zwischen dem *cogito* und dem reinen Ich ist damit angezeigt, allerdings bedarf es weiterer Überlegungen dazu. Eine Trennung des einen vom anderen - das kann nicht oft genug betont werden - gilt ihm mehr denn je als unzulässig, wie sich im weiteren Verlauf noch zeigen wird.

Kommen wir wieder zurück zu der Frage, wie es mit dem reinen Ich nach Vollzug der phänomenologischen Reduktion steht.<sup>117</sup> Verfällt dieses dann nicht dem Nicht-sein in der Einklammerung? Ist es nicht außer Geltung gesetztes und somit Nichts nach Vollzug dergleichen? Denn es ist nicht von vornherein ausgemacht, dass von dem reinen Ich Gebrauch gemacht werden darf, nicht einmal dass es überhaupt existieren muss.

Zieht man die Konsequenzen aus der Überlegung des § 49 der *Ideen I*, dann scheint die Frage nach dem reinen Ich im Vollzug der Reduktion doch keine Haarspalterei zu sein. Bedenken wir die Folge der „hypothetischen Dingweltvernichtung“<sup>118</sup>, mit dem dortigen Resultat, dass das „Sein des Bewusstseins“ dadurch nicht mitsamt vernichtet wäre, im Gegenteil, dort zeigte sich die Angewiesenheit der transzendenten ‚re‘ auf das absolute Bewusstsein, denn als solches ist „es prinzipiell nulla ‚re‘ indiget ad existendum“<sup>119</sup> und somit grundsätzlich

---

<sup>114</sup> Hua III/1, 83.

<sup>115</sup> Marbach, 164.

<sup>116</sup> Hua III/1, 194.

<sup>117</sup> Es möge, so hoffe ich zuletzt, nicht der Eindruck entstehen, als würde der Verfasser dieser Arbeit mit Nebelgranaten vertraut sein, wenn - wie nun geschehen wird - darauf aufmerksam gemacht wird, dass die Frage nach der Seinsart des reinen oder transzendentalen Ich nicht ausschließlich über den cartesianischen Weg angegangen werden muss. Held gibt hierfür mit seinen Überlegungen ein bemerkenswertes Beispiel dafür ab. Derart, dass das welterfahrende Leben oder das welterfahrende Ego stets in seiner vollen Zeiterfahrung betrachtet werden muss, wobei der Ausgangspunkt stets die Gegenwart, das lebendige Jetzt ist, in Rückbezug auf Vergangenheit, die Erinnerung und Wiedererinnerung, und erwartend gegen die Zukunft, als Offenheit für die „Zukunft-Habe“ hin. Vgl. Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart*. Köln 1963, 54f. Zur Frage der Konstitution oder was dasselbe besagt, Zeitigung des Ego, verweise ich auf seine ausführlichen Überlegungen. Vgl. Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart*. Köln 1963, 54 – 63, sowie 75ff., wo die Frage nach der Seinsart des „begegnen lassenden Ich“ explizit ausgearbeitet wird.

<sup>118</sup> Vgl. Hua III/1, 115.

<sup>119</sup> Hua III/1, 115.

Unterschieden von jeglichem realen, bewusstseinsrelativen und zufälligen Sein. Die Dingwelt zeichnet sich demnach in ihrer Relativität und Unselbstständigkeit für das Bewusstsein aus. Doch, um zu der aufgeworfenen Frage zurückzukehren: Wie steht es mit dem reinen Ich? Die Beantwortung dieser macht mittlerweile weniger Schwierigkeiten, denn wir wissen, dass das reine Ich kein innerweltliches Seiendes von der Art eines Gegenstandes ist. Es ist auch nicht im transzendentalen Residuum<sup>120</sup> anzutreffen, wie Husserl das transzendente reine Bewusstsein bestimmt, weder als Erlebnis unter anderen noch als Erlebnisstück. Jede *cogitatio* kann prinzipiell kommen und vergehen. Für Husserl hingegen zeichnet sich das Ich durch seine notwendige Beständigkeit aus. Es gehört zu jedem *cogito*, zum kommenden und vergehenden Erlebnis gleichermaßen, jedoch nicht als Bestandteil oder als reelles Moment desgleichen. Es ist das Identische das sich in allem Wechsel des Mannigfaltigen der Anschauung durchhält. Das Auszeichnende am reinen Ich, ist sein ‚Blick‘, sein Blickstrahl, „der ‚durch‘ jedes aktuelle cogito auf das Gegenständliche“<sup>121</sup> zielt, oder wie Husserl sagt:

„In jedem aktuellen cogito lebt es sich in besonderem Sinn aus, aber auch alle Hintergrunderlebnisse gehören zu ihm und es zu ihnen, sie alle, als zu dem einen Erlebnisstrom gehörig, der der meine ist, müssen sich in aktuelle cogitationes verwandeln oder in solche immanent einbeziehen lassen; in Kantischer Sprache [...]: ‚Das ‚Ich denke‘ muß [sic!] alle meine Vorstellungen begleiten können“<sup>122</sup>.

Die Entlehnung der Kant'schen Rede ist nicht ohne weiteres zu übernehmen, geschweige denn mit der Husserls in Eines zu setzen. Dazu wird noch eigens wesentliches zu sagen sein. Vorerst muss aber der zitierte Passus genügen, um das reine Ich näher in Augenschein zu nehmen. Hierbei ist eine gewisse Einschränkung feststellbar, nämlich die, dass Husserl zunächst die aktuellen Erlebnisse anspricht. Dadurch ist der Vollzugsmodus des reinen Ich in seinen Erlebnissen manifest. Der Ichstrahl, der, wie weiter oben bereits gesagt wurde, die Aufmerksamkeit ausmacht, ist auf den intentionalen Gegenstand gerichtet und ist dabei nicht mit der Intentionalität selbst gleichzusetzen, vielmehr ist er der Aktualitätsmodus derselben.<sup>123</sup> Dabei ist zu beachten, dass er nicht etwa so wie ein Lichtstrahl funktioniert, der

---

<sup>120</sup> Ebd., 137.

<sup>121</sup> Hua III/1, 137.

<sup>122</sup> Hua III/1, 138.

<sup>123</sup> Vgl. Kern, Iso: „Die Ichstruktur eines intentionalen Erlebnisse“ in: *Husserl-Symposium*. Hg. v. Gerhard Funke, Mainz 1988, 55.

die Gegenstände beleuchtet, die irgendwie in der Welt vorfindbar wären.<sup>124</sup> Marx bringt dies treffend auf den Punkt, wenn er sagt, dass der Blickstrahl „das aktuelle Zuwenden des Ich zu seinen Gegenständen“ kennzeichnet und dadurch zuvörderst die „intentionale Beziehung zwischen dem reinen Ich und dem intentionalen Gegenstand“<sup>125</sup> hergestellt wird. Daran lässt sich im Weiteren verständlich machen, wie denn nun die Hintergrunderlebnisse zum Thema gemacht werden können, denn nicht allen Erlebnissen ist das Ich zugleich zugewendet, nicht alle treten sozusagen aktuell im Erscheinungsfeld auf. Gleichwohl weisen alle im Hintergrund (mit)bewussten Erlebnisse insofern „Ichzugehörigkeit“ auf oder wie Husserl sagt, sie „gehören“ dem Ich an, sie „sind sein Bewußtseinshintergrund [sic!], sein Feld der Freiheit“<sup>126</sup>, als sich das Ich prinzipiell im Akt des Aufmerkens auf sie richten kann. Jedes aktuelle Erlebnis oder was das gleiche besagt, jedes Bewusstsein der Aktualität ist von einem offenen Feld der Inaktualität umgeben. Deswegen offen, da es dem Ich in seiner Freiheit grundsätzlich frei steht sich diesem oder jenem Erlebnis zuzuwenden. Dem im Hintergrund Mitbewusstem oder nur vage Bewusstem, kann es sich zuwenden und darauf den Strahl der Aufmerksamkeit richten, es gleichsam aus dem Verborgenen holen und ins Licht der Aufmerksamkeit setzen. Das ist in jeder einfachen Wahrnehmung grundsätzlich möglich, da nicht nur Wahrnehmung dieses einen Bestimmten stattfindet - so beispielsweise die Wahrnehmung eines Gegenstandes schließt mit ein die Wahrnehmung seiner Umgebung, seiner Beschaffung etc. - sondern jedes Miterfahren kann durch den Akt des Aufmerkens eigens zum Thema werden. Indem das reine Ich als freies Wesen begriffen wird, ist es ihm prinzipiell auch möglich, jedes nicht aktuelle Erlebnis in ein aktuelles zu überführen.<sup>127</sup>

An die phänomenologische Ausschaltung anknüpfend sagt Husserl gegen Ende von § 57 in den *Ideen I*, dass sich das reine Ich als eine „Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz“<sup>128</sup> darstellt. Diese darf nicht mit derjenigen verwechselt werden, wie sie noch zu Beginn gekennzeichnet wurde. Sie, als im Erlebnisstrom situierte, ist grundsätzlich von

---

<sup>124</sup> Siehe dazu auch Merleau-Pontys' Kritik, wonach die Aufmerksamkeit nicht als ein Scheinwerfer aufgefasst werden soll, mit eben der Funktion „die im Dunkeln vorhandenen Gegenstände zu beleuchten.“ Er spricht ihr selbst eine ausgezeichnete thetische Rolle zu, demnach ist die Aufmerksamkeit „die aktive Konstitution eines neuen Gegenstandes durch Thematisierung und Explikation von solchem, was zuvor nur gegenwärtig war als unbestimmter Horizont.“ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede v. Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter 1966. Nachdruck 1974, 47. und 52.

<sup>125</sup> Marx, Werner: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. Eine Einführung.- 2., überarb. Aufl. München, Fink 1987, 59.

<sup>126</sup> Hua III/1, 195.

<sup>127</sup> Vgl. Kern, Iso: „Die Ichstruktur eines intentionalen Erlebnisse“ in: *Husserl-Symposion*. Hg. v. Gerhard Funke, Mainz 1988, 56.

<sup>128</sup> Hua III/1, 138.



Innerweltlichem unterschieden, da wir ihrer in der Anschauung nicht gewahr werden können. Andererseits ist sie auch kein reelles Moment oder Stück eines Erlebnisses.

Für sich genommen ist es nichts weiter als reines Ich, oder wie Husserl sagt: „Von seinen ‚Beziehungsweisen‘ oder ‚Verhaltensweisen‘ ist es völlig leer an Wesenskomponenten, *es hat gar keinen explikablen Inhalt*, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.“<sup>129</sup>

Gleichzeitig impliziert diese Ich-Auffassung als Ausstrahlungszentrum eine Nuance, die für den späteren Denkweg Husserls unentbehrlich wird. Das Ich kam stets im Modus der Aktivität zur Sprache, ob nun im „Beschäftigtsein mit“ oder „Gerichtetsein auf“, jeder Akt in Form des *cogito* findet seinen Ausgang im Ich. Das bezeichnet gleichsam nur die eine Seite desgleichen. Eine andere birgt es nach Husserl „notwendig in seinem Wesen“ mit, nämlich die „zum Ich hin“<sup>130</sup>, das Ich wird demzufolge zugleich als Einstrahlungszentrum dargestellt. Diese unscheinbare Aussage wird für die Bestimmung des Ich in den *Vorlesungen aus dem Sommersemester 1925*<sup>131</sup> von eminenter Bedeutung sein.

Aber wo bleibt schlussendlich der Beleg dafür, dass es sich bei diesem reinen Ich nicht bloß um ein Phantasma handelt, sondern dass es das reine Ich faktisch gibt? Die Frage ist vor allem auf dem Hintergrund der Wesenseigenschaften der Erlebnisse selbst interessant. Unermüdlich spricht Husserl von der Wandelbarkeit und Veränderung dieser. Einmal bezeichnet er das Erlebnis als „Fluß [sic!] des Werdens“ und dann weiter als solches, das entsteht und vergeht, eine gewisse Periode dauert, grundsätzlich der Veränderung unterworfen ist u. ä.<sup>132</sup>

Noch in § 80 der *Ideen I* heißt es, dass trotz der „Aufeinanderbezogenheit“ des Erlebnisses und des reinen Ich des Erlebnisses immerfort ein Unterschied auszumachen ist.<sup>133</sup> Warum, wird in kommandem verständlich werden. Marx spricht in diesem Falle von einem „zwingenden Grund“ und erklärt dies mit der „freie[n] Spontanität und Aktivität“<sup>134</sup> des reinen Ich, „die sich erst in den Noesen des Setzens, Voraus- und Nachsetzens, vollzieht.“<sup>135</sup> In diesen Vollzügen, diesen thetischen Setzungen hat es die ausgezeichnete Rolle nicht im Modus des „passiven Darinnenseins“, sondern wie Husserl sagt, „es lebt in den Thesen [...],

---

<sup>129</sup> Ebd., 195. [m. H.]

<sup>130</sup> Hua III/1, 195.

<sup>131</sup> Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hg. v. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff 1962. In Folgendem zitiert als „Hua IX“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>132</sup> Hua III/1, 182. Siehe auch Hua III/1 137ff.

<sup>133</sup> Ebd., 195.

<sup>134</sup> Marx, 60.

<sup>135</sup> Ebd. 60.

sie sind Ausstrahlungen aus ihm als einer Urquelle von Erzeugungen.“<sup>136</sup> Die Frage kann dahingehend beantwortet werden, zumal es dem reinen Ich durch den reflexiven Vollzug möglich wird, sich selbst zum Gegenstand zu machen und so zu fassen „als das, was es ist und wie es fungiert“<sup>137</sup>.

### ***2.3. Intentionales Erlebnis als Gegenstandspol***

In der natürlichen Einstellung bin ich als Mensch, so wie auch allgemein Dingliches, sinnhaft in der Welt eingebettet. Wie bereits gesagt wurde, kennzeichnet diese die apperzeptive Bezogenheit auf das Bewusstsein im Modus des geradehin, der Glaube an das objektive Sein der Welt. Nach Vollzug der Epochè und der Reduktion hingegen gelten mir die Dinge, wie auch ich selbst, Ich, dieser Mensch, nicht als schlechthin seiend. Das zuvor als schlechthin existierend Gefasste ist danach zwar nicht verloren gegangen, sondern ist unter Anführungszeichen gesetzt, aufgehoben. Die Methode, die diese beständige Seinssetzung aufhebt, führte zu der neuen Einstellung, der transzendentalen. Dadurch wurde das Ausgeklammerte selbst befragbar, selbst thematisch fassbar. Was uns in der transzendentalen Einstellung interessiert ist nicht mehr die Bezeichnung Ich-Mensch oder Dingwelt der natürlichen Apperzeption, sondern derart eingestellt, „fragen wir hinter jede Welt- und Selbstapperzeption zurück, um zu sehen, wie in ihr das welterfahrende Leben fungiert.“<sup>138</sup> Das welterfahrende Leben oder intentionales Erlebnis als solches wird nun zum Thema. Da könnte jedoch der Eindruck entstehen, dass dieses wiederum ein Vorhandenes sei, wonach folglich das Bewusstsein aus einer Verkettung einzelner Erlebnisse bestünde und wir sodann einen Erlebnis- oder Bewusstseinsstrom vorfinden. Dass das nicht möglich resp. nicht zulässig ist, wissen wir bereits aus dem vorher Gesagten. Was hat es aber mit diesen intentionalen Erlebnissen auf sich?

Husserl erörtert die Frage nach dem Eigentümlichen des intentionalen Erlebnisses ab dem § 85 der *Ideen I*<sup>139</sup> anhand der aristotelischen Begriffe „sensuelle ὄλη und intentionale

---

<sup>136</sup>Hua III/1, 300. Husserl spricht in diesem Zusammenhang auch von „Originarität des Werdens im Bewußtseinsstrom.“ Hua III/1, 300.

<sup>137</sup> Marx, 60.

<sup>138</sup> Brand, 45.

<sup>139</sup> Vgl. Hua III/1, 207ff. Siehe dazu die Ausführungen ab dem dritten Kapitel. Vgl. Hua III/1, 216ff. Es ist zudem entscheidend, diese Begriffe nicht mit Materialität gleichzusetzen, wie wir das heutzutage allzu gerne tun. Ferner dürfen sie auch nicht als voneinander unabhängige Momente extrahiert werden, da sie nur im Miteinander das intentionale Erlebnis ausmachen.

„μορφή“<sup>140</sup> einerseits und der „Noesis“ und „Noema“ andererseits. Allgemein gesprochen, ergeben sich demnach sinnliche Data durch Korrelation der Hyle und Morphe, wobei Husserl die erste als „formlose[n] Stoff“ und die letztere als „stofflose Form“<sup>141</sup> bezeichnet. Erstere fasst Husserl auch als „sensuelle [...], sinnliche Stoffe“<sup>142</sup> oder Empfindungen auf. Diese Empfindungen bedürfen allerdings der Formung, da sie selbst formlos sind. Dies geschieht durch die „stofflosen Formen, die Noesen“<sup>143</sup> welche die hyletischen Data „beseelen“, sie formen. Als eigentliche Bewusstseinsaktivität sind sie „Sinngabend“<sup>144</sup>, wie Husserl sagt. Demnach kann sinnlichen Empfindungen nur Sinn zukommen durch die ihnen sinngabenden noetischen Akte, die intentionalen Erlebnisse.<sup>145</sup> Beide Momente zusammen, das noematische, wie auch die sensuelle Empfindung, machen als reeller Teil das Wesen des Erlebnisses aus. Korrelativ dazu bestimmt Husserl das Noema als ein solches, das dem Erlebnis immanent ist.<sup>146</sup> In der Wahrnehmung ist es beispielsweise das „Wahrgenommene als solches“, im „Urteil das Geurteilte“<sup>147</sup>, im Meinen das Vermeinte usw. Mit Held können wir es auch als „Gegenstand-im-wie-seiner-Gegebenheit“<sup>148</sup> bezeichnen. Damit ist, wie ich meine, präziser beschrieben, dass es sich nicht um einen realen Gegenstand handeln kann, wie er in der natürlichen Einstellung allzeit gegeben ist, sondern um dasjenige Phänomen der Reduktion, das in der Klammer Aufgehobene, in Anführungszeichen gesetzt wurde, wie bereits früher gesagt. Das Noema ist im Gegensatz zur Noesis, wie auch der hyletischen Data, nicht reell im Erlebnis enthalten, sondern bildet nur die „intentional ideale Komponente“<sup>149</sup> des Erlebnisses.<sup>150</sup> Die Idealität besagt, dass sich das Noema als Einheit des sinnlich Mannigfaltigen der synthetisch-noetischen Setzung durchhält. Diemer drückt das wie folgt aus:

„Während nun diese beiden reellen Komponenten sich von Jetzt zu Jetzt wandeln und verändern, wobei sich natürlich auch in der zeitlichen Genesis eine kontinuierliche

---

<sup>140</sup> Hua III/1, 209.

<sup>141</sup> Hua III/1, 209.

<sup>142</sup> Ebd., 210.

<sup>143</sup> Marx, 52.

<sup>144</sup> Hua III/1, 212.

<sup>145</sup> Vgl. Marx, 52.

<sup>146</sup> Vgl. Hua III/1, 219.

<sup>147</sup> Ebd., 219.

<sup>148</sup> Held, Klaus: „Einleitung“, in ders.: *Edmund Husserl. Die Phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I.* Stuttgart: Reclam 1998, 15.

<sup>149</sup> Diemer, 80.

<sup>150</sup> Obgleich die Begriffe voneinander getrennt zur Bestimmung kommen, so gilt allgemein nach Husserl: „[K]ein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz.“ Hua III/1, 232.

Einigung vollzieht, ist nun das Noema der durch die noetische Synthesis gestiftete Ort der Einheit. Was sich dort als Erscheinung und Abschattung aneinanderreihet, das erscheint hier als die verschiedenerlei Bestimmtheit an dem identischen Gegenstand.“<sup>151</sup>

Entsprechend den unterschiedlichen Arten intentionaler Erlebnisse gibt es korrelativ dazu die Arten noematischen Sinnverständnisses. Der Sinn ändert sich je nach der Art der Erlebnisse. In der Erinnerung ist der noematische Sinn folglich das Erinnerte als solches, in der Phantasie das Phantasierte usw. In diesen noematischen Bestimmtheiten gibt es nach Husserl so etwas wie einen „zentralen ‚Kern‘“, der sich gleichsam unverändert durchhält, den er als den „gegenständlichen Sinn“<sup>152</sup> bezeichnet, im Unterschied zum noematischen Sinn. Marx resümiert, dass dieser gegenständliche Sinn „der Gegenstand im Wie derjenigen Bestimmtheiten ist, die dem Vermeinten bleiben, wenn von der Fülle des vollen Noema, [...] abstrahiert wird.“<sup>153</sup> Der Unterschied dieses zu einem Gegenstand vor der Reduktion liegt vor allem darin, dass sich der gegenständliche Sinn als „etwas völlig Leeres“ darstellt, „es ist eine Form, die doch zugleich Inhalt des Noema ist“, die Marx mit Husserl als den „*intentionalen Gegenstand*“<sup>154</sup> bezeichnet.<sup>155</sup>

### 2.3.1. Exkurs zu Kants ‚Ich denke‘

Die Eingangsfrage lautet, wie denn die Husserl’sche Interpretation oder Aufnahme des Kant’schen Einheitsgrundes zu verstehen ist? Ist das „Ich denke“ gleichsam als Kopie zu nehmen oder beinhaltet es doch Eigenwesentlichkeiten, die Kant nicht anerkannte? Bekanntlich heißt es bei ihm in der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Das: Ich denke muß [sic!] alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben soviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup> Diemer, 106.

<sup>152</sup> Hua III/1, 227.

<sup>153</sup> Marx, 56.

<sup>154</sup> Ebd., 56. [kursiv i. O.]

<sup>155</sup> Bernet spricht in diesem Zusammenhang von „Aequivokationen des noematischen Sinnbegriffes“, die gerade durch Husserls undeutliche Reden davon beflügelt wurden. Ein einheitliches Verständnis, was damit ausgesagt wird, ist Bernet zufolge, geradezu unmöglich. Vgl. Bernet, R.; Kern, I.; Marbach, E.: *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. 2., verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 1996, 92ff.

<sup>156</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, 136; B 132,133. In Folgendem zitiert als „KrV“ mit Angabe der Seitenzahl.

Das „Ich denke“ hat demnach eine klare Funktion bei Kant: Es wird ausgesprochen als der letzte Einheitsgrund, wodurch eine einheitliche resp. Gegenstandserkenntnis par excellence möglich wird, d. h. umgekehrt sodann, dass ohne dem reinen „Ich denke“ von Erkenntnis, im Kant'schen Sinne zugleich Gegenstandserkenntnis, gar nicht die Rede sein darf. Der Bezug zum „Ich denke“ ist unerlässlich, da es als einigende Einheitsfunktion Gegenstandserkenntnis und somit den Gegenstand allererst erkennen lässt. Wird dieses Verhältnis missachtet, so erscheint das „Mannigfaltige der Anschauung“, wie Kant das für uns in der Anschauung sinnlich Gegebene nennt, in einem völligen Chaos, einer puren zusammenhanglosen Pluralität. Die Vorstellungen reihen sich nicht von selbst aneinander, diese Einigung geschieht durch das „Ich denke“<sup>157</sup>, das seinerseits nichts Gegenständliches ist, denn dann kämen wir in einen unendlichen Regress. Es ist auch kein Phänomen im Sinne der Phänomenologie und noch weniger ein faktisches Datum. Es ist für Kant das Erste überhaupt<sup>158</sup>, der Möglichkeitsgrund der Gegenstandserkenntnis resp. Erfahrung. Somit stellt es *das* Prinzip vor, das die „Mannigfaltigkeiten der Vorstellungen“, die der Sinnlichkeit vorbehalten sind, in „ursprünglich-synthetischer Weise“<sup>159</sup> vereinigt, wie Marx schreibt. Abgesehen von dieser Synthesisfunktion wird es bei Kant inhaltlich nicht weiter expliziert. Daher wird nun erneut die Frage gestellt, welches Interesse denn Husserl an Kants logischem Prinzip, dem „Ich denke“ haben könnte.

Marbach spricht von einer „*subjektiv-orientierten* Aneignung“ Husserls, da von der Frage nach der „Einheit der gegenständlichen Welt“<sup>160</sup> abgesehen wird. Und dem ist insofern auch zuzustimmen, da Husserl tatsächlich nicht Erkenntnis im Sinne von Kant begreift, schlechthin als Gegenstandserkenntnis, sondern zunächst den Fokus auf das Verhältnis von *cogito* und reinem Ich richtet. Dabei spielen Gegenstände in der Welt und sie als solche nur eine untergeordnete Rolle bzw. ist von einem Ding-an-sich bei Husserl gar nicht die leiseste Vermutung. Husserl ist nichts daran gelegen ein logisches Prinzip zu formulieren, das als Möglichkeitsbedingung von Gegenstandserkenntnis funktioniert, sondern er hält an der ursprünglichen Durchdrungenheit und Verflochtenheit beider entschieden fest. Husserl zu

---

<sup>157</sup> Mit Kant gesprochen: „*Verbindung liegt nicht in den Gegenständen, [...] sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.*“ Krv, 138; B 135, 136. [kursiv i. O., m. A.]

<sup>158</sup> Allerdings darf dieses nicht mit dem Prius verwechselt werden, wie wir es von Fichtes absolutem Ich her in Erinnerung haben. Fichte hat gegen Kant geltend gemacht, dass sozusagen auch das Ding-an-sich als Gewusstes, ein vom Ich Bedingtes bezeichnet, nämlich als das gesetzte Nicht-Ich.

<sup>159</sup> Marx, 59.

<sup>160</sup> Marbach, 271.

Folge, kann mich nur die einzelne Erfahrung „eines einzigen schlichten cogito“ darüber belehren, „daß [sic!] das reine Ich ist und was es ist.“<sup>161</sup>

Andererseits eint Husserl mit Kant, wie Kern in seinem Werk mit dem einschlägigen Titel *Husserl und Kant* konstatiert, „etwa eine Verwandtschaft hinsichtlich des Formcharakters bzw. der inhaltlichen Leere“ zwischen Husserls „reinem Ich und demjenigen Kants“<sup>162</sup>.

Andererseits ist das Trennende auch nicht gerade zu übersehen. In der *Kritik der reinen Vernunft*, allem voran den Paragraphen 15 – 17, geht es Kant darum, überhaupt die Verknüpfung der zwei Erkenntnisstämme Sinnlichkeit und Verstand, plausibel darzulegen. Bei Husserl hingegen scheint bei dieser ursprünglichen Differenz Kants gar nicht das Problem recht auf, nämlich das eigenwesentliche des reinen Ich. Zudem ist meines Erachtens die Diskrepanz, die durch die Kant'sche Scheidung statthat, mit Husserl nicht vollziehbar. Ähnlich dem Argument Fichtes, ist auch bei Husserl das einigende der Differenz vorgängig und wird thematisch in Anschlag gebracht. Wäre die Trennung gleichsam ursprünglicher, so stünde es mit dem Korrelationsgedanken Husserls äußerst schlecht bzw. dieser erübrigte sich von selbst. Dem ist aber nicht so, wie Husserl im Ansatz von Noema und Noesis dies auf seine besondere Weise proklamierte.

Das fruchtbare Resultat des Kant'schen „Ich denke“ für Husserl, bringt Kern scharfsichtig zur Sprache, indem er dazu schreibt:

„Der Kantische Satz „das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können“, hat für Husserl den Sinn, dass alle Erlebnisse eines Erlebnisstromes, auch diejenigen, in denen das Ich nicht aktuell auftritt, zu diesem wesensmässig eine Polbeziehung haben; das dunkle, vom Ich nicht vollzogene Hintergrundbewusstsein steht dadurch in dieser Beziehung, dass es sich in aktuelle *cogitationes* verwandeln oder in solche einbeziehen lassen muss. Da das reine Ich (als Ichpol) wiedererinnert werden kann, ist es ein zeitlich ‚dauerndes‘, obschon von einer Dauer ganz anderer Art als die reale Dauer der Erlebnisse.“<sup>163</sup>

Das reine Ich als Strukturmoment der intentionalen Erlebnisse ist unzertrennlich mit seinen *cogitationes* verbunden und demnach ausdrücklich als Ich-Pol zu bezeichnen, mag es mit der Welt stehen wie auch immer. Allerdings ist das letztgesagte nur bedingt richtig, denn für Husserl ist die Welt nicht so wie Kant bestimmt, als Inbegriff oder Totalität der erscheinenden Dinge, mithin Vernunftidee, sondern es zeichnet sich bereits in den *Ideen* deutlich ab, was er

---

<sup>161</sup> Hua IV, 104.

<sup>162</sup> Kern, Iso: *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Hag: Nijhoff 1964, 287. (= *Phaenomenologica* 16)

<sup>163</sup> Ebd., 287. [kursiv i. O.]

späterhin als *Horizont* bezeichnen wird.<sup>164</sup> Die Stärke dieses Ausdrucks liegt darin, dass eine gewisse Dynamizität zum Ausdruck kommt, wonach dann nicht nur Erlebnisse von einem Hof oder Horizont der Inaktualität umgeben bleiben, sondern die Welt selbst als Horizont auf eine Offenheit verweist, die uns selbst schon unthematisch zu Grunde liegt und uns umgreift, in der sich meine Möglichkeiten als die eines schöpferischen, tätigen Subjekts bekunden. Abschließend ist zu sagen, dass mit „Dauerndsein“ des reinen Ich bei Husserl, wie das Kern zuvor formulierte, lediglich die Weise der Zeitlichkeit desselben bezeichnet wird und nicht mit der „logischen Gültigkeit des ‚Ständigsein‘ des reinen Ich bei Kant gleichgesetzt werden“<sup>165</sup> darf.

### 2.3.2. J. P. Sartres Kritik an Husserls' Idee des reinen Ich

Zum Ausgangspunkt seiner harschen Kritik an Husserl zitiert Sartre eben jenen Passus aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*, dass das „Ich denke alle meine Vorstellungen begleiten können“<sup>166</sup> muss, um zu verdeutlichen, dass Kant nur die Möglichkeitsbedingung der Erfahrung überhaupt damit artikuliert und nicht die „faktische Existenz des Ich denke“<sup>167</sup> oder dessen Realisierbarkeit behauptet. Dabei ist das „muss-können“ entscheidend, weil dieses nur eine Möglichkeitsform suggeriert und konjunktivistischen Gestus aufweist. Und eben darin liegt nach Sartre das Problem, dass die „Nach-Kantianer“ nicht die Geltungsfrage berücksichtigen, sondern gleich übergehen die realite Geltung des „Ich im Bewusstsein“ anzunehmen. Hierfür paradigmatisch ist Husserls phänomenologische Betrachtungen des transzendentalen Ich. Diesbezüglich scheint Sartre den Standpunkt zu vertreten, den Husserl in den *LU* selbst noch einnahm - für ihn gab es demnach allein das empirische Ich, weiter nichts - und fragt im Anschluss daran, ob die Annahme eines transzendentalen (reinen) Ich zwingend ist oder ob das „psychische und psychophysische Ich“<sup>168</sup> nicht doch ausreichend wären. Für ihn, Sartre, ist die Antwort eine negative, es gibt keinen zwingenden Grund. Vielmehr vermutet er, dass die Rechtfertigung einer solchen Annahme „durch das Bedürfnis

---

<sup>164</sup> Vgl. Held, Klaus: „Einleitung“, in ders.: *Edmund Husserls. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I.* Stuttgart: Reclam 2006, 33f.

<sup>165</sup> Marx, 61.

<sup>166</sup> KrV, 136; B 132,133.

<sup>167</sup> Sartre, Jean-Paul: *Die Transzendenz des Ego.* Philosophische Essays 1931 – 1939. Reinbeck bei Hamburg: Rowolth 1997, 40. In Weiterem zitiert als „Sartre“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>168</sup> Ebd., 43.

nach Einheit und Individualität des Bewußtseins [sic!]“<sup>169</sup> entstand. Aber genau das ist gar nicht notwendig, dazu braucht es kein transzendentes oder subjektives Vereinigungsprinzip, da ja das Bewusstsein als intentionales „Bewusstsein-von“ ist und diese Synthesisleistung ohne Vermittlung eines anderen selbst zustande bringt. Wenn das Bewusstsein zugleich Bewusstsein von sich selbst sein soll, als „Totalität“ die sozusagen alles Innen und Außen je schon umgreift und bestimmt, und davon geht Sartre aus, dann ist das Ich zum einen völlig „überflüssig“ und hat andererseits gar „keine Existenzberechtigung“, es sei denn als eine „Äußerung“ des absoluten Bewusstseins.<sup>170</sup> Ferner, eben weil das Bewusstsein kein *positionales* ist, gemeint ist, dass es sich selbst nicht zum Objekte hat oder haben kann, ist mit der Verortung des Ich eine Opazität eingebracht, die Sartre zu folgender radikalen Formulierung veranlasst: „Das transzendente Ich ist der Tod für das Bewußtsein [sic!]“.<sup>171</sup> Die Funktion, die Husserl dem reinen Ich in Beziehung auf das *cogito* zusprach, bspw. in der Rede von dem „Blick-richten-auf“, „Blickstrahl“ auf den intentionalen Gegenstandspol gerichtet haben etc. erkennt Sartre schlichtweg nicht an. Folgt man seiner Argumentation, so ist jede Äußerung, die das reine Ich betrifft allein eine solche des Bewusstseins, somit immer nachträglich. Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einem Bewusstsein ersten Grades, er nennt es auch „unreflektiertes [*irreflechie*] Bewußtsein [sic!]“<sup>172</sup>, d. h. es kennt sich selbst nur als absolute Interiorität im Gegensatz zu solchem zweiten Grades, dass in Form des *cogito* exemplifiziert wird, d. h. es wird durch die reflexive Operation des Bewusstseins auf ein Bewusstsein als Objekt herbeigeführt.<sup>173</sup> Das Ego ist stets zweitrangig – hinzugenommen - stets transzendentes Objekt für und durch das absolute Bewusstsein. In einer eingehenden Analyse des *cogito* - das er als personales begriffen hat im Unterschied zum unpersonalen Bewusstsein - erbringt Sartre den Nachweis der Ichlosigkeit des ersten Bewusstseins anhand des Studiums einer beliebigen Lektüre. Bei Sartre heißt es dazu:

„Zum Beispiel war ich eben in meine Lektüre vertieft. Ich werde versuchen, mich der Umstände meiner Lektüre, meiner Einstellung und der von mir gelesenen Zeilen zu erinnern. [...] Das Resultat ist unzweifelhaft: während ich las, gab es Bewußtsein [sic!] von dem Buch, von den Romanhelden; aber das *Ich* bewohnte dieses Bewußtsein [sic!] nicht, welches nur Bewußtsein [sic!] von dem Objekt und nicht-positionales Bewußtsein [sic!] von sich selbst war. Aus diesen athetisch begriffenen Resultat kann ich jetzt das

---

<sup>169</sup> Ebd., 44.

<sup>170</sup> Ebd., 45.

<sup>171</sup> Ebd., 46f.

<sup>172</sup> Ebd., 46.

<sup>173</sup> Vgl. Sartre, 48.



Objekteiner These machen und verkünden: es gab kein *Ich* im unreflektierten Bewußtsein [sic!].<sup>174</sup>

Dass es das Ich nicht gab, ist kein Ergebnis einer Schwundstufe des Bewusstseins, sondern entspringt der immanenten Struktur des Bewusstseins selbst. Das Ich tritt demnach immer nur auf der Stufe eines positionalen Aktes des Bewusstseins zweiten Grades auf. Erst die Reflexion bringt es hervor und darin bleibt es aber dem unreflektierten Bewusstsein, dass für sich und in sich Bestand hat, nachrangig. So darf in letzter Konsequenz, wie Sartre zusammenfassend schreibt, nicht gesagt werden „*ich habe* Bewußtsein von ...“ als allein „es gibt Bewußtsein [sic!] von ...“<sup>175</sup>, da andernfalls der Verdacht aufkommen könnte, das unreflektierte Vollzugsbewusstsein hätte nur relative Gültigkeit und dem widerspricht Sartre vehement. Es selbst darf nicht bedingt seine, vielmehr geht es allem Bedingten voraus und zu Grunde, es ist Sartres Auffassung nach die „erste Bedingung und absolute Quelle für Existenz“<sup>176</sup>, das Prius schlechthin und in diesem Sinne erstrahlt das „transzendente Feld“ des Bewusstseins in seiner „anfänglichen Klarheit wieder“<sup>177</sup>, ganz so wie dies bei Husserl in den *Fünf Vorlesungen* von 1907.

Die Idee nach dem Überfluss des reinen Ich entspringt der frühen Husserl'schen Auffassung aus den *LU*, demnach ist das empirische Ich zugleich das personale und das transzendente Ich ist fernerhin nur Objekt für das Bewusstsein, ähnlich allen anderen äußeren Gegenständen, bleibt es eine transzendente Größe. Aber ganz so stimmt das wiederum nicht, wie bei Sartre nur marginal erwähnt bleibt, da heißt es gleich zu Beginn seines Textes: „Dieses Ich ist [...] in gewisser Weise ein Bewohner“<sup>178</sup> des Bewusstseins. Wenn es als „Bewohner“ weder ganz Objekt noch Bewusstsein ist, gleichsam immer dabei, unbestimmt, unthematisch, so ist zu fragen: Was ist es dann? Was hat es mit ihm auf sich und warum taucht es dann und wann auf? Die Befürchtung, dass hier unter der Hand ein Bewohner beständig dabei sein sollte, ist aus phänomenologischer Sicht höchst problematisch, kurzum, nicht zulässig. Es bedurfte seiner Ausweisung, nämlich derart, dass gezeigt werden müsste, wie es zu dieser Stellung kommt und warum es überhaupt auftritt. Nach Sartres Erörterung zeigt sich genau das Gegenteil und das führt zu einem unlösbaren Widerspruch. Sartre vermochte auf die gestellten Fragen nicht zufriedenstellend Antwort zu geben, da er von Anbeginn, wie es scheint einzig

---

<sup>174</sup> Ebd., 49f. [kursiv i. O.]

<sup>175</sup> Ebd., 54. [kursiv i. O.]

<sup>176</sup> Ebd., 92.

<sup>177</sup> Ebd., 83.

<sup>178</sup> Sartre, 46. [m. A.]

und allein davon ausging, dass das „Ich denke“ resp. das reine Ich nur eine „*formale* Struktur des Bewußtseins [sic!]“<sup>179</sup> bezeichnete. Dem ist aber, wie zuvor gezeigt, nicht so. Ferner stellt sich die Frage, ob „[...] dadurch, dass das Ich im unreflektierten Bewusstseinsvollzug nicht gegenständlich zur Gegebenheit kommt, schon erwiesen [ist], dass [...] kein Ich bewusst ist“<sup>180</sup>, wie Marbach an dieser Stelle zutreffend fragt. Denn es gilt zu beachten und das kommt bei Sartres Kritik nicht durch, dass der reflexive Akt das Ich nicht ex nihilo durch die Reflexion hervorgebracht hat, sondern - und das ist der entscheidende Punkt auf den Marbach mit Nachdruck zu recht, wie ich meine, beharrt - die Reflexion enthüllt lediglich das fungierende Ich, „das bereits *vor* der Reflexion als Vollzugseinheit“<sup>181</sup> am Werke war und das nicht erst durch den reflexiven Akt ins Spiel gesetzt zu sein braucht.

---

<sup>179</sup> Ebd., 55.

<sup>180</sup> Marbach, 192.

<sup>181</sup> Ebd., 192.

## Teil II

Im Anschluss an die Überlegungen des ersten Teils meiner Arbeit soll nun dasjenige thematisiert werden, was sich in den *Ideen I* als das Identische im Ich-Begriff herausstellte. Dabei spielt die Reflexion, als derjenige Akt, wodurch sich das reine Ich selbst in seinem fungieren erfassen kann, eine zentrale Rolle. Das Ich ist sich in der Reflexion nicht als ein mundaner Gegenstand gegeben - bei dieser Objektivierung hat es nicht den Status eines innerweltlich Seienden, das sich zum Thema macht - vielmehr soll die Identität von seinem Habitus, den „erworben bleibenden Bestimmungen“<sup>182</sup> her verständlich gemacht werden. Trotz der Paradoxie, sich selbst gegenüber zu sein, sich als Gegenüber haben, wird auf die Identität gepocht, ja Husserl beschwört sie geradezu, weshalb die Frage aufbricht: Aus welchem Rechtsgrund ist diese Forderung gespeist? Welcher wesensmäßigen Bestimmung verdankt eine solche „Ich-Spaltung“, also Subjekt und Objekt für das Subjekt zu sein, Ihre Legitimität?

Bereits gegen Ende seiner Erörterung in den *Ideen I* § 57 kündigt Husserl an, dass auf das reine Ich thematisch noch eigens einzugehen sein wird. Die Notwendigkeit erwächst meines Erachtens nicht zuletzt daraus, dass die Analysen im Bereich der Konstitutionsproblematik eine exorbitante Erweiterung ergeben, v. a. die Differenzierung zwischen Noema und Noesis, die zu der Annahme des Gegenpols zu dem reinen Ich führten. Folglich scheint es angebracht zu sein, Husserls Ankündigung aufzugreifen und sie thematisch für die weiteren Überlegungen fruchtbar zu machen. Dabei bieten die *Ideen II*<sup>183</sup> als Textgrundlage und Untersuchungsfeld reichlich Anregungen, die in Folgendem näher durchleuchtet werden müssen.

---

<sup>182</sup> Ritter, Joachim (Hg.): „Habitualitäten“ in ders.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3: G - H. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1974, 983.

<sup>183</sup> Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Hg. v. Maryl Biemel. Haag: Nijhoff 1952. In Folgendem zitiert als „Hua IV“ mit Angabe der Seitenzahl.

## 1. Die erweiterte Bestimmung des reinen Ich in den *Ideen II*

Für sich genommen kann das reine Ich thematisch nicht bestimmt werden, da es nach den Ausführungen in den *Ideen I* als absolut leer resp. aller Inhalte bar bezeichnet wurde. Deswegen muss der Ausgang der Untersuchung von den intentionalen Erlebnissen her bestimmt werden, in denen das Ich sozusagen waltet. Was sich hierbei herausstellt ist, dass die intentionalen Erlebnisse ihrerseits keine selbstständigen Entitäten darstellen, sondern allemal die eines sie vollziehenden Subjektes sind. Wir sagten bereits, dass in jeder Bewusstseinsform des *cogito* ein ihm wesentlich zugehöriges Ich waltet. Dieses Ich, das im ‚Ich denke‘ waltet, ist nach Husserl „nichts Geheimnisvolles oder gar Mystisches“, sondern das „sum cogitans“<sup>184</sup>, dasjenige also, das sich im Fluss der Erlebnisse durchhält und auf den gegenständlichen Sinn aus ist; wie bereits im ersten Teil gesagt wurde, als ein sich darin Richtendes, als ein Aufmerkendes. Dass es darauf aus ist, dass sich der Ichstrahl dieses Ich auf das Objekt richten kann, erfährt insofern eine Bereicherung, als nun Husserl festhält, dass dies kein einseitiger thetischer Akt desgleichen ist, kein bloßes „auf das Objekt hin“<sup>185</sup>, sondern dem Ich kommt ein „Gegenstrahl“ entgegen. Als Beispiel dafür gelte der Akt des Liebens, nicht im Sinne des Koitus wohlgermerkt, sondern derart, dass das Ich in diesem Akte zugleich zu dem Liebendem hinstrebt, sich zu ihm angezogen fühlt oder andererseits von ihm abgestoßen wird.

Das klingt soweit unproblematisch und ist es zugleich sehr wohl nicht, als eine Bestimmung des Ich somit unmöglich anmutet. Wie kann eine thematische Trennung dennoch stattfinden, ohne dabei die Einheit preiszugeben? Eine solche, die uns vor zwei Gegebenheiten stellen würde, ist nicht zulässig, das wurde bereits im ersten Teil gezeigt. Deswegen spricht Husserl auch nicht von Teilung, die per se suggeriert, dass es sich um mehrere Teile handeln müsste, sondern sucht eine Unterscheidung abstraktiv zu gewinnen.<sup>186</sup>

Im ersten scheint dies ein höchst verwunderlicher Kunstgriff zu sein, beschwört doch der Autor unentwegt die unaufhebbare Einheit beider. Bei näherem Zusehen jedoch erweist es sich als geradezu zwingend, die Komplexität mithilfe der Abstraktion aufzuklären. Denn, wenn „jedes cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht, im Fluß [sic!] der Erlebnisse“<sup>187</sup>, dann müsste das gleiche auch für das reine Ich gelten, wodurch es gleichsam

---

<sup>184</sup> Hua IV, 97.

<sup>185</sup> Ebd., 98.

<sup>186</sup> Vgl. Hua IV, 99.

<sup>187</sup> Ebd., 103.

nur relative Gültigkeit hätte. Einen solchen Fall oder eine solche Annahme wäre im Schlaf gegeben. Radikalisiert man diese Sichtweise, dann kann dies letzten Endes soweit führen, dass dem Schlafenden – damit ist nicht minder ein im Koma sich befindender Mensch betroffen - die Seinsweise eines ontisch verfassten Seienden zugesprochen wird, in Form des schlichten Vorhanden-seins. Dem hält Husserl entschieden entgegen, dass das Ich nie gänzlich verschwinden kann, auch nicht im Modus des Schlafes, denn

„es [das reine Ich, m. E.] ist immerfort in seinen Akten, aber je nach dem: sind sie oder werden sie aktuelle Akte, dann tritt das Ich sozusagen in ihnen auf, tritt es zutage, übt es aktuelle lebendige Funktionen [...], oder es ist sozusagen verborgenes Ich, [...] nicht aktuell. Doch handelt es sich nicht um beliebige Möglichkeiten des mit einem Mal Daseins und Auftretens im Aktvollzug, sondern um eine phänomenologische Wandlung der immer vorhandenen reinen Ichbezogenheit; [...] heißt, das schon im [...] Phänomen, in dem der Inaktualität, eine Ichstruktur vorhanden ist; eine Ichstruktur, die es eben gestattet und fordert zu sagen, das Ich im Stadium des spezifischen ‚Unbewußtseins [sic!]‘, der Verborgenheit, sei nicht ein Nichts oder die leere Potentialität der Wandlung der Phänomene in solche der Ich-Aktualität, sondern ein Moment ihrer Struktur.“<sup>188</sup>

Die vermeintliche Absenz ist selbst wiederum nur Strukturmoment des Ich. Demnach ist das Ich nicht etwas, das nachträglich hinzukommt, vielmehr dient die Rede von der Inaktualität dazu, den vielstufigen Aufbau des reinen Ich anzuzeigen. Insofern es sich nicht durchwegs als aktives bekundet, ist andererseits „das Zurücktreten oder Zurücksinken in die Verborgenheit“<sup>189</sup> ein bedeutendes Moment seiner ihm eigenen Vermöglichkeiten jederzeit als frei fungierendes in Aktualität zu treten. Durch die Inaktualität und Aktualität ist nicht etwa das zusammenhanglose Nebeneinander der Erlebnisse und des Ich zum Ausdruck gebracht, als mehr das „‘wie’ im Ich- Erleben“<sup>190</sup>, wie Husserl sagt. Dass es sich hierbei nicht um leere Potenzialitäten handelt, zeigt sich in dem vollzogenen Akt der Reflexion, wodurch nicht nur einzelne Erlebnisse, sondern auch ganze Bewusstseinsstrecken wie auch das reine Ich fassbar werden. Denn es darf hierbei nicht übersehen werden, dass selbst diese Differenzierung allererst vom Ich her möglich ist und insofern an Kants Satz erinnert werden

---

<sup>188</sup> Hua IV, 100. [m. A.] Im Modus des Schlafes ist das Ich nicht schlichtweg nicht-da, sondern wir müssen zunächst genauer bestimmen, was mit „Schlaf“ überhaupt gemeint ist. Für Husserl jedenfalls ist damit nicht Leere gemeint, keine radikale Abwesenheit des Ich, sondern die Rede vom „Schlafe“ hat erst seinen vollen Sinn gewonnen, wenn er in Bezug auf das Erwachen besehen wird. Mit Husserls Worten: „Schlaf hat nur Sinn in Bezug auf Wachen und trägt eine Potentialität des Erwachens in sich.“ Hua IX, 209.

<sup>189</sup> Ebd., 100.

<sup>190</sup> Ebd., 100.

muss: „Das reine Ich muß [sic!] alle meine Vorstellungen begleiten können.“<sup>191</sup> Allerdings ist hier Voraussetzung, dass hier unter Vorstellung das Bewusstsein gemeint ist.

### ***1.1. Reflexion als vermeintlich schlichter Akt***

Das *cogito* ist keine selbstständige, abgeschlossenen Entität oder fertige Größe. Weder begegnen wir ihm irgendwo in der Welt noch ist sie als fixe Idee oder dergleichen im Bewusstsein anzutreffen, wie auch schon frühere Überlegungen gezeigt haben. Wie und was es mit dem intentionalen Erlebnis auf sich hat, darf grundsätzlich nicht aus der „naiven Einstellung“ heraus erfragt werden, sondern muss rechtmäßig aus der transzendentalen Einstellung her erfolgen.<sup>192</sup> Genauer besagt das Folgendes: Wenn zu jedem *cogito* wesentlich dazugehört, dass es von einem anderen *cogito*, das Husserl die ‚Ich-Reflexion‘ nennt, erfasst werden kann, dann verweist das zugleich auf das reine Ich, das darin waltet und zu dessen Vermögen es gehört, sich originär auf sich selbst zu beziehen, also sich selbst zum Thema zu machen.<sup>193</sup> Befremdlich ist dieses Ansinnen keineswegs, als wir grundsätzlich dazu in der Lage sind uns auf dieses oder jenes Erlebnis zu beziehen. Das zeigt sich bereits in der natürlichen Einstellung<sup>194</sup>, allerdings ist diese Art der Reflexion von derjenigen der transzendentalen Einstellung grundsätzlich zu unterscheiden. Diese bezieht sich nicht auf den

---

<sup>191</sup> Ebd., 108.

<sup>192</sup> Damit die subjektive Leistung zur Geltung kommen kann, ist es notwendig, die natürliche Einstellung zu inhibieren. Der Naive oder naiv Eingestellte weiß gerade von der „subjektive[n] Beteiligung bei der Erfahrung der objektive[n] Welt“ nichts, und damit entgeht ihm, dass die Objektivität, aus phänomenologischer Betrachtungsweise eine „durch Subjektivität geleistete Objektivität“ ist, wie Luft sagt. Luft, Sebastian: „Die Konkretisierung des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion“, in: *Epoche und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hg. v. Rolf Kühn und Michael Staudigl. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 37.

<sup>193</sup> Vgl. Hua IV, 101.

<sup>194</sup> Für den Fortgang der weiteren Überlegungen werde ich diesen Ausdruck, den der natürlichen Einstellung, soweit dies thematisch möglich ist, außer Betracht lassen. Husserl führt diesen Ausdruck immer wieder ein, um vor allem die Position des Transzendentalen dagegen abzugrenzen und zuweilen dort und dann, wo es meines Erachtens mehr Verwirrung stiftet als etwas zur Aufklärung der angestrebten Positionierung beiträgt. Finks Formulierung, dass die „[n]atürliche Einstellung [...] im Grunde überhaupt nicht so etwas wie eine ‚Einstellung‘, eine Lebenshaltung [meint, m. E.], sondern gerade das, was alle ‚Einstellungen‘ durchherrscht, sie trägt das, worinnen sie sich ausschließen oder einander abwechseln, das, was ihnen allen als ihre Ermöglichung vorausgeht“ (Fink, Eugen: *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*. Den Haag 1966, 11. Zit. n.: Huang, Wen-Hong: *Der transzendental-phänomenologische Idealismus*. Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; New York, Paris; Wien: Lang 1988, 30), also den wahrhaften Anfang ausdrückt, ist insofern zuzustimmen, jedoch unter dem Vorbehalt, dass hiervon erst bei späten Husserl zur Geltung kommt. D.h. die Rehabilitierung der natürlichen Einstellung wird meines Wissens spätestens in der *Krisis* schlagend.

Ich-Menschen, der „weiterhin welt- und sachorientiert“<sup>195</sup> bleibt, wie Waldenfels sagt, sondern nur auf das reine Ich in seinem Fungieren. Wie ist dieser Akt im eigentlichen Sinne zu verstehen und zudem, weswegen ist ihm ein besonderer Stellenwert einzuräumen?

Durch die Reflexion erfolgt eine „Ich-Spaltung“<sup>196</sup>, die sich bei Husserl in einer klaren Sonderung äußert. Zum einen ermöglicht die Reflexion dem Subjekt, sich als gesetztes Objekt zu begreifen, sich gleichsam thematisch in den Blick zu nehmen und zum anderen ermöglicht sie eine tiefere strukturelle Erschließung der Subjektivität, wie sie vor allem in den 1920er Jahren in Husserls Denken Niederschlag findet.

Zunächst zur Subjekt-Objekt Teilung nach der Auffassung der *Ideen II*, die eine erste Vertiefung und Erweiterung in der Ich-Problematik bieten. Vielfach wurde nun darauf hingewiesen, dass der Phänomenologe nicht nach dem Schema Subjekt-Objekt verfahren darf und doch stellt sich heraus, dass nach Einsetzen der Reflexion genau dieses zuletzt zurückbleibt. Doch ist dem tatsächlich so? Aus einsichtigen Gründen trifft das nicht zu. Husserl pocht darauf, dass das Objekt nicht als „mundanes“, „reales Objekt“ - wir sagen auch *wirkliches* dazu, i.S.v. etwas ist für uns wirklich vorhanden - verstanden werden darf und weist auf die anfängliche Korrelation hin, wonach alles „im weitesten Sinne Gegenständliche“ seinen Sinn und seine Geltung nicht per se von sich her hat, sondern „nur denkbar ist als Korrelat möglichen Bewußtseins [sic!].“<sup>197</sup> Es gehört zum reinen Ich als solchen die Möglichkeit das *cogito qua cogitatum* im Sinne eines höherstufigen *cogito* in den Blick zu bekommen, ohne dieses dem Gegenstand der objektiven Wissenschaften gleichzusetzten. Das reine Ich ändert sich ferner nicht in der Reflexion. Was sich ändert, ist allein das Erlebnis und das nicht deswegen, weil ein unhintergebares Postulat das besagen würde, sondern jeder Übergang - oder anders gesagt, bei jeder Überführung eines ursprünglich unreflektierten *cogito* in ein reflexives - verändert sich zwar das *cogito*, aber nicht das vollziehende reine Ich.<sup>198</sup> Wir sagten zuvor, dass das *cogito* entsteht und vergeht, wohingegen das reine Ich weder entsteht noch vergeht. Es hat im *cogito* selbst „seinen Auftritt und seine Abgang, daß

---

<sup>195</sup> Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. Den Hag: Nijhoff 1971, 101.

<sup>196</sup> Edmund, Husserl: *Erste Philosophie 1923/24*. Erster Teil. Kritische Ideengeschichte. Hg. v. Rudolf Boehm. Nijhoff. Den Haag 1956, 262. In Weiterem zitiert als „Hua VII“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>197</sup> Hua IV, 101.

<sup>198</sup> Spaemann macht auf den Leibniz'schen Gedanken aufmerksam: „Varia a me cogitantur.“ (Leibniz, G.W.: *Animadversiones*. Philosophische Schriften. Ed. Gebhardt, Bd. IV, 357.) Zit. n. Spaemann, Robert: *Personen*. Versuch über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart: Klett-Cotta 1998, 145. Wodurch sozusagen das *cogito* nicht als autarker Anfang verstanden werden darf, sondern als das nachträgliche Ergebnis einer Reflexion. Ebd., 145.

[sic!] es aktuell zu funktionieren, zu walten anfängt und aufhört<sup>199</sup>, wie Husserl sagt. An dieser Stelle fragt er nach dem Sinn eines solchen Entstehens und Vergehens des reinen Ich, um sodann den Widersinn einer solchen Annahme aufzuzeigen. Am Beispiel der Selbstwahrnehmung wird dieser evident. Denn als dauerndes und sich in „Kontinuität des Zusehens“ seines wandelnden *cogito* bewusst, müsste das reine Ich in der Dauer eine Zeitstrecke finden, wo es selbst gleichsam nicht wäre. Es müsste man, so folgert Husserl weiter,

„einen Anfangspunkt finden, von dem aus es allererst ins Sein träte. Wir hätten den Widersinn daß [sic!] das absolut seiende Ich *in der Dauer seines Seins* sich selbst als nicht seiend vorfinde, während evidentermaßen nur dieses möglich ist, daß [sic!] das reine Ich sich nicht vorfindet, weil es nicht auf sich reflektiert.“<sup>200</sup>

Da es sich um die je eigene Dauer handelt, muss es von Anfang an dabei sein, andernfalls würde es sich nicht um seine eigene erlebte Dauer handeln, was offensichtlich widersinnig ist, oder es hätte nur den Charakter des relativ Seienden, wodurch es sich dann allerdings von allem anderen Seienden nicht mehr selbst unterscheiden würde, was wiederum nicht ernsthaft in Erwägung gezogen werden kann. Das „Erhaltenbleiben des Ich im Wandel“ ist für Diemer selbst dadurch bedingt, „daß [sic!] das Ich als das Ich des absoluten Zeitbewußtseins [sic!], zugleich die Form und Einheit der immanenten Zeiteinheit konstituiert“<sup>201</sup>, worin sich gleichsam die Einheit des Erlebnisstromes in eins konstituiert. Die Einheit dieses stiftet jedoch nicht das reine Ich, sondern diese konstituiert sich unter demjenigen Bewusstsein, das sich seinerseits unter der „immanenten Zeit“ konstituiert.<sup>202</sup> Das darf hier nicht zu der Annahme verleiten, dass das reine Ich außen vorsteht, wie dies Marx' Aussage suggeriert. Die zuvor gestellte Frage nach dem besonderen Stellenwert der Reflexion bekommt mit der Rede von der Zeitlichkeit erst ihren vollen Sinn zugesprochen. Weder geht die Zeitlichkeit der Reflexion voraus noch umgekehrt, sondern beide in eins genommen machen das Ich aus, denn „Ich bin ja nur Ich, weil ich eben auf mich selbst ‚zurück‘-kommen kann und mich als Ich erkennen kann“<sup>203</sup>, d. h. das Ich enthüllt sich erst in der Reflexion, i. S. v. auf sich selbst zurück-kommen und hierdurch wird erst in vollem Umfang die zeitliche Verfasstheit erfahrbar gemacht.

---

<sup>199</sup> Ebd., 103.

<sup>200</sup> Ebd., 103. [m. H.]

<sup>201</sup> Diemer, 179.

<sup>202</sup> Vgl. Hua IV, 102f. Vgl. zu dem Thema auch Marx, 61.

<sup>203</sup> Brand, 68.



## 1.2. Die Stellung des Leibes in den Ideen II

Der Leib - in Beziehung auf das Ich - erfährt bei Husserl eine höchst defizitäre Stellung. Folgt man seinen Ausführungen dazu, so stellt sich alsbald heraus, dass das mir Nächste, mein Leib, der ich zugleich bin, zum ersten „Nicht-Ich“<sup>204</sup> degradiert wird. In der Auseinandersetzung mit den Naturforschern<sup>205</sup> - in weitestem Sinne könnte man vom naturwissenschaftlichen Verständnis sprechen - die die Natur von Anfang an als „schlechthin“ setzten und denen sozusagen alles darin Vorkommende in seinem Sein indifferent bleibt, ob nun der Mensch, der Stein oder die physikalischen Objekte. Die Unterscheidung dieser wird aufgrund qualitativer oder auch quantitativer Verfasstheit als „Naturobjekt“ getroffen. Dabei geht die Trennung soweit, dass auf der einen Seite die „Naturwelt“ und auf der anderen die „Geistwelt“, was immer das im Einzelnen besagt, vollzogen wird. Anders ausgedrückt: Der ominöse Geist wird über die Natur gesetzt als ein unbekanntes, aber zu definierendes Plus. Was es mit damit auf sich hat ist dann Thema der Psychologie, die allerlei tradierte Begriffe aufgreift um dieses Plus zu fixieren, mit Vorliebe jedoch von seelischen Zuständen spricht.<sup>206</sup> Husserl distanziert sich klar von dieser Auffassung, da sie von Anfang an unter der Prämisse verfährt, die Natur als „All des Seienden“ aufzufassen. Demgegenüber verbietet dem Phänomenologen schon die Epoché über das Sein im Geradehin zu urteilen. Allerdings sind seine Überlegungen diesbezüglich höchst fragwürdig. Denn auch bei ihm ist zu vermuten, dass es sich beim Leib um einen Gegenstand unter anderen handelt, mithin von einer besonderen Art. Einerseits geht er von dem Faktum aus, dass der Leib „als Wahrnehmungsorgan des erfahrenden Subjektes“ immerfort „mit dabei ist“<sup>207</sup>, also stets im Verband mit dem Subjekt auftritt, als stummer Begleiter gleichsam, womit sich meines Erachtens auch eine Gleichurprünglichkeit artikuliert. Denn wenn ich etwas wahrnehme, so

---

<sup>204</sup> Hua IV, 212.

<sup>205</sup> Husserl spricht hier definitiv nicht von einem Chirurgen, der eine ganz andere Haltung einnehmen muss, wenn er beispielsweise eine schwere Operation an seinem Patienten vornehmen soll. Zwar sagen wir bei diesem in der Regel, dass er vom Körper als menschlichen Leib abstrahieren müsste, allerdings hofft ein jeder, der sich einem operativem Eingriff unterziehen muss doch insgeheim, dass der Chirurg dabei nicht wie der Metzger verfährt, für den der Körper eine ganz andere Rolle spielt. Das soll heißen, der zu Operierende ist nicht bloß potenzieller Organspender, sondern allemal ein Jemand, dem es in seinem Dasein um dieses Da selbst geht.

<sup>206</sup> Diese Haltung wird bei Husserl als die „naturalistische Einstellung“ bezeichnet. Sie zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass der Forscher gleichsam von allem Personalem seiner Umwelt absieht und überall nur „Natur“ hat, oder wie Husserl sagt: „Er hat habituelle Scheuklappen“, die ihn in einer Art Selbstvergessenheit alles ihn umgebende im abstraktiven Vorgehen verabsolutieren lässt. Hua IV, 183f. Vgl. dazu ebenfalls Hua IV, 210.

<sup>207</sup> Hua IV, 144.

tritt der Leib nicht nachträglich zu diesem Wahrgenommenem hinzu, weswegen er wesensartig von jeglichem *cogitatum* unterschieden werden muss, vielmehr ist er bei jeder Wahrnehmung immer schon unausgesprochen dabei. Andererseits aber sagt Husserl, ist er nur „mein Gegenstand, wie das Haus mein Gegenstand ist“<sup>208</sup> und somit gänzlich andersartig als das Ich. So bestimmt kann er als das noematische Korrelat aufgefasst werden. Das jedoch ist insofern paradox, als dass der Leib selbst in gewisser Weise auch als Konstituens fungiert. Dazu ist in § 36 der *Ideen II* Folgendes zu lesen:

„[E]inerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich ‚auf‘ ihm und ‚in‘ ihm. [...] Und so bietet überhaupt mein Leib, mit anderen materiellen Dingen in physische Beziehung tretend (Schlag, Druck, Stoß, usw.) nicht bloß die Erfahrung physischer Vorkommnisse dar, [...] sondern auch spezifische Leibesvorkommnisse der Art, die wir Empfindnisse nennen. Solche Vorkommnisse fehlen den ‚bloß‘ materiellen Dingen.“<sup>209</sup>

Trotz dieser offensichtlichen Doppelstruktur, entscheidet sich Husserl für die restriktive Bestimmung der Leibauffassung, die darin mündet, dass er den Begriff des Leibes doch stets wiederum als Körper resp. von seiner Ding-Seite her bestimmt. Vor dem Hintergrund, dass diesem eine zentrale Rolle in der Konstitution eingeräumt wird, wird dies schwerlich nachvollziehbar - Husserl spricht hier vom Leib als den „Nullpunkt“, der die Funktion eines „Orientierungszentrums“ einnimmt<sup>210</sup>, d. h., dass demnach alles räumliche Sein notwendig gegen diesen als ihren Beziehungspunkt hinstrebt. Gerade dadurch, dass der Leib als das „Hier“, das seinen festen Platz in der Welt vorfindet, bestimmt wird, kann erst das „Dort“, als das „Außerhalb“ lokalisiert werden. So sagt Husserl: „[I]ch habe alle Dinge mir gegenüber, sie sind alle ‚dort‘ – mit Ausnahme eines einzigen, eben des Leibes, der immer ‚hier‘ ist.“<sup>211</sup> In dieser Weise fährt er dann in seinen Überlegungen auch fort, obgleich sich *peau a peau* abzeichnet, dass der Leib doch nicht der vollen Verfügbarkeit des Ich unterliegt. Allein der Umstand, dass ich mich in diesem Moment kratze, kann nicht aufgrund der Spontaneität des Ich stattfinden, vielmehr entzieht sich dieser Vorgang dem Ich, nämlich im Vollzug, und wenn dies zum Thema gemacht werden soll, dann allein in einem reflektiven Akt, der das zuvor „Getane“ in den Blick zu bekommen trachtet. Die Reflexion verfährt aber stets

---

<sup>208</sup> Ebd., 212.

<sup>209</sup> Ebd., 145f.

<sup>210</sup> Ebd., 158.

<sup>211</sup> Ebd., 159.

nachträglich. Das gesteht auch Husserl soweit ein, nur billigt er dem Vorgang der Leibesbewegung, nicht etwa eine gewisse Autarkie zu, sondern sucht dies so zu erklären, wonach es sich hierbei um nichts weiteres handelt als einen „mechanischen Vorgang“, einen solchen wie wir ihn an äußeren Dingen beobachten könnten.<sup>212</sup>

Die Problematik, die sich aus diesem Vorgehen ergibt, hat Husserl nicht adäquat in den Griff zu bekommen vermocht, vielmehr entsteht der Eindruck, dass sich gewisse phänomenologische Gegebenheiten einer letzten Rückführung entziehen, die ausschließlich auf die Leistung der Bewusstseinsphänomenologie rekurriert und dadurch das Projekt der reinen Bewusstseinsphänomenologie ins Wanken bringt.

Husserl selbst gibt ganz unumwunden zu, dass „derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege steht und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“<sup>213</sup>, d. h. dieser entzieht sich der Setzung durch das reine Ich, da er immer schon mit dabei auftritt und somit nie gänzlich nur Gegenstand desgleichen ist.

Obleich eine unübersehbare Ambivalenz aufbricht, versucht Husserl diese doch auf eine andere Art zur Einheit zu bringen. Die leiblichen Vermögen, die da wären, dass er als „Träger der Sinnesfelder, als Organ freier Bewegung, somit als Willensorgan, als Träger des Zentrums und der Grundrichtungen der räumlichen Orientierung“<sup>214</sup> fungiere, all diese ausgezeichneten Momente des Leibes werden in den Modus der Unselbstständigkeit transponiert; derart, dass Husserl nun verblüffend eine hierarchische Struktur etabliert, indem er sagt: „all das sind Ichlichkeiten von Gnaden der ursprünglichen Ichlichkeiten.“<sup>215</sup> Somit wird die Zusammengehörigkeit zwar betont, aber auch gleichzeitig aufgeweicht, aus nicht nachvollziehbaren Gründen, wie ich meine.

Das Befremdliche daran ist vielmehr, dass das Ich keinen zwingenden Grund hat, diese „besonderen Tugenden“ dem Leib zu verleihen – vorausgesetzt, man stimmt diesen Ausführungen zu. Davon ist bei ihm keine Rede. Eher noch eine gewisse Vagheit, da er

---

<sup>212</sup> Hua IV, 159f. Die Position erinnert sehr stark an diejenige, die bereits Descartes in den *Meditationes* vertreten hat, doch gelten ihm lebendige Organismen per se als Maschinen und das Bewusstsein wird letztlich „auf irgendeine schwer verständliche Weise“ als in diesen existent, mit dem Terminus Seele, besetzt. Vgl. Spaemann, Robert: *Personen*. Versuch über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart: Klett-Cotta 1998, 161.

<sup>213</sup> Hua IV, 159. Vgl. dazu die Beilage VI 316f. in den *Ideen II*. Diese Unentschiedenheit mündet dort in dem Ausdruck „Leibkörper“.

<sup>214</sup> Ebd., 212f.

<sup>215</sup> Ebd., 213.

abschließend hinzufügt, dass diese Verleihe zwar keiner zufälligen Ich-Willkür entspringt, aber andererseits die Frage offen lässt, warum sich das Ich derart generös gibt.

Auch Marbach, dem es in seinen Darstellungen weniger um die Kritik Husserls gelegen ist, ringt mit der Entwirrung der Zweideutigkeit des Ich-Begriffes. Er fasst diese wie folgt zusammen: Einmal stellt sich

„das Ich ‚in unbestimmter Leiblichkeit (oder gar keiner) und in unbestimmter Persönlichkeit oder als pures ‚reines Ich‘ [...] als ein gegenüber der zeitlichen Einheit des Bewusstseinsstromes eigentümliches Prinzip der Einheit meiner aktuellen und meiner vergegenwärtigten Erlebnisse heraus, [...] die nicht durch den Leib erfüllbar ist. [D]as andere Mal als Bezeichnung des Einstrahlungs- bzw. Ausstrahlungszentrum der intentionalen Erlebnisse aber gerade das leiblich bestimmte Subjekt des aktuellen Bewusstseinsverlaufs, den fungierenden Leib.“<sup>216</sup>

Die Schwierigkeit bleibt solange aufrecht wie das Festhalten bzw. die Preisgabe des Leibes als unselbstständiges „Dabei“ angesehen wird und das reine Ich hingegen als alleiniges Agens des Strukturanzuges der transzendentalen Subjektivität. Bekanntlich hat sich vor allem Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*<sup>217</sup> gegen diese radikale Einschränkung des Leibes ausgesprochen, weshalb ein Überblick in Folgendem angedacht ist.

### 1.2.1. Exkurs zu Merleau-Ponty

Nehmen wir unseren eigenen Leib zur Richtschnur der Bestimmung, was einen Gegenstand als solchen und was den Leib aus solchen auszeichnet, um die Leibthematik zunächst am eigenen Leibe zu exemplifizieren, so stellen wir alsbald fest: Der Gegenstand ist nur insofern Gegenstand als er mir in mannigfaltiger Weise gegeben ist, d. h. ich nehme ihn wahr, ich urteile über seine Beschaffenheit, ich kann ihn aus unterschiedlichen Perspektiven beschauen etc. Er ist nur insofern für mich da und kann mir nur insofern einen „bestimmten Blickpunkt aufzwingen, weil zuvor schon der Leib mir einen Gesichtspunkt der Welt gegenüber aufzwingt.“<sup>218</sup>

Seine „Ständigkeit“, die des Gegenstandes, ist nur bloß relativ, dermaßen, dass er stetes in einer Abhängigkeit von mir ist. Wende ich meinen Blick von ihm ab oder entferne ich mich

---

<sup>216</sup> Marbach, 298f.

<sup>217</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede v. Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter 1966. Nachdruck 1974. In Weiterem zitiert als „Merleau-Ponty“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>218</sup> Merleau-Ponty, 116.

von ihm, so ist er gleichsam aus meinem Blickfeld verschwunden, deswegen sagt Merleau-Ponty sodann, dass seine Gegenwart eine solche ist, „die nie ohne mögliche Abwesenheit ist.“<sup>219</sup> Der Gegenstand ist und bleibt in seiner Seinsweise stets in Abhängigkeit zu mir und gegen mich hin. Aber, so könnte man einwenden, der Leib ist doch auch ständig da. Ist das nicht vielmehr der Beleg dafür, dass ihm die gleiche Struktur, gar die gleiche Seinsweise eignet wie dem Gegenstand?

Der Leib ist zwar ständig und notwendig dabei, allerdings ist die Ständigkeit des Leibes keine der Welt, keine solche des Gegenstandes, sondern seinerseits nur eine Ständigkeit „meinerseits“.

Merleau-Ponty bezeichnet diese eigentümliche Ständigkeit wie folgt:

„Daß [sic!] er stets bei mir ist und ständig für mich da ist, besagt in eins, daß [sic!] ich niemals ihn eigentlich vor mir habe, daß [sic!] er sich nicht vor meinem Blick entfalten kann, vielmehr immer am Rand meiner Wahrnehmung bleibt und dergestalt *mit* mir ist.“<sup>220</sup>

Er ist insofern für mich da und immerfort da, als ich mich in ihm widerfinde, allerdings nicht so, wie wenn ich in einen Container steigen und sagen würde, ich bin hier drinnen. Eine solche räumliche Bestimmung ist nachrangig, sie ist ihrerseits erst dadurch möglich, dass der Leib in der Welt situiert ist, dass er in der Weise der Räumlichkeit sich zuerst realisiert. Streng genommen dürfen wir das „In-sein“ nicht räumlich verstehen, sondern recht gesprochen muss es heißen: „Er [der Leib, m. E.] *wohnt* dem Raum [...] *ein*.“<sup>221</sup>

Worum es Merleau-Ponty hier geht und worauf er hinweisen möchte ist, dass der Raumbegriff primär und ursprünglich nicht derjenige der physikalischen Auffassung entspringt, er bezeichnet vielmehr einen offen endlosen Horizont in dem der Leib ganz anders ist, nämlich nie gänzlich konstituiert, wie auch Husserl sagte, sondern je schon ist, i. S. v. dass er den Raum umfängt - seine Weise zu-sein ist stets räumlich-zu-sein. Der Raum ist kein Gegenbegriff zum Leib, er gründet auch nicht in einem Denkkakt, sondern nach Merleau-Ponty zu schließen, ist der Raum „in der Struktur meines Leibes schon vorgezeichnet, als dessen unablösliches Korrelat.“<sup>222</sup>

In Einklang mit Husserl spricht sich auch Merleau-Ponty gegen die Auffassung aus, Leib zu sein, gleich zu setzten mit „Existenz-an-sich“, das hieße der These das Wort sprechen, als

---

<sup>219</sup> Ebd., 115.

<sup>220</sup> Ebd., 115.

<sup>221</sup> Ebd., 169. [kursiv i. O., m. A.]

<sup>222</sup> Ebd., 171.

funktioniere dieser wie ein Mechanismus. Zugleich wahrt er aber Distanz zu der Rede von einem beherrschenden „Ich denke“ in Bezug auf den Leib, wie es noch bei Husserl hieß, da damit gleichsam ein Prinzip ausgesagt wird, welches die Verschiedenartigkeit der Inhalte unseres Gegenstandbezuges einebnet, die Diversität unterminiert.<sup>223</sup> Dem entgegen vertritt er die Meinung, dass zur Struktur des Leibes wesentlich ein „primordialer Habitus“ gehört, die „Bewegung der Existenz“, die in der Art der Erwerbung von Gewohnheiten sich äußert<sup>224</sup> und sich keineswegs im Haben von bestimmten Eigenschaften erschöpft. Damit vermag er, meines Erachtens, stärker auf den Aspekt der Unmittelbarkeit der Leibdimension aufmerksam zu machen, die sich nicht in und aus Gnadenakten bekundet, sondern über erworbene Gewohnheiten wird der Leib in die „ich kann“, „ich tue“ Dimension versetzt. Wenn von Erwerb gesprochen wurde, so ist damit nicht gesagt, dass es sich um eine passive Empfängnis gewisser Umgangsweisen handelt, die mir geradewegs in den Schoß fallen, sowie auch nicht die Aneignung von Gütern, welcher Art auch immer. Erwerb als Singularetantum besagt vielmehr die stille Dynamizität des Bewusstseins und ist nur und insofern „wahrhafter Erwerb, wenn er von einer erneuten Denkbewegung übernommen“<sup>225</sup> wird. Und wie steht es mit der erworbenen Gewohnheit, handelt es sich bei ihr um einen Automatismus, wie uns der gewöhnliche Gebrauch des Wortes suggeriert, oder doch um einen Verstandesakt, der ihr und in eins dem Leib vorschreibt, wie sie systematisch diese und jene Elemente zur Einheit bringen sollte?

An simplen Begebenheiten kann exemplifiziert werden, dass es sich weder um das eine noch das andere handeln kann. Merleau-Ponty erläutert das am Tanzbeispiel, er fragt zunächst:

„Heißt also etwa einen Tanz erlernen, auf analytischem Wege seine Bewegungsformel finden, und ihn alsdann am Leitfaden dieser idealen Vorzeichnung mit Hilfe schon erworbener Bewegungen - denen des Gehens und Laufens - wieder zusammensetzen?“<sup>226</sup>

Der Widersinn springt einem geradezu in die Augen. Nicht deswegen, weil jemand die genauen Tanzschritte im Koordinatensystem einzuzeichnen vermag, ist er auch gleichzeitig

---

<sup>223</sup> Ebd., 166.

<sup>224</sup> Ebd., 172. Ferner S. 158.

<sup>225</sup> Merleau-Ponty, 158.

<sup>226</sup> Ebd., 172. Ebenso kann gefragt werden, ob einer, der die Regeln der allgemeinen Straßenverkehrsordnung und die Funktionen eines Automobils auswendig aufsagen kann, deswegen ein besonders guter Autofahrer wäre. Und da ja in gewisser Hinsicht diese bis zu einem Grade alle, die im Besitz einer offiziellen Fahrerlaubnis sind, kennen müssen, stellt sich die Frage: Woher dann all die vielen Verkehrsunfälle? Die Beispiele ließen sich ohne Mühe in sämtlichen Belangen unseres Alltags stellen.

Tänzer, geschweige denn ein guter. Er kann die präzisesten Angaben dazu machen und zugleich doch im Tanzen eine recht unansehnliche Figur abgeben. Die Gewähr ein guter, bewegter Tänzer zu sein, die Aneignung einer bestimmten rhythmischen Motorik, gibt ihm keine noch so ausgefeilte mathematisch-analytische Vorgangsweise. Merleau-Ponty beantwortet diese Frage dahingehend, indem er von einem „motorischen Habitus“ ausgeht, der nicht das Resultat einer nachträglichen Reflexion darstellt, sondern dem Leib eigen ist, der die Bewegung je schon „verstanden“, „erfasst“<sup>227</sup> hat. Deswegen kann er dann auf die Frage nach der Gewohnheit auch antworten, dass sie weder Kenntnis noch Abfolge von mechanischen Vorgängen ist, sondern „ein Wissen, das in den Händen ist, das allein der leiblichen Betätigung zur Verfügung steht, ohne sich in objektive Bezeichnung übertragen zu lassen.“<sup>228</sup> Dieses, dass der Leib versteht, dass er erfasst, ist keine Reduktion oder Rückführung auf eine sensualistische Theorie, sondern drückt, meines Erachtens, ein Moment der Unmittelbarkeit aus. Verstehen ist kein formalistischer Begriff, sondern drückt eine Erfahrungsstruktur aus, nämlich die Harmonie zwischen „Intention und Vollzug“ resp. „zwischen dem, worauf wir abzielen und dem, was gegeben ist“<sup>229</sup>, wie Merleau-Ponty sagt. Zuletzt sei noch auf einen Punkt hingewiesen, indem sich zugleich die Diskrepanz zu Husserls Leibauffassung artikuliert. Beide Denker eint, dass sie den Leib auch als Mittel zur Welthabe bestimmen, doch ist Merleau-Ponty in der daraus folgenden Konsequenz wesentlich radikaler. Im Gegensatz zu Husserl erfährt die Leibthematik bei Merleau-Ponty eine ungemeine Erweiterung, insofern dem Leib zugesprochen wird, selbst sinnstiftend zu sein. Diese exzellente Funktion verdankt sich nicht dem „universal konstituierenden Bewusstsein“, sondern der Erfahrung des Leibes, die sich nicht unter die „Leistung eines reinen Ich“<sup>230</sup> subsumieren lässt. Dazu heißt es kurz:

„[M]ein Leib ist nicht einfach ein Gegenstand unter all den anderen Gegenständen, ein Komplex von Sinnesqualitäten unter anderen, er ist ein für alle anderen Gegenstände *empfindlicher* Gegenstand, der allen Tönen ihre Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, in der er sie aufnimmt, ihre ursprüngliche Bedeutung verleiht. [...] Insofern ihm ‚Verhaltungen‘ eignen ist der Leib jener seltsame Gegenstand [...] durch den wir somit einer Welt zu ‚begegnen‘, sie zu ‚verstehen‘ und ihr Bedeutung zu geben vermögen.“<sup>231</sup>

---

<sup>227</sup> Merleau-Ponty, 172. Vgl. auch S. 174-177.

<sup>228</sup> Ebd., 174.

<sup>229</sup> Ebd., 174.

<sup>230</sup> Ebd., 177. Ferner S. 275.

<sup>231</sup> Ebd., 276f. [kursiv i. O., m. A.]

Unter Verhaltungen ist sowohl Akt-Vollzug als auch die Passivität inbegriffen, vorausgesetzt, dass hier nicht mit dem Schema Reiz-Empfänger gearbeitet wird, denn dann handelt es sich um eine dumpfe, leere Passivität, und einen Körper, der zum bloßen Empfänger äußerer Eindrücke oder sinnlicher Data degradiert wäre. Auch wäre damit nicht verständlich, warum es sich bei ihm um einen „besonderen“ Gegenstand handeln sollte.<sup>232</sup> Unverkennbar bleibt die Nähe zu Husserls Denken nicht als unkritische Aneignung, denn mehr als Fortgang und sprachliche Ausformulierung jener Probleme, die Husserl geflissentlich unter das reine Ich einordnete. Insofern zu jeder empfindenden Wahrnehmung, die von mir vollzogenen Leibesbewegungen als unaufhebbares Moment dazu gehören, kann hier von einer ursprünglichen Einheit gesprochen werden, die den rechtmäßigen Namen Kinästhesie verdient. Eben diese irreduzible Einheit, die Husserl zu Gunsten des reinen Ich auflöst, findet in Merleau-Pontys' Denken großen Widerhall.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Zugegebenermaßen ist der Ausdruck *Gegenstand* in diesem Falle ein höchst unglücklicher, gilt uns dieser seit jeher als eine feste Größe mit diesen und jenen Eigenschaften, der dann unter kategorialer Hinsicht eingeteilt wird.

<sup>233</sup> Vgl. Held, Klaus: „Einleitung“ in ders.: *Edmund Husserl. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II.* mit einer Einleitung hg. v. Klaus Held. Stuttgart: Reclam 2002, 20f.



## 2. Ich der Habitualitäten<sup>234</sup>

Zweierlei muss vorab geklärt werden, nämlich: 1. Was besagt der Terminus „Habitualität“ bei Husserl? Und 2. Wie kommt das Ich zu diesen Habitualitäten, findet es sie in einem dunklen Winkel des Bewusstseins vor oder sind sie gar außerhalb des Ich situiert? Dann müsste allerdings danach gefragt werden, wie das Ich zu diesen, seinen Habitualitäten, kommt und in welcher Beziehung es zu ihnen steht, also wie und wodurch eine solche überhaupt gestiftet wird.

Vorweg muss klar sein, dass es sich dabei nicht um faktisch konstatierbare Eigenschaften oder Merkmale handelt, die dem Menschen ab- oder zugesprochen werden. Wenn so vorgegangen wird, dann ist bereits die Annahme getroffen, dass es sich um das Ich-Mensch handelt, das ‚mundane‘, ‚wirkliche‘ Wesen. Hier wird bereits ein Vorwissen resp. Vorverständnis entfaltet, ohne darüber Rechenschaft abzugeben, was es mit diesen auf sich hat. Dabei geht es, phänomenologisch gesehen, um unrechtmäßigen Gebrauch von nicht zweifelsfrei Ausgewiesenem, weswegen Husserl eine naheliegende Vermutung, es könnte sich um gewohnheitsmäßige oder „reale Dispositionen“ des empirischen Subjekts handeln, ablehnt und im gleichen andeutet, was es mit den Habitualitäten auf sich hat; in § 29 der *Ideen II* heißt es dazu:

---

<sup>234</sup> Die Habitualität und die damit einhergehende inhaltliche Erweiterung des Ego oder der Subjektivität, wie sie in den *Ideen II* thematisiert wird, hat für Husserl eine besondere Bedeutung, nämlich die, dass die Differenzierung zwischen statischer und genetischer Konstitution offen zu Tage tritt. Die Rede von der „Genesis“ taucht zwar in seinen *Ideen* um 1913 auf, allerdings hat er dort noch keine bestimmte Bedeutung. Erst in den Jahren zwischen 1917 und 1921 entwirft Husserl eine genetische Philosophie. Vgl. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Bernet, Rudolf/Kern, Iso/Marbach, Eduard. Hamburg: Meiner 1996, 181f. Eine treffende Scheidung beider bringt de Almeida auf den Punkt. Demnach liegt der entscheidende Unterschied darin, wie die Seinsweise des transzendentalen Subjekts aufgefasst wird, mit de Almeida gesprochen: „In der statischen Phänomenologie ist das Ich selbst ein bloß logischer Sinn, eine Sinnstruktur der subjektiven Akte [...]; das Ich bleibt somit – ebenso wie, zu ihm symmetrisch, der Gegenstand selbst – ein an sich leerer Beziehungspol, der nichts außerhalb der beziehenden Akte ist. In der genetischen Phänomenologie ist das Ich ein aktiv erzeugendes Subjekt und ein Substrat von Habitualitäten, und somit ein geschichtliches, werdendes Ich, ein Ich [...], das ‚aus Leben‘ ist. [...] Man könnte sagen [...], daß [sic!] die statische Phänomenologie einen Querschnitt durch den Erlebnisstrom legt, der die vertikale Struktur des Stromes zum Vorschein bringt, während die genetische ihn im Längsschnitt darstellt, wodurch der Fluß [sic!] und somit das Prozeßhafte [sic!] der Intentionalität ersichtlich wird.“ De Almeida, Guido Antonio: *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Den Haag: Nijhoff 1972, 7. [m. A.]

„Der Habitus, um den es sich hier handelt, gehört nicht zum empirischen, sondern zum reinen Ich. Die Identität des reinen Ich liegt nicht nur darin, daß [sic!] ich (wieder das reine Ich) im Hinblick auf jedes cogito mich als das identische Ich des cogito erfassen kann, vielmehr: ich bin darin und a priori das selbe Ich, sofern ich in meinen Stellungnahmen notwendig Konsequenz übe in einem bestimmten Sinn; jede ‚neue‘ Stellungnahme stiftet eine bleibende ‚Meinung‘ bzw. ein Thema [...], so daß [sic!] ich von nun ab, so oft ich mich als denselben erfasse, der ich früher war, oder als denselben, der jetzt ist und früher war, auch meine Themata festhalte, sie als aktuelle Themata übernehme, so wie ich sie früher gesetzt habe.“<sup>235</sup>

Die neuen Impulse in Husserls Denken, die mit der Entwicklung der genetischen Phänomenologie einhergehen, ermöglichen nun einen vertieften Einblick und spezielle Bestimmungen des Ich-Begriffes. Die Annahme, dass das reine Ich nicht einzig und allein leerer Pol ist, sondern dass durch sein geschichtliches Werden zugleich inhaltliche Momente aufweisbar sind, nimmt immer deutlichere Konturen an. Die Selbstkonstitution des Ich erhält über die aufkommende begriffliche Fixierung vor allem der Habitualitäten daher neuen Impetus, als nun das Ich nicht mehr auf die äußere Wahrnehmung<sup>236</sup> verwiesen bleibt, sich ausschließlich vom Gegenstandspol her konstituiert, denn mehr und vor allem „in der Einheit einer Geschichte“<sup>237</sup>, die es selbst ist und die es selbst ausmacht. Es ist nicht mehr „ein toter Identitätspol“, wie Husserl sagt, sondern gewinnt gerade durch Affektionen und Aktionen seine Bestimmung, nämlich durch die Habitualitäten. Obgleich Husserl das reine Ich weiterhin als „numerisch und identisch“ dasselbe aufrecht zu erhalten sucht, als „das eine und einzige Zentrum der gesamten reinen Subjektivität“<sup>238</sup>, wird es insbesondere dadurch fundamental aufgeweicht, dass er dies in einer Analogie zur Wahrnehmung der äußeren Erfahrung von Gegenständlichem, dem Konstituiertem, her vorträgt, wodurch sich der Eindruck aufdrängt, wie Bergmann und Hoffmann sagen, dass die Selbstständigkeit des Ich zur Gänze aufgehoben wird.<sup>239</sup>

Aber, was ist die eigentliche Funktion dieser Habitualitäten? Nach Husserl haben sie nicht nur erkenntnistheoretischen Wert - in dem Sinne, wonach ich die einmal gemachte Erfahrung

---

<sup>235</sup> Hua IV, 111f.

<sup>236</sup> „Wir hatten in unseren andeutenden Beschreibungen eine Beschreibungsrichtung bevorzugt, die in der Phänomenologie die noematische heißt. Das ist, wir hatten im Ausgang den Blick gerichtet auf das Gegenständliche, so wie es sich subjektiv gibt nach gegenständlichem Sinn, nach Seinsmodalitäten und nach den subjektiven Modis, in denen es sich da gibt. Von da ging es zurück zu den tieferliegenden Erscheinungen in einem neu Sinn, in dem dieses Gegenständliche und Gegenständliche im subjektiven Wie erscheint [...]. Wir stoßen aber immer wieder auf das Ich selbst.“ Hua IX, 207.

<sup>237</sup> Hua I, 109. An einer früheren Stelle sagt Husserl dazu: „Das Ich hat eine Geschichte und aus seiner Geschichte schafft es ein ihm habituell und als dasselbe Ich Verbleibendes.“ Hua IX, 211.

<sup>238</sup> Hua IX, 210.

<sup>239</sup> Vgl. Bergmann Werner; Hoffmann Gisbert: „Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl“, in: *Husserl Studies I* (1984), 281 - 305, 282.

beispielsweise den Umgang mit einer Schere beim erneuten Wahrnehmen dieser, sie mir nicht als neuartiger unbekannter Gegenstand erscheint, sondern eo ipso als die begriffene Schere von bestimmter Typizität<sup>240</sup> - sondern vermöge dieser wird sozusagen nichts weniger als das Ichleben in seinem Zeitfeld thematisch gemacht.<sup>241</sup> Es kommt hier, wie zuvor bei de Almeida zu lesen war, der horizontale Charakter des Erlebnisstromes selbst derart zum Ausdruck, dass durch die Habitualitäten als meiner „Überzeugungen“, der Niederschläge meiner bisherigen Erfahrungen, nicht ein leerer Identitätspol erscheint, sondern dass dieses Gegenüber als Konstituens inhaltlich Gestalt annimmt.

In den *CM* spricht Husserl vom reinen Ich als „Substrat der Habitualitäten“, eben nicht als leeren Identitätspol, „sondern vermöge einer Gesetzmäßigkeit der ‚transzendentalen Genesis‘“ kann es „bleibende Eigenheiten“<sup>242</sup> gewinnen, die als Potenzialitäten gleichsam den Untergrund des gesamten Ichlebens ausmachen und somit als Möglichkeiten bezeichnet werden können, wodurch ich mich, als konkretes Ego gleichsam bei fortschreitender oder wiederholender Erfahrung immer wieder auf meine Überzeugung zurückbesinnen kann, auf den Entschluss, in dem sich diese Überzeugung stiftete, da sie für mich die Geltende ist. Ich kann von nun ab in all meinen Entscheidungen immer wieder auf sie zurückkommen. Für Husserl spricht sich hierin ein Gesetz aus, demnach ist „jede ‚Meinung‘ eine Stiftung [...], die solange Besitz des Subjekts bleibt, als nicht Motivationen in ihm auftreten, die eine ‚Änderung‘ der Stellungnahme [...] bzw. [...] eine partielle Preisgabe [...] fordern.“<sup>243</sup> In diesem Sinne ist es erneut von besonderer Tragweite zu betonen, dass Habitualitäten keine

---

<sup>240</sup> „D. h. an einzelnen Gegenständen (Schere) wird nicht nur das Haben, die Habitualität, der Erfassungsmöglichkeit dieses Gegenstandes (Schere) erworben, sondern die Habitualität der Erfassung bestimmter Typen von Gegenständen, schliesslich [sic!] und zuhächst von Gegenständlichkeit überhaupt“, wie Bergmann und Hoffmann sagen. Ebd., 296.

<sup>241</sup> Ich kann mich sowohl auf frühere *cogitationen* in Form von Erinnerung und Wiedererinnerung als auch künftiger beziehen, dadurch nämlich, dass durch den Aktvollzug zwar dieser vorüber ist, der Entschluss als solcher, die erworbene Habe oder Meinung aus diesem Vollzug jedoch bleibt für mich fortan bestehen. Husserl spricht an dieser Stelle auch von einem „Sosein“ des Ich, das mit jeder Stellungnahme bestimmter wird, und vorzeichnet „wie ich mich später verhalten werde.“ Hua IX, 212. Huang bringt dies mit sehr klaren Worten auf den Punkt: „Das Werden des Ich ist daher nur möglich vor dem Hintergrund seiner Habitualitäten als ein Sein aus seinem Gewordensein. Die Habitualitäten bilden die Geschichtlichkeit des transzendentalen ego.“ Huang, Wen-Hong: *Der transzendental-phenomenologische Idealismus*. Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; New York, Paris; Wien: Lang 1988, 88.

<sup>242</sup> Hua I, 100.

<sup>243</sup> Hua IV, 113. [m. A.] Für das "Ich ist jede seiner Motivationen in den jeweiligen Motivationsverflechtungen nichts Zufälliges und Unverständliches wie das Eintreten einer Farbempfindung, sondern ein Notwendiges und ‚Verständliches‘. Die jeweilige Motivation ist eindeutig, eindeutig für dieses Ich". Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. Hg. v. Iso Kern. Den Haag: Nijhoff 1973, 18. In Weiterem zitiert als „Hua XIV“ mit Angabe der Seitenzahl.

psycho-physischen Vorkommnisse sind, die dem Menschen per se zukommen, sondern von dem jeweiligen Subjekt selbst gestiftete. Gerade weil jeder für sich bestimmte Überzeugungen hat, darf nicht davon ausgegangen werden, dass dadurch Anspruch auf Absolutheit erfüllt und gegeben wäre. Diese künstliche Schlussfolgerung würde nur das leidige Problem eines Dualismus generieren und die Diskrepanz von Ich und Habitualität befördern. Bergmann und Hoffmann machen deutlich darauf aufmerksam, dass die vielgenannten Überzeugungen von „bloß relativer Konstanz sind“<sup>244</sup> und dies wesensmäßig, denn sie haben nur Geltung solange sie durchgehalten werden. D. h., insofern ich die Überzeugung nicht fahren lasse, sie nicht durchstreiche, hat sie Gültigkeit und Geltung für mich, ist mir fernerhin leitend, zur meiner Person gehörend und diese (mich) bis zu gewissem Grade mitgestaltend<sup>245</sup>, man spricht in diesem Sinne gewöhnlich von Charakterausbildung. Geprägt wird sozusagen derjenige, der diese oder jene Erfahrung macht und dabei eine bestimmte Überzeugung gewinnt. Wenn andererseits die Habe nur von „relativer Konstanz“ ist, sie folglich der Möglichkeit der Veränderung und des Verlustes ausgesetzt bleibt, so muss das Ich als das Bedingende davon grundsätzlich unterschieden werden. Das kann deshalb gesagt werden, weil die Unterscheidung ihrerseits nur an einem Ununterscheidbaren vonstattengehen kann. Zwar ändert sich mit jeder Überzeugungsmodifikation auch das Ich, aber diese Änderung ist bloß die der Prägung, das Zugrundeliegende hingegen an dem die Prägung statt hat, bleibt davon unbehelligt. Mit anderen Worten:

„Welche Modalisierungen der Geltung eine Habitualität auch durchläuft, ob sie immerfort in Geltung bleibt, ich sie immerfort mitmache, aus ihr lebe, sie für immer verwerfe, oder nur zeitweilig und sie später restituieren, das Ich bleibt auch als sich wandelndes eine Identität - teils weil es in diesen Wandlungen einen eigenen, einheitlichen Stil entwickelt und bekundet, teils weil es durchgehend als Ich der Entschiedenheiten nach Selbsterhaltung, Einheit und Totalität der Überzeugungen strebt. Dabei sind beide Begründungen verklammert: Der Stil eines Ich ist nichts anderes als die Art, wie es zur Einheit und Totalität strebt, mag diese auch eine Idee bleiben.“<sup>246</sup>

Das bedeutet wiederum, wie die Autoren andeuten, dass gerade dadurch, dass ich eine Überzeugung aufgebe, sich damit die Identität des Ich festigt. Die alte Überzeugung ist damit

---

<sup>244</sup> Bergmann Werner; Hoffmann Gisbert: „Habitualität als Potentialität“: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl“, in: *Husserl Studies 1* (1984), 294.

<sup>245</sup> Habitualitäten sind also nicht schlechthin durch mich als das Subjekt bedingt, sondern zugleich auch „Potentialitäten die einen Horizont oder Rahmen dessen angeben, was mir aufgrund meiner bisherigen Geschichte überhaupt begegnen kann.“ Ebd., 290.

<sup>246</sup> Bergmann Werner; Hoffmann Gisbert: „Habitualität als Potentialität“, in: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies 1* (1984), 294.

nicht irgendwo im Weltall, sondern wird durch eine andere gleichsam ersetzt. Ich kann mich ja fernerhin beispielsweise auf eine frühere Überzeugung besinnen, aber sie ist für mich nun nicht in Geltung, sondern nur mehr die von mir durchgestrichene. Wenn zuvor von „Konsequenz“ in Bezug auf die Ichbestimmtheiten gesprochen wurde, so bedeutet für Husserl das Gegenteil, „Inkonsequenz“, nicht etwa, dass ich halbherzig an eine Sache herangehe, nicht aus voller Einsicht/Überzeugung mich zu etwas entschieße, sondern allein, dass ich im fortlaufenden Leben neuen Motiven unterliege, wodurch sich zugleich auch meine Stellungnahmen ändern.<sup>247</sup> Die Rolle der Inkonsequenz ist nicht unwesentlich für die geschichtlich-genetische Konstitution des Ich, im Gegenteil, aus erörterten Gründen muss künftighin auf die Zugehörigkeit zum Strukturganzen, dem Subjekt, meinem Leben, besondere Rücksicht genommen werden. Es ist zuletzt dank der genetischen Phänomenologie möglich, dass wir sozusagen nicht bei einzelnen Erlebnissen in der Analyse haltmachen, sondern einen Längsschnitt durch das gesamte Leben vollziehen und damit das geschichtliche Werden zu Gesicht bekommen. Habitualitäten, ob in Konsequenz oder Inkonsequenz vollzogen, durchgehalten oder durchgestrichen, sind „niedergeschlagene und als solche vorschlagende cogitationes“<sup>248</sup>, somit zugleich bestimmend richtungs- und weisungsgebend für das leiblich verfasste Subjekt, das personale Ich.

## ***2.1. Vom Ich der Habitualitäten zur monadischen Subjektivität***

Mit dem Aufkommen der habituellen Bestimmtheiten scheint prima facie das reine Ich mittlerweile gänzlich aus dem Blickfeld entrückt zu sein. Dieser Verdacht erhärtet sich insofern, als Husserl in den 1920er Jahren vermehrt von Leben samt Subjektivität spricht. Haben diese Begriffe das reine Ich gänzlich überholt, ist es dadurch obsolet geworden? Einiges deutet darauf hin, wie beispielsweise der Beilage II des Werkes *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*<sup>249</sup> zu entnehmen ist. Husserl stellt sich hier die Frage: „Gibt es eine Erfahrungsart, die apodiktisch ist und überall vorausgesetzt?“<sup>250</sup> Dabei ist der leitende Gedanke für Husserl *das* „Erfahrungslieben“ in Ansehung der Erreichung der

---

<sup>247</sup> Vgl. Hua IV, 112.

<sup>248</sup> Bergmann Werner; Hoffmann Gisbert: „Habitualität als Potentialität“: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl“, in: *Husserl Studies 1* (1984), 302.

<sup>249</sup> Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag: Nijhoff 1959. In Folgendem zitiert als „Hua VIII“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>250</sup> Hua VIII, 312.

„transzendentalen Subjektivität“.<sup>251</sup>

Der genannten Vermutung kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden, wie es um ihre Gültigkeit auch stehen mag, bleibt es unentschieden, und das aus dem Grunde, da Husserl selbst keinen einheitlichen Weg derart konsequent durchhielt wie den cartesianischen. Es gilt im Fokus zu behalten was Husserl in den *Ideen II* sagte:

„Alle die besprochenen Einheiten sind Einheiten mit Beziehung auf ein reines Ich, dessen Bewußtseinsstrom [sic!] sie zugehören, als dessen ‚Habe‘ sie sich konstituieren. Und der Bewußtseinsstrom [sic!] als Ganzes baut sich als eine phänomenale Einheit auf. Alle meine Erlebnisse, auf die ich hinblicke, sukzessive und koexistierende, haben die Einheit eines Zeitflusses. Was immanent einem Zeitflusse angehört, hat eine wahrnehmbare, adäquat erfassbare [sic!] Einheit. [...] Alle Dauereinheiten, die sich im kontinuierlichen Flusse der immanenten Zeit aufbauen, schliessen [sic!] sich zusammen zur Einheit des beständig werdenden und wachsenden monadischen Bewußtseinsstromes [sic!] mit dem ihm zugehörigen reinen Ich.“<sup>252</sup>

Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass die Einheit, die sich in den *Ideen I* noch vage bekundete, eine solche in vollem Wortsinne darstellt. Eben dadurch, dass dieses reine Ich trotz der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmtheiten als Einheit mit seinen Erlebnissen gedacht wird, entwirft bzw. konkretisiert es sich als das „monadisch konkrete Ego“ oder wie Husserl weiters sagt „als monadische Subjektivität“<sup>253</sup>. Dabei ist wichtig zu beachten, dass Husserl hier nicht einfach ein Momentum der Leibniz’schen Monadologie abkupfert, nicht in eklektischer Unart vorgeht - trotz gemeinsamer Grundprobleme ist die Differenz „gravierend“<sup>254</sup>, heißt es etwa bei Mertens - zumal für ihn die Monade kein metaphysischer Begriff ist, sondern „Einheit des Subjektiven in phänomenologischer Reduktion.“<sup>255</sup> Aus den Schriften *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil* geht hervor, dass Husserl der Monade, als „lebendiger Einheit“ selbst eine „Werdenseinheit“, eine „Einheit unaufhörlicher Genesis“<sup>256</sup> zuspricht, die nicht schlechthin ist, sondern beständig im Werden begriffen ist. Demnach gehört nach Husserl zu ihrem Wesen, dass sie selbst „ihre Geschichte“, ein „verborgenes Wissen“ hat, das macht, dass sie von ihrer Vergangenheit

---

<sup>251</sup> Ebd., 312. Zudem siehe dazu die Einleitung des Herausgebers im gleichnamigen Band Hua VII ab S. XIIff, der die methodischen Unklarheiten, Brüche und Sprünge in Husserls Denken thematisiert.

<sup>252</sup> Hua IV, 119f.

<sup>253</sup> Ms. E III 2, S. 5b. zit. n. Marbach, 305.

<sup>254</sup> Mertens, Karl: „Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz“, in: *Husserl Studies* 17 (2000): 1–20, 2ff.

<sup>255</sup> Hua IX, 216.

<sup>256</sup> Hua XIV, 34.

weiß, dass „sie Gegenwart und Vergangenheit verbinden“<sup>257</sup> kann. In diesem Dahin wirkt es gerade so, als wäre die Monade als individuelle Subjektivität geradezu losgelöst von jeglicher Vorstellung eines Ich, da sie all das zu umgreifen vermag, was zuvor die Ich-Analyse herausstellte. Und da klingt es auch wohl an: Nicht ist sie dem Ich gegenüber, sondern eben allein in Beziehung auf das Ich kann vom Sein der Monade gesprochen werden. Mit Husserls Worten:

„Es ist die unvergleichliche Eigenheit eines monadischen Stromes [...], dass er nur ist und sein kann mit einer Ichpolarisierung. Dieser gemäß kann jedes ‚Bewußtsein‘ [sic!] in einer Monade [...] nur sein als Bewußtsein [sic!] ‚desselben‘ Ich, eines absolut identischen Ich.“<sup>258</sup>

D. h., dass im gesamten Leben, gedacht als ein intentionaler Bogen, allzeit das Ich waltet, welches sich in diesem oder jenem Akt zu bekunden vermag. Marbach macht darauf aufmerksam, dass dieses Struktur von Ich - Monade - Person stets „*notwendig*“<sup>259</sup> in engem Konnex zu einander stehen muss, andererseits trägt er sodann eine Stelle aus Husserls Manuskripten vor, wodurch wiederum die zentrale, dominante Stellung des reinen Ich aufgezeigt wird, worin doch wiederum eine Hierarchie zum Ausdruck kommt. Da heißt es kurzum: „‘Das reine Ich ist nicht die Person’“, zugleich liegt es, das reine Ich, im „*personalen Ich beschlossen*“<sup>260</sup>. Die explizite Forderung ist für Marbach demnach klar, nämlich „dass sorgfältig zu scheiden ist zwischen reinem Ich und Person, sosehr das reine Ich immerzu als personales konstituiert ist.“<sup>261</sup> Was damit gemeint ist, lässt sich ohne Weiters ablesen: Ich als Person bin als solches beständig der Veränderung unterworfen, ändere meine Meinung nach diesem oder jenem Gesichtspunkt, fälle Urteile, die gleichfalls zu unterschiedlicher Zeit unterschiedlich ausfallen können usw. Das reine Ich hingegen bleibt, wie Husserl immer wieder beteuert, von all diesen Modifikationen unberührt, darin stimmt auch Marbach mit ihm überein. Wenn man an die Rede von der Inkonsequenz denkt, so ist letztlich diese allein dadurch möglich, dass es an einem Unverändertem stattfindet, andernfalls könnte sie als Inkonsequenz nicht bezeichnet werden. Die Veränderung betrifft also nur die Person, das Subjekt selbst. Wir kennen dieses Phänomen unter anderem aus dem Alltag, wenn wir sagen: „Er hat sich verändert, ist nicht mehr der Gleiche, der er früher einmal war“ oder aus dem

---

<sup>257</sup> Ebd., 36.

<sup>258</sup> Ebd., 25f. [m. A.]

<sup>259</sup> Marbach, 312.

<sup>260</sup> Ms. A VI, 21, S. 20b. Und Ms. A VI 21, S. 21a. zit. n. Marbach, 315. [kursiv. i. O.]

<sup>261</sup> Marbach, 315.

Bereich der Musik: Wenn einer stümperhaft die „Kleine Nachtmusik“ spielt, also z. B. um einen Halbton zu hoch oder zu tief oder wenn einer eine Melodie pfeift und dabei eine falsche Tonlage erwischt, so hält sich in all diesen Beispielen etwas Bestimmtes durch: In dem einen Fall ist es jemand Bestimmter, das, was ihn als solchen ausmacht, dem vielleicht das Schicksal übel mitgespielt hat und der vielleicht deswegen andere Charakterzüge angenommen hat. Im anderen Fall ist es Mozarts Nachtmusik, die trotz falscher Tonlage wieder erkannt wird.

Im Folgenden wird anhand der *CM* aufzuklären sein, wie weit der Monadenbegriff reicht und wie sich damit letztlich für Husserl die Möglichkeit einer Intersubjektivitätstheorie eröffnet aufgrund der Selbstenthüllung und -auslegung der monadischen Subjektivität.



### 3. Zusammenfassung

Husserls Ich-Begriff ist geradezu durch und von einer babylonischen Sprachverwirrung geprägt. Bezeichnend dafür ist der Disput zwischen Micali und Zahavi. Letzterer unterscheidet vier Bedeutungen des Ich: „1. Ich als Einheit im Strom, d. h. Ich als Affektions- und Aktionspol. 2. Ich als Objekt der Reflexion. 3. Ich als Gegenüberstehendes eines Du. 4. Ich als Person.“<sup>262</sup> Demgegenüber plädiert Micali dafür, die Ich-Bestimmung unter Punkt eins streng auseinanderzuhalten, nämlich als „Einheit im Strom“ und als „Affektions- und Aktionspol“.<sup>263</sup> Zugleich unterschlägt er mindestens einen besonderen Aspekt in Zahavis' Einteilung, der nicht der Pluralität huldigt, sondern darauf aufmerksam macht, dass diese Äquivokation in der Hinsicht des „transzendentalen Ich operiert“ und dadurch wesentlich die Zusammengehörigkeit resp. Verschränktheit der „vier Charakteristika“ betrifft.<sup>264</sup> Daran brauchen wir allerdings nicht weiter Anstoß zu nehmen. Das ist eine Sache für sich, wie mir scheint. Klarer hingegen ist die Einteilung bei Diemer<sup>265</sup> und in diesem Sinne sind wir gut beraten und geradezu angehalten, mindesten ein Dreifaches am Ich-Begriff zu unterscheiden:

1. Ich als Identitätspol, als Funktionszentrum;
2. Ich der Habitualitäten, der sedimentierten Niederschläge meiner bisherigen Erlebnisse;
3. Ich als monadische Einheit, als konkretes Ego.

Kurzum: Wenn die Separierung im Sinne einer statischen und genetischen Phänomenologie durchgehalten bleibt, so wird auch die Rede von einem statischen und genetischen Ich keineswegs zur Verengung des Ego führen, sondern zeigt bloß zwei unterschiedliche Zugangsweisen zum einen und gleichen Problem. Im Bereich des Statischen war für Husserl die Frage nach der Konstitution der Gegenstandsarten leitend, nach Sinn und Geltung im ursprünglich gebenden Bewusstsein. Hingegen ist der genetischen Seite eigen, das Ego in

---

<sup>262</sup> Zahavi, Dan: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. Dordrecht: Kluwer Academic 1996, 67. (= *Phaenomenologica* 135). In Weiterem zitiert als „Zahavi“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>263</sup> Micali, 9.

<sup>264</sup> Zahavi, 67.

<sup>265</sup> Diemer, 181. Ihm scheint hier ein Fehler unterlaufen zu sein, denn als dritte Form beschreibt er das „transzendente“ Ich, das jedoch sinnhaft nur als „transzendentes“ bezeichnet werden kann, da bereits in der 2. Form als „immanente Transzendenz“ dieses zum Ausdruck kommt. Vgl. Diemer, 181. Hoffmann und Bergmann Einteilung deckt sich größtenteils mit der Diemers. Vgl. Bergmann Werner; Hoffmann Gisbert: „Habitualität als Potentialität“: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl“, in: *Husserl Studies* 1 (1984), 303.

seiner Bewegung, in seinem Werden, mit Husserl gesprochen, in seiner „Geschichte“<sup>266</sup> zu fassen. Damit ist nicht eine Nacherzählung im narrativen Stil gemeint, sondern gerade das, was die Einzigartigkeit und damit Heiligkeit des je eigenen Ich, des je eigenen Lebens ausmacht, das, was mich von jedem anderen unterscheidet. Wie und wodurch sinnhaft von Anderen gesprochen werden kann, ob sie mir vorgegeben sind oder ob ich aufgerufen bin im Aufruf dem Anderen in gebotener Würde zu begegnen, das bezeichnet - meines Erachtens - die anzugehende, fordernde Aufgabe einer ursprünglichen Intersubjektivität. Die genetische Betrachtung führt Husserl zusehendst zu dem Standpunkt der vorgängigen Passivität, die er mit den Worten „das radikal Vor-ichliche“<sup>267</sup> bezeichnet, worin sozusagen die Ich-Aktualität einzig ein Moment eines umfassenden Strukturganzen ausmacht. An dieser Stelle würde sich die zuvor erwähnte Möglichkeit einer Aufruf-Entsprechung anbieten, die Husserl jedoch aufgrund der Fixierung auf das Ego so nicht in den Blick bekommt. Er pocht geradezu auf das Primat des Egos, mit dem Resultat, die Intersubjektivität im Ansatz aus dem transzendentalen Ego aufzurollen. Der Einspruch Aguirres wird dies letztlich mit aller Konsequenz bestätigen.

---

<sup>266</sup> Hua I, 109. Da heißt es: „Das ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer *Geschichte*, [...]“ [kursiv i. O., m. A.]

<sup>267</sup> XV, 598.

## 4. Zum Problem der Intersubjektivität in den *CM* – Ein Ausblick

Zunächst wird darzulegen sein, was Husserl konkret am Cartesianischen *ego cogito* auszusetzen hat. Im Anschluss daran, jedoch gleichsam sprunghaft übergegangen zu der V. Meditation, in der die strittige Intersubjektivitäts-Konzeption entfalten wird.

Es kann hier nicht nur aus Platzgründen kein Gesamtüberblick über diesen höchst inhaltsreichen Text gegeben werden, sondern vor allem aus thematischer Überlegung heraus. Für die Frage nach dem Verhältnis von *ego* und *alter ego* haben die bis dato gebotenen Auseinandersetzungen, so hoffe ich zuletzt, eine Ausgangsposition geschaffen, die es ermöglichen sollen die Intersubjektivität näher zu thematisieren. An dieser Stelle scheint mir angebracht zu sein, auf die wohlgesonnene Rezension von Alfred Schütz hinzuweisen, da dort Wesentliches in knappem Umfang ausgesagt wird.<sup>268</sup>

### 4.1. Kritik an Descartes Auslegung des *ego cogito*

Zweierlei nimmt Husserl zum Anlass seiner Kritik: 1. das Wissenschaftsideal, dem Descartes folgt und 2. die Verfehlung der transzendentalen Wendung.

Ausgehend von dem Wissenschaftsideal, d. h. der Geometrie und den mathematischen Naturwissenschaften, die ihrerseits auf axiomatischen Gesetzen beruhen, setzt Descartes für die Universalwissenschaft - die Philosophie - gleichfalls ein axiomatisches Fundament voraus, woraus sich diese erst mittels Deduktion bilden soll. Diese Präsumtion ist nach Husserl mit der Idee einer Wissenschaft aus absoluter Selbstbegründung unvereinbar, das Ziel gleichsam verfehlt, wie aus Gründen, die mittlerweile ausreichend aufgeklärt wurden, wie ich meine, klar hervorgeht. Husserls Interpretation nach begeht Descartes insofern einen folgenschweren Fehler, als er auf bereits zweifelhaftes, nicht evidentermaßen Ausgewiesenes, zurückgreift. Von Herrmann exemplifiziert diesen Umstand mit folgender Erklärung:

---

<sup>268</sup> Schütz, Alfred: *Philosophisch-phänomenologische Schriften. I. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*. Werkausgabe Bd. III.1. Hg. von Richard Grathoff, Hans-Georg Soeffner, Ilja Srubar, Konstanz 2009, 61 – 77.

„Nach der Entdeckung des *ego cogito* lautet die Aufgabe für Descartes, die [...] außer Geltung gesetzten *opiniones*, in den Rang klarer und unterschiedener Erkenntnisse, d. h. von Erkenntnissen aus absoluter Begründung zu erheben. Um in der Bewusstseinsimmanenz die fraglich gewordene Objektivität der *außerweltlichen* Körperwelt rational begründen, d. h. erschließen zu können, greift das philosophierende *ego cogito* zunächst zu dem unmittelbaren Schluß [sic!] auf die *existentia* und *veracitas* Gottes und [...] die *existentia* der objektiven Natur, womit zugleich der objektive Boden für die Metaphysik und die empirischen bzw. die rationalisierten empirischen Wissenschaften begründet wird.“<sup>269</sup>

Dabei bleibt es nicht. Descartes' unermüdliches Fragen treibt ihn soweit, dass er das *ego cogito* gleichsam weltlich ausstattet, indem er es kurzerhand als *res* charakterisiert – *res* als Seinsweise in der Welt – hat er nach Husserl, „den *vorweltlichen*, die Gesamtheit des Seienden konstituierenden, d. h. transzendentalen Charakter des *ego cogito*“ verfehlt, welches nicht wiederum als weltlich Seiendes gesetzt werden darf.<sup>270</sup> Es darf keineswegs der Eindruck entstehen, „als ob wir in unserem apodiktischen reinen Ego ein kleines Endchen der Welt gerettet hätten“<sup>271</sup>, so wie das bei Descartes der Fall war. Die Entdeckung, die dieser macht, ist für Husserl von ungemeiner Wichtigkeit, wie er bereits in den frühen Vorlesungen bekannte. Auch die Kritik ist nicht neu – der Ton zwar gemäßigter<sup>272</sup>-, es ändert aber nichts an der Tatsache, dass Descartes das transzendente Ego als solches nicht zu fassen vermochte, es blieb bei ihm aus transzendentalphilosophischer Sicht unthematisch und wurde sodann als „Stück der Welt“, wie Husserl sagt, begriffen. In concreto:

„In der Tat, anstatt das *ego cogito* als apodiktisch evidente Prämisse für vermeintlich zu führende Schlüsse auf eine transzendente Subjektivität verwerten zu wollen, lenken wir unser Augenmerk darauf, daß [sic!] die phänomenologische *ἐποχή* (mir, dem meditierenden Philosophen) eine neuartige unendliche Seinsphäre freilegt als Sphäre einer neuartigen, der transzendentalen Erfahrung.“<sup>273</sup>

Ein folgenreiches Problem wird somit nicht nur durch die Begründung einer strengen Wissenschaft auf ein wackeliges Fundament gestellt, sondern auch und vor allem das reine Ego wieder selbst durch allerlei Interpretationen zugeschüttet, so Husserls Vorwurf an Descartes.

---

<sup>269</sup> Herrmann, Wilhelm Friedrich von: „Husserl und die Meditationen des Descartes“, in: *Wissenschaft und Gegenwart*. Geisteswissenschaftliche Reihe Heft 48. Frankfurt a. M.: Klostermann 1971, 13.

<sup>270</sup> Ebd., 13ff.

<sup>271</sup> Hua I, 63.

<sup>272</sup> An anderer Stelle wird Descartes mit Columbus verglichen, dem die bedeutende Entdeckung der neuen Reiseroute in das unbekannte Land ebenfalls nicht bewusst war. Vgl. Hua VII, 64.

<sup>273</sup> Hua I, 66. [kursiv i. O.]

Brüning hingegen attestiert Husserl selbst gewichtige Defizite. Er meint, „der Begründung einer absolut gültigen Wissenschaft [sei] auf dem Boden der transzendentalen Subjektivität“ nicht sonderlich dienlich, da „die Strukturen des transzendentalen Subjekts“ im Einzelnen „nicht absolut zweifellos“ sind. Die Schwierigkeit die er im Fokus hat, resultiert aus der Frage, „ob bei Descartes ein transzendentaler Ansatz vorliegt oder ob das cogito vielmehr im psychisch-realen Bereich verbleibt“ und eben das wird bei Husserl, so Brüning weiter, „nicht beantwortet.“<sup>274</sup>

Wie weit dieser Kritik zuzustimmen sei, bleibt im Großen unentschieden und das nicht zuletzt deswegen, weil bei Brüning selbst nicht ersichtlich ist, unter welcher Hinsicht gefragt wird. Es ist nicht zu erkennen, ob es sich um eine theoretische oder praktische, erkenntnistheoretische oder ethische Hinsicht handelt. Zum einen spricht Brüning mit keinem Wort vom hyperbolischen Zweifel Descartes' und zum anderen vermag er nicht Auskunft zu geben, was er unter einem „psychischen Ich“ versteht und wieweit dieses, wenn überhaupt, dem transzendentalen Ich die Bahn vorzeichnet, was somit auch nicht verwundert, dass er alsdann feststellt, dass Husserl die transzendente Subjektivität nur zu postulieren und nicht phänomenologisch auszuweisen vermochte.<sup>275</sup> Allein darin hat Brüning meines Erachtens nicht Unrecht, wenn er Husserl vorwirft nicht konsequent zwischen den zwei Sphären geschieden zu haben. Andererseits scheint mir gerade die Auseinandersetzung mit Descartes in Husserls *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil* darauf hinzudeuten, dass er wohl von einem transzendentelem Ansatz bei Descartes ausgeht - dessen psychologisierender Ansatz des reinen Ich, der das Ego zur „*substantia cogitans*“<sup>276</sup> macht, lehnt Husserl dezidiert ab - ferner dass er das Psychische nicht in Bausch und Bogen ablehnt, sondern das Fundierungsverhältnis aufzuklären sucht. Allein es bleibt der schale Nachgeschmack, dass die Notwendigkeit einer phänomenologischen Psychologie mehr Desideratum bleibt als eine akkurate Ausarbeitung, mit dem Anspruch, darzulegen, worin sich diese denn zur Phänomenologie unterscheiden soll und wie dabei vorzugehen sei resp. wie sich diese den in die Phänomenologie einfügen lassen sollte.

---

<sup>274</sup> Brüning, Walther: „Der Ansatz der Transzendentalphilosophie in Husserls Cartesianischen Meditationen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 20, H. 2 (April - Juni, 1966) 185 - 196. Siehe v. a. Hua IX, „Encyclopaedia Britannica - Artikel“ § 6, wo er dezidiert davon spricht, dass „Descartes' Zweifelmethode die erste Methode der Herausstellung der »transzendentalen Subjektivität« war, u. ä. Vgl. dazu auch Spaemann, Robert: „Das ‚sum‘ im ‚Cogito sum‘“. in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 41, H. 3, 1987, 373 - 382. Zudem Vetter, Helmuth (Hg.): „Cogito“, in: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner 2004, 97.

<sup>275</sup> Vgl. Brüning, 190.

<sup>276</sup> Hua I, 63. [kursiv i. O.] Dies deswegen, da Descartes einen phänomenologisch bedenklichen Schritt von Evidenz zur Existenz vollzieht.

#### 4.1.1. Die ursprüngliche Konkretion des transzendentalen Ego

Der misslichen Unentschiedenheit, der Brünning ganz offensichtlich aufsitzt, ließe sich entgehen, wenn bereits im Ansatz klar gestellt wird, worum es Husserl geht und was er mit dem Rekurs auf Descartes in den *CM* bezweckt. Einen argumentativen Lösungsansatz dazu bietet Espinet in seinem Aufsatz *Die Konkretion des transzendentalen ego. Husserls genetische Phänomenologie des Selbst*<sup>277</sup>. Seine These lautet: „Das transzendente ego [...] ist ursprünglich konkret und als diese ursprüngliche Konkretion der Erfahrung die erste Instanz der Konkretion der Erfahrung.“<sup>278</sup> Dabei wird eine deutliche Einschränkung namentlich genannt, nämlich die, dass unter der Hinsicht gefragt wird, die „Husserls scheinbar ‚cartesianischeren‘ Bewusstseinsanalysen bieten.“<sup>279</sup> Das zu erwähnen fällt nicht unter die Kategorie „Verlegenheit“ oder „billig“, sondern sagt allein aus, dass Husserl auf dem Wege über die phänomenologische Reduktion nicht vor ein leeres Ich als Pol geführt wird, sondern zunächst vor ein transzendentales Ego, das völlig zur Geltung kommt. In den *CM* sagt Husserl in geradezu überschwänglichem Tone selbst dazu, dass nun eine „unerhört eigenartige Wissenschaft“ in unseren Gesichtskreis tritt, „eine Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität als in wirklicher und möglicher transzendentaler Erfahrung [...]“.<sup>280</sup> Damit ist kein Postulat ausgedrückt als vielmehr das, was uns derart bekannt ist, dass es als Selbstverständlichkeit gerade unthematisch und folglich unbesehen bleibt. Schon die einfache sinnliche Wahrnehmung belegt Husserls Worte eindringlich: Höre ich eine Melodie, so höre ich nicht bloß einzelne Töne, die eine Tonfolge ergeben, die gleichsam aneinander gekettet eben diese Melodie erzeugen, sondern ich erfahre mich dabei diese Melodie hörend, ich bin es, der das Gehörte in mannigfaltigen Akten realisiert. Jedes Erlebnis ist ein von mir Erlebtes und darin bin ich selbst als Erlebender konstitutiv für ein jegliches Erlebnis. Espinet macht auf diesen Sachverhalt eindringlich aufmerksam, wonach nicht der Ton stattfindet und ich mich hinzuzähle, sondern beides im Zugleich erlebt wird, i. S. das eine ereignet sich als das andere.<sup>281</sup> Wollte man annehmen, es handelte sich hierbei um einen Taschenspielertrick, so strafft man sich selbst die Lüge, wie bereits die schlichte Wahrnehmung bezeugt.

---

<sup>277</sup> Espinet, David: „Die Konkretion des transzendentalen ego. Husserls genetische Phänomenologie des Selbst“, in: *Geist - Person - Gemeinschaft*. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls. Hg. v. Philippe Merz; Andrea Staiti; Frank Steffen. Würzburg: Ergon Verlag 2010, 131 - 150. In Weiterem zitiert als „Espinete“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>278</sup> Espinet, 132.

<sup>279</sup> Ebd., 132.

<sup>280</sup> Hua I, 68.

<sup>281</sup> Vgl. Espinet, 136.

Den Rekurs auf Descartes bewertet Espinet zunächst als eine „captatio benevolentiae“<sup>282</sup>, allerdings nicht letztlich als eine Anbiederung, sondern im Sinne der Würdigung der Cartesianischen Idee nach einem zweifelsfreien Anfang und dies ist für Husserl nur im „Rückgang auf das *jeweils eigene*, in originärem Erwerb erfahrene ego“<sup>283</sup>, wie Espinet schreibt, zu gewinnen. Wie das zu verstehen sei, darüber gibt Husserl in seiner Schrift *Krisis* Auskunft, worin es heißt:

„Das Ich, das ich in der epoché erreiche, dasselbe, das in der kritischen Umdeutung und Verbesserung der Descart’schen Konzeption das ‚ego‘ wäre, heißt eigentlich nur durch Äquivokation ‚Ich‘.“<sup>284</sup>

Die Betonung liegt auf der Sachnähe der Jemeinigkeit. Insofern unter dem Sprichwort: „Jeder ist sich selbst der Nächste“ nicht überhöhter, pathologischer Größenwahn und Ichheit artikuliert wird, liegt hier auch ein Funken Wahres darin. Im Ich-sagen und mich dabei auf dieses Ich im Ich-Sagen beziehend, drückt sich eine uneinholbare Ursprünglichkeit aus, eine Radikalität, die sich von allen anderen Ich unterscheidet. Die ursprünglichste aller Erfahrungen, die *Ich selbst*.

Dem Ich ist hier nicht im Sinne einer relationalen Andersheit beizukommen. Husserl bezeichnet diese prämissenlose Dimension der unhintergehbaren Ich-Erfahrung als „Urfaktum“<sup>285</sup>, als das Ur-Ich, das von Anfang an „seine Einzigkeit und persönliche Undeklinierbarkeit nie verlieren kann.“<sup>286</sup> Anders ausgedrückt: Abstrahiert wird demnach immer nur von nicht-Ichlichem, Espinet nennt es mit Husserl den „fremdseelischen, intersubjektiven Konstitutionsschicht an den Dingen“<sup>287</sup>, nicht jedoch von meinem mir zugehörigen Bewusstseinsstrom, meinen geschichtlichen Erlebnissen.

In der Rede von der Uneinholbarkeit und Einzigartigkeit des Ur-Ich liegt für manche Husserl Interpreten, namentlich etwa Aguirre, der eindeutige Hinweis vor, dass hier gleichermaßen die Instanz für die Konstitution der Intersubjektivität begegne.<sup>288</sup>

---

<sup>282</sup> Ebd., 134. [kursiv i. O.]

<sup>283</sup> Ebd., 135. [kursiv i. O.]

<sup>284</sup> Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. v. Walter Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1976, 188. In weiterem zitiert als „Hua VI“ mit Angabe der Seitenzahl.

<sup>285</sup> Hua XV, 385. Zit. n. Espinet, 138.

<sup>286</sup> Hua VI, 188.

<sup>287</sup> Espinet, 138.

<sup>288</sup> Vgl. Zahavi, 64. Obgleich auch Zahavi diesem Ansinnen nicht gänzlich fremd gegenübersteht, macht er doch darauf aufmerksam, dass die Annahme einer Über-Instanz der Intersubjektivität nach Husserls „transzendentalphilosophischem Projekt“ falsch wäre. „Intersubjektivität ist für Husserl keine

#### 4.1.2. Ausblick auf die ausständige Frage nach dem Wir

Nach Vollzug der transzendentalen Reduktion unter strenger Wahrung der Epoché, der Enthaltung von jeglichem Seinsglauben an die objektive Existenz, im weitesten Sinne allen Fremdseelischen, bleibt als erster sozusagen unerschütterlicher Untergrund zurück nicht ein leeres Ich, dass fernerhin mit allerlei Inhalten ausgefüllt wird, auch nicht ein leeres Bewusstsein, wie es die Metapher einer tabula rasa suggeriert, sondern „mein transzendentales konkretes Ich-selbst.“<sup>289</sup> Den Zugang zum diesem „Ich-Selbst“ in concreto eröffnet, so die methodische Vorgabe Husserls, eine „eigentümliche Art thematischer ἐποχή“<sup>290</sup>, die sich dadurch von der frühen Epoché-Konzeption unterscheidet, dass sie gleichsam als eine höherstufige die erste umschließt, zudem eindringlich darauf zurückführt, was in der ersten nur vage zum Vorschein kam, nämlich mich selbst, das konkrete transzendente Subjekt.<sup>291</sup> Diese Eigenheitssphäre, die mir als untrüglich eigene übrigbleibt, wenn ich diese methodische Epoché durchführe, lässt mich auch nicht als Geist zurück, sondern bringt diejenigen Momente zur Geltung, die durch Abstraktion von mir nicht abgezogen werden können: einen gereinigten Sinn „bloße Natur“, „Meinen Leib“ und ferner die von mir unabtrennlichen „gestifteten und zu stiftenden Habitualitäten.“<sup>292</sup> Nach Husserl verfällt der Abstraktion nur alles „Fremdgeistige“, alles „Fremde“, also alles das, was den Charakter „Für-jedermann-da“<sup>293</sup> aufweist. Dazu zählen sowohl alle Kulturprädikate, Bücher, (un-)künstlerische Werke aller Art als auch Tiere und Menschen. Nichts von alle dem gehört in meine neuartige Eigenheitssphäre, die an dieser Stelle mit Husserl auch als die

---

von außen zu betrachtende Relation in der Welt, keine bewußteinstraszendente [sic!] Überinstanz.[...] Die Intersubjektivität lässt sich also nur durch eine radikale Explikation der Erfahrungsstrukturen des Ichs beschreiben und erklären – dies impliziert natürlich nicht bloß die Ichhaftigkeit der Inter-Subjektivität, sondern zugleich die intersubjektive Strukturierung des Ichs [...].“ Zahavi, 64f.

<sup>289</sup> Hua I, 125.

<sup>290</sup> Ebd., 125.

<sup>291</sup> Zur daraus resultierenden Problematik nach dem Fremden und immanenten Hürden in den *CM*. vgl. Schütz, Alfred: „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, in: *Philosophisch-phänomenologische Schriften. 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*. Werkausgabe Bd. III.1. Hg. von Richard Grathoff, Hans-Georg Soeffner, Ilja Srubar, Konstanz 2009, 233ff. Schütz benennt hier fünf gewichtige Schwierigkeiten, verkennt jedoch die besonders die Einheitsfunktion des transzendentalen Ego, vor allem im Bereich der - trotz Abstraktion - erhaltenen Habitualitäten, etc.

<sup>292</sup> Hua I, 128f.

<sup>293</sup> Ebd., 127.



„primordiale“<sup>294</sup> bezeichnet werden kann. Wie nun, wenn alles einschließlich der Welt unter das „*primordiale ego*“ fällt, soll nun sinnhaft von einer objektiven, einer intersubjektiven Welt und sodann einer Wir-Gemeinschaft gesprochen werden können? Nach Husserl ist dies deshalb möglich, da die absolute Gewähr und Anfang das je-eigene Selbst bietet und zudem aus dem Rückgriff auf die transzendente Welt, die in der Eigenheitssphäre als intentionales Phänomen erwächst, sich die mögliche objektive Welt enthüllt.<sup>295</sup> In eigenwilliger Weise sagt Husserl sodann hierzu, wenn von der objektiven Welt und Eigenheitssphäre unterschieden wird,

„so ist doch für mich, sowie ich als ego mich auf den Boden der aus meinen eigenwesentlichen Quellen konstituierten Intersubjektivität stelle, zu erkennen, daß [sic!] [...] die objektive Welt als Idee, als ideales Korrelat einer intersubjektiven und ideell immerfort einstimmig durchzuführenden und durchgeführten Erfahrung – einer intersubjektiv vergemeinschafteten Erfahrung –, ist wesensmäßig bezogen auf die selbst in der Idealität endloser Offenheit konstituierten Intersubjektivität, deren Einzelsubjekte ausgestattet sind mit einander entsprechenden und zusammenstimmenden konstitutiven Systemen. Danach gehört zur Konstitution der objektiven Welt wesensmäßig eine *Harmonie der Monaden* ...“<sup>296</sup>.

Der Passus ist sehr stark an Leibniz angelehnt.<sup>297</sup> Das ist, wie ich meine, außer Streit, auch wenn Husserl von Monade im Sinne einer metaphysischen Substanz nichts wissen wollte. Wenn jedoch kein Urheber angenommen werden darf, der diese Harmonie<sup>298</sup> ins Werk setzt, wie ist sie dann zu begreifen?

Die Frage muss vorerst zurückgestellt werden, da Husserl nicht die Absicht verfolgte, Leibniz zu interpretieren, sondern hier den Begriff der Monade sowie Harmonie aus einem anderen Grunde wählte. Um dies begreiflich zu machen, greift Husserl auf die Analogie des Leibes zurück, die sich deshalb günstigerweise anbietet, da der Andere, der Ich selbst nicht bin, mir

---

<sup>294</sup> Ebd., 136. Genauso oft findet sich bei Husserl auch die Schreibweise, primordial. Held macht darauf aufmerksam, dass die „lateinische Herkunft des Wortes“, von primordium - Ursprung, die eine „primordiale“ Schreibweise fordere. Vgl. Held, Klaus: *Edmund Husserl. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II. mit einer Einleitung* hg. v. Klaus Held. Stuttgart: Reclam 2002, 294.

<sup>295</sup> Hua I, 135.

<sup>296</sup> Ebd., 137f. [kursiv i. O.]

<sup>297</sup> Vgl. Leibniz, G. W.: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hg., übers., mit Einl. v. Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Meiner 2002, 145ff.

<sup>298</sup> Harmonie wie soeben ausgesprochen, bezieht ihren Impetus von dem, was Husserl mit Leibniz, „Spiegelung“ nennt. In meiner Monade spiegelt sich gleichsam das Universum aller Monaden; es handelt sich dabei gleichsam um ein vorgängiges/prereflexives Wissen. Vgl. zum Begriff „Spiegelung“ Lotz, Christian: „Mitmachende Spiegelbilder. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 56, H. (2002), 72-95.

aufgrund meiner leiblichen Verfassung durchaus ähnelt. Allerdings darf das nicht zu dem Übergang verleiten den Anderen sogleich als Leib thematisch aufzufassen, denn Leib ist nur mein eigener zu nennen, als eigenwesentlicher, der Andere hingegen ist für mich demnach nur im Modus des Körpers da. Sobald der Andere als Körper in mein Wahrnehmungsfeld tritt, wird meiner aufgrund seines raum-zeitlichen Körpers dort, Kraft der „verbindenden Ähnlichkeit“, dazu motiviert, jenen Körper dort in ‚analogisierender‘ Apperzeption als anderen Leib aufzufassen.<sup>299</sup> Es drängt sich der Verdacht eines Analogieschlusses auf, den Husserl jedoch abwehrt, da für ihn Apperzeption kein Denkkakt ist, sondern von sich her auf eine intentionale „Urstiftung“ verweist, „in der sich ein Gegenstand erstmalig konstituiert hatte.“<sup>300</sup> Der andere appräsentierte Leib muss und kann nur als ein fremder aufgefasst werden, da er originaliter, also in seiner Primordialität, unzugänglich bleibt. Wäre er mir zugänglich, so gebe es folglich keinen Unterschied zwischen meinem zentralen Hier und seinem absoluten Dort. Husserl beschreibt dies wie folgt: „Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem [...] *Gebaren*.“<sup>301</sup> Durch diese seine leibliche Mitteilung wird zugleich „Psychisches appräsentierend indiziert“, aber dieses Psychische bleibt mir versperrt. Ich kann gleichsam, möge ich noch so viel Kenntnis und Verständnis von jemandem haben, nie in sein Eigenwesentliches dringen, sein seelischer Gehalt bleibt mir stets versperrt aber verständlich, als Analogon zum mir Eigenwesentlichem, mir selbst eigenem. Aus dieser Spannung heraus sagt Husserl nun:

„[D]er Andere ist [ist, m. E.] phänomenologisch, als Modifikation meines Selbst (das diesen Charakter *mein* seinerseits durch die nun notwendig eintretende und kontrastierende Paarung erhält). [...] Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere.“<sup>302</sup>

„Von mir aus, konstitutiv der Urmonade, gewinne ich die für mich anderen Monaden bzw. die Anderen als psychophysische Subjekte. Darin liegt, ich gewinne sie nicht bloß als mir leiblich gegenüber und vermöge der assoziativen Paarung auf mein psychophysisches Dasein zurückbezogen, [...] vielmehr im Sinne einer Menschengemeinschaft.“<sup>303</sup>

---

<sup>299</sup> Vgl. Hua I, 140.

<sup>300</sup> Ebd., 141. Allerdings bleibt dies soweit unausgewiesen, eher angenommen bzw. vorausgesetzt. Die Erklärung anhand ontischer Umgangsweise in der Welt und der Bekanntheit mit Unbekanntem wirken tröstlich aber keineswegs hinreichend.

<sup>301</sup> Ebd., 144. [kursiv i. O., m. A.]

<sup>302</sup> Hua I, 144. [kursiv i. O., m. A.]

<sup>303</sup> Ebd., 157.

Darin zeigt sich in aller Deutlichkeit, dass die Problematik des *alter ego* nur auf eine andere Ebene verschoben wird, nämlich die der Monadologie<sup>304</sup>, die uns vor unlösbare Probleme führt. Selbst das Zugeständnis, dass eine Monade Fenster hätte<sup>305</sup>, kann an der Tatsache nicht rütteln, dass sich letztlich jedes Nicht-Ich ganz im Sinne Fichtes als Gesetztes vom Ich herausstellt, in diesem Falle, gesetzt durch das transzendente Ego. Folglich entsteht das Dilemma, wie nun alle Anderen in den Stand der Gleichwertigkeit heben, sie in ihrer Einzigartigkeit und Autonomie anerkennen und das nicht aus einem Gnadenakt des jeweils Meditierenden, sondern aus einer gemeinsamen gleichursprünglichen Dimension heraus. Dieses Vorhaben erweist sich zumindest über den „cartesischen Weg“ als geradezu unmöglich, das Mitsein und In-der-Welt-sein erweckt bei Husserl den Eindruck eines Nachträglichen das eingeholt, in die Struktur des transzendentalen Ego eingefügt werden müsste. Heidegger bringt das wie folgt auf den Punkt:

„Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Dasein schon seiend. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß [sic!] das auf dem Grunde des Mitseins lebendige Sich-gegenseitig-kennen oft abhängig ist davon, wie weit das eigene Dasein jeweilig sich selbst verstanden hat; das besagt aber nur, wie weit es das wesenhafte Mitsein mit Anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat, was nur möglich ist, wenn das Dasein als In-der-Welt-sein je schon mit Anderen ist. >>Einführung<< konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Umgänglichkeit motiviert.“<sup>306</sup>

Ob das eigene Dasein im eigentlichen Sinne auch ergriffen oder verfehlt, verstanden oder durch allerlei Hinzugedachtem verschüttet wird, obliegt stets und zuvörderst der je-eigenen Verantwortung gegen sich selbst. Deshalb birgt Heideggers Aufruf und seine Kritik an Husserl nicht minder eine wichtige positiv geartete Nuance, die selbst bei Husserl durchschimmert, nämlich die, der natürlichen Einstellung, in der wir je schon sind und Andere immer schon uneinholbar als mit-da-Seiende begegnen, sie in ihrer Vorgängigkeit nicht durch Abstraktion in begriffliche Korrelate zu verwandeln, sondern die Begegnung selbst zur Sprache zu bringen und das auf Grunde des Primats des In-der-Welt-seins.

---

<sup>304</sup> Allerdings ist zu beachten was Kaehler sagt: „Das Problem einer transzendentalen Monadologie als Phänomenologie ist unlösbar.“ ders.: Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995), 692–709). Zit. n. Mertens, Karl: „Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz“, in: *Husserl Studies* 17 (2000): 14.

<sup>305</sup> Vgl. Hua XIV, 295.

<sup>306</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, 125. [m. H.]

## Schluss

Die Intersubjektivitätstheorie Husserls nimmt eine sonderbare Stellung ein. Zunächst spricht er (Vgl. *Ideen I*) davon, dass wir in natürlicher Einstellung gleichsam unthematisch und unreflektiert uns in einer Gemeinschaft befinden. Sodann wird sie, die Intersubjektivitätsproblematik unter einem spezifischen Gesichtspunkt virulent, nämlich dem der Mittelbarkeit von wissenschaftlichen Ergebnissen und sodann der Kommunikation mit unseren Mitmenschen. (Vgl. *Ideen II*) Die Grundidee dazu kann als eine solche verstanden werden resp. unter die Frage subsumiert werden, wie es möglich ist und sein soll, dass wir als Wissenschafts-Treibende uns über das eine Gleiche sinnvoll verständigen können. Wonach sozusagen jeder der Beteiligten den Standpunkt des anderen annehmen kann, dies jedoch nicht blind, sondern stets den Ausgang im Je-eigenem Denken aufzuweisen vermag. Wäre dies von vornherein unmöglich, dann stünde es auch mit dem Anspruch der Objektivität schlecht und diese steht gleichsam synonym für die Intersubjektivität. Oder aber, wir stünden von Anfang an unter einer dogmatischen Vorgangsweise, die jegliches Rückfragen nach den Voraussetzungen obsolet macht und ein schlechthin Erstes postuliert. Können wir diesen letzten Ansatz ernstlich in Anspruch nehmen? Ich meine nicht aus Renitenz, sondern aus der Verpflichtung gegenüber dem „Vor-Ichlichen“ und das heißt letztlich unser aller gemeinsamer Geschichte. Gerade dieses gebe guten Anlass, die Intersubjektivität nicht als Produkt oder Leistung der transzendentalen Subjektivität, im Sinne einer Einfühlungstheorie aufzufassen, sondern als der allmählichen Erwachung und Bewusstwerdung, dem Aufgehen in einer immerfort im Werden begriffenen Wir-Gemeinschaft.

## Literaturliste

Husserliana: Edmund Husserl. Gesammelte Werke.

Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hg. von Strasser. 2. Aufl. 1963.

Bd. II: *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Hg. und eingeleitet v. Walter Biemel. 2. Aufl. Haag: Nijhoff 1958.

Bd. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neue, auf Grund der handschriftl. Zusätze d. Verf. erw. Aufl. / hrsg. von Walter Biemel 1950.

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. v. Walter Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1976.

Bd. VII: *Erste Philosophie 1923/24. Erster Teil*. Kritische Ideengeschichte. Hg. v. Rudolf Boehm. Nijhoff: Den Haag 1956.

Bd. VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag: Nijhoff 1959.

Bd. IX: *Phänomenologische Psychologie*. Hg. von W. Biemel. 2. Aufl. 1968.

Bd. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905 – 1920. Hg v. Iso Kern. Den Haag: Nijhoff 1973.

Bd. XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hg. von I. Kern 1973.

Bd. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*. Hg. von I. Kern 1973.

### Manuskripte:

Ms. A VI 21 (1918/21)

Ms. B II 1 (1907/08)

### Sonstige Schriften:

Husserl, Edmund: „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Quellen der Philosophie*, ed. R. Berlinger, Nr. 1, Frankfurt a. M.: Klostermann 1965.

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 1. Aufl., Halle 1901.

## Weitere Literatur:

Bergmann, W.; Hoffmann, G.: „Habitualität als Potenzialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl.“ in: *Husserl Studies* 1984, 281-305.

Bernet, Rudolf: „Was kann Phänomenologie heute bedeuten?“, in: *Information Philosophie*, 2010, 7-21.

Bernet, R.; Kern, I.; Marbach, E.: *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. 2., verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 1996.

Brand, Gerd: *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag: Nijhoff 1955.

Broekman, Jan M.: *Phänomenologie und Egologie*. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl. Den Haag: Nijhoff 1963. (Phaenomenologica;12)

Brüning, Walther: „Der Ansatz der Transzendentalphilosophie in Husserls Cartesianischen Meditationen.“ in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 20, H. 2, 1966, 185-196.

De Almeida, Guido Antonio: *Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Den Haag: Nijhoff 1972. (Phaenomenologica ; 47)

Diemer, Alwin: *Edmund Husserl*. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim am Glam, 1956.

Espinete, David: „Die Konkretion des transzendentalen ego. Husserls genetische Phänomenologie des Selbst“, in: Philippe Merz, Andrea Staiti, Frank Steffen (Hg.): *Geist – Person – Gemeinschaft*. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls, Würzburg, 2010, 131-150.

Fink, Eugen: *Studien zur Phänomenologie*. 1930-1939. Den Haag 1966.

Gander, Hans-Helmuth (Hg.): *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG 2010.

Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. neu herausgegeben von Wessels Hans-Friedrich und Clarimont Heinrich. Hamburg: Meiner 1988.

Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Marburger Vorlesung vom SS 1927. Gesamtausgabe Bd. 24. Hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975.

Heidegger, Martin: Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006.

Held, Klaus: *Edmund Husserl*. Die Phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. Stuttgart: Reclam 1998.

Held, Klaus: *Edmund Husserl*. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II. mit einer Einleitung hg. v. Klaus Held. Stuttgart: Reclam 2002.

Held, Klaus: *Lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln 1963.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: „Husserl und die Meditationen des Descartes“, in: *Wissenschaft und Gegenwart*. Geisteswissenschaftliche Reihe Heft 48. Frankfurt a. M.: Klostermann 1971.

Huang, Wen-Hong: *Der transzendental-phänomenologische Idealismus*. Eine Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung von Edmund Husserls Cartesianischen Meditationen und Eugen Finks Umarbeitung. Freiburg (Breisgau), Univ. Diss., 1998.

Kaehler, Klaus Erich: *Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995).

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.

Kern, Iso: „Die Ichstruktur eines intentionalen Erlebnisse“ in: *Husserl-Symposion*. Hg. v. Gerhard Funke, Mainz 1988.

Kern, Iso: *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Nijhoff 1964. (Phaenomenologica; 16)

Leibniz, G. W.: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hg., übers., mit Einl. v. Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Meiner 2002.

Lohmar, Dieter: „Die transzendente Reduktion der *Ideen I*.“ Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den Logischen Untersuchungen. Die unbekannte Reduktion auf den reellen Bestand. *Husserl Studies* 28.

Lotz, Christian: „Mitmachende Spiegelbilder. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 56, H. (2002).

Luft, Sebastian: „Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion“, in: R. Kühn / M. Staudigl (Hg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 31–50.

Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff 1974. (Phaenomenologica ; 59)

Marx, Werner: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. Eine Einführung . - 2., überarb. Aufl. . – München, Wilhelm Fink 1987 .

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede v. Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter 1966. Nachdruck 1974.

Mertens, Karl: „Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz“, in: *Husserl Studies* 17, 2000, 1 - 20.

Micali, Stefano: *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl.* Springer 2008, 9-124. (Phaenomenologica ; 186)

Natorp, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen 1912.

Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3: G - H. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co 1974.

Sakakibara, Tetsuya: „Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl.“ in: *Husserl Studies* 24 (2008), 1–14.

Sartre, Jean-Paul: *Die Transzendenz des Ego*. Philosophische Essays 1931 – 1939. Reinbeck bei Hamburg: Rowolth 1997.

Schütz, Alfred: „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl.“ in: *Philosophisch-phänomenologische Schriften. 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*. Alfred Schütz Werkausgabe Bd. III.1. Hg. von Richard Grathoff, Hans-Georg Soeffner, Ilja Srubar, Konstanz 2009, 223-256.

Spaemann, Robert: „Das "sum" im "Cogito sum"“. in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 41, H. 3 (1987), 373-382.

Spaemann, Robert: *Personen*. Versuch über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart: Klett-Cotta 1998.

Ströker, Elisabeth: *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1995.

Ströker, Elisabeth: *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*. Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘. Hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1988.

Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg 2004.

Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. Den Hag: Nijhoff 1971.

Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfrage*. München – Wien, Hanser 1978.

Zahavi, Dan: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. Dordrecht: Kluwer Academic 1996. (Phaenomenologica; 135)

Internetquellen:

<http://www.springerlink.com/content/m5717u4211663g28/>





## Abstract

In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, im Ausgang von den *Logischen Untersuchungen* den Begriff des reinen Ich in Anschlag zu bringen. Dabei ist die frühe Phase in Husserls Denken dadurch gekennzeichnet, dass er dieses schlichtweg ignoriert. Die Unverzichtbarkeit dieses stellt sich jedoch wie von selbst ein, wie anhand der Erörterung der *Ideen* aufzuzeigen versucht wird. Sodann wird in einem weiteren Schritt nicht nur die Identität des reinen Ich thematisch ausgearbeitet, sondern die notwendige Bestimmung, also was dieses in seinem Wesen ausmacht, thematisch entfaltet.

Die vormalige Bestimmung, dass dieses reine Ich „völlig leer“ ist und für sich selbst betrachtet nichts weiter darstellt, enthält insofern einen positiven Gehalt als nun über den Begriff *cogito*, eine sachliche Erweiterung stattfindet, die sich nicht in der beschworenen Zusammengehörigkeit von *ego* und *cogito* erschöpft, sondern eine vertiefte Bestimmung der Ichlichen Eigenheiten zulässt. Dabei erweisen sich vor allem die Habitualitäten als geschichtliche Sedimente meines bisherigen Lebens als unentbehrlich, zumal dadurch der Begriff der Person eine neuartige Aufwertung gewinnt.

Im Anschluss daran wird die Problematik der Fremderfahrung behandelt, so wie sie Husserl in den *Cartesischen Meditationen* thematisiert, die sich insofern als höchst problematisch herausgestellt, als Husserl nicht immer klar von statischer und genetischer Phänomenologie differenziert und somit eine Konzeption liefert, wodurch der Andere letztlich als Produkt meiner, des transzendentalen Subjekts, zur Bestimmung kommt.

## Lebenslauf

### Leon Kozjak

Geburtsdatum: 03. Juli. 1984  
Geburtsort: Banja-Luka  
Staatsbürgerschaft: Österreich  
Religion: röm. kath.  
Familienstand: in Partnerschaft lebend mit Sarah Gerstendorfer,  
einen Sohn (\*2010)

### Werdegang:

2 Jahre Volksschule - Kotor Varos, ehem. Jugoslawien  
1992/1993 Ausbruch des Krieges, Emigration nach Österreich  
2 Jahre Volksschule - VS Grein  
4 Jahre Hauptschule - HS Grein  
2 Jahre Bundesoberstufen Realgymnasium Perg – BORG Perg  
3 Jahre Bundesrealgymnasium für Berufstätige Linz  
2002 - 2010 Arbeitstätigkeiten in verschiedenen Bereichen  
2005 Matura  
2005/06 Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz, KTU  
2006/07 Studium der Philosophie Uni Wien  
2007 Studium der Slawistik Uni Wien, BKS