

Ich und Ichbewusstsein.
Überlegungen zu Edmund Husserls Theorie der
Subjektivität in der ersten Auflage seiner
Logischen Untersuchungen von 1900/01

KONRAD CRAMER

I.

Husserls *Logische Untersuchungen* von 1900 und 1901 sind nach seinem eigenen Zeugnis aus dem Zweifel hervorgegangen, wie sich die Objektivität der Logik und Mathematik und von Wissenschaft überhaupt mit einer psychologischen Begründung des Logischen vertragen. Diesen Zweifel teilte Husserl mit Frege, ja er war ihm nicht zuletzt durch Frege vermittelt worden. Husserls philosophischer Lebensweg zeigt jedoch, dass er die in den *Logischen Untersuchungen* erstmals vorgetragene Kritik an seiner eigenen früheren, noch in seiner *Philosophie der Arithmetik* von 1891 weitgehend befolgten Methode der psychologischen Analyse von Geltungsansprüchen unserer Erkenntnis gerade nicht in die von Frege eingeschlagene Richtung fortentwickelt hat. Freges Strategie, das, was er ‚Gedanke‘ nannte, vom ‚Fassen‘ des Gedankens und damit ‚Wahrsein‘ vom ‚Fürwahrhalten‘ so zu unterscheiden, dass das Fassen eines Gedankens und das Fürwahrhalten der Domäne der Psychologie, Gedanke und Wahrheit aber einer formalen Semantik zugeschlagen werden müsse, hat für Husserl am Ende keine Überzeugungskraft besessen. Zwar stand für Husserl nun fest, dass alle Versuche einer psychologischen Begründung der Objektivität der Logik und Mathematik und in deren Gefolge gegebener Wissenschaften überhaupt als ‚widersinnig‘ abzuweisen sind. Denn ein Übergang von den in empirischer Forschung aufzuklärenden Zusammenhängen unseres de facto vollzogenen Denkens zur logischen Einheit der Denkinhalte und ihrer Geltung lässt sich nicht in Kontinuität und Klarheit herstellen. Im Unterschied zu Frege blieb für Husserl jedoch die Überzeugung verbindlich, dass dem zeitgenössischen Psychologismus in Logik und Erkenntnistheorie trotz seines Widersinns, ideale Geltung auf reale Facta unseres Bewusstseinslebens zurückführen und begründen zu wollen, ein undurchstreichbares berechtigtes Motiv zugrunde gelegen hatte. Dieses Motiv, das alle Kritik am Psychologismus festzuhalten imstande sein muss, ist das der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität der Erkenntnisinhalte. Die Verabschie-

derung dieses Motivs aus der Theorie der Erkenntnis führt, das war Husserls gegen Frege gerichtete Überzeugung, nicht weniger zu Widersinn wie der Psychologismus in der Erkenntnistheorie, nämlich zu einem objektivistischen Platonismus.

Aus dieser Überzeugung Husserls ergab sich ihm eine entscheidende Folgerung: Wenn eine philosophische Theorie der Begründung der Objektivität der Erkenntnisinhalte, das heißt ihrer Geltung, nicht einfach objektivistisch verfahren kann, sondern eine, wie Husserl das ausdrückte, „allgemeine kritische Reflexion“ über das Verhältnis zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität des Erkenntnisinhaltes in ihre Grundlegungsdimension Eingang finden lassen muss, dies aber gerade so, dass sie deren Verhältnis nicht nur negativ bestimmt derart, dass sie die Sphäre der erkennenden Subjektivität aus dieser Begründungsdimension ausschließt, wie dies nicht nur Frege, sondern auch Hermann Cohen, der Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus, getan hatte, dann muss es auch so etwas wie eine nicht-empirische Theorie der Subjektivität des Erkennens geben, eine solche also, die sich von der empirischen Psychologie unterscheidet. Wenn nämlich das Verhältnis zwischen dem erkennenden Subjekt und seinen Erkenntnisvollzügen und der Objektivität der Erkenntnisinhalte innerhalb der Aufklärung und Begründung des Objektivitätsanspruchs der Erkenntnis eine Rolle spielen können soll, dann muss das Subjekt des Erkennens in seinen Erkenntnisvollzügen selber durch gewisse nicht-empirische Strukturmomente charakterisierbar sein. Diese Forderung ergibt sich aus der Funktion, die dem Subjekt des Erkennens in diesem das berechtigte Motiv des Psychologismus aufnehmenden Programm zugewiesen wird, sofern es den Widersinn des Psychologismus gerade zu vermeiden hat. Da sich die ideale, das heißt die nicht-empirische Geltung der Logik und Mathematik nicht im Rekurs auf irgendwelche empirisch konstatierbare Fakten begründen lässt, lässt sie sich auch nicht im Rekurs auf empirisch konstatierbare Fakten unseres Bewusstseinslebens und dessen etwaige Gesetzmäßigkeiten aufklären. In diesem Bewusstseinsleben müssen sich daher gewisse apriorische Strukturen namhaft machen lassen, mit Bezug auf welche das Verhältnis zwischen der Subjektivität des Erkennens und der Objektivität der Erkenntnisinhalte, insofern diese selber den formalen Status nicht-empirischer Erkenntnisse besitzen oder implizieren, allererst erkenntnistheoretische Bedeutung gewinnen kann.

Der Ausarbeitung einer solchen nicht-empirischen Theorie der Subjektivität hat Husserl, wie wir wissen, seit den *Logischen Untersuchungen* seine Lebensarbeit unter seinem Lebensmotto „Wie werde ich ehrlicher Philosoph?“ gewidmet. Das Konzept einer eidetischen Innenpsychologie auf der Grundlage der Methode der ‚Wesensschau‘ als genuiner Form der Erfassung eines Apriori des so genannten Psychischen, die Entwicklung der Methode der transzendental-phänomenologischen Reduktion als Gewinnung des Feldes des ‚reinen Bewusstseins‘ mit seinen Notwendigkeiten und Absolutheiten, unter denen die des ‚reinen Ich‘ ein phänomenologisches Grunddatum ist, schließlich die Ent-

faltung der Leistungen dieses Ich in der Form einer Theoriebildung, die sich unter dem Namen einer ‚reinen Phänomenologie‘ als strenger Wissenschaft von der ‚transzendentalen‘ Subjektivität und der in dieser beschlossenen Konstitution aller Objektivität verstanden hat, – dies sind die miteinander verflochtenen Momente und Etappen auf Husserls Lebensweg nach der Jahrhundertwende gewesen.

Von einer solchen transzendentalphilosophischen Deutung der Subjektivität des Erkennens findet sich jedoch in den *Logischen Untersuchungen* noch nichts, was einem freilich leicht entgehen kann, wenn man deren Text nur in der zweiten Auflage von 1913, in welche der von Husserl erreichte Standpunkt der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913 eingearbeitet ist, und nicht in der ersten Auflage von 1900/1 liest.

Im Folgenden setze ich mir zum Ziel, eine Reihe von Problemen zu entfalten und wenigstens eines derselben einer Lösung zuzuführen, die sich mit Husserls Rekurs auf die Subjektivität des Erkennens in der originalen Gestalt seiner berühmten V. Logischen Untersuchung *Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“* verbinden.

Es sind in dieser Untersuchung drei unterschiedene Begriffe von ‚Bewußtsein‘, denen Husserl im Rahmen seiner systematischen Absichten seine Aufmerksamkeit zuwendet. Allen drei Begriffen ist gemeinsam, dass sie durch drei unterschiedene Begriffe von ‚Erlebnis‘ interpretiert werden.

Als Bewusstsein wird erstens bezeichnet „der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich“. Eine Klammer erläutert diese Bestimmung: „Bewußtsein = das phänomenologische Ich, als ‚Bündel‘ oder Verwebung der psychischen Erlebnisse“. ¹ (LU V, § 1)

Mit dieser mit Absicht an David Humes Bündeltheorie des Ich erinnernden Bestimmung dessen, was Husserl hier das ‚phänomenologische Ich‘ nennt, verbinden sich zwei negative systematische Aspekte. Erstens wird durch den Gebrauch des Genitivs in der Formulierung ‚der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich‘ nicht ein ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ vorausgesetzt, das einen solchen phänomenologischen Bestand ‚hat‘, das heißt als eine Art Eigentümer besitzt. Zweitens wird das phänomenologische Ich von Husserl auch nicht als ein irreduzibles und sich bei aller Varietät der psychischen Erlebnisse in Identität durchhaltendes Moment konzipiert, und schon gar nicht als ein solches, in Beziehung auf das der Sachverhalt ‚Erlebnis‘ oder ‚Bewußtsein‘ allererst seine eigentümliche Bestimmtheit und Unterschiedenheit von allen nicht-mentalenen Sachverhalten gewinnt. Das war des Neukantianers Paul Natorp Auffassung von der Funktion des Ich. Husserl kritisiert diese Auffas-

1 E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. V. Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“. 1. Auflage Max Niemeyer Verlag Halle 1901. Im folgenden werden Zitate in einer ihnen folgenden Klammer als LU V mit Angabe der Paragraphenzahl der 1. Auflage im Haupttext nachgewiesen.

sung mit dem Argument, dass sie die Beziehung, die zwischen den einzelnen Erlebnissen und einem erlebenden Ich wirklich besteht, in einer gerade ‚phänomenologisch‘ nicht ausweisbaren Weise interpretiert und darin einer konstruktiven Verstellung der Phänomene aufsitzt. Beschränkt man die Verwendung der Begriffe ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ auf das, wofür sie im Bereich der *Erlebnisse* ausweisbar eintreten, ergibt sich vielmehr folgendes: ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ ist nichts Eigenartiges, das ‚in‘ oder ‚über‘ den einzelnen Erlebnissen angesiedelt ist, sondern mit derjenigen Einheit identisch, die sich durch deren Verknüpfung zu einem jeweiligen Ganzen aus Erlebnissen ergibt. Husserl führt dazu näher folgendes aus:

Scheiden wir den *Ichleib* vom empirischen Ich ab, und beschränken wir dann das *rein psychische* Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt, so reduziert es sich auf die Bewußtseinseinheit, also auf die reale *Erlebniskomplexion*, die wir (das heißt jeder für sein Ich) zu einem Teile mit Evidenz als in uns vorhanden finden und zum ergänzenden Teile mit guten Gründen annehmen.

Hieraus zieht Husserl die Folgerung:

Es ist *selbstverständlich*, daß das Ich nichts Eigenartiges ist, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern daß es einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch ist. (LU V, § 4, Hvh.v.V.)

Das ‚erlebende‘ Subjekt ist demnach nichts anderes als ein jeweils individuierter Ereigniszusammenhang, der sich aus einzelnen psychischen Ereignissen, die man ‚Erlebnisse‘² nennt, aufbaut, und dessen Einheit in nichts anderem besteht als in deren Komplexion – „ein reales Ganzes, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt, und jeder solche Teil heißt ‚erlebt‘.“ (LU V, § 3) Demgemäß reduziert sich die Beziehung, die man meint, wenn man sagt, ein Ich ‚habe‘ Erlebnisse oder Erlebnisse kämen nur ‚in Beziehung auf ein Ich‘ vor, auf das formale Verhältnis eines wirklich bestehenden Ganzen zu den Teilen, die dieses Ganze in einem reellen Sinne ‚hat‘. Die Teile sind die einzelnen Erlebnisse, das Ganze deren mit der Einheit des Bewusstseins identifizierte Komplexion. Entsprechend dieser Bestimmung gilt: ‚Bewußter‘ oder ‚erlebter‘ Inhalt ist nicht das, ‚was‘ – wie man zu sagen versucht ist – ein Erlebnis erlebt, wenn es zum Beispiel als ein Wahrnehmungserlebnis einen äußeren Gegenstand in Raum und Zeit wahrnimmt. Erlebter Inhalt ist vielmehr das Erlebnis selbst, insofern es in einer einheitlichen psychischen Ereigniskomplexion vorkommt. „Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied.“ (LU V, § 3) Gerade diese Sachlage berechtigt, so meint Husserl, überhaupt zu der Rede von *Inhalten*, die „hier eine durchaus *eigentliche* ist“, und weist daher den Vorteil auf, der Semantik des Ausdrucks ‚Inhalt‘ in der natürlichen Sprache auf nicht-metaphorische Weise zu folgen:

2 Von Erlebnissen als psychischen Ereignissen spricht Husserl zustimmend im Anschluss an Wilhelm Wundt.

Der normale Sinn des Wortes ist ein relativer, er weist ganz allgemein auf eine umfassende Einheit hin, die in dem Inbegriff der zugehörigen Teile ihren Inhalt besitzt. Was immer an einem Ganzen sich als Teil auffassen läßt und es in Wahrheit mitkonstituiert, gehört zum Inhalt des Ganzen. (LU V, § 3)

Hieraus ergibt sich für Husserl der einzig haltbare Sinn des Genitivs ‚Inhalt *des* Bewusstseins‘: Inhalt des Bewusstseins ist solches, was ‚im‘ Bewusstsein ist, und dieses ist hierbei die als ein Ganzes aus Teilen aufgefasste Einheit des Bewusstseins. So heißt es:

In der üblichen psychologischen Rede von Inhalten ist der verschwiegene Beziehungspunkt, *das heißt* das entsprechende Ganze, die reelle Bewußtseinseinheit. Ihr Inhalt ist der Gesamtinbegriff der präsenten ‚Erlebnisse‘, und unter Inhalten im Plural versteht man dann diese Erlebnisse selbst, d. i. alles, was als reeller Teil das jeweilige Ich oder Bewußtsein konstituiert. (LU V, § 3, Hvh.v.V.)

Diese Aussagen beziehen sich auf das, wie Husserl es nennt, ‚geistige Ich‘, das Husserl terminologisch mit dem ‚phänomenologischen Ich‘ identifiziert. In dem dieses Ich allererst gewinnenden Verfahren der ‚Abscheidung‘ des *Ichleibes* vom ‚empirischen Ich‘ und der damit erfolgenden Reduktion des Ich auf die Bewusstseinsseinheit, die seinen phänomenologischen Gehalt ausmacht, hat Husserl 1901 (noch) kein Problem gesehen. Und zwar offenbar deswegen nicht, weil er der Auffassung war, dass mit dieser Abscheidung keinerlei Entscheidungen über den ontologischen Status von Erlebnissen und des durch ihre Einheit definierten phänomenologischen Ich verbunden sind. Sie hat allein einen den Begriff der ‚phänomenologischen Analyse‘ definierenden methodologischen Sinn. Mit ihr hat Husserl weder behaupten wollen, dass Erlebnisse als mentale Zustände einer Person unabhängig davon auftreten können, dass diese Person einen Leib besitzt, noch behaupten wollen, dass die leiblichen und das heißt materiellen Bestimmungen einer Person keine kausalen Rollen für die Existenz von Erlebnissen einer Person spielen. Die mit der Abscheidung des *Ichleibes* verbundene Reduktion auf das psychische oder geistige Ich redet keinem cartesianisch verfassten ontologischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* das Wort. Sie bestreitet auch nicht, dass Personen psycho-physische Einheiten sind – wie dies die zeitgenössische Psychologie nannte –, und daher auch nicht den wissenschaftlichen Sinn einer physiologischen Psychologie als derjenigen empirischen Wissenschaft, welche die materiellen Substrate der Erlebnisse eines organischen Körpers wie des unsrigen zu bestimmen sucht. Die Gewinnung des bloß geistigen Ich auf der Grundlage der Abscheidung des *Ichleibes* beruht vielmehr auf dem für Husserl in Evidenz vorliegenden Sachverhalt, dass mit unseren Erlebnissen ein Deskriptionsfeld eigener Artung an die Hand gegeben ist, dessen adäquate, nämlich deskriptiv wirklich ausweisbare Behandlung keine Entscheidung darüber mit sich führt, wie Erlebnisse mit Zuständen und Ereignissen zusammenhängen, die nicht Erlebnisse sind. Dabei kann zugegeben werden, dass es keine Erlebnisse und also auch kein geistiges Ich gibt, wenn es nicht hochkomplexe Zustände und Ereignisse in demjenigen

materiellen Körper gibt, den wir unseren Leib nennen – Zustände und Ereignisse, die ihrerseits mit materiellen Zuständen und Ereignissen außerhalb unseres Leibes in Verknüpfung stehen. Solche Abhängigkeiten gehören jedoch nicht zu dem deskriptiven Sinn der Erlebnisse als solcher, so nämlich, wie sie uns *als Erlebnisse gegeben* sind.

Hiermit ist jedoch die eigentliche negative theoretische Pointe des ersten Bewusstseinsbegriffs der *Logischen Untersuchungen* noch nicht explizit bezeichnet. Diese ergibt sich erst aus Husserls Folgerung, „daß die Beziehung, in welcher wir die Erlebnisse zu einem erlebenden Bewußtsein oder psychischen Individuum oder Ich denken, *auf keinen eigentümlichen phänomenologischen Befund* zurückweist.“ (LU V, § 4) Damit will Husserl sagen, dass diejenige Beziehung des Ich zu seinen Erlebnissen bzw. der Erlebnisse zu einem Ich, die am ‚Phänomen‘ wirklich aufweisbar ist, auf keinen Befund zurückweist, der Erlebnissen *eigentümlich* wäre. Ein ‚eigentümlicher phänomenologischer Befund‘ wäre ein solcher, der sich exklusiv nur an Erlebnissen aufweisen lässt und so eine Eigenschaft benennt, durch die sich Psychisches von anderen wirklichen oder möglichen Sachverhalten deskriptiv unterscheidet. Mit der Namhaftmachung der Struktur der Beziehung, die ‚zwischen‘ dem Ich und seinen Erlebnissen beziehungsweise dem als phänomenologisches Ich gefassten Bewusstsein und seinen Inhalten statthat, benennt man eine solche Eigenschaft jedoch nicht. Denn die ‚enthüllende Innenschau‘ der phänomenologischen Analyse reduziert diese Beziehung auf das beschriebene Verhältnis eines wirklich bestehenden ‚Ganzen‘ zu seinen es aufbauenden ‚Teilen‘. Ein derartiges Verhältnis lässt sich jedoch auch an nicht-psychischen Gegebenheiten aufweisen. Daher ist der Befund, der das geistige Ich als Phänomen charakterisiert, kein diesem Phänomen eigentümlicher und das Ich demgemäß nur ein Fall eines auch in anderen Fällen herrschenden Verhältnisses. Als ein solcher Fall reiht sich das Ich aber in die Klasse der *Gegenstände* ein. Wo immer sich nämlich etwas als ein Ganzes auffassen lässt, das in dem Inbegriff der zu ihm gehörigen Teile seinen Inhalt und durch deren Verknüpfung seine Einheit besitzt, wird es als ein individueller Gegenstand aufgefasst. Dies gilt nicht etwa nur für die an die dingliche Einheit ihres Leibes gebundene empirische Person, sondern auch für das nach Abscheidung des Ichleibes verbleibende phänomenologische Ich, die Einheit des Bewusstseins. Es heißt:

Die wissenschaftliche Bearbeitung mag dann den Ichbegriff noch so sehr modifizieren, hält sie sich nur von Fiktionen fern, so bleibt das Ich ein individueller Gegenstand, der wie alle solche Gegenstände keine andere Einheit hat, als welche ihm durch die geeinigten Beschaffenheiten gegeben wird, und welche in deren eigenem inhaltlichen Bestande *eo ipso* gründet. (LU V, § 4)

Das ist eine Konsequenz, die für den argumentativen Aufbau der Phänomenologie von 1901 von erheblicher Tragweite ist. Sie impliziert nämlich, dass die Reduktion des Ich auf seinen deskriptiven mentalen Bestand überhaupt keine Eigenschaft des Bewusstseins an die Hand gibt, an welche das angestrebte Pro-

gramm einer bewusstseinstheoretisch verfassten Kritik der Erkenntnis anschließen könnte. Ein solches Programm bedarf der Ausarbeitung *eigentümlicher* ‚phänomenologischer Befunde‘, ‚Bewußtsein‘ *exklusiv* zukommender Charakterisierungen, und nicht einer Deskription, welche die Gleichartigkeit des Sachverhalts der Einheit des Bewusstseins mit anderen gegenständlichen Einheiten feststellt. Daher gilt: Weil der Sachverhalt ‚Ich‘ nach Husserls Auffassung von 1901 keinen eigentümlichen phänomenologischen Befund an die Hand gibt, ist er für die Ausarbeitung der erkenntnistheoretischen Perspektive der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* irrelevant. So ist zu sagen, dass das Ergebnis der phänomenologischen Analyse des Ich den Sachverhalt ‚Ich‘ in den *Logischen Untersuchungen* um alles eigentlich so zu nennendes phänomenologische Interesse bringt. Dieses Interesse muss sich an anderen Struktureigenschaften des Bewusstseins orientieren als an der Struktur seiner Einheit. Und diese Notwendigkeit hat ihren Grund in der einfachen Tatsache, dass Husserls ursprüngliche Bestimmung des phänomenologischen Ich in der Urfassung der *Logischen Untersuchungen* von einer antipsychologischen Theorie des Ich so weit entfernt ist wie nur möglich.

II.

Dieser Umstand macht auch erklärlich, dass der erste Bewusstseinsbegriff der *Logischen Untersuchungen* auffällige theoretische Lücken aufweist.

Zunächst fällt auf, dass in ihm die Eigentümlichkeit des Sachverhalts ‚Erlebnis‘ als eine undiskutierte phänomenologische Selbstverständlichkeit vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird. Was nämlich Erlebnisse von nicht-psychischen naturalen Sachverhalten oder Ereignissen unterscheidet, erfährt durch den Begriff des phänomenologischen Ich weder eine Erklärung noch eine Beschreibung. In ihm steht eine Theorie des Erlebtheins – falls es eine solche geben sollte – noch aus. Das folgt zwingend aus der inhaltlichen These, die sich mit seiner Interpretation verbindet: Nicht eine wie immer bestimmte ‚Beziehung‘ auf ein ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ konstituiert den formal-invarianten Erlebnischarakter der Erlebnisse, sondern gewisse Ereignisse, denen der Status von Erlebnissen schon zugesprochen ist, konstituieren das Ich oder Subjekt als ‚Bündel‘ solcher Ereignisse.

Nun bleibt freilich auch unter dieser Bedingung die Frage unabweisbar, wie man sich diese Konstitution des Ich, den Aufbau der Einheit des Bewusstseins aus den einzelnen Erlebnissen, eigentlich zu denken habe. Diese Frage wird umso dringlicher, wenn man bedenkt, dass sich Husserl in seiner Bestimmung des Ich der Sache nach zustimmend auf die These Humes bezogen hatte, das Ich sei „nothing but a bundle or collection of different perceptions“. Hume aber hatte sich am Ende außerstande gesehen, den Bündelcharakter des Erlebnisbündels befriedigend aufzuklären. Er sah sich zu dem Eingeständnis genötigt: „But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that

unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head."³ Husserls Berufung auf Hume muss diese theoretisch unbefriedigende Situation vermeiden können. Andernfalls ist sie dem Einwand ausgesetzt, die Theorie vom Ich als Bündel mentaler Ereignisse könne die ganze Wahrheit deswegen nicht sein, weil sie unfähig ist, den Bündelcharakter des Bündels verständlich zu machen.

Es ist daher umso auffälliger, dass Husserl auf die Ausarbeitung einer Theorie des Zustandekommens der Einheit des Bewusstseins 1901 gar keine Mühe verwendet. Bei näherem Zusehen verliert diese Tatsache aber ihren überraschenden Effekt. Es heißt:

In der Natur der Inhalte und in den Gesetzen, denen sie unterstehen, gründen gewisse Verknüpfungsformen. Sie laufen in vielfältiger Weise von Inhalt zu Inhalt, von Erlebniskomplexion zu Erlebniskomplexion, und schließlich konstituiert sich eine einheitliche Inhaltsgemeinschaft, welche nichts anderes ist, als das Ich selbst. Die Inhalte haben eben, so wie reale Inhalte überhaupt, ihre gesetzlich bestimmten Weisen miteinander zusammenzugehen, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen, und indem sie so Eins werden und Eins sind, hat sich schon das Ich oder die Bewußtseinseinheit konstituiert. (LU V, § 4)

Husserl versteht dabei unter den Gesetzen, denen die Inhalte ihrer Natur nach unterstehen, psychologische Kausalgesetze. Die Einheit des Bewusstseins liegt, weil sie als solche „nicht mehr phänomenologische Einheit“ ist, „in kausaler Gesetzlichkeit“ (LU V, § 4) und ist daher erklärt, wenn sie kausal erklärt ist. Hieraus ergibt sich aber etwas Entscheidendes: Die Frage nach der Konstitution der Einheit des Bewusstseins ist für Husserl 1901 offenbar so wenig eine phänomenologische Frage wie diese Einheit selbst ein eigentümlicher phänomenologischer Befund ist. Wie alle im strikten Sinn genetischen Fragen, die sich mit Bezug auf Psychisches erheben, ist sie nicht von der ‚deskriptiven‘ Psychologie, als welche sich die phänomenologische Forschungspraxis von 1901 – wenngleich nicht ganz unmissverständlich – verstanden hat, sondern von der ‚empirischen‘ Psychologie durch passende Theorievorschläge von erklärender Kraft, also durch die Aufstellung von Gesetzeshypothesen und deren Testung zu beantworten. Husserls Auskünfte sind daher nicht als Antwort auf die Frage nach der Genese der Einheit des Bewusstseins aufzufassen, sondern als Hinweis auf eine hypothetisch-deduktiv verfahrenende Wissenschaft vom Psychischen, in deren Domäne ihre Beantwortung fallen soll.

Damit aber entfällt nach Husserls Überzeugung auch ein weiteres Motiv, ein von der Einheit des Bewusstseins unterschiedenes ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ in Ansatz zu bringen. Für ein solches könnte noch mit Hinweis darauf argumentiert werden, dass sich die Einheit des Bewusstseins oder der Bündelcharakter des Erlebnisbündels gerade nicht im Rekurs auf relationale Eigenschaften der Erlebnisse erklären lässt, sondern einen eigenen Erklärungsgrund fordert.

3 D. Hume: *A Treatise of Human Nature*. Book I, Part IV, Section VI: Of Personal Identity.

Wenn nun aber die Verknüpfung der einzelnen Erlebnisse zur Einheit des Bewusstseins, ihre ‚Bündelung‘, durch die Angabe ‚kausaler Bänder‘ erklärt werden kann, die als Verknüpfungsformen in der ‚Natur‘ der Erlebnisse selbst gründen, dann entfällt dieser Hinweis. Dann bedarf es auch in erklärender Absicht keines von der Einheit des Bewusstseins zu unterscheidenden Ich oder Subjekts, in dem sie gründet. ‚Ich‘ ist also nicht nur identisch mit der Einheit des Bewusstseins, diese konstituiert sich auch, „ohne daß es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte.“ Das Bedürfnis, welches die Annahme eines Ich als Prinzip der Einheit des Bewusstseins leitet, wird durch die Kausaltheorie dieser Einheit gedeckt. „Und hier wie sonst wäre die Leistung eines solchen Prinzips unverständlich.“ (LU V, § 4) Mit der Annahme eines solchen Prinzips stellt man keine erklärende Hypothese auf, sondern postuliert nur eine *ratio remota*, die gerade nichts erklärt und der zudem kein deskriptiver Befund entspricht.

III.

Zusammenfassend läßt sich die Ich-Theorie der *Logischen Untersuchungen* von 1901 durch folgende drei Momente charakterisieren:

(1) Sie schlägt erstens eine De-Transzendentalisierung des Gedankens ‚Ich‘ vor. Wenn nämlich der phänomenologisch allein ausweisbare Sinn von ‚Ich‘ darin besteht, diejenige Einheit des Bewusstseins zu bezeichnen, die ein Ganzes aus Teilen⁴ ist, die ihrerseits jeweils Erlebnisse sind, so wird dem Ich jeder Prinzipiencharakter abgesprochen, das heißt seine Funktion, im Rekurs auf ‚Ich‘ das Erlebte von Erlebnissen zum Verständnis zu bringen und im weiteren den in gewissen Erlebnissen erhobenen Anspruch auf Erkenntnis von Objekten aufzuklären und zu begründen. Das Ich der *Logischen Untersuchungen* ist nicht das Kantische „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen muß begleiten können“⁵, und daher auch nicht derjenige Gedanke, im Rekurs auf den sich der mögliche Objektbezug unserer Erkenntnis in der Form einer transzendentalen Deduktion, das heißt Rechtfertigung der die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände verbürgenden Grundbegriffe des Erkennens, aufklären läßt. Mit dieser De-Transzendentalisierung erteilt Husserl zugleich allen in der Nachfolge Kants entwickelten idealistischen Ich-Theorien eine radikale Absage.

(2) Zweitens ist das phänomenologische Ich der *Logischen Untersuchungen* ein Gegenstand unter anderen Gegenständen und erfährt damit eine objektivistische Auffassung. Nicht nur das leibliche, sondern auch das geistige Ich ist

4 Zum Teilcharakter der einzelnen Erlebnisse des Ich als des Erlebnissganzes siehe näher unten Anm.9.

5 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 132.

Objekt unter Objekten, Gegenstand unter Gegenständen „ebenso wie ein beliebiges physisches Ding“ (LU V, § 4).

(3) Diese Auffassung impliziert zugleich eine naturalistische Deutung des Phänomens des Ich. Zwar impliziert die Auffassung des Ich als eines Gegenstandes unter Gegenständen keine materialistische Reduktion des geistigen Ich. Sofern aber die in ‚Ich‘ präsentierte Einheit des Bewusstseins einer kausaltheoretischen Erklärung zugeführt werden kann und muss, hebt sich diese Erklärung auch dann, wenn sie eine bloß psychische Kausalität vorsieht, nicht prinzipiell von kausalen Erklärungen von Gegenständen ab, die nicht-psychische Gegenstände sind. Insofern ist das phänomenologische Ich der *Logischen Untersuchungen* so gut Teil der Natur wie andere natürliche Gegenstände, die der formalen Bedingung genügen, Ganze aus Teilen zu sein.

Man mag sich fragen, warum Husserl nicht bereits in den *Logischen Untersuchungen* in dieser Naturalisierung des Ich denjenigen ‚naturalistischen Widerspruch‘ gesehen hat, den er in seinen späteren Texten zu kritisieren nicht müde geworden ist. Der Grund hierfür liegt darin, dass Husserl dem Phänomen des Ich in den *Logischen Untersuchungen* für das in ihnen entwickelte Programm einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis jede Bedeutung abgesprochen hat. Dieses Programm muss, wenn es überhaupt durchführbar sein soll, an andere Struktureigentümlichkeiten des Bewusstseins anschließen als an die als ein Ganzes aus Teilen interpretierte objektive Einheit des Bewusstseins. Daher bleibt dieses Programm von der naturalistischen Interpretation der Einheit des Bewusstseins in zweifachem Sinne unbetroffen: Es kann diese Interpretation nicht nur akzeptieren, sondern selber vorschlagen, weil das Objekt ‚Ich‘ gar nicht ihr eigenes Thema ist, und sie kann darüber hinaus zeigen, dass diese Auffassung des Ich den Methodensinn der in den *Logischen Untersuchungen* in Vorschlag gebrachten ‚phänomenologischen Analyse‘ in keiner Weise negativ affiziert. Denn diese Analyse bezieht sich nicht auf dasjenige Ganze, dessen Teile Erlebnisse sind, sondern auf diejenige Struktureigentümlichkeit der Erlebnisse, die sie *als solche* zum Forschungsthema der Phänomenologie von 1901 haben werden lassen.

IV.

Diese Struktureigentümlichkeit hat Husserl in dem von ihm im Anschluss an seinen Lehrer Franz Brentano in Vorschlag gebrachten *dritten* Begriff von Bewusstsein benannt: „Bewußtsein“ wird hier verstanden „als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei ‚psychische Akte‘ oder ‚intentionale Erlebnisse““ (LU V, § 1). Der Aufklärung dieser die Erlebnisse „im prägnanten Sinne“ charakterisierenden Struktureigentümlichkeit der Intentionalität hat Husserl das zweite Kapitel der Fünften Logischen Untersuchung unter der Überschrift „Bewußtsein als psychischer Akt“ (LU V, §§ 9–21) gewidmet. Es ist dieser Begriff von Bewusstsein, der für Husserls erkenntniskritisches Unternehmen von 1900 und

1901 schlechthin zentral ist und auch für seine spätere Konzeption von Phänomenologie als Transzendentalphilosophie von entscheidender Bedeutung bleiben sollte.

Es ist, so war gezeigt, die systematische Pointe der Ich-Theorie der *Logischen Untersuchungen*, dass sie die Qualität der Erlebnisse, eben *erlebt* und nicht *Nichterlebtes* zu sein, nicht an die Auffassung knüpft, dass Erlebnisse insofern erlebt werden, als sie in Beziehung zu einem formal-invarianten Bezugspunkt, genannt ‚Ich‘ oder ‚Subjekt‘ stehen, dessen Bestehen den Erlebnischarakter von Erlebnissen konstituiert. Eine solche Auffassung beruht für Husserl 1901 auf einem konstruktiven Missverständnis derjenigen (am Ende auch nur *uneigentlich* so zu nennenden) ‚Beziehung‘, die man eigentlich meint, wenn man den Erlebnischarakter der Erlebnisse als durch eine Beziehung konstituiert ansieht, die zwischen einem Ich und dem ihm bewussten Inhalt herrscht. Eine inhaltliche Korrektur dieses Missverständnisses, die ein transzendentalphilosophisch konzipiertes ‚Ich‘ überflüssig und ortlos werden lässt, setzt zugleich das sachliche Motiv, das auch diesem Missverständnis noch zugrunde liegt, frei: Eben diese Funktion übernimmt der dritte in den *Logischen Untersuchungen* entwickelte Begriff des Bewusstseins als *intentionale* Beziehung auf das in ihm Gemeinte. Es gehört, so führt Husserl näher aus, zum eigensten Sinn aller intentionalen Erlebnisse, nicht eine Relation zwischen einem, dem bewusst ist, und einem, das bewusst ist, sondern diese ‚Beziehung‘ des Meinens eines in diesem Meinen nicht ‚reell‘, sondern nur ‚intentional‘ Vorfindlichen zu sein. ‚Intentionalität‘ verlangt über die sie selbst ausmachende Beziehung des Meinens eines im Erlebnis Intendierten hinaus daher nicht noch ein ‚Ich‘ genanntes Relat als Bezugspunkt dieser Beziehung, um verständlich werden zu können. ‚Intentional‘ ist überhaupt kein Prädikat, das von einer Relation zwischen Relaten ausgesagt wird. ‚Intentional‘ ist nicht eine ‚Beziehung zwischen‘ Akt und im Akt intendiertem Gegenstand, sondern ein psychischer Akt ist als solcher dadurch definiert, dass ihm das Prädikat ‚intentional‘ zugeordnet ist: „Wird sich die Rede von einer *Beziehung* hier nie vermeiden lassen, so müssen doch die Ausdrücke vermieden werden, welche zur Mißdeutung des Verhältnisses, als eines deskriptiv zu nehmenden, förmlich einladen.“ (LU V, § 11) Intentionalität dient zur Aufklärung der internen Struktur der ‚Erlebnisse im prägnanten Sinne‘, nicht zur Angabe einer Relation, in der sie stehen. ‚Bewußtsein‘ kann daher, wo immer es als ‚Bewußtsein von etwas‘, d.h. als intentionales Erlebnis auftritt, so beschrieben werden, dass es unnötig und daher fiktiv wird, ihm die Struktur ‚Beziehung auf ein Ich‘ in Absicht auf die Bestimmung seines spezifischen Erlebnischarakters zu unterlegen. Es ist daher auch leicht zu sehen, dass die Husserls erstem Bewusstseinsbegriff zugrunde liegende These von der Objektivität des Ich ihr theoretisches Fundament in dem Nachweis der ‚ichlosen‘ Intentionalität der Erlebnisse hat: „Die bewußte intentionale Beziehung des Ich auf seine Gegenstände“ ist dann nämlich so zu verstehen, „daß zur Komplexion der Erlebnisse eben auch intentionale gehören, und daß solche intentionale Erlebnisse den wesentlichen phänomenologischen Kern des phänomenalen

‚Ich‘ ausmachen“ (LU V, §8), das heißt des Ich, welches Husserls erster Bewusstseinsbegriff in objektivierender Absicht eingeführt hatte.

V.

Nun war sich Husserl selbstverständlich darüber im Klaren, dass seine objektive Bestimmung des Phänomens des Ich solange unvollständig ist, wie sie nicht auf die *Kenntnis* dieses Ich von sich Rücksicht zu nehmen in der Lage ist. Denn eine Einheit des Bewusstseins, die keine Kenntnis davon hat, dass sie eine solche Einheit ist, *ist* kein Ich. Eine Einheit des Bewusstseins, die mit Sinn ‚Ich‘ genannt werden können soll, muss auch ein Bewusstsein von dieser Einheit besitzen können, und zwar so, dass das Bewusstsein von dieser Einheit nicht das Bewusstsein von *irgendeiner* Einheit des Bewusstseins, sondern von genau *derjenigen* Einheit ist, die diese *Einheit selber* ist. Dies besagt: das phänomenologische Ich muss in der Weise der Kenntnis *von sich* Bewusstsein, mithin *Selbstbewusstsein* haben können, um mit Sinn ‚Ich‘ genannt werden zu können. Und diese Form des Bewusstseins muss wie alle anderen Formen von Bewusstsein, in denen Erkenntnisansprüche erhoben werden, im genauen Unterschied zu der gegenständlichen Einheit des Ich, auf das sie sich bezieht, sehr wohl Gegenstand einer phänomenologischen, nämlich intentionalen Analyse sein. Denn das in die objektivistisch gedeutete Einheit des Bewusstseins fallende Bewusstsein von dieser Einheit, das zugleich das Bewusstsein von seiner Eigenheitssphäre sein muss, um den Gegenstand, der ‚Ich‘ genannt wird, mit Sinn so zu nennen, ist ohne Zweifel ein ‚eigentümlicher‘ phänomenologischer Befund, ein solcher nämlich, der gewissen Erlebnissen, die Teile eines ‚Ich‘ zu nennenden Ganzen sein können sollen, auf eine freilich allererst näher auszuarbeitende Weise eigentümlich ist. Denn das eben unterscheidet die Erlebnisse eines Ich als Teile des ‚Ich‘ genannten Ganzen erstens von solchen Teilen eines Ganzen, die nicht Erlebnisse sind, und zweitens von solchen Erlebnissen, die nicht Teile dieses ‚Ich‘ genannten Ganzen sind, dass von ihrem Auftritt in einem Ich Kenntnis auf Seiten eben desjenigen Ich, in dem sie auftreten, vorliegen können muss und in vielen Fällen auch wirklich vorliegt. Diese Kenntnis aber muss, wie jede andere Kenntnis auch, gerade Gegenstand der phänomenologischen Analyse sein.

Husserl hat dies in den *Logischen Untersuchungen* nicht nur zugegeben, sondern darin auch keine Schwierigkeiten gesehen. ‚Ich- oder Selbstbewußtsein‘ als die Kenntnis des Ich von sich kommt, so behauptet er, zu adäquatem Verständnis durch die Beschreibung der besonderen intentionalen Struktur eines bestimmten Typus von Erlebnis, der in das objektivistisch gedeutete Ich integriert ist, nämlich durch die Beschreibung der Intention und der Erfüllung der Intention desjenigen Erlebnisses, das Husserl ‚innere Wahrnehmung‘ oder ‚Selbstwahrnehmung‘, auch ‚immanente Wahrnehmung‘ nennt. Sie ist es, welche die Bedeutung des *zweiten* von Husserl in den *Logischen Untersuchungen*

namhaft gemachten Begriffs von Bewusstsein festlegt: „Bewußtsein als inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.“ (LU V, § 1) Die Auszeichnung dieses Gewährwerdens geschieht ersichtlicher Weise im Rekurs auf den durch den dritten Bewusstseinsbegriff der *Logischen Untersuchungen* entwickelten Begriff der Intentionalität des Bewusstseins, insofern nämlich, als das Bewusstsein eines Ich von sich von Husserl als eine bestimmte Spezifikation der intentionalen Beziehung eines Erlebnisses auf seinen Inhalt gefasst wird.

Jede Wahrnehmung, so lehrt Husserl, ist durch die Intention charakterisiert, ihren intentionalen Gegenstand in ‚leibhafter Selbstgegebenheit‘ zu erfassen. Diese Intention ist dann erfüllt, wenn der intendierte Gegenstand wirklich als das, als was er intendiert ist, gegenwärtig ist, so dass kein Rest von Intention statthat, der nicht erfüllt wäre, und dem Gegenstand auch nichts zugeedeutet wird, was nicht in der auf ihre Erfüllung ausseidenden Intention selber liegt. ‚Äußere‘ Wahrnehmung entspricht dieser Forderung nie, da ihr der wahrgenommene Gegenstand nur im Modus eines Abschattungskontinuums gegeben sein kann, das entsprechende intentionale Leerhorizonte impliziert. ‚Adäquat‘ kann daher nur ‚innere‘ Wahrnehmung sein. Dies ist so der Fall, „daß sie nur auf gleichzeitig mit ihr gegebene, mit ihr zu einem Bewußtsein gehörige Erlebnisse gehen kann“ (LU V, § 5). – Was heißt das?

‚Ein‘ Bewusstsein – das kann hier nicht die numerische Einheit eines Erlebnisses bedeuten, in dem zwei Momente enthalten sind, zum Beispiel ein äußeres Wahrnehmen und zudem sein eigenes inneres Wahrgenommenwerden. Einen solchen Vorschlag hatte Franz Brentano mit seiner allgemeinen Theorie vom ‚primären‘ Objekt eines Aktes und dem ‚sekundären Objekt‘ desselben Aktes, der dieser Akt selber ist, gemacht. Husserl kritisiert diese Auffassung zunächst mit dem Argument, dass eine solche Beschreibung des Aktcharakters intentionaler Erlebnisse der Annahme einer kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung gleichkommt, und zwar einer solchen, kraft welcher ein Akt nicht nur sein primäres intentionales Objekt, zum Beispiel ein äußeres Wahrnehmungsding, sondern in einem auch sich selbst als sein sekundäres Objekt vorstellt, mithin eine ursprüngliche bewusste Beziehung auf sich selbst besitzt und daher *eo ipso* mit der Kenntnis von seinem Vorkommen ausgestattet ist. Diese Annahme Brentanos ist, so Husserl, jedoch ‚phänomenologisch‘ nicht ausweisbar. Vielmehr gilt, dass die einzige intentionale Beziehung eines intentionalen Erlebnisses die auf denjenigen Gegenstand ist, den Brentano sein primäres Objekt genannt hatte. Ein Erlebnis ist darüber hinaus gerade nicht auch noch in der Form eines ‚inneren Bewußtseins‘ von sich intentional auf sich selbst bezogen; jedes intentionale Erlebnis ist vielmehr sich selber gegenüber ‚anonym‘, und zwar deshalb, weil für jeden Fall eines solchen Erlebnisses das einzige, was ihm bewusst ist, der diesem Erlebnis intentional präsente Gegenstand ist, der mit diesem Erlebnis selber nicht identisch ist.

Wenn nun intentionale Erlebnisse nicht auf sich selber intentional bezogen sind, also nicht per se so etwas wie das Bewusstsein von ihrem Vorkommen mit sich führen, dann muss das *Bewusstsein*, dass es überhaupt Erlebnisse *gibt*,

auf andere Weise beschrieben werden können. Das kann dann nur so geschehen, dass eine eigengeartete Klasse von intentionalen Erlebnissen angegeben wird, welche die Kenntnis davon vermitteln, dass überhaupt Erlebnisse vorkommen. Der Titel ‚innere Wahrnehmung‘ benennt diese Klasse von Erlebnissen. Innere Wahrnehmung ist ein intentionales Erlebnis, dessen intentionaler Gegenstand ein von ihm unterschiedenes *Erlebnis* ist, und zwar ein solches, welches zu derselben Erlebniskomplexion und damit zu demselben Ich gehört, zu dem das es in innerer Wahrnehmung wahrnehmende Erlebnis auch gehört. Innere Wahrnehmung ist daher ein Akt, der sich auf einen anderen Akt desselben phänomenologischen Ich richtet, der seinerseits unabhängig davon vorkommt und vorkommen muss, dass er wahrgenommen wird. Wenn Husserl ausführt, dass innere Wahrnehmung auf mit ihr zu ‚Einem Bewußtsein‘ gehörige Erlebnisse geht, dann bringt er damit seine Überzeugung zum Ausdruck, dass von innerer Wahrnehmung nur dort gesprochen werden kann, wo das Wahrgenommene zu demselben ‚Innen‘ gehört, zu dem der es wahrnehmende Akt auch gehört. Jedes phänomenologische Ich hat via innere Wahrnehmung Zugang zu seinen eigenen, aber auch nur zu seinen eigenen Erlebnissen. Fremde Erlebnisse (‚Fremdpsychisches‘) hingegen werden nicht auf dem Wege innerer Wahrnehmung, und näher überhaupt nicht direkt wahrnehmend zur Kenntnis gebracht, sie müssen vermittels äußerer Wahrnehmung erschlossen werden. Dass eine direkt gewahrende Kenntnisnahme vom Vorliegen von Erlebnissen nur in der inneren Wahrnehmung als der Wahrnehmung vom ‚eigenen‘ Inneren möglich ist, schien Husserl in den *Logischen Untersuchungen* und auch späterhin fraglos. Die innere Wahrnehmung hat nach ihm jedoch nicht nur diesen privilegierten Zugang zu Erlebnissen als den ‚eigenen‘ Erlebnissen, sie enthält als *Wahrnehmung* auch die phänomenologische Notwendigkeit dieses privilegierten Zugangs. Und zwar näher so, dass sie als Wahrnehmung (wie jede andere Wahrnehmung auch) intentional auf etwas bezogen sein muss, was in der Form seiner leibhaften Gegenwart gegeben sein muss. Da sich der Akt der inneren Wahrnehmung von dem Akt, der durch sie wahrgenommen wird, numerisch und intentional unterscheidet, die Präsenz des Wahrzunehmenden jedoch den Wahrnehmungscharakter einer jeden Wahrnehmung mitdefiniert, kann die innere Wahrnehmung nicht nur exklusiv nur solche Erlebnisse wahrnehmen, die mit ihr zu ‚Einem Bewußtsein‘ gehören, sondern auch nur solche, die gleichzeitig mit der inneren Wahrnehmung vorkommen. Das wahrzunehmende und das wahrgenommene Erlebnis müssen den temporalen Charakter der Kopräsenz erfüllen, um hier überhaupt von Wahrnehmung sprechen zu können. Und das bedeutet natürlich, dass innere Wahrnehmung nur eine jeweils ausschnittshafte Kenntnis des Ich von sich in seinem jeweils präsentischen Kern liefern kann.

VI.

Nun habe ich – und das ist nun genau vierzig Jahre her – in einer größeren Abhandlung, die den systematischen Motiven des Aufstiegs des Begriffs *Erlebnis* in der Erkenntnistheorie der nachidealistischen Epoche der deutschen Philosophie nachgegangen ist,⁶ den Nachweis zu führen unternommen, dass das Erlebnis der inneren Wahrnehmung, so wie es von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* beschrieben wird, die ihm von Husserl angesonnene Funktion, das „innere Gewährwerden von *eigenen* psychischen Erlebnissen“ (Hvh.v.V.) zu leisten, nicht verständlich werden lässt. Meine Argumente hierfür waren, knapp zusammengefasst,⁷ folgende:

Nehmen wir mit Husserl an, dass ‚Selbstbewußtsein‘ als die Kenntnis des phänomenologischen Ich von sich dadurch zustande kommt, dass der Akt der inneren Wahrnehmung wahrnimmt, dass ein anderer, von ihm numerisch und intentional verschiedener Akt vorkommt. Setzen wir ferner mit Husserl voraus, dass der innerlich wahrgenommene Akt als solcher gerade keine Kenntnis davon hat, dass er vorkommt. Dann wird der Akt der inneren Wahrnehmung – und nur er – auf originäre, das heißt auf ursprüngliche und nicht aus anderen Leistungen des Bewusstseins ableitbare Weise die Kenntnis davon erzeugen, dass es überhaupt einen Akt gibt.⁸

Geben wir dem Akt der inneren Wahrnehmung auch diese Leistung zu. Setzen wir schließlich mit Husserl voraus, dass beide Akte zu demselben phänomenologischen Ich gehören. Unter diesen Voraussetzungen lautet die Frage immer noch: Kann der Akt der inneren Wahrnehmung, so bestimmt, seine ihm zugeschriebene Leistung verständlich werden lassen, nämlich eben das Gewahren *eigener* Erlebnisse? Diese Frage meinte ich damals negativ beantworten zu müssen, und zwar aus folgenden Gründen:

Erstens ist klar, dass die Voraussetzung der Zugehörigkeit des Aktes der inneren Wahrnehmung zu derjenigen Erlebniskomplexion, zu der der in innerer Wahrnehmung wahrgenommene Akt auch gehört, noch nicht verständlich werden lässt, wie der Akt der inneren Wahrnehmung das Bewusstsein davon erzeugen kann, dass beide Akte zu derselben Erlebniskomplexion gehören. Ein

6 „Erlebnis“. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer. Hegel-Studien Beiheft 11. Bonn 1974. S. 537–604.

7 Genauer hierzu in „Erlebnis“, Abschnitt V: Das in Husserls Theorie der ‚inneren Wahrnehmung‘ ungelöste Problem der Wahrnehmung des ‚eigenen Inneren‘. – Ich habe diese Kritik in modifizierter Form noch einmal in meinem Beitrag „Ich, Intentionalität und Selbstbewußtsein“ auf einem Kongress in Sardinien vorgetragen, dessen Akten in dem Sammelband *Ricostruzione della Soggettività* (a cura di Remo Bodei et al.) Liguori Editore, Napoli 2004 erschienen sind. Hier S.121–152.

8 Husserl selber äußert sich zu diesem entscheidenden Punkt insbesondere in LU V, § 6 in Verbindung mit § 5.

solches Bewusstsein, so behauptete ich, ist aber gefordert, wenn durch den Akt der inneren Wahrnehmung die Kenntnis des phänomenologischen Ich von sich vermittelt werden können soll: Wenn ein bestimmtes intentionales Erlebnis die epistemische Eigenschaft aufweisen soll, diese Kenntnis zu vermitteln, dann muss ihm auch die Eigenschaft zugeschrieben werden, ein *Bewusstsein* davon aufzuweisen, dass *es selber* zu *derselben* Erlebniskomplexion gehört, zu der der wahrgenommene Akt gehört. Fehlt dem Akt innerer Wahrnehmung dies Bewusstsein und damit die Kenntnis seiner eigenen Zugehörigkeit zu demjenigen Ich, zu dem der wahrgenommene Akt gehört, so nimmt er nicht wahr, dass der Akt, den er wahrnimmt, zu einem Ganzen aus Teilen gehört, in dem er selber Teil ist. Daher muss man dem Akt der inneren Wahrnehmung das Gewahren seines eigenen Teilcharakters in dem Ganzen aus Erlebnissen zuschreiben, zu dem er selbst gehört.⁹ Spricht man nun dem Akt der inneren Wahrnehmung die geforderte Eigenschaft der Kenntnis seiner eigenen Zugehörigkeit zu dem psychischen Ganzen zu, in dem er Teil ist, so ist die Folgerung unvermeidlich, dass der Akt der inneren Wahrnehmung auch *auf sich selbst* intentional bezogen sein muss. Das aber hat, so lautete mein damaliges Argument, fatale Folgen. Denn nun muss der Akt der inneren Wahrnehmung genau diejenige Struktur aufweisen, die nach Brentanos Theorie vom ‚inneren Bewußtsein‘ jedes intentionale Erlebnis aufweisen muss – eine Theorie, die für Husserl, weil phänomenologisch unausgewiesen, gerade keine Überzeugungskraft hatte: Die innere Wahrnehmung muss ‚primär‘ auf das von ihr wahrgenommene Erlebnis, ‚sekundär‘ aber auf sich selbst bezogen sein. Damit aber tritt sie notwendigerweise in der Differenz von Gewahrendem und Gewahrtem auf; und diese Differenz kann nicht auf numerisch und intentional unterschiedene Akte verteilt werden, sondern muss in den Akt der inneren Wahrnehmung selber fallen. Der Akt der inneren Wahrnehmung kann daher sich selber gegenüber gerade nicht ‚anonym‘ sein.

Stellt man nun die weitere Frage, was der Akt der inneren Wahrnehmung gewahrt, wenn er seine eigene Zugehörigkeit zu der in Frage stehenden Aktkomplexion und darin sich gewahrt, so ist die Auskunft unvermeidlich: Der Akt gewahrt *sich*. Das aber heißt, dass er sich in seiner für ihn geforderten in-

9 Es kann kaum zweifelhaft sein, dass Husserl bereits in den *Logischen Untersuchungen* den Erlebnissen eines phänomenologischen Ich den Charakter ‚selbständiger Teile‘, die auch außerhalb des Ganzen, in dem sie Teile sind, existieren oder existieren können, mithin von ‚Stücken‘ im Sinne der Unterscheidungen des § 17 der *III. Logischen Untersuchung: Zur Lehre von den Ganzen und den Teilen*, abgesprochen sehen wollte. Erlebnisse sind demgemäß ‚unselbständige Teile‘ des Ganzen, dessen Teile sie sind, das heißt ‚Momente‘. Sie können nicht außerhalb des Zusammenhangs existieren, in dem sie Teile sind. Spätestens seit Husserls Analysen zur Phänomenologie des inneren *Zeitbewusstseins* in seinen frühen Göttinger Jahren ist ein Zweifel daran nicht mehr möglich. Husserl selber hat später darauf hingewiesen, dass seine schon in den 90er Jahren begonnenen Untersuchungen zur immanenten Zeitstruktur des Bewusstseins in den *Logischen Untersuchungen* noch nicht zur Geltung gebracht worden sind.

tionalen *Gesamtstruktur* gewahren muss: Er gewahrt sich: in eben dieser seiner Eigenschaft, dadurch ein Bewusstsein vom eigenen Inneren zu sein, dass er sich selbst gewahrt. Damit aber droht in die Bestimmung der Struktur der inneren Wahrnehmung eine auch aus anderen Kontexten nur zu bekannte Schwierigkeit einzugehen, nämlich die des Auftritts eines Regresses in der Form einer n-fachen Einschachtelung des Strukturmomentes der intentionalen Beziehung des Aktes auf sich selbst in diesen Akt: der Akt der inneren Wahrnehmung muss, wenn er sich gewahren können soll, auch gewahren, dass er sich gewahrt, und von diesem gewahrten Gewahren seiner selbst gilt das gleiche. So schachtelt sich der Akt der inneren Wahrnehmung nun auf dieselbe Weise in sich selbst ein, wie dies für Brentanos Beschreibung des von ihm so genannten ‚inneren Bewußtseins‘ gilt. Brentano freilich hat diese Schwierigkeit, die ich im Anschluss an Überlegungen von Ulrich Pothast¹⁰ seinerzeit näher diskutiert habe,¹¹ nicht bemerkt. Husserl selber ist die soeben behauptete Konsequenz seines eigenen, gegen Brentano gerichteten Vorschlags entgangen. Das ist, so meinte ich weiter, ein gewichtiger Grund für die Annahme, dass Husserl den ‚intensiven‘ Regress, der in Brentanos Theorie der Unterscheidung von primärem und sekundärem intentionalem Gegenstande eines und desselben intentionalen Erlebnisses auftritt, nicht bemerkt hat. Tatsächlich ging Husserl in den *Logischen Untersuchungen* nur auf Brentanos Absicht ein, den ‚extensiven‘ Regress zu vermeiden, der sich dann einzustellen droht, wenn man die Frage stellt, ob auch wieder ein Bewusstsein vom inneren Bewusstsein und von diesem wiederum ein Bewusstsein und so weiter und so fort angenommen werden muss – eine Schwierigkeit, die Brentano durch seine Unterscheidung von primärem und sekundärem Objekt eines und desselben Aktes, in welchem der Akt sich seiner selbst bewusst sein soll, zu vermeiden gesucht hatte,¹² ohne zu bemerken, dass sich mit dieser Vermeidungsstrategie eine inverse Schwierigkeit gleicher Art verbindet – eben die, die sich nach meiner damaligen Auffassung mit Husserls Beschreibung der Struktur der inneren Wahrnehmung auch verbindet: Der Akt der inneren Wahrnehmung muss schon gewahrt haben, dass er sich selbst gewahrt, um gewahren zu können, dass er sich selbst gewahrt.

10 U. Pothast: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1971. Pothasts Kritik an Brentano hier S. 74–76.

11 In „Erlebnis“ Abschnitt VI: Der Zirkel in Brentanos Lehre vom ‚inneren Bewußtsein‘ und seine Wiederholung in Husserls Theorie der ‚inneren Wahrnehmung‘. S. 579–584.

12 Die einschlägige Bezugnahme Husserls auf Brentano findet sich in LU V, § 5.

VII.

Meine abschließende Frage lautet: Führt der voranstehend in kritischer Absicht vorgetragene formale Scharfsinn zu einer wirklich triftigen Kritik oder geht er von einer Voraussetzung aus, die ihn in Wahrheit ins Leere laufen lässt?

Ich habe mich seit langem davon überzeugt, dass letzteres der Fall ist. Denn ich bin in meiner Abhandlung vor 40 Jahren von der Voraussetzung ausgegangen, dass es sich in Husserls Bestimmung der Leistung der inneren Wahrnehmung um ein Theorem handelt, welches das Zustandekommen von Selbstbewusstsein *erklären soll* und nicht nur *beschreiben will*, wie es für jedes phänomenologische Ich originär vorliegt.

Diese Voraussetzung ist jedoch irrig. Denn Husserls Charakterisierung der Leistung der inneren oder immanenten Wahrnehmung ist kein Explanans im Rahmen einer Theorie, die das Zustandekommen von Selbstbewusstsein aus Voraussetzungen erklären soll, die das Explanandum naturgemäß nicht schon unbefragt enthalten dürfen, wenn ein Zirkel in der Erklärung vermieden werden soll. Dann, aber auch nur dann, wenn man Husserls Einführung des Begriffs der inneren Wahrnehmung als einen Zug in dem Spiel der rekonstruktiven Aufhellung des Wesens unseres Selbstbewusstseins aus ihm noch vorausliegenden Formen des Bewusstseins versteht, gerät man in die in meinen kritischen Bemerkungen von 1970 entwickelten Zirkel- und Regressvorwürfe; und diese Vorwürfe sind solche, die sich bei jedem solchen explanatorischen Versuch typischerweise einzustellen pflegen. Seiner berühmten Maxime „Zu den Sachen selbst“ folgend hätte und hat Husserl solcher Kritik den Satz entgegengehalten, dass die in der inneren Wahrnehmung geschehende „Selbstwahrnehmung des empirischen Ich ... die alltägliche Sache (ist), die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet“ (LU V, § 8), nämlich dann nicht, wenn man sich in *rein deskriptiver Einstellung* der „Sache selbst“ zuwendet, welche die „Selbstwahrnehmung“ *ist*, und wenn man es auf genau diese Weise vermeidet, einer konstruktiven Verstellung dieses Grundphänomens unseres bewussten Lebens in Absicht auf seine Rekonstruktion aus ihm noch vorausliegenden Beständen des Bewusstseins aufzusitzen.

So hatte ich 1970 in kritischer Absicht gesagt, dass eine innere Wahrnehmung nicht nur auf das Erlebnis, das sie innerlich wahrnimmt, sondern auch auf sich selbst intentional bezogen sein muss, um das Bewusstsein haben zu können, dass sie selbst zu demselben Erlebnisstrom gehört, zu dem das innerlich wahrgenommene Erlebnis auch gehört, und um eben damit das Bewusstsein haben zu können, dass das Wahrgenommene Innere das *eigene* Innere und nicht ein *anderes* Inneres bzw. das Innere eines *Anderen* ist.

Aber diese Forderung läuft in Wahrheit ins Leere. Denn innere Wahrnehmung ist im Unterschied zu anderer Wahrnehmung direktes und das heißt nicht durch äußere Wahrnehmung vermitteltes Gewahren eines Erlebnisses in einem *Innenraum*, der nur der *eigene* und kein anderer Innenraum sein *kann*. Das ist die Voraussetzung, unter der innere Wahrnehmung als die Leistung

eingeführt wird, die sie für Husserl ist; und kraft eben dieser Voraussetzung bedarf es nicht der weiteren in die genannten Schwierigkeiten führenden Voraussetzung, dass die innere Wahrnehmung primär auf das wahrgenommene Erlebnis, sekundär aber auf sich selbst intentional bezogen und damit ein Fall von Brentanoscher Selbstreferenzialität sein muss, um die Leistung sein zu können, die sie ist. Und eben *deshalb* ist Selbstwahrnehmung des geistigen Ich für Husserl „die alltägliche Sache, die dem Verständnis keine Schwierigkeiten bietet.“ Das in cartesianischer Evidenz vorliegende immanente Gewahren eines Erlebnisses ist, so Husserl, als Wissen von der Existenz dieses Erlebnisses kraft der Unmittelbarkeit des gewahrenden Zugangs zu ihm ebenso unmittelbar mit dem Bewusstsein seiner Zugehörigkeit zu dem Subjekt dieses Wissens verbunden, das heißt zu genau demjenigen Ich, dessen Erlebnis es ist. – Die Frage: „Kann ich mir wirklich sicher sein, dass ein Erlebnis, das ich mir in innerer Wahrnehmung zuschreibe, wirklich meines und nicht vielmehr das eines anderen Subjekts und damit das eines Inneren ist, das nicht mein eigenes ist?“ – diese Frage ist sinnlos in dem Sinne, dass sie immer schon mit ja beantwortet ist, wenn ein Erlebnis wirklich auf diese von Husserl reklamierte originäre Gegebenheitsweise zu Bewusstsein kommt. Sie ist ebenso sinnlos wie die Frage, ob ich mir wirklich sicher sein kann, dass ich es bin und nicht vielmehr ein ganz anderes Ich, das sich ein Erlebnis auf diese originäre Weise als das seine zuschreibt. Genau deswegen, so meine ich heute, bedarf es der Annahme einer epistemischen Selbstreferenzialität der inneren Wahrnehmung nicht, um ihr die Leistung zuschreiben zu können, die Husserl ihr unter der Beschreibung, die er ihr gibt, ansinnt. Der Akt der inneren Wahrnehmung bleibt in der Präsentation eines Erlebnisses ‚sich‘ anonym, und er kann es bleiben: eben weil er seinen intentionalen Gegenstand, das wahrzunehmende Erlebnis, nur als zum *eigenen* Inneren gehörenden präsentieren *kann*. Freilich macht dies nur eine nachkommende Reflexion auf den Akt der inneren Wahrnehmung evident. In dem Akt selber muss diese Evidenz weder ausdrücklich noch unausdrücklich präsent sein: „Das Wahrnehmen selbst, obschon es zum Ich nach seinem phänomenologischen Bestand gehört, fällt selbstverständlich, wie so vieles andere, das ‚bewusst‘, aber nicht bemerkt ist, nicht mit in die Wahrnehmung.“ (LU V, § 8)

VIII.

Die meine Kritik von 1970 leitende Vorstellung war die, dass das Phänomen ‚Selbstbewußtsein‘ *erklärungsbedürftig* und das heißt – versuchsweise – aus mentalen Beständen abzuleiten ist, die dieses Phänomen noch nicht sind und auch nicht versteckter und unbemerkter Weise schon enthalten. Mit dieser Vorstellung folgte ich mit vielen meiner frühen Kollegen und Freunde auf eine freilich nicht ganz unzweideutige Weise einer Anregung unseres Lehrers Dieter Henrich, des Begründers der von Ernst Tugendhat alsbald so genannten „Hei-

delberger Schule¹³ der Theorie der Subjektivität. Leitend war für uns Henrichs epochemachender Aufsatz *Fichtes ursprüngliche Einsicht* in der 1966 erschienenen Festschrift für meinen Vater Wolfgang Cramer.¹⁴ Und so machten wir uns auf den Weg, insbesondere in nachidealistischen Philosophemen zirkelhaft und regressbeladene Vorstellungen vom Zustandekommen von Selbstbewusstsein zu identifizieren und zu kritisieren. Ich tat dies – hier Überlegungen von Hans-Georg Gadamer¹⁵ (allerdings kaum in seinem Sinne, sondern im Sinne der von Henrich empfangenen Anstöße) aufnehmend – im Zusammenhang eines größer angelegten Versuchs, die Motive und die systematische Funktion des Aufstieges des deutschen Wortes ‚Erlebnis‘ in der Erkenntnistheorie der nachhegelschen Philosophie näher zu bestimmen, und wandte mich dabei Franz Brentano und Edmund Husserl, Paul Natorp und Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und auch Hans-Georg Gadamer selber zu. Das war am Ende wirklicher Einsicht wenig förderlich.

In § 24 des Ersten Buches der *Ideen* von 1913 hat Husserl folgendes festgestellt:

Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich ... ein absoluter Anfang, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, principium.

Kein Zweifel, dass Husserl seine in den *Logischen Untersuchungen* vorgetragene Beschreibung der Leistung der inneren adäquaten Wahrnehmung, nicht nur ein Erlebnis ‚originär‘ wahrzunehmen, sondern es allein kraft dessen, „als was es sich gibt“ auf ebenso ‚originäre‘ und damit aus Anderem nicht ableitbare

-
- 13 Siehe hierzu E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 221. Frankfurt am Main 1979, S.10. Tugendhat nennt als Vertreter dieser Schule Ulrich Pothast und mich. Später hat sich ihr auf wirkungsmächtige Weise Manfred Frank zugesellt. Frank hat meiner Husserl-Kritik von 1970 noch 1991 in teilweise wörtlicher Übernahme zugestimmt. Vgl. ders.: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre*. In der von ihm besorgten Edition: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 964. Frankfurt am Main 1991. Hier S. 529 sowie S. 555.
- 14 D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. In: *Subjektivität und Metaphysik*. Festschrift für Wolfgang Cramer. Hrsg. v. D. Henrich und H. Wagner. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1966. S. 188–232.
- 15 Genieästhetik und Erlebnisbegriff. In: *Wahrheit und Methode*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1960. S. 61 ff.

Weise als das eigene präsent zu haben, als eine solche „originäre Gegebenheit“ angesehen hat.

An einer berühmten Stelle seiner *Kritik der reinen Vernunft* hatte Immanuel Kant geschrieben:

Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen.¹⁶

Kant hat mit dieser These nicht etwa behaupten wollen, dass das auch für ihn in cartesianischer Evidenz vorliegende Bewusstsein eines Ich von sich, also Selbstbewusstsein, ein in sich zirkulär verfasstes Phänomen ist. Es gibt keine zirkulär verfassten Phänomene. Vielmehr zielte seine Aussage über den Zirkel darauf ab, dass jede Form der *Erklärung* des Zustandekommens von Selbstbewusstsein, die dieses aus Voraussetzungen abzuleiten unternehmen will, die es abgesehen von seiner Funktion betrachten, Vorstellungen, die nicht mit ihm identisch sind, selbstzuschreibbar werden zu lassen, notwendigerweise zirkulär ausfallen muss und damit zum Scheitern verurteilt ist. – ‚Mein‘ lässt sich nicht *erklären* – so hat sich Kant einmal als präzisen Ausdruck dieses Gedankens notiert. Dem hätte Husserl auch nach seiner Revision der objektivistischen Ich-Theorie der *Logischen Untersuchungen* und der in den *Ideen* versuchten Re-Tranzendentalisierung und De-Naturalisierung der Vorstellung von ‚Ich‘ vorbehaltlos zugestimmt.

Doch eröffnet sich eine andere Schwierigkeit, die Husserl in den *Logischen Untersuchungen*, wie seine dort vorgetragene Kritik an Paul Natorp lehrt, aber auch, wenn nicht alles täuscht, in den *Ideen* und vermutlich auch späterhin nicht gesehen hat. Auch bei und nach der Einführung des ‚reinen Ich‘ und seines ‚Gerichtetseins-auf‘ (*Ideen* I, § 37, vgl. auch § 38) hat Husserl das originäre Bewusstsein eines Ich von sich als eine in gebender *Anschauung* zu originärer Gegebenheit kommende Selbstwahrnehmung zu bestimmen gesucht, die ursprünglich mit den immanent gebenden Akten der Präsentation von Erlebnissen mitgesetzt ist. Denn „wesensmäßig“ gehört „zu einem Erlebnis überhaupt, das ich in immanenter Reflexion anschaulich erfasse“, dass ich es „anschaulich *als meines* erfasse“ (*Ideen* I, Beilage XI, Hvh.v.V.). Zwar stoßen wir nirgends „auf das reine Ich, als ein Erlebnis unter anderen Erlebnissen“, es „kann in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten“ (*Ideen* I, § 57), wenngleich es auch nur bei Gelegenheit der immanenten Wahrnehmung von Erlebnissen, die nicht mit ihm identisch sind, zu Bewusstsein kommen kann. Und eben daher soll vom ‚Ichpool‘ der *Ideen* „in Kanti-

16 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 346/B 404.

scher Sprache (ich lasse dahingestellt ob in seinem Sinn)“ gelten: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (ebd.).

Husserl hat gut daran getan, es dahingestellt sein zu lassen, ob seine Beziehung auf den berühmten Eingangssatz des § 16 der Transzendentalen Deduktion der Kategorien des reinen Verstandes in der 2. Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* in dessen Sinn gewesen ist. Zweifellos ist dies gerade nicht der Fall. Denn das auch von Kant als ‚ursprünglich‘ reklamierte Bewusstsein meiner selbst im ‚Ich denke‘ ist für Kant wesentlich der *Gedanke* ‚Ich denke‘ und hat mit so etwas wie einer originär gebender *Anschauung* oder *Selbstwahrnehmung* im Sinne Husserls nichts zu schaffen. Vielmehr ist für Kant die Vorstellung ‚Ich‘ eine rein *rationale* Vorstellung, ein *Begriff a priori*, der sich von anderen Begriffen a priori zudem dadurch unterscheidet, dass er auch nicht der Begriff *von* etwas in der Anschauung Gegebenem oder Gebbarem ist. Mit dieser These hat Kant seiner entscheidenden Einsicht Ausdruck verliehen, dass Selbstbewusstsein als das Wissen eines Ich von sich gar nicht ‚originär‘ als eine Wahrnehmung oder Anschauung eines Inneren, das das eigene Innere ist, beschrieben werden kann, sondern nur als ein von eben diesem Ich erzeugter Gedanke von sich selbst, nur als ein *Begriff von sich* gedacht werden kann, den eben dieses Ich mit Bezug auf in der Form der Anschauung oder Wahrnehmung Gegebenes, das es sich zuschreiben können soll, spontan *erzeugen* muss: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß *intellektuelle* Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts.“ (B 278) Eben das garantiert für Kant den rein rationalen Charakter des ursprünglichen Selbstbewusstseins, hat aber zugleich seine inhaltliche Leere zur Folge.¹⁷ Denn das „Ich denke“ ist keine der inhaltlich spezifizierten Vorstellungen, die es muss begleiten können. Und allein in diesen liegt aller Reichtum an Inhalten, die wir uns als unsere zuschreiben können. Das immerhin war auch Husserls Auffassung. Im bloßen Bewusstsein meiner Selbst geschieht noch keine inhaltliche bestimmte Erkenntnis meiner selbst. Denn das bloße Bewusstsein der Meinigkeit von Erlebnissen ist selber keines der Erlebnisse, die als die meinen zu Bewusstsein kommen.

Mit der Auszeichnung des Bewusstseins durch die generelle Perspektive des *cogito cogitatum qua cogitatum*, die jederzeit abrufbar, wenngleich nicht jederzeit auch erlebnismäßig aktualisiert ist, hat sich Husserl in seinen Göttinger Jahren dieser kantischen Perspektive genähert. Erreicht hat er sie mit der näheren Beschreibung der Binnenstruktur seines ‚cogito‘ jedoch nicht. Denn erst dann, wenn man, wie Kant, das ursprüngliche Ichbewusstsein von aller anschaulichen Gegebenheit löst und als einen ‚reinen Gedanken‘ fasst, ist es mit

17 Siehe hierzu näher meinen Beitrag: Über Kants Satz: Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können. In: *Theorie der Subjektivität. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann und Ulrich Pothast. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987. S. 167-202.

dem objektiven Ich-Begriff der *Logischen Untersuchungen*, seiner De-Transzendentalisierung und Naturalisierung wirklich aus.

Schwierigkeiten bleiben freilich auch dann noch. Im Rahmen der Kantischen Theorie der Subjektivität ergibt sich eine solche bei der Bestimmung der Relation von transzendentalen und empirischem Selbstbewusstsein, aber so, dass auch sie ein Verzicht auf Erklärung fordert:

„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt. Wie es möglich ist, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist.¹⁸

Diese Schwierigkeit hatte Husserl nicht. Aber er hätte, wenn er sie denn gehabt hätte, Kants Verzichterklärung auf die Erklärbarkeit dieses wie jedes anderen ‚unbezweifelten Faktums‘ zugestimmt. Denn Schwierigkeiten sind nicht Einwände.

18 *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. Akademieausgabe Bd. 20, S. 270. – Mit Bezug auf eben dieses ‚unbezweifelte Faktum‘ sagt der alte Kant auf die für ihn gelegentlich typische großartige Weise: „es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beyzulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinausieht.“ Es muss gefragt werden, ob Husserls transzendentales Ego jemals in eine solche Unendlichkeit hinausgesehen hat.

