

Zeitzeugen

Über die zeitlichen Implikationen in Descartes' und Husserls
Gedächtniskritik

Diplomarbeit
zur Erlangung des Magistergrades der
Philosophie
an der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft
der Universität Wien
eingereicht von
Patrick Mc Allister

Wien, Mai 2005

Für Hedwig und Franz Esterer

Dankeschön

Meinen Dank möchte ich meinen Lehrern am Institut für Philosophie der Universität Wien ausdrücken, vor allen Ao. Prof. Dr. Urs Richli, der mir (und anderen) die Transzendentalphilosophie ohne dogmatische Vorurteile zu eröffnen verstand, und Doz. Dr. Rolf Kühn, dem ich das Richtige an meinem Verständnis der Phänomenologie verdanke.

In einem viel weiteren Rahmen gilt mein Dank meiner Mutter Susanne Mc Allister, die mir das Studium wie sovieles andere überhaupt erst ermöglichte, und meinen Geschwistern Sean und Barbara.

Julia möchte ich dafür danken, mir so lange die Treue zu halten, und die in mir angelegte Weltfremdheit nicht eskalieren zu lassen.

Allen meinen Freunden schließlich werde ich überhaupt nie angemessen für die mit ihnen verbrachten Stunden danken können, weshalb ich vorschlage, einfach noch ein paar zu verbringen.

Zusammenfassung

Denken ist, unter der streitbaren Voraussetzung seiner diskontinuierlichen Zeitlichkeit, immer an seine eigene Vergangenheit und Zukunft als eine Voraussetzung für einen sinnhaften Vollzug ausgeliefert. Damit ist Denken strukturell an seine Vergangenheit und Zukunft gebunden. Doch diese Bindung ist nur als faktische aufzuweisen. Daraus folgt, daß ein formulierbarer hypothetischer Zweifel faktisch bzw. unmittelbar unmöglich ist, aber als „äußerliche“¹, „metaphysische“² Möglichkeit bekundet sich in ihm eine Begründungslücke innerhalb der Theorie von Zeitlichkeit. In dieser Möglichkeit zeigt sich, daß eine Beschreibung zeitlicher Charakteristika des Denkens über einen Umweg möglich werden könnte.

¹Husserl (1992a), p. 24 (Hua I 61)

²Descartes (2001), AT VII 36

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	4
2	Zu Descartes	7
2.1	Meditationes de Prima Philosophia	7
2.1.1	De iis quae in dubium revocari possunt	7
2.1.2	De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus	9
2.1.3	De deo, quod existat	9
2.2	Vorbereitende Begriffsklärungen	10
2.2.1	Intuition - Deduktion	11
2.2.1.1	„als Ganzes auf einmal und nicht sukzessiv“	13
2.2.1.2	„klar und deutlich“	15
2.2.2	Verstand und Hilfskräfte	23
2.2.3	Einfache Naturen	24
2.3	Exposition des Problems	27
2.4	Das Objekt des metaphysischen Zweifels	28
2.4.1	Zwei Hinsichten	30
2.4.1.1	Hinsichtlich des Erkennens	30
2.4.1.2	Hinsichtlich des Erkannten	31
2.5	Die Funktionsweise des metaphysischen Zweifels	32
2.5.1	Versuch der Bestimmung des metaphysischen Zweifels	33
2.5.2	Voraussetzungen für das Wirken des <i>deus malignus</i>	36
2.5.2.1	Die zeitliche Struktur des Denkens	36
2.5.2.2	Descartes' Wahrheitsbegriff	38
2.5.3	Zusammenfassung	39
2.6	Die Überwindung des metaphysischen Zweifels	39
2.7	Zur Struktur des <i>Ces</i>	40
2.7.1	Anhaltspunkte bei Descartes	42

2.7.2	Kemmerlings Analyse	44
2.7.3	Sartre - Die Transzendenz des <i>ego cogito</i>	45
2.8	Zusammenfassung:	
	<i>Cogito ergo sum</i> und dessen Verhältnis zu Zeit	47
3	Zu Husserl	49
3.1	Exposition der Fragestellung	49
3.2	Überblick: Entwicklung der Fragestellung bei Husserl	51
3.3	Zur ersten Interpretation	53
3.3.1	Wahrnehmung der Sukzession	53
3.3.2	Analyse des Zeitbewußtseins - Annahme eines absoluten Flusses	55
3.3.3	Zum absoluten Bewußtsein (1.)	60
3.3.4	Immanentes Objekt	62
3.3.5	Auffassung - Auffassungsinhalt	63
3.3.6	Retention und Protention innerhalb von Auffassung - Auffassungsinhalt	65
3.3.7	Husserls Kritik dieser Analyse	67
3.3.7.1	Problem der Auffassungsweise der Zeitmaterie	68
3.3.7.2	Fraglichkeit des Status der Zeitmaterie	70
3.3.7.3	Infiniter Regreß	71
3.4	Zur zweiten Interpretation	74
3.4.1	Hauptelemente der zweiten Interpretation	74
3.4.2	Neufassung der Retention	74
3.4.2.1	Die doppelte Intentionalität der Retention	75
3.4.2.2	Überblick	81
3.4.3	Zum absoluten Bewußtsein (2.)	82
3.4.3.1	Unzeitlichkeit	82
3.4.3.2	Selbsterscheinung	85
3.4.3.3	Letztes Bewußtsein	86
3.5	Argumente für cartesianische Evidenz des Zeitbewußtseins	87
3.5.1	Faktische Unaufhebbarkeit des retentional Gegebenen	87
3.5.2	Urimpression notwendig vor Retention	88
3.5.2.1	Skizze: Evidenz der Retention	89
3.5.2.1.1	Erste Darstellung	92
3.5.2.1.2	Zweite Darstellung	93
3.5.3	Letzte Möglichkeit der Kritik	94
3.6	Relevanz für höherstufige Erlebnisse	97

4 Conclusio	101
4.1 Die Verwandtschaft der Probleme	101
4.1.1 Zum hypothetischen Zweifel	103
4.1.2 Zur Begründung dauernder Gültigkeit	106
4.2 Konsequenzen für das Zeitbewußtsein	107
Literaturverzeichnis	109

Kapitel 1

Einleitung

“He’s dreaming now,” said Tweedledee: „and what do you think he’s dreaming about?“
Alice said „Nobody can guess that.“
„Why, about *you!*“ Tweedledee exclaimed, clapping his hands triumphantly. „And if he left off dreaming about you, where do you suppose you’d be?“
„Where I am now, of course,“ said Alice.
„Not you!“ Tweedledee retorted contemptuously.
„You’d be nowhere. Why, you’re only a sort of thing in his dream!“
„If that king there was to wake,“ added Tweedledum, „you’d go out - bang! - just like a candle!“
(*Through the Looking-Glass and What Alice found there*¹)

Die vorliegende Arbeit hat den Zweck eine Frage herauszustellen, bzw. zu überprüfen, ob diese Frage überhaupt sinnvoll und möglich ist. Es geht dabei darum, eine Möglichkeit zu finden, etwas über die zeitliche Struktur des Bewußtseins sagen zu können, ohne bestimmte Annahmen über Zeit oder Zeitlichkeit voraussetzen zu müssen. Damit soll der bekannten Stelle aus Augustinus’ *Confessiones* Genüge getan werden, die am Anfang jeder Zeitabhandlung vorkommen sollte und auch Husserl der seinen voranstellt: „si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“²

In diesem Sinne soll also nicht gefragt werden, was Zeit sei, sondern durch eine Untersuchung gleich näher zu bestimmender Phänomene des Denkens eine Möglichkeit erarbeitet werden, mittelbar etwas über die Zeitlichkeit des Bewußtseins auszumachen. Die Idee dabei ist es, aus den

¹Carroll (1981), p. 238

²Augustinus (1992), lib. XI, cap. 14; Cf. Husserl (1980), p. 368 (Hua X 3), wo allerdings „si nemo a me quaerat [...]“ steht.

explizierbaren Bewußtseinsleistungen Indizien für die zeitliche Verfassung des so Beschriebenen zu gewinnen.

Diese Arbeit versucht diese Möglichkeit für ein Detailproblem, das der Gedächtniskritik im Zusammenhang der Urteilsbegründung, exemplarisch zu entwickeln. Um Verwirrungen vorzubeugen, sei zweierlei angemerkt: Erstens, daß diese Formulierung genau so gemeint ist, wie sie dasteht. Die Möglichkeit wird entwickelt, d.h. es wird versucht zu zeigen, wie die Fragestellung aussehen sollte, deren Beantwortung eine Aussage über zeitliche Bewußtseinsstrukturen in der angegebenen Weise ermöglicht. Es geht hier nicht darum, diese Antwort zu geben, was im Rahmen der vorliegenden Arbeit dem Autor auch unmöglich scheint. Zweitens sei angemerkt, daß 'Gedächtnis' stellvertretend für eine recht große Anzahl an diversen Fakultäten oder Bewußtseinsleistungen steht, die allesamt zu der Funktion beitragen, die gemeinhin unter Gedächtnis verstanden wird, nämlich einem unbestimmten geistigen Zurückbehalten von etwas, das war. Diese Leistung bzw. Gruppe von Leistungen wird im Fortgang der Arbeit natürlich präziser bestimmt.

Die Vorgehensweise ist vor allem philosophiehistorisch. Es werden daher im ersten Teil einige Stellen aus Descartes' *Regulae ad directionem ingenii* und den *Meditationes de prima philosophia* hinsichtlich der Rolle des Gedächtnisses untersucht. Es stellt sich dabei heraus, daß für Descartes das Gedächtnis eine zentrale Leistung des erkennenden Subjekts darstellt, die er mit großer Mühe zu begründen trachtet. Es wird vor allem sein Argument der *veracitas dei* erörtert, um auf zugrundeliegende zeitliche Vorstellungen zu schließen.

Danach wird versucht für einen kurzen Abschnitt aus Husserls Beschäftigung mit der Zeitlichkeit eine ähnliche Darstellung zu geben. Es werden dabei zwei husserlsche Erklärungsmodelle für die Leistungen der Retention genauer nachgearbeitet, um deren Rolle innerhalb der Begründung von Urteilevidenz angemessen explizieren zu können. Es stellt sich dabei heraus, daß sich dieses Evidenzproblem bei Husserl ausweitert auf eine Evidenzfrage für die gesamte immanente Zeitlichkeit und somit auch auf den Bereich der apodiktischen Gegebenheit, der für die Phänomenologie methodisch notwendig ist. In einem weiteren Schritt wird untersucht, ob die Begründungen Husserls für diese apodiktische Gegebenheitsweise ausreichend sind und wie weit sie gehen, wobei klar wird, daß, ähnlich wie bei Descartes, eine faktische von einer begründbaren Gültigkeit zu unterscheiden ist.

Nach einem Überblick über die Verwandtschaft der bei Husserl und Descartes angelegten Probleme wird abschließend eine kurze Skizze von der Frage entworfen, auf die in dieser Arbeit hingearbeitet wurde: Kann auf Grund dessen, daß Urteilevidenz diesen speziellen Zweifelsstrukturen ausgesetzt ist, etwas über die zeitlichen Charakteristika der einem Urteil zugrundeliegenden Bewußtseinsleistungen gesagt werden?

Formale Anmerkungen

Zitate

Zitate und Zitierweise richten sich grundsätzlich nach DIN 1505, gemäß den Angaben in Lorenzen (1997) und in Bodendorf (2005). Dazu wurde der Style aus der Datei alphadin.bst benutzt.³

Bei Zitaten aus Werken, für die es eine Standardausgabe gibt, wurde folgende Vorgehensweise gewählt, um dem Leser die Auffindung der Stellen zu erleichtern: Nach der Sigle wird durch einen Beistrich getrennt die gängige und im Literaturverzeichnis vermerkte Abkürzung für die Gesamtausgabe benutzt. Beispiel: „Descartes (2001), AT VII 25“ bedeutet, daß der Wortlaut des Zitates aus der mit „Descartes (2001)“ bezeichneten Ausgabe stammt, und in Band 7 auf Seite 25 bei Adam, Ch. und Tannery, P. (Hrsg.): *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin/C.R.N.S, 1964-76, der üblicherweise zitierten Gesamtausgabe der Werke Descartes', zu finden ist. Falls die hierbei vorausgesetzte Konkordanz des zitierten Werkes mit der Standardausgabe nicht gegeben ist, ist die Stelle in der Standardausgabe dem Zitat in Klammern hintangestellt. „Husserl (1980), p. 481 (Hua X 126 f.)“ bedeutet, daß die zitierte Stelle dem Wortlaut nach in Husserl (1980), auf Seite 481 zu finden ist, und ihr Äquivalent in der Standardausgabe der Husserliana in Band X auf Seite 126 f. zu finden ist. Sollte einmal der zitierte Text mit dem aus der Standardausgabe nicht identisch sein, so ist das in der Fußnote vermerkt.

³Am 9. Mai 2005 erreichbar unter: <http://www.haw-hamburg.de/pers/Lorenzen/bibtex/alphadin.bst>

Kapitel 2

Zu Descartes

Aber es gibt einen sehr mächtigen, sehr schlaunen Betrüger, der mit Absicht mich immer täuscht. Zweifellos bin also auch ich, wenn er mich täuscht; mag er mich nun täuschen soviel er kann, so wird er doch nie bewirken können, daß ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas. Nachdem ich so alles genug und übergenuß erwogen habe, muß ich schließlich festhalten, daß der Satz „Ich bin, ich existiere“, sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr sei.¹

René Descartes schreibt dies in den *Meditationes de Prima Philosophia*. Dem Gedanken dieses „solange“ ist nachzugehen.

2.1 Meditationes de Prima Philosophia

Zunächst sind dazu mit Descartes noch einmal die wichtigsten Schritte seines Zweifels und der anschließenden Argumente nachzuvollziehen. Für den hier verfolgten Zweck ist besonderes Augenmerk auf zwei Punkte zu legen: Wie Descartes die Evidenz seiner Existenz zum Ausdruck bringt und welche Rolle das Gottesargument für diese Evidenz spielt. Dazu sind kurz die wesentlichen Argumentationsschritte ins Gedächtnis zu rufen:

2.1.1 De iis quae in dubium revocari possunt

In dieser Ersten der *Meditationes* erklärt Descartes seine Absicht:

[...] darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen, wenn ich später einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften errichten wollte.²

¹Descartes (2001), AT VII 25

²Descartes (2001), AT VII 17

Zu diesem Zwecke beginnt er die Fundamente aller überkommenen Meinungen und Überzeugungen zu untergraben. Im Wesentlichen widerlegt er zwei Kategorien von Gegenständen: sinnliche und allgemeine.

Sinnliche Gegenstände

Descartes kann keinem durch Sinne vermittelten Erkennen Glauben schenken:

[...] diese [die Sinne - *Anm.*] aber habe ich bisweilen auf Täuschungen ertappt, und es ist eine Klugheitsregel, niemals denen volles Vertrauen zu schenken, die uns auch nur ein einziges Mal getäuscht haben.³

Das für den ganzen Bereich der Sinnlichkeit geltende Argument ist das Traumargument. Dies zeigt, daß wir nicht beurteilen können, ob wir wachen oder schlafen und somit auch nicht entscheiden können, ob das Wahrgenommene nun tatsächlich Gesehenes oder nur Phantasiertes ist.⁴ Damit sind sämtliche Kenntnisse, die durch die Sinne vermittelt wurden, unsicher.

Allgemeine Gegenstände

Descartes argumentiert nun, daß zumindest „[...] etwas anderes noch Einfacheres und Allgemeineres wirklich sein müsse [...]“⁵, da ja, wenn schon ein Bild, das durch die Zusammensetzung der Farben phantasiert ist, als Ganzes falsch ist, so doch die eigentlichen Farben wahr sein müßten. Dies hätte zur Konsequenz, daß die Wissenschaften, die sich nicht mittels Sinnlichkeit auf ihre Objekte beziehen (wie z.B. die Mathematik), wahre Gegenstände haben und so wahre Erkenntnisse ermöglichen können. „Denn ob ich nun schlafe oder wache: zwei und drei ergeben zusammen fünf, und das Quadrat hat nicht mehr als vier Seiten. Es scheint unmöglich, daß solche Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten könnten.“⁶

Diese Überzeugungen werden nun mit dem Argument eines allmächtigen Gottes beseitigt: er könnte es leicht bewirken, daß es weder Himmel noch Erde wirklich gäbe, sondern dies alles mir bloß nur erscheine, und ebenso, daß „[...] ich mich irre, sooft ich zwei und drei addiere.“⁷

Unterbrechen wir hier kurz: Descartes hat es mit diesen wenigen Argumenten (eigentlich sind es ja nur zwei: das Traumargument und das Argument des bösen Geistes) geschafft, sämtliche Realität des Erkannten setzende Urteile über die Welt zu stürzen, indem er die Grundlagen dieser Urteile, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, außer Geltung gesetzt hat.

³Descartes (2001), AT VII 18

⁴cf. Descartes (2001), AT VII 19 f.

⁵Descartes (2001), AT VII 20

⁶Descartes (2001), AT VII 20

⁷Descartes (2001), AT VII 21

2.1.2 De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus

Nach einer kurzen Rekapitulation des Vorangegangenen stellt sich Descartes nun der Frage, was denn überhaupt noch wahr sein bzw. existieren könnte, wenn doch sowohl Sinnliches als auch Allgemeines als womöglich falsch und damit als unverlässlich herausgestellt worden sind. In dieser Situation bemerkt er, daß es eine Voraussetzung für das Zweifeln geben muß:

Zweifellos bin also auch Ich, wenn er mich täuscht; mag er mich nun täuschen, soviel er kann, so wird er doch nie bewirken können, daß ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas. Nachdem ich so alles genug und übergenuß erwogen habe, muß ich schließlich festhalten, daß der Satz „Ich bin, Ich existiere“, sooft ich ihn ausspreche, notwendig wahr sei.⁸

Im Anschluß an diese Stelle beginnt Descartes die Überlegungen hinsichtlich des Wesens des genannten 'Ich', die aber für unseren Zweck nicht sehr relevant und daher nur kurz zusammenzufassen sind. Er verwirft nacheinander die Auffassungen, das Ich sei ein „vernünftiges Tier“⁹, mit ihm sei „zur Natur des Körpers“¹⁰ Gehöriges verbunden und analysiert dann die Natur der Seele: „Wie steht es aber mit dem, was ich der Seele zuschrieb, mit der Ernährung und dem Gehen? [...] Aber das Empfinden?“¹¹ All diese Fakultäten sind an einen Körper irgendeiner Art gebunden und somit unsicher. Dann aber betrachtet er das Denken: „Und das Denken? Hier werde ich fündig: das Denken [...] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden.“¹²

Das denkende Ding (*res cogitans*), als das sich Descartes nun erkannt hat, wird weiters analysiert als etwas, dessen Eigenschaft zu denken sämtliche geistigen Fakultäten umfaßt: Es ist ein „Ding, das zweifelt, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildlich vorstellt und empfindet.“¹³

2.1.3 De deo, quod existat

Der nächste wichtige Schritt wird zu Beginn der III. Meditation gemacht. Hier kommt Descartes nochmals auf den metaphysischen Zweifel, in dem ein allmächtiger aber täuschender Gott vorausgesetzt wird, zu sprechen. Es ist notwendig, diese Stelle vor Augen zu haben:

Sooft diese vorgefaßte Meinung von Gottes Allmacht mir begegnet, muß ich allerdings gestehen, daß Gott, wenn er nur wollte, es leicht zuwege brächte, daß ich mich irrte, selbst in Dingen, die ich mit meinen geistigen Augen aufs klarste zu erschauen meine.

⁸Descartes (2001), AT VII 25

⁹Descartes (2001), AT VII 25

¹⁰Descartes (2001), AT VII 26

¹¹Descartes (2001), AT VII 27

¹²Descartes (2001), AT VII 27

¹³Descartes (2001), AT VII 28

Wende ich mich dann aber den Dingen selbst zu, die ich ganz klar wahrzunehmen glaube, dann werde ich jedesmal ganz von ihnen überzeugt, so daß ich unwillkürlich in die Worte ausbreche: Täusche mich wer es vermag! das wird er doch niemals zuwege bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, ich sei etwas; [...] oder auch, daß zwei und drei zusammen mehr oder weniger ergeben als fünf und dergleichen, denn darin erkenne ich einen offenbaren Widerspruch.¹⁴

Hieraus ist ersichtlich, daß die Sicherheit bzw. die Evidenz des '*cogito sum*'¹⁵ eine Grenze hat: Sofern der Gedanke nämlich nicht aktuell auf sich bezogen ist in der Weise, daß nicht nur der Inhalt des Gedankens gedacht, sondern auch die Existenz des gerade sich vollziehenden Denkens mit aufgefaßt wird, so hat der metaphysische Zweifel statt und es wäre möglich, daß sogar die eigene Existenz nicht erwiesen ist.

[...] Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke, denn es ist ja auch möglich, daß ich, wenn ich überhaupt nicht mehr denken würde, sogleich aufhörte zu sein.¹⁶

2.2 Vorbereitende Begriffsklärungen

Um nicht Hals über Kopf in eine schlecht bis gar nicht orientierten Untersuchung der *Meditationes* hineinzustürzen, sind vorab ein paar Konzepte zu erläutern, die den Gedankengang der *Meditationes* bestimmen, darin aber zum Teil nicht genau erklärt werden. Das hat zur Folge, daß auf andere Schriften Bezug genommen werden muß, wenn man die *Meditationes* richtig verstehen will. Es scheint nun fast unmöglich zu beweisen, welche Schriften das sein könnten. So warnt z.B. Lüder Gäbe in seiner Einleitung zur Ausgabe der *Regulae* im Meiner Verlag ganz allgemein:

[...] wohl aber erscheint es mir nötig, den Leser mit dem Hinweis auf das Faktum eines solchen Umbruchs [zwischen der früheren, in den *Regulae* dargelegten Philosophie und der späteren Philosophie - *Anm.*] vor einem unangemessenen Verfahren der Interpretation unserer Schrift zu warnen. Die vorgelegten äußeren und rein biographischen Indizien machen es notwendig, bei der Lektüre der *Regulae* von der klassischen Philosophie Descartes' ganz zu abstrahieren und [...] von der Interpretationsmaxime auszugehen, daß dieses Verhältnis durch grundsätzliche Gegensätze konstituiert ist.¹⁷

¹⁴Descartes (2001), AT VII 36; Im Folgenden wird auf diese Stelle noch des öfteren Bezug genommen werden.

¹⁵Im folgenden wird dieser Satz mit *Ces* abgekürzt. Es wird außerdem kein Unterschied zwischen *Cogito ergo sum* und *Cogito sum* gemacht.

¹⁶Descartes (2001), AT VII 27

¹⁷Gäbe (1993), p. XXIX f.

Dem sei eine Aussage Jean-Luc Marions gegenübergestellt:

[...] we can and should read all the *Meditations* as a figure composed of different types of simple natures [...] Understood in this way, the metaphysics of 1641 does not so much reject the elements forged by the 1627 theory of science as employ them in a radically new fashion and bring them to a perfection hitherto undreamed of.¹⁸

Ich werde im folgenden annehmen, daß die Aussage Jean-Luc Marions das Verhältnis der *Regulae* zu den *Meditationes* besser bestimmt als die Lüder Gäbes, zumindest was den hier untersuchten Problemzusammenhang betrifft. Leider bin ich nicht in der Lage, dies zu beweisen, sondern kann nur darauf hinweisen, daß mir Marions Interpretationsansatz fruchtbarer erscheint als der Gäbes. Die damit gegebene Präferenz ist also nur für dieses Problem, nämlich der genauen Bestimmung des Gehaltes von Zweifeln und der anschließenden Evidenz des *Ces*, abgegeben und in keiner Weise als allgemeine Bestimmung des Verhältnisses von Descartes Frühwerk zu seinen späteren Arbeiten zu lesen.

Das Ziel ist es nun, durch eine vorsichtige Auslegung des Systems der *Regulae* zu einem Verständnis davon zu kommen, welche Bedeutung *Ces* und einige andere Gedanken in den *Meditationes* haben. Dafür werden drei Bereiche untersucht: Erstens ist herauszufinden, was Descartes unter Intuition bzw. Deduktion verstand und welche Implikationen diese beiden Verstandesoperationen für ihn hatten. Dies soll helfen zu sehen, was es bedeutet, wenn man sagt, *Ces* sei eine Intuition oder Deduktion. Zweitens sollen der Verstand und seine Hilfskräfte bestimmt werden. Drittens und letztens ist Descartes Theorie der einfachen Naturen zu beachten. Darin entwirft er die Topographie der Gegenden, die der menschlichen Erkenntniskraft zugänglich sind, und auch die Wege in und durch diese Bereiche. Die letzten beiden Punkte, Verstand und einfache Naturen, sind ausschlaggebend für eine richtige¹⁹ Beurteilung des Zweifelgangs in den *Meditationes* und der Bedeutung von *Ces*.

2.2.1 Intuition - Deduktion

Intuition und Deduktion sind die zwei einzig möglichen Arten zu wahrer Erkenntnis zu gelangen, wobei Deduktion im Idealfall, also dort wo sie am sichersten ist, faktisch zur Intuition wird.

Intuition hat zwei Bedingungen: „[...] daß die Proposition klar und deutlich, und dann auch, daß sie als Ganzes auf einmal und nicht sukzessiv erkannt wird.“²⁰

Die Deduktion unterscheidet sich von der Intuition dadurch, daß sie „[...] eine Art Bewegung der Erkenntniskraft [...]“²¹ in sich birgt, die aber so minimal sein kann, daß die Deduktion, als

¹⁸Marion (1999), p. 122

¹⁹D.h. hier: Descartes' Selbstverständnis entsprechend.

²⁰Descartes (1993), AT X 407

²¹Descartes (1993), AT X 407

Vollzogene betrachtet, nicht von einer Intuition zu unterscheiden ist. Im Vollzug ist sie aber immer eine Bewegung.

Ähnlich bestimmt auch Gaukroger Intuition und Deduktion:

In short, the more it approaches intuition, the more reliable deduction is. It is hard to avoid the conclusion that deduction is ultimately modelled on intuition, and that in the limiting case it becomes intuition.

Given this, the key notion is obviously that of intuition. Intuition has two distinctive features: it is an instantaneous act, and it consists in a clear and distinct grasp of an idea.²²

Descartes hat also zwei Kriterien, durch die er Deduktion und Intuition bestimmt. Das eine ist, wie das Objekt erfaßt wird: klar und deutlich.²³ Hinsichtlich dieser Bestimmung lassen sich Deduktion und Intuition aber nicht voneinander unterscheiden, denn Klarheit und Deutlichkeit ist eine Forderung, die an jede gültige Erkenntnis gestellt wird. Auch die scheinbare Unterscheidung: „[...] durch Intuition [...], wenn sie einfach und durchsichtig, nicht aber, wenn sie vielfach und verwickelt ist [...]“²⁴ meint nicht eigentlich den Unterschied der Weise, wie die Proposition erfaßt wird, sondern bezieht sich schon auf den Vollzugscharakter der Deduktion. Descartes klärt dies einige Zeilen weiter: „[...] weil sie [die Proposition - *Anm.*] dann nicht im Ganzen auf einmal vom Verstande erfaßt werden kann [...]“²⁵

Das zweite Kriterium ist, wie sich die beiden Erkenntnisformen vollzugsmäßig darstellen: Die Deduktion ist stets ein allgemein folgender²⁶ Vollzug, die Intuition ein „[...] als Ganzes auf einmal und nicht sukzessiv [...]“²⁷ erkennender Akt.

Durch diese Bestimmungen ergibt sich auch, daß eine Deduktion, wenn man von ihrer Vollzugsform absieht, wie z.B. in der Reflexion, einer Intuition gleichgestellt werden kann. Wenn eine Deduktion so einfach ist, daß sie im Nachhinein als momentan vollzogen betrachtet werden kann, kann sie als Intuition bezeichnet werden. Dementsprechend wird im folgenden zwischen einer strengen Intuition, die wirklich in einem 'unbewegten' Denkakt vollzogen wird, und einer lockeren Intuition, die nur in der Reflexion so erscheint, unterschieden.

²²Gaukroger (1995), p. 118

²³Descartes (1993), AT X 408

²⁴Descartes (1993), AT X 408

²⁵Descartes (1993), AT X 408

²⁶Nicht nur im Sinne eines gültigen logischen Gefüges zu verstehen.

²⁷Descartes (1993), AT X 407

2.2.1.1 „als Ganzes auf einmal und nicht sukzessiv“²⁸

Eine wichtige Frage für die Bestimmung der Intention ist, was Bewegung, bzw. die Leugnung derselben, in Bezug auf einen Gedanken aussagen soll. Vor allem ist zu untersuchen, ob die Instantaneität oder Unbewegtheit der Intuition impliziert, daß eine solche Erkenntnis nicht dazu befähigt ist, komplexe Sachverhalte nachzuvollziehen. Kurz: Kann eine strenge Intuition eine komplexe Proposition erfassen oder nicht?

Als ein Beispiel für eine Intuition und Deduktion in ihrem Zusammenwirken gibt Descartes folgendes:

Denn wenn man z.B. diese Schlußfolgerung nimmt: zwei und zwei ergeben dasselbe wie drei und eins, so muß man nicht nur intuitiv sehen, daß zwei und zwei vier ergeben und daß drei und eins ebenfalls vier ergeben, sondern darüber hinaus, daß aus diesen beiden Propositionen jene dritte mit Notwendigkeit folgt.²⁹

Wie läßt sich $2+2=4$, eine Intuition wie Descartes selbst sagt, nun näher kennzeichnen, vor allem im Hinblick auf die beiden genannten Kriterien?

Es wird wohl kaum jemand bestreiten, daß $2+2=4$ einen sehr einfachen Sachverhalt zu erkennen gibt, so daß davon ausgegangen werden darf, daß er klar und deutlich dem Denken präsent ist und somit das erste Kriterium einer Intuition erfüllt. Aber es kann nicht ohne weiteres zugegeben werden, daß es ein „unbewegter“ Denkakt sei, der darin vollzogen wird. Man vergleiche z.B. folgende Rechnung:

$$2,785663291 + 178256,34521 = 178259,130873291$$

Sie kann zunächst nicht in einem einfachen Geistesakt intuiert werden.³⁰ Strukturell, also vom Problem her, ist sie allerdings genau gleich beschaffen wie $2+2=4$ und wird, nach einiger Übung, wahrscheinlich auch in gleichem Maße verinnerlicht werden, so daß man sie in einem einzigen Geistesakt vollziehen kann. Das bedeutet nun aber, daß Descartes einem Denkakt, der eine nicht ganz einfache Proposition erkennen läßt, zuschreibt, daß er qua Intuition unbewegt ist.

Es zeigt sich also, daß Intuition nicht die Bewegungslosigkeit des Denkens impliziert, sondern auch komplexere Urteile oder Erkenntnisse in einer Intuition vollzogen werden können, und zwar auch in einer strengen Intuition. Denn das oben zitierte Beispiel einer Intuition und Deduktion würde wenig Sinn ergeben, wenn Descartes zeigen wollte, daß eine lockere Intuition (also eigentlich eine Deduktion) einer Deduktion, die in diesem Falle noch dazu so einfach ist, daß man sie, rückblickend, wohl sicher als lockere Intuition bezeichnen würde, entgegengesetzt wäre.

²⁸Descartes (1993), AT X 407

²⁹Descartes (1993), AT X 369

³⁰Zumindest nicht von mir; aber es läßt sich sicher leicht ein schwierigeres Beispiel finden, bei dem dann auch geübtere Kopfrechner ihre Schwierigkeiten haben.

Was ist dann aber der Sinn der Bestimmung der Intuition „als Ganzes auf einmal und nicht sukzessiv [...]“³¹ erkennend? Denn wenn diese Beschränkung auf einen Denkakkt nicht bedeutet, daß die darin erkannte Proposition eine und einfach sein muß, so daß also in den kleinsten Denkeinheiten nur die kleinsten Denkakte vollzogen werden könnten, dann muß der eigentliche Sinn dieser Bestimmung genauer herausgestellt werden.

Descartes führt zur Bewegung in der 7. Regel folgendes aus:

Wenn ich also z.B. durch getrennte Handlungen erstens erkannt habe, wie das Verhältnis zwischen den Größen A und B , sodann zwischen B und C , weiter zwischen C und D und schließlich zwischen D und E beschaffen ist, so sehe ich doch deshalb nicht ein, welcher Art das Verhältnis zwischen A und E ist, kann es auch nicht schlechtweg aus den bereits erkannten Verhältnissen erkennen, es sei denn ich erinnerte mich an alle. Aus diesem Grunde werde ich sie in einer Art zusammenhängender Bewegung der Einbildungskraft, die das Einzelne intuitiv erkennt und in eins damit zu dem anderen übergeht [...] [, erfassen, so - *Anm.*] daß ich fast ohne Anteilnahme des Gedächtnisses das Ganze in einer Intuition zu überschauen glaube.³²

Die Bewegung, die Descartes hier beschreibt, ist allgemeiner Natur: sie läßt sich nicht auf das Vollziehen einer formal logischen Schlußfolgerung reduzieren, so daß etwa die Bewegung nur den Schritten eines Syllogismus entspräche, sondern ist einerseits Intuition, andererseits ist in dieser Intuition ('in eins damit') schon ein Übergang zu bzw. Zusammenhang mit den anderen Intuitionen festzustellen. Dieser Zusammenhalt wird zunächst vom Gedächtnis geleistet, dann aber, durch Einübung, immer schneller durchlaufen, bis die gesamte Kette in einem geistigen Akt zu übersehen ist. Die Charakterisierung der einzelnen Erkenntnismöglichkeiten durch 'auf einmal und nicht sukzessiv' ist also eine Bestimmung dessen, welche Rolle das Gedächtnis in ihnen einnimmt.

Somit sind Intuition und Deduktion folgendermaßen durch 'auf einmal und nicht sukzessiv' zu bestimmen: Strenge Intuition erfaßt ihre Proposition in einem einzigen Geistesakt, ohne Anteilnahme des Gedächtnisses. Die lockere Intuition erkennt ihren Gegenstand zunächst nicht ohne Gedächtnisleistung, durch Einübung dann aber schon. Eine Deduktion scheint ihren Gegenstand nie durch einen einzigen Geistesakt bzw. unabhängig von einer Gedächtnisleistung erfassen zu können.

Es stellen sich nun zwei Fragen: Die eine ist, was Descartes überhaupt unter Gedächtnis versteht. Sie soll im Abschnitt über den Verstand und seine Hilfskräfte, darunter auch das Gedächtnis fällt, behandelt werden. Bis dahin ist es vielleicht gut, sich vor Augen zu halten, daß Descartes eine für moderne Ansichten recht eigenwillige Position vertritt, und sich unter 'Gedächtnis' nur

³¹Descartes (1993), AT X 407

³²Descartes (1993), AT X 387 f.

ein Vermögen vorzustellen, das dem aktiven Erkenntnisvollzug auf eine sehr unbestimmte Art und Weise als Ablageort für nicht momentan Erfasstes dient. Die zweite Frage betrifft die Qualifikation von lockerer Intuition als Intuition und Deduktion, je nach dem Zusammenhang. Zwar erklärt sich diese Unterscheidung zum Teil schon aus dem Moment der Einübung komplexer Urteile. Aber die Möglichkeit der Einübung ist selbst wieder bezogen auf die Klarheit und Deutlichkeit des Erkannens: Klarheit und Deutlichkeit ermöglicht es, daß eine Deduktion als Intuition bezeichnet werden kann, weil Klarheit und Deutlichkeit den Verzicht auf das Gedächtnis ermöglichen. Was ist nun 'Klarheit und Deutlichkeit'?

2.2.1.2 „klar und deutlich“

Vorweg sei gewarnt: „His [Descartes' - *Anm.*] concept of clear and distinct perception is the least clear and distinct concept in his philosophy.“³³

Nichtsdestotrotz ist *Clara et distincta* offensichtlich ein zentrales Problem (oder vielleicht besser: Faszinosum) für Descartes gewesen: In den *Regulae* ist es eines der beiden Hauptkennzeichen für die Intuition. Und in den *Meditationes*, 13 Jahre später, ist in *Ces* „[...] nichts anderes enthalten als eine klare und deutliche Auffassung dessen, was ich behaupte.“³⁴ So werden diese Bestimmungen an der philosophisch wohl einflußreichsten Stelle von Descartes' Werk zu Kriterien der Wahrheit. Doch so oft dieses Begriffspaar von Descartes auch gebraucht wird, so oft wirkt es wie eine Zauberformel, die die Einsicht der Leser eher beschwören statt erhellen soll, wenn nicht versucht wird sich klar zu machen, was in dieser Formel liegt.

Zwei Dinge sind dazu zu beachten:

- Worüber genau sagt Descartes, daß es klar und deutlich sei? Und:
- Was ist nicht klar und deutlich?

Klar und deutlich ist für Descartes die Art und Weise, wie etwas vom Erkennen erfaßt werden kann. Was erfaßt wird, sind nach Descartes stets „Ideen“.³⁵

Exkurs: *idea* bei Descartes Hier ist der Gedankengang kurz zu unterbrechen und etwas über den Ideenbegriff Descartes' zu sagen. Denn jede Interpretation des Konzeptes von *clara et distincta*, ja das Verständnis davon, was Descartes unter dem Begriff eines Bewußtseinsaktes bzw. Gedankens (*cogitatio*) konzipierte, wird sich mit dem 'Inhalt' des jeweiligen Aktes auseinandersetzen haben: dieser ist aber stets eine *idea*.

³³Markie (1999), p. 161

³⁴Descartes (2001), AT VII 35; cf. Beyssade (1993), p. 32

³⁵vgl.: Gewirth (1998), p. 82; Gewirth verweist dort auf AT VII 181.

Kemmerling stellt in seinem Aufsatz *Ideen*³⁶ acht verschiedene Interpretationen³⁷ von *idea* dar und fügt diesen noch seine eigene hinzu. Es läßt sich diesbezüglich also von einer gewissen Uneinigkeit bzw. Unsicherheit in der Rezeption sprechen. Worin Übereinstimmung zu herrschen scheint, ist, daß *idea* eine doppelte Repräsentationsaufgabe erfüllt. Kemmerling bestimmt ein 'inneres' Verhältnis als das „[...] zwischen einer Idee als geistigem Vorgang und einer Idee als Ding-im-Geist [...]“, das 'äußere' als das „[...] zwischen einer Idee als geistigem Vorgang und einer Idee bezogen auf die formale Realität von etwas (im Normalfall ist das, worauf der Bezug geht, eine außergeistige Sache oder eine ihrer Eigenschaften).“³⁸ Ersteres ist der Bezug zwischen materialer und objektiver Betrachtungsweise einer Idee, letzteres der zwischen formaler Idee³⁹ und dem außergeistigen Ding.⁴⁰ Kemmerling erinnert an einen Vergleich Descartes', ein Bild⁴¹: Die bunten Punkte wären die materiale Idee, der dargestellten Sache entspräche - als Dargestellte - die objektive Idee. Die dargestellte Landschaft als eine wirkliche Landschaft abbildend wäre die formale Idee. Auch Alan Gewirth nimmt einen ähnlichen, dreischichtigen Repräsentationsbezug an (s.u.).

Den Begriff der *idea* in Descartes Werk genauer herauszustellen als in diesen kurzen Worten würde eine ganz eigenständige Arbeit notwendig machen. Wenn Kemmerling recht hat, dann wäre sogar diese Anstrengung vergebens: „Das Verwirrendste am Cartesischen Ideenbegriff ist wohl dies: Es soll etwas ('die Idee von x') geben, das zugleich x, in einer sei's auch minderwertigen Seinsform, und ein Geisteszustand ist. In diesem Punkt ist die cartesische Lehre nicht zu retten.“⁴²

Nach Alan Gewirth's Artikel *Clearness and Distinctness in Descartes* setzt sich eine Erkenntnis aus drei Faktoren zusammen: „[...] perceptive act, idea (the direct object or content perceived), and thing purportedly represented by the idea.“⁴³ In dieser Konstellation ist 'wahr' die Bezeichnung für die Übereinstimmung zwischen Repräsentiertem (dem Gegenstand der Erkenntnis) und Repräsentierendem, der Idee. Würde das Verhältnis dieser beiden Komponenten des Erkennens auch noch mit 'klar und deutlich' bezeichnet werden, so ergäbe sich - absurderweise -, daß nie mit Sicherheit gesagt werden könnte, daß eine Idee mit der durch sie repräsentierten Sache übereinstimmt: „Clearness and distinctness, then, cannot in their essential nature be the same as truth;

³⁶Kemmerling (1996b), p. 17 - 76

³⁷Kemmerling (1996b), p. 26 - 30

³⁸Kemmerling (1996b), p. 39

³⁹Um einer Begriffsverwirrung vorzubeugen sei hier angemerkt, daß formale Idee gleichbedeutend mit Idee in formaler Betrachtungsweise ist. Es scheint mir ziemlich wichtig zu sein, daß die Idee etwas (Eines) bleibt, das in unterschiedlichen Weisen bewußt ist, ohne gleichzeitig Unterschiedliches zu sein: Denn das hätte die verhängnisvolle Folge eines infiniten Regresses, da alles, das bewußt sein kann, eine Idee ist. Und wenn diese wieder unterschiedlich (in drei Weisen) zu teilen wäre, müßte man wiederum nachfragen, wie diese drei Teile bewußt sind usw. Es wäre also kein wirklich allgemeiner Begriff einer Idee möglich, da dieser immer eine dieser drei Arten bezeichnen müßte und somit nicht allgemein wäre.

⁴⁰cf. Kemmerling (1996b), p. 39

⁴¹cf. Kemmerling (1996b), p. 40 f.

⁴²Kemmerling (1996b), p. 66

⁴³Gewirth (1998), p. 82

it remains that they are qualities internal to ideas and perceptive acts.“⁴⁴ Die Bestimmung 'klar und deutlich' kommt also streng nur dem Verhältnis zwischen perzipierendem Akt und perzipierter Idee zu, während 'wahr' bzw. 'falsch' das, willensmäßig in einem Urteil vollzogene⁴⁵, Beziehen einer Idee auf eine Sache kennzeichnen.

Gewirth gibt drei Merkmale an, die eine klare *Perceptio* hat: „In order to be clear, then, an idea must be (1) 'present' to the mind, (2) 'open' to the mind, and (3) the mind must in turn be attending to the idea.“⁴⁶

Doch hierin liegt, wie Gewirth bemerkt, eine Schwierigkeit: Wenn diese drei Momente ernst genommen werden, ergibt sich, daß jede Idee, sofern sie erfaßt wird, auch automatisch 'klar' wäre.⁴⁷ Die Entwicklung in den *Meditationes* mit bedenkend, wäre damit jede Idee qua 'clara et distincta' auch wahr. Um diese Folge abzuwenden, analysiert Gewirth⁴⁸ eine 'obskure und verworrene' Idee, nämlich die, die man bei einer Sinneswahrnehmung hat: Diese wird von Descartes als 'klar und deutlich' bezeichnet, wenn sie nur als Wahrnehmung betrachtet wird, d.h. nur im Hinblick darauf, ob sie dem Geist die Zu- oder Abträglichkeit für das Kompositum, dessen Teil er ist, den Körper, zeigt oder nicht; als 'obskur und verworren' wird die Sinneswahrnehmung bezeichnet, wenn sie als etwas Äußerliches darstellend erfaßt wird. Damit ist ein Unterschied zwischen dem direkt erfaßten Gehalt und dem interpretativen Gehalt einer Idee aufgewiesen. Und innerhalb dieser Unterscheidung entwickelt Gewirth nun die Bestimmungen von 'klar und deutlich'⁴⁹:

„[...] an idea is clear if its direct content (e.g. 'incorporeal', 'good') includes all that which is included in the interpretation ('God'), and distinct if the direct content includes nothing other than this. [...] In most general terms, then, the clearness and distinctness of an idea may be said to consist in the 'equality' of its direct and interpretative contents.“⁵⁰

Eine Erkenntnis ist demnach klar, wenn in ihrem interpretativen Gehalt - im Begriff - alle diejenigen Momente oder Eigenschaften mitenthalten sind, die auch im direkt erfaßten Gehalt liegen. Sie ist deutlich, wenn in ihrem direkt erfaßten Gehalt keine anderen als diese Eigenschaften erkannt sind.⁵¹

⁴⁴Gewirth (1998), p. 82

⁴⁵cf. Descartes (2001), AT VII 37; Descartes (1993), AT X 420

⁴⁶Gewirth (1998), p. 83

⁴⁷cf. Gewirth (1998), p. 84

⁴⁸cf. hierzu und fürs folgende: Gewirth (1998), p. 85 ff

⁴⁹cf. dazu v.a.: Gewirth (1998), p. 86 f.

⁵⁰Gewirth (1998), p. 87; Für 'equality' verweist Gewirth auf *Regula XIV* (AT X 439-40).

⁵¹Wir können auch von zwei zueinander in Beziehung stehenden Mengen von erkannten Eigenschaften sprechen, die eine - A - ist die Menge von Eigenschaften, die den Begriff ausmachen (aber deshalb nicht gleich auch *alle* Elemente des Begriffs ausmachen), die andere Menge - B - enthält direkt erfaßte Elemente.

Klar ist die Relation zwischen den beiden Mengen, wenn die Menge der direkt erfaßten Elemente alle (aber nicht zwingend nur die) Elemente enthält, die auch in der Menge von Elementen, die den Begriff ausmachen, enthalten sind, die Menge B also alle (aber nicht zwingend nur die) Elemente enthält, die auch in der Menge A enthalten sind.

Deutlich ist die Relation zu nennen, wenn in der Menge der direkt erfaßten Eigenschaften nur Elemente, die auch im Begriff der Sache liegen, erfaßt sind: wenn also die Menge B nur solche Elemente hat, die auch in der Menge A

Diese Interpretation hat einen Mangel: Sie läßt den Unterschied zwischen klaren und dunklen Ideen verschwimmen. Gewirth schreibt selbst eine Seite zuvor: „[...] the idolator's 'idea of God', which in its direct content representatively includes, together with perfection, such attributes as vindictiveness and corporeality, is obscure and confused.“⁵² Aber diese obskure und konfuse Idee eines rachsüchtigen, aber mit allen Perfektionen versehenen, Gottes genügt doch der von Gewirth definierten Bedingung einer klaren Idee, da in dem Konzept 'höchstvollkommen' und 'rachsüchtig' alles das, was in der Idee Gottes vorhanden ist (oder zumindest ein wesentliches Element), beinhaltet ist. In der Menge, die 'höchstvollkommen' und 'rachsüchtig' umfaßt, ist jedes Element enthalten, das in der Menge 'höchstvollkommen' vorkommt.

Auch um von den Schwierigkeiten, die in Descartes' Ideenbegriff liegen, etwas absehen zu können, soll im Folgenden *clara et distincta* einer funktionalen Deutung unterzogen werden, d.h. es soll aus der Verwendung des Begriffspaars vor allem in der III. Meditation gefolgert werden, was es innerhalb der Repräsentationsstruktur einer Idee bedeuten könnte. Die entscheidende Stelle lautet:

Es ist doch in jener ersten Erkenntnis [*Ces - Anm.*] nichts anderes enthalten als eine klare und deutliche Auffassung dessen, was ich behaupte. Diese würde offenbar nicht genügen, mich der Wahrheit eines Gegenstandes zu versichern, wenn jemals etwas, das ich so klar und deutlich einsehe, falsch sein könnte. Somit darf ich als allgemeine Regel festsetzen, daß alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse.⁵³

Die einzige Stelle, an der Descartes *clara et distincta* ausdrücklich definiert, ist wohl *Principiorum Philosophiae*, Artikel 45:

I call a perception [*perceptio - Anm.*] 'clear' [*clara - Anm.*] when it is present and accessible to the active mind [...]. I call a perception 'distinct' [*distincta - Anm.*] if, as well as being clear, it is so sharply separated [*sejuncta et praecisa - Anm.*] from all other perceptions that it contains within itself only what is clear.⁵⁴

Damit ist deutliche Erkenntnis als ein Idealfall von klarer Erkenntnis bestimmt: eine Erkenntnis, die sich ausschließlich aus klaren Momenten zusammensetzt. Deutliche Erkenntnis erläutert

liegen (aber nicht zwingend alle Elemente der Menge A).

Es läßt sich folgendes Beispiel geben:

Eine Erkenntnis der Idee Gottes beinhalte die direkt erfaßte Eigenschaft „allmächtig“. Diese Eigenschaft liegt nun auch im Begriff von Gott (aber nicht nur diese). Damit ist diese Idee von Gott als eine klar erkannte zu bezeichnen, da im direkt erfaßten Inhalt ein Element enthalten ist, das auch im interpretativen Inhalt liegt.

Deutlich ist diese Erkenntnis auch: denn die direkt erfaßten Bestimmungen (in diesem künstlichen Fall nur eine: „allmächtig“) sind allesamt in dem interpretativen Inhalt, dem Begriff, enthalten.

⁵²Gewirth (1998), p. 86

⁵³Descartes (2001), AT VII 35

⁵⁴Descartes (1999), AT VIIIa 22

Descartes ex negativo auch in den *Regulae* bei der Explikation der Verbindung einfacher Sachverhalte in einem Urteil: Diese „[...] ist notwendig, wenn der eine Sachverhalt gewissermaßen in einer solchen Verschlingung in den Begriff des anderen verwickelt ist, daß wir keinen von beiden deutlich vorstellen könnten, falls wir urteilen sollten, sie seien voneinander getrennt.“⁵⁵

In dieser Situation impliziert also der Begriff der einen Sache den einer anderen: es soll dieses Verhältnis als Wesensimplikation bezeichnet werden. Um also eine Sache als 'deutlich erkannt' bestimmen zu können, ist es notwendig, ihre Wesensimplikate mitzuerfassen bzw., wenn die Bestimmung von deutlich aus den *Prinzipien*, daß sie gar keine andren als klare Merkmale in sich enthält, mitberücksichtigt wird: es ist notwendig, nur Wesensimplikate im Begriff zu erfassen.

Diese Bestimmungen sollen an zwei Begriffen eines Dreiecks verdeutlicht werden, an einem spitzwinkligen (Δ^{SP}) und einem stumpfwinkligen Dreieck (Δ^{st}). Für unsere Zwecke sei Dreieck im allgemeinen (Δ) nur mit einer wesentlichen Eigenschaft versehen: einer Winkelsumme von 180° . Die wesentliche Eigenschaft des Δ^{SP} ist, daß alle Winkel kleiner als 90° sind und die wesentliche Eigenschaft des Δ^{st} ist, daß ein Winkel größer als 90° ist.

Wenn nun jemand den Begriff eines Δ^{st} oder Δ^{SP} sich zu bilden versucht, so kann dieser Begriff in diesem Modell drei relevante Formen annehmen: Er umfaßt (d.h.: es wird in ihm erkannt) in jedem Falle die wesentliche Eigenschaft von Δ , nämlich 180° Winkelsumme und hat außerdem - im Falle eines Δ^{SP} - noch eines dieser Momente:

1. Die wesentliche Bestimmung des Δ^{SP} wird mitgedacht.
2. Die wesentliche Bestimmung des Δ^{SP} wird nicht mitgedacht (also nur ein Begriff von Δ).
3. Die wesentliche Bestimmung wird geleugnet, indem die ihr widersprechende Bestimmung des Δ^{st} ausdrücklich mitgedacht wird.

Im 2. Fall wird der Begriff eines Δ^{SP} gar nicht angemessen erfaßt, die Erkenntnis kann nach Descartes als klar bezeichnet werden, aber nicht als deutlich, da der Begriff eines Δ^{SP} eine Bestimmung enthält, die hier nicht erfaßt wird. Damit ist in diesem Begriff noch ein nicht klar erfaßtes Element vorhanden, wodurch er als klar aber nicht deutlich erkannt sich erweist.⁵⁶

Im 3. Fall ist die Erkenntnis ebensowenig deutlich, da auch hier die wesentliche Bestimmung des Δ^{SP} nicht mitgedacht wird. Er unterscheidet sich vom zweiten Falle dadurch, daß hier eine

⁵⁵Descartes (1993), AT X 421

⁵⁶Es könnte hier eingewendet werden, daß aus dieser Bestimmung folgt, daß *alle* Wesensimplikate einer Sache erkannt sein müssen, um als klar und deutlich erkannt bestimmt werden zu können. Aber dieser Einwand ergibt sich nur aus der konstruierten Einfachheit des Beispiels: Ein bestimmte Art kann mehrere, es von der Gattung und allen anderen Arten unterscheidenden Merkmale haben. Um klar und deutlich erkannt zu sein reicht es, daß nur eines dieser Momente erfaßt wird. Denn damit ist ein präziser Begriff der Sache gebildet aus dem sich bei genauerer Analyse alle anderen Wesensimplikate ergeben können, was bei einem klaren Begriff - nach Descartes Gebrauch des Wortes - nicht geschehen kann.

Bestimmung des Δ^{SP} mitgedacht wird, die mit seinem Begriff unvereinbar ist. Etwas einem Wesensimplikat Widersprechendes im Begriff einer Sache mitzudenken impliziert aber, daß entweder dies Widersprechende oder dasjenige, dem es widerspricht, nicht 'klar' erkannt sein kann, da sonst diese unvereinbaren Elemente als solche bekannt sein müßten. Damit ist bewiesen, daß sie sicher nicht beide klar erkannt sein können und in dem so gebildeten Begriff also ein unklares Element vorhanden ist, womit die Bedingung der Deutlichkeit nicht erfüllt ist.

Nur im ersten Fall kann die Erkenntnis als klar *und* deutlich bestimmt werden: hier sind alle wesentlichen Elemente und nur wesentliche Elemente des Begriffes aufgefaßt.⁵⁷

Wie ist die oben zitierte Stelle aus den *Meditationes* nun zu lesen? Abgesehen von der gleich auf sie folgenden⁵⁸ Einschränkung, daß ein allmächtiger Gott mich trotzdem - als indirekter Zweifelsgrund, wenn wir Kemmerlings Interpretation akzeptieren (cf. 2.5.2.1 ab Seite 36) - täuschen kann, sind mit klar und deutlich jene Erkenntnisse zu kennzeichnen, die mit dem höchsten Grad an Evidenz, zu der ein endlicher (menschlicher) Geist fähig ist, operieren. Damit ist ein neues Kennzeichen einer klaren und deutlichen Erkenntnis gegeben, da die vorherigen Bestimmungen, die vor allem die repräsentativen Verhältnisse einer Idee betrafen, als inhaltliche Spezifikationen gesehen werden können. Hier ist aber von einem qualitativen Merkmal die Rede, da sie den Zusammenhang zwischen Evidenz und Überzeugung bezeichnet.

Clara et distincta wird als Merkmal an einer Erkenntnis bestimmt, das es unmöglich macht, an ihr zu zweifeln. Diese Unmöglichkeit leitet sich daraus her, daß klar und deutlich zu erkennen impliziert, von etwas völlig überzeugt zu sein. Descartes sagt, daß etwas, das *so* klar und deutlich *wie Ces* oder $2+3=5$ erfaßt wird, nicht falsch sein kann, bzw.: daß das Erkennen nicht davon überzeugt werden kann, daß das Eingesehene falsch ist, da dazu das stärkste Erkenntnismittel - *lumen naturale* -, das solch eine Änderung der Überzeugung bewirken könnte, schon absolut von der Richtigkeit des Eingesehenen überzeugt ist:

Was mir nämlich durch das natürliche Licht sichtbar wird (wie z.B., daß aus meinem Zweifel folgt, daß ich sei, und ähnliches), das kann in keiner Weise zweifelhaft sein, weil es kein anderes Vermögen geben kann, dem ich so wie jenem Licht vertraue, oder das mir klar machen könnte, daß jene Einsichten nicht wahr seien.⁵⁹

Vorausgesetzt, daß die Kennzeichnung *clara et distincta* das Verhältnis zwischen materialer und objektiver Idee bestimmt, und anders ergibt sich kaum ein brauchbarer Sinn, folgt, daß klares und

⁵⁷Für ein weiteres Beispiel cf. Descartes (1999), AT (Artikel 26). Das nur klare Erfassen des Schmerzes scheint nicht ganz deckungsgleich mit dem hier gegebenen Beispiel, da dort ein klar und ein nicht klar erkanntes Element in einem Urteil vorkommen, aber einander nicht oder zumindest nicht direkt widersprechen. Am ehesten entspricht das dem dritten Falle bei den Bestimmungen des Dreiecks. Vermutlich liegt dieser Unterschied daran, daß die Beispiele aus zwei so verschiedenen Bereichen ausgewählt sind: In der Geometrie sind die Sachverhalte notwendig miteinander verbunden, beim Urteil über Sinnesempfindungen gibt es aber wohl keine solchen Zusammenhänge.

⁵⁸Descartes (2001), AT VII 36

⁵⁹Descartes (2001), AT VII 38 f.

deutliches Einsehen einer Sache impliziert, daß nicht gleichzeitig die Überzeugung vorherrschen kann, daß es diese Sache, deren Idee klar und deutlich dem Denken präsent ist, nicht geben kann bzw. daß sie nicht existieren kann (formaliter), ohne daß sie notwendig *so* ist (objektiv), *wie* das klare und deutliche Erkennen die Idee erfaßt. Somit folgt unmittelbar aus dem klaren und deutlichen Einsehen, dem Verhältnis zwischen materialer und objektiver Idee, daß, wenn *so* eine Sache existiert, sie nicht anders sein kann, als gemäß ihrer Idee. Der wesentliche Sinn dieser Interpretation liegt darin, daß eine klare und deutliche Einsicht in den Sachverhalt *x* nicht beweist, daß *x* wirklich ist (existiert), sondern, daß *x*, wenn er existiert, *so, wie* er erkannt wurde (begrifflich gefaßt wird), sein muß. Es kann also aus einer klaren und deutlichen Idee nicht direkt⁶⁰ die Existenz einer Sache, sondern bestenfalls ihre Beschaffenheit oder ihr Wesen⁶¹ erkannt werden.

Wenn diese Bestimmung von *clara et distincta* richtig ist, muß sie sich an Beispielen, wo diese Attribute zum Tragen kommen, verdeutlichen lassen. Es sollen hier zwei Stellen untersucht werden: Descartes' mißverständliche Aussagen zur Klarheit und Deutlichkeit von sinnlich Gegebenem und seine (scheinbar)⁶² zirkuläre Beweisführung zur Existenz Gottes.

Ersteres Problem wurde bei der Darstellung der Position Gewirth's berührt⁶³: Indem etwas als von den Sinnen her dargestellt bewußt ist, ist es zwar klar und deutlich genug, um dem Geist die Zu- oder Abträglichkeit der Sache für „seinen“ Körper anzuzeigen, jedoch ist es nicht klar und deutlich genug erfaßt, um Auskunft über die Existenz der Sache zu geben. Es wird also beide Male dieselbe Idee, nämlich eine Wahrnehmung, die man von einer körperlichen Sache hat, bestimmt: einmal als klar und deutlich, das anderemal als dunkel und verworren. Der Unterschied liegt darin, was aus dem jeweils wirklich Erfassten (der materialen Idee) gefolgert wird: Die klare und deutliche Vorstellung von Feuer z.B. „[...] beweist vielmehr lediglich, daß im Feuer ein gewisses irgendwie beschaffenes Etwas ist, das in uns die Wärme- oder Schmerzempfindung erregt.“⁶⁴ Es bleibt höchst unbestimmt, was das Feuer ist oder welche Eigenschaften es besitzt, denn es wird rein auf die Wirkung, die es auf den Körper üben kann, reduziert. Und das ist eben alles, das vom Feuer klar und deutlich erkannt werden kann: Es gibt also keine Aussage über die Existenz einer körperlichen Sache, sondern nur über ihre erkennbaren Eigenschaften.⁶⁵

Descartes führt bekanntlich zwei Gottesbeweise, einen, der mittels des kausalen Zusammenhangs von formaler und objektiver Realität von der objektiven Idee Gottes auf die formale Re-

⁶⁰Was dieses „nicht direkt“ bedeutet, wird unten verdeutlicht.

⁶¹Das ist in einem sehr weiten Sinne zu verstehen: Schimmel würde so „weiß“ implizieren, ebenso wie ein Berg das Tal oder 7 die Zahlen 3 + 4. Dies wären alle „Eigenschaften“ eines „Wesens“.

Vielleicht wäre für diesen Sachverhalt der Ausdruck Begriffsimplikat ein glücklicherer als Wesen.

⁶²Die Klammern rechtfertigen sich aus der Fülle unterschiedlicher Interpretationen, die die Gottesbeweise Descartes' erlebt haben.

⁶³cf. Descartes (2001), AT VII 83; vgl. oben p. 17

⁶⁴Descartes (2001), AT VII 83

⁶⁵Und ebenso verhält es sich in Descartes' Analyse des Wachses: Was dort vorexerziert wird, ist die Reduktion der Idee (hier: sinnlichen Vorstellung) eines konkreten Stückes „Wachs“ auf die in dieser Idee erkennbaren Inhalte.

alität Gottes schließt. Der zweite ist, wie schon Caterus dies erklärt und Descartes wohl selbst vermutete⁶⁶, sehr ähnlich dem anselmischen Gottesbeweis: Der Begriff Gottes (die objektive Idee), enthält das Attribut „immer existierend“⁶⁷, weshalb Gott eben notwendig existiert. Aber, wie Konrad Cramer dies sehr scharfsinnig ausführt⁶⁸, besteht lediglich eine Ähnlichkeit. Der wesentliche Unterschied wurde von Caterus übersehen: Anselm spricht vom Namen 'Gott', der etwas bezeichnet, das alle Perfektionen besitzt. Descartes spricht von dem Begriff einer Sache, in dem es liegt, alle Perfektionen zu besitzen.

Der Unterschied läßt sich auch so verdeutlichen: Spräche Anselm über ein Dreieck, so könnte er sagen: „Der Name 'euklidisches Dreieck' bezeichnet etwas, das notwendig eine Winkelsumme von 360 Grad und drei Ecken hat.“ Das wäre nicht falsch, sondern es würde einfach gar nichts so benannt werden können. Der Name 'euklidisches Dreieck' hätte für seine Verwendung zwei Kriterien, die in keiner Sache anzutreffen wären, was aber nicht aus dem Namen ersichtlich sein kann, sofern der Name nur etwas benennt, aber in keiner Weise eine Erkenntnis der benannten Sache beinhalten muß. Descartes hingegen würde sagen: „Im klaren und deutlichen Begriff eines 'euklidischen Dreiecks' sind die Eigenschaften, eine Winkelsumme von 360 Grad zu haben und dreieckig zu sein, notwendig mitzudenken.“ Und das wäre offensichtlich falsch, denn ein euklidisches Dreieck mit diesen Eigenschaften zu denken ist unmöglich, wohingegen es eben sehr wohl möglich ist, sich vorzunehmen, eine so beschaffene Sache ein 'euklidisches Dreieck' zu nennen.

Damit läßt sich auch der Unterschied zwischen dem anselmischen und cartesischen Gottesbeweisen genauer fassen: Anselm benennt etwas, von dem er glaubt, daß es notwendig existiere, als Gott. Damit hat er aber noch nichts vom Wesen der so benannten Sache verstanden, vor allem nicht ob es in ihrem Wesen liegt, zu existieren. Descartes hingegen bringt sich den Begriff eines Höchstmächtigen zu Bewußtsein, von dem es - so Descartes - ein offensichtlicher Widerspruch ist zu sagen, daß es nicht notwendig existiere.

Nun wurde oben von *clare et distincte* erfaßten Ideen aber gesagt, sie gäben keine Einsicht in die Existenz einer Sache, sondern nur in ihre Beschaffenheit. Existenz als eine Beschaffenheit ist nun ein Fall, der anscheinend gar nicht in dieser Lösung aufgehen kann.

Zu bedenken ist zunächst, daß Descartes auch in diesem Spezialfall nicht direkt die Existenz Gottes durch eine klare und deutliche Idee erkennt, sondern, daß er notwendige Existenz als eine Eigenschaft - wie andere - bestimmt. Ob dies zulässig ist oder nicht, ist eine andere Frage, die man bei Descartes nicht behandelt findet.⁶⁹

⁶⁶cf. Descartes (2001), AT VII 66; Descartes bescheinigt selbst, daß diese Vermutung naheliegt: „[...] sieht wie ein Sophisma aus. Ich bin nämlich gewohnt, bei allen Dingen die Existenz vom Wesen zu unterscheiden [...]“ (Descartes (2001), AT VII 66). Zu Caterus vergleiche die ersten Erwiderungen (Descartes (1994), AT VII 115 f.).

⁶⁷vgl.: Descartes (2001), AT VII 65 ff.

⁶⁸vgl. Cramer (1996), p. 150 f.

⁶⁹Hier beginnen natürlich die Schwierigkeiten, die mit den Einwänden gegen den ontologischen Gottesbeweis zusammenhängen. Caterus bringt gegen Descartes denselben Einwand vor, wie Thomas von Aquin gegen Anselm. Cramer unterscheidet die folgenden Möglichkeiten:

Beim Gottesbeweis geht Descartes also nicht wesentlich anders vor als bei einem Beweise über die Eigenschaft eines Dreiecks: Die Idee 'Gott' wird auf ihre klar und deutlich erfaßten Inhalte reduziert. Primär ist dies die unendlichen Vollkommenheit: „[...] diese Vorstellung [...] ist vielmehr äußerst klar und deutlich und enthält viel mehr objektive Realität als irgendeine andere [...]“⁷⁰ Danach wird aus diesem klar und deutlich bestimmten Begriff von der Eigenschaft 'höchstvollkommen' deduziert, daß durch sie die Eigenschaft 'notwendig existierend' mitgesetzt ist. Es gibt für Descartes also keinen logischen Unterschied zwischen Prädikaten wie 'höchstvollkommen' oder 'existent'.

2.2.2 Verstand und Hilfskräfte

Descartes bestimmt, daß, „was die Erkenntnis betrifft, [...] nur zweierlei betrachtet werden [muß - *Anm.*], wir nämlich, die wir erkennen, und die Dinge selbst, die erkannt werden sollen.“⁷¹

Auf Seiten des Erkennenden werden „[...] nur vier Fähigkeiten, [...]“ die zur Erkenntniskraft gehören, unterschieden, „[...] nämlich Verstand, Einbildungskraft, Sinne und Gedächtnis.“⁷² Erkennen im eigentlichen Sinn kann nur der Verstand, doch stützt er sich bei seiner Tätigkeit verschiedentlich auf die anderen drei Fakultäten. Die Art und Weise diese Unterstützung zielführend (d.h. rein zum Zwecke des richtigen Erkennens) in Anspruch zu nehmen, ist Thema der *Regula XII*.

Zunächst charakterisiert Descartes diese Vermögen: Um keine unbewiesenen Annahmen machen zu müssen, „was in eine Kontroverse zu führen pflegt“,⁷³ versucht er möglichst allgemein und abstrakt die Rollen zu bestimmen, die die einzelnen Vermögen im Erkenntnisprozeß spielen.⁷⁴

-
- logischer Einwand: Dieser besagt, daß die richtige Formulierung des ontologischen Gottesbeweises „Gott existiert notwendig, wenn er existiert.“ lautet. Dies ist aber ein ungültiger Einwand, da er formalisiert „Die Sache x hat die Eigenschaft y notwendig, wenn sie die Eigenschaft y hat.“ lautet. Damit wäre aber bewiesen, daß keinerlei Prädikation aus einem Begriff ableitbar ist. (vgl. hierzu v.a. Cramer (1996), p. 139 - 145; Cramer verweist dort auch auf Kantens *Reflexion 3706*)
 - semantischer Einwand: Er „[...] richtet sich nicht gegen den Übergang vom Begriff des Höchstvollkommenen zu seiner Existenz, sondern gegen die Voraussetzung, daß es sich bei dem sprachlichen Ausdruck, der der Konstruktion dieses Übergangs zugrundegelegt wird, nicht um einen bloßen Namen, sondern um einen solchen handelt, dem eine wahre Idee (*idea vera*) korrespondiert.“(Cramer (1996), p. 151)

Der logische Einwand ist nicht schlagkräftig, da er in genannte Widersprüchlichkeit führt. (Er ist es auch, von dem Descartes annimmt, daß ihn Thomas von Aquin nicht gegen Anselm ins Treffen führte.) Der semantische Einwand hingegen muß von Descartes ernst genommen werden. Zur Behandlung dieser Schwierigkeiten vergleiche v.a. Cramer (1996), p. 151 ff. Hier sei nur angemerkt, daß die Hauptschwierigkeit für Descartes darin liegt zu zeigen, daß seine Idee von „Gott“ nicht eine durch den menschlichen Verstand zusammengesetzte ist, sondern daß die Eigenschaft „notwendig existierend“ durch die Eigenschaft „höchstvollkommen“ impliziert ist.

⁷⁰Descartes (2001), AT VII 46

⁷¹Descartes (1993), AT X 411

⁷²Descartes (1993), AT X 411; Im Originaltext heißen diese Fakultäten: intellectus, imaginatio, sensus, memoria.

⁷³Descartes (1993), AT X 411

⁷⁴Dies ist eigentlich ein bemerkenswerter Kunstgriff. Denn Descartes bedarf durch ihn nicht mehr der Zustimmung des Lesers, was denn z.B. die Sinnlichkeit sei, sondern verlangt nur, daß, wie auch immer der Leser über die Beschaffenheit der Sinnlichkeit denken mag, er zugibt, daß die Sinne das Äußere an den Gemeinsinn vermitteln.

Die Sinne übertragen die Eindrücke an den Gemeinsinn, der ihnen entsprechend auf die Einbildungskraft formgebend einwirkt, wie ein Siegel aufs Wachs. Das Aufbewahren der Formen in der Einbildungskraft nennt man Gedächtnis. Der Verstand bzw. die erkennende Kraft ist „eine einzige [...], die einmal zugleich mit der Phantasie [d.i. der Einbildungskraft - *Anm.*] Figuren vom Gemeinsinn empfängt, ein anderes Mal sich denen zuwendet, die im Gedächtnis aufbewahrt sind, oder auch neue bildet, von denen die Einbildungskraft [...] besetzt wird.“⁷⁵ Diese Vermögen sind, mit Ausnahme des Verstandes, allesamt körperliche Funktionen, d.h. ausgedehnte 'Organe' („[...] daß diese Phantasie ein wirklicher Teil des Körpers ist und von solcher Größe, daß seine verschiedenen Abteilungen sich mit mehreren voneinander verschiedenen Möglichkeiten bekleiden können [...]“⁷⁶).

2.2.3 Einfache Naturen

Dieser Abschnitt beruht vor allem auf Descartes' Darstellungen in den *Regulae*.⁷⁷

Auf Seiten des Erkannten erklärt Descartes dort, „[...] daß die einzelnen Sachverhalte in ihrer Beziehung auf unsere Erkenntnis anders betrachtet werden müssen, als wenn wir über sie reden, sofern sie wirklich existieren.“⁷⁸ Für seine Untersuchung ist erstere Betrachtungsweise die relevante. Innerhalb der Sachverhalte, wie sie für unsere Erkenntnis sind, läßt sich weiter unterscheiden:

1. einfache Sachverhalte, „[...] deren Erkenntnis so durchsichtig und deutlich ist, daß sie in Gedanken nicht in mehrere noch deutlicher erkannte eingeteilt werden können.“⁷⁹ Diese werden weiter eingeteilt:
 - (a) intellektuelle: „[...] die, die vom Verstande sozusagen durch ein angeborenes Licht und ohne jede Zuhilfenahme eines körperlichen Bildes erkannt werden [...]“⁸⁰ Das „angeborene Licht“, das *lumen ingenitum* ist „[...] Pendant der Einbildungskraft. Es ist [...]

(vgl. Descartes (1993), AT X 414)

⁷⁵Descartes (1993), AT X 415

⁷⁶Descartes (1993), AT X 414; zu beachten ist weiters, daß es für Descartes auch eine Verdoppelung in geistige und körperliche Vermögen gibt (vgl. Kemmerling (1996b) p. 106 f., Anm. 17). Obwohl Kemmerling a.a.O. meint, daß dies ein Charakteristikum der „reifen Ideenlehre Descartes“ ist, klingt diese Unterscheidung schon an dieser Stelle an: „[...] das Gedächtnis aber, wenigstens dasjenige, das körperlich ist und dem Gedächtnis der Tiere ähnelt [...]“ Descartes (1993), AT X 416.

⁷⁷Zur Rechtfertigung der damit vorausgesetzten Zusammengehörigkeit der *Meditationes* und *Regulae* vergleiche oben gegebenes Zitat von Marion auf Seite 11. Der Gebrauch von Sachverhalt (*res*) und Natur (*natura*) geht bei Descartes durcheinander: Er leitet so den Abschnitt über die einfachen Naturen / Sachverhalte ein mit „[...] daß diejenigen Sachverhalte [...]“ (Descartes (1993), AT X 419) und bezieht sich im nächsten Absatz darauf mit „[...] unter diesen einfachen Naturen [...]“ (Descartes (1993), AT X 420). Dementsprechend wird auch in der Besprechung nicht differenziert.

⁷⁸Descartes (1993), AT X 418

⁷⁹Descartes (1993), AT X 418

⁸⁰Descartes (1993), AT X 419; als Beispiel gibt Descartes u.a. Zweifel, Erkenntnis, Unwissenheit an.

Kriterium für die Erkenntnis von Intelligibilien, die Einbildungskraft für die Erkenntnis von Körpern.”⁸¹

(b) materielle: „[...] von denen man erkennt, daß es sie nur in Körpern geben kann [...]”⁸²

(c) allgemeine: „[...] die bald dem, was körperlich ist, bald den Geistern ohne Unterschied zugesprochen [...]”⁸³ Diese sind weiters unterteilt in:

i. logische allgemeine einfache Naturen: „[...] jene Gemeinbegriffe [...], die gleichsam die Verbindungsglieder sind, um andere einfache Naturen miteinander zu verbinden [...]”⁸⁴ Und als von diesen unterschieden:

ii. reale allgemeine einfache Naturen: Dazu gehören Existenz, Einheit, Dauer.⁸⁵

Wichtig ist noch zu bemerken, daß „[...] alle [diese einfachen Naturen] durch sich selbst bekannt sind und niemals irgend etwas Falsches enthalten [...]”⁸⁶. Die Begründung dafür ist, daß diese einfachen Sachverhalte nicht nur zu einem Teil erkannt werden können, sondern etwa ganz oder überhaupt nicht vom Verstand erfaßt werden müssen. Denn wäre er im Stande sie nur zum Teil zu berühren, so wären sie nicht wirklich einfach. 'Erfassen' und 'berühren' sind hier wörtlich zu verstehen, sofern der Verstand zur Erkenntnis zumindest der Sachverhalte der Art b oder c tatsächlich auf die Einbildungskraft, die Ausdehnung besitzt, rekurriert. Für Sachverhalte des Typs a wird 'intuitiv erfassen' verwendet.⁸⁷

2. aus einfachen zusammengesetzte Sachverhalte

(a) notwendig verbundene Sachverhalte: „[...] notwendig, wenn der eine Sachverhalt gewissermaßen in einer solchen Verschlingung in den Begriff des anderen verwickelt ist, daß wir keinen von beiden deutlich vorstellen könnten, falls wir urteilen sollten, sie seien voneinander getrennt.”⁸⁸

Als Beispiele für diese Sachverhalte bringt Descartes u.a.: Verbindung der Figur mit der Ausdehnung; der Bewegung mit der Dauer oder der Zeit; 4 und 3 sind 7.⁸⁹

Hier ist sich vorzustellen, daß die einzelnen Begriffe klar für sich erkannt werden können

⁸¹Descartes (1993), p. 199, Anm. 26

⁸²Descartes (1993), AT X 419; Beispiele sind Figur, Ausdehnung u.a.

⁸³Descartes (1993), AT X 419

⁸⁴Descartes (1993), AT X 419

⁸⁵Descartes (1993), AT X 419

⁸⁶Descartes (1993), AT X 420

⁸⁷Wörtlich heißt es: „[...] wenn wir den Verdacht haben daß in ihnen außer dem, was wir intuitiv erkennen oder was wir beim Nachdenken berühren, noch etwas anderes steckt [...]”(Descartes (1993), AT X 420) M.E. bezieht sich „intuitiv erkennen” auf das Erfassen von Sachverhalten der Art a, „im Nachdenken berühren” auf die Sachverhalte des Typs b und wahrscheinlich auch c.

⁸⁸Descartes (1993), AT X 421

⁸⁹cf. Descartes (1993), AT X 421

(z.B. Ausdehnung, Figur), aber einander trotzdem implizieren. Denn sonst wäre hier nicht von den Dingen, wie sie dem Erkennen erscheinen, die Rede, da „[...] ja diese Momente niemals voneinander [real - *Anm.*] getrennt existiert haben.“⁹⁰

(b) zufällig verbundene Sachverhalte

Gemäß Jean-Luc Marions Artikel *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*⁹¹ findet sich eine sehr ähnliche Unterteilung der Erkenntnisgegenstände auch im späteren Werk Descartes'. Vor allem ist auf die Darstellung in Artikel 47 und 48 in Teil I der *Prinzipien der Philosophie* (Descartes (1999), AT VIIIa 22 f.) hinzuweisen :

(A) [...] the *maxima generalia* [...] substance [...], duration, order and number; it is easy to recognize here what were earlier called the „common“ simple natures [reale allgemeine einfache Naturen - *Anm.*]

(B) The second type comprises extended substance [...] size, extension, shape, and position (*situs*); this corresponds, when expanded, to the list of material simple natures.

(C) [...] thinking substance [...] notion and will; this corresponds to the list of intellectual simple natures.

[...] In short, the *Principles* preserves the doctrine of the simple natures found in the *Regulae*, but develops the doctrine - as indeed it develops the entire system of science - from a metaphysical standpoint [...].⁹²

Auch in den *Meditationes*, wenngleich nicht so tabellarisch dargestellt, findet sich diese Einteilung. Was nach Marion in der I. Meditation in Zweifel gezogen wird, ist die Gesamtheit der materiellen einfachen Naturen.⁹³

Zur zweiten Meditation sagt Marion: „This Meditation can in effect be read as a systematic and exhaustive examination of the four types of simple natures uncovered in Rule XII [...].“⁹⁴ Die intellektuellen Naturen werden als Modi des Denkens eingebracht: They „[...] will reappear [...] in the Second Meditation as an unfolding of the properties of *cogitatio* [...].“⁹⁵ Ebenso werden den allgemeinen einfachen Naturen ihre Rollen zugeteilt: „[...] the existence of the *res cogitans* is manifested with the help of these common simple natures.“⁹⁶ Als wesentliche Neuerung gegenüber den *Regulae* analysiert Marion die Entdeckung eines neuen Axioms, „[...] whose special task is to

⁹⁰Descartes (1993), AT X 418

⁹¹Marion (1999)

⁹²Marion (1999), p. 121

⁹³cf. Marion (1999), p. 126

⁹⁴Marion (1999), p. 126

⁹⁵Marion (1999), p. 126

⁹⁶Marion (1999), p. 127

link intellectual simple natures to a real simple nature: 'he who is thinking cannot but exist so long as he is thinking.'⁹⁷ Ob in der Erkenntnis *Ces* wirklich eine gegenüber den *Regulae* neue logische Form entdeckt wurde, oder ob die Erkenntnis sich einfach nur einem geänderten Interesse des Fragens verdankt, bleibe einstweilen dahingestellt.

2.3 Exposition des Problems

Nach diesen inhaltlichen Erinnerungen ist der folgende Problemzusammenhang zu untersuchen: Wie verhalten sich die an den meisten Stellen⁹⁸ des *Ces* Gedankens mitgenannten zeitlichen Bestimmungen zu der Evidenz bzw. der Sicherheit dieses Gedankens? Anders gefragt: Welche Bedeutung hat die zeitliche Einschränkung der Gültigkeit dieser Erkenntnis?

Die nächstliegende Antwort ist wohl in Descartes' Auffassung von gültiger wissenschaftlicher Erkenntnis zu finden, die er schon in den *Regulae* formulierte: „[...] alle Handlungen unseres Verstandes [werden - *Anm.*] durchmustert, durch die wir ohne jede Furcht, uns zu täuschen, zur Erkenntnis der Dinge kommen können. Wir lassen nur zwei zu: die Intuition nämlich und die Deduktion.“⁹⁹ Hier nennt Descartes also die beiden Möglichkeiten, zu einer richtigen Erkenntnis zu gelangen: Intuition und, auf darin Eingesehenem aufbauend, die Deduktion, „[...] worunter wir all das verstehen, was aus etwas anderem sicher Erkanntem mit Notwendigkeit erschlossen wird.“¹⁰⁰ Die Deduktion hat nun die Eigenart, daß „[...] sie vielmehr ihre Zuverlässigkeit gewissermaßen von dem Gedächtnis erborgt.“¹⁰¹ Einer Deduktion kommt also nicht das gleiche Maß an Evidenz wie einer Intuition zu, da letztere sich in mehreren, klarerweise nacheinander ablaufenden Bewußtseinsakten vollziehen muß. Evidenz ist also schon in den *Regulae* zeitlich gebunden, sofern die Erinnerung an bereits Erwiesenes nicht gleichwertig ist mit dem tatsächlichen Einsehen des gesamten Beweisganges, der zu dem Erwiesenen führt. Diese Einsicht gilt wohl auch in den

⁹⁷Marion (1999), p. 128

⁹⁸vgl. z.B.: Descartes (2001), AT VII 25: „[...] Ich existiere', sooft ich ihn ausspreche [...]“; Descartes (2001), AT VII 36: „[...] daß ich nichts bin, solange ich denke [...]“; Descartes (2001), AT VII 27;

⁹⁹Descartes (1993), AT X 368; cf. die Ausführungen oben unter 2.2.1 ab Seite 11

¹⁰⁰Descartes (1993), AT X 369

¹⁰¹Descartes (1993), AT X 370

Meditationes noch.¹⁰²

Und diese Unsicherheit nährt in den *Meditationes* den metaphysischen Zweifel. Nur weil das *Ces* oder auch $2+3=5$ nicht aktuell gedacht bzw. erkannt sind, ist es möglich, sich der erinnerten Gewißheit unsicher zu sein: Es besteht die Möglichkeit des *deus malignus*, der die Welt in ihrer Gesamtheit fingieren und die Täuschung im Einsehen einfachster Sachverhalte bewirken könnte; diese Möglichkeit besteht aber nicht beim Vollziehen der Intuition, d.h. im tatsächlichen Akt des Denkens.¹⁰³

Hiermit stellen sich folgende Fragen:

1. Welche Erkenntnisse betrifft dieser Zweifel?
2. Wie funktioniert der metaphysische Zweifel?
3. Wie kann Descartes ihn überwinden?

2.4 Das Objekt des metaphysischen Zweifels

Auf diesem Hintergrund ist nun zu bestimmen, wie sich *Ces* von allen anderen Erkenntnissen innerhalb dieses Systems unterscheiden läßt, d.h. in welcher Weise alle diese Einsichten zu Gegenständen des metaphysischen Zweifels werden, dem sie standhalten oder nicht standhalten.

Es ergibt sich nämlich, zumindest auf den ersten Blick, eine Diskrepanz hinsichtlich dessen, was Descartes als die möglichen Objekte des metaphysischen Zweifels versteht. Während in der II. Meditation das *ego existo* als das sicherste Fundament erwiesen wird, „[...] taucht in der III. Meditation plötzlich doch ein sei's auch kleiner und blasser Zweifel auf, der offenbar auch das 'Ich existiere' mit einbegreift.“¹⁰⁴ Kemmerling nimmt hier auf die auf Seite 10 zitierte Stelle (, AT VII 36) Bezug, in der Descartes schreibt, daß der metaphysische Zweifel nicht gilt, wenn man gewisse

¹⁰²Es fragt sich natürlich, ob der *Ces* Gedanke, zumal in der (gebräuchlichen obwohl bei Descartes kaum gebrauchten) Formulierung als 'cogito ergo sum', eher eine Intuition oder eine Deduktion im Descartes'schen Sinne ist. Obwohl der Autor ihn für einen exemplarischen Fall von Intuition hält, nivelliert sich der Unterschied ein wenig, wenn man den folgenden Abschnitt aus Regel 7 bedenkt:

Aus diesem Grunde [, daß nämlich bei einer komplexen Schlußfolgerung nicht alle Zwischenschritte am Ende dem Denker präsent sind, - Anm.] werde ich sie in einer Art zusammenhängender Bewegung der Einbildungskraft, die das Einzelne intuitiv erkennt und in eins damit zu dem anderen übergeht, mehrere Male durchlaufen, bis ich gelernt habe, von der ersten bis zur letzten so schnell überzugehen, daß ich fast ohne Anteilnahme des Gedächtnisses das Ganze in einer Intuition zu überschauen glaube. (Descartes (1993), AT X 388)

Durch diese Einübung eines Gedankens, bis die einzelnen Schritte so vertraut sind, daß man sie in einem einzigen Bewußtseinsakt erfassen kann, ist es möglich, selbst eine Deduktion mit der Evidenz einer Intuition durchzuführen.

Descartes selbst bestimmte ihn so: „[...] wenn jemand sagt: 'ich denke, also bin ich, oder existiere ich', so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas 'durch sich selbst Bekanntes' durch einen einfachen Einblick des Geistes (mentis intuitus) an [...]“ (Descartes (1994), 127 f.)

¹⁰³cf. Descartes (2001), AT VII 36

¹⁰⁴Kemmerling (1996a), p. 85

Gedanken aktuell vollzieht. Nach Descartes sind dies Fälle, wie „[...] daß ich nichts bin, solange ich denke, ich sei etwas; oder [...] daß zwei und drei zusammen mehr oder weniger ergeben als fünf und dergleichen [...]“¹⁰⁵ Descartes, so Kemmerling, „[...] bezieht [...] das *Existo* eingangs der *III. Meditation* in den Bereich derjenigen Dinge mit ein, um die es im metaphysischen Zweifel geht.“¹⁰⁶ Nach Kemmerlings Interpretation ist das so zu verstehen, daß *Ces* zwar im Vollzug nicht bezweifelbar ist, sehr wohl aber in einer reflexiven Bezugnahme auf das darin evident Gewordene. Damit sind also zwei Arten von Zweifel zu unterscheiden, einmal

der unmittelbare Zweifel, der im Hinblick auf die eigene Existenz unmöglich ist. Um unmittelbaren Zweifel an der eigenen Existenz zu hegen, müßte der Denker denken können, daß er existiert, ohne dabei von der Wahrheit dessen, was er da denkt, überzeugt zu sein. [...] Zum anderen gibt es mittelbare Zweifel. Der Denker zweifelt mittelbar an einer Sache x , wenn er an ihr zwar nicht unmittelbar zweifelt, wohl aber eine andere Sache, y , für möglich hält, die mit x unverträglich ist.¹⁰⁷

Diese Unterscheidung wird dem Text zwar gerecht, doch hat sie auch Implikationen, die nicht sehr wünschenswert sind. Wenn nämlich dieser Gedanke weitergeführt wird, daß *Ces* und $2+3=5$ beide in derselben Weise durch den metaphysischen Zweifel getroffen werden, wie es ja nach AT VII 36 von Descartes angenommen wird, so stellt sich die Frage, was denn die beiden noch voneinander unterscheidet. Denn wenn beide gleichwertig im Hinblick auf den metaphysischen Zweifel bzw. dessen Beseitigung sind, so zwar, daß sie beide im aktuellen Vollzug höchste Evidenz haben, als bloß Erinnerter aber nicht so sicher sind, so ist nicht mehr verständlich, wieso Descartes zwar in der I. Meditation arithmetische Einsichten durch den Demiurg ausheben kann, nicht aber *Ces* in der II. Meditation.

Dieser Umkehrschluß kommt bei Kemmerling aber meines Wissens nicht vor: Zwar sind *Ces* und arithmetische Wahrheiten mittelbar (nämlich mittels des metaphysischen Zweifels) bezweifelbar, doch folgt daraus nicht direkt, daß die beiden Gedanken gleiche Intensitätsgrade der Evidenz haben. Es wäre ja vorstellbar - v.a. auf dem Hintergrund der oben Seite ?? skizzierten Unterscheidung von Deduktion und Intuition -, daß es zwei unterschiedliche Erkenntnisarten sind, die zwar beide vom metaphysischen Zweifel betroffen werden, darum aber nicht das gleiche 'Gewicht' haben. Kemmerling scheint aber dieses Problem nicht bemerkt zu haben. Er anerkennt zwar, daß „[...] der Denker den *Existo*-Gedanken [...]“ perzipiert, und „[...] dieser Gedanke entfaltet, sobald er im Zentrum der Aufmerksamkeit steht seine spezifische epistemische Unwiderstehlichkeit [...]“¹⁰⁸ Aber diese spezifische Unwiderstehlichkeit, die in einer „Wahrheitsautonomie“¹⁰⁹ besteht, müßte nach

¹⁰⁵Descartes (2001), AT VII 36

¹⁰⁶Kemmerling (1996a) p. 89

¹⁰⁷Kemmerling (1996a) p. 100 f.

¹⁰⁸Kemmerling (1996a) p. 103

¹⁰⁹cf. Kemmerling (1996a) p. 108

seiner Argumentation auch arithmetischen Erkenntnissen zukommen, da diese im gleichen Sinne wie *Ces* bezweifelbar sind. Nach Kemmerling „[...] geht es ihm [Descartes - *Anm.*] offensichtlich um alle Dinge, die er mit höchster Evidenz einzusehen vermeint.“¹¹⁰ Dazu gehören auch, so Kemmerlings Interpretation von, AT VII 36, Erkenntnisse wie $2+3=5$. Es ergibt sich mit diesem Ansatz also die Schwierigkeit, daß Descartes zunächst in der I. Meditation¹¹¹ arithmetischen Wahrheiten aufgrund der Möglichkeit eines täuschenden Gottes ihre Sicherheit aberkennt, dann in der II. Meditation aber *Ces* als diesem Zweifel gerade nicht unterwerfbar bestimmt und schlußendlich, in der III. Meditation, AT VII 36, beide als unter diesen Zweifel fallend darstellt. Wenn Kemmerling recht hätte, wäre zwar, AT VII 36 verständlich, nicht aber der Beweisgang der I. Meditation: Denn wie hätte Descartes Einsichten wie $2+3=5$ für unsicherer als *Ces* erklären können, wenn beide in gleichem Sinne dem metaphysischen Zweifel unterworfen sind?

2.4.1 Zwei Hinsichten

Diese Frage setzt voraus, daß der Unterschied zwischen der Erkenntnis *Ces* und $2+3=5$ gemäß Descartes' Verständnis bestimmt und versucht wird, sie an ihre systematischen Plätzen innerhalb seiner Philosophie zu stellen. Dazu soll hier auf die Darstellung der Erkenntnismöglichkeiten und -arten, wie sie Descartes in den *Regulae*, v.a. in der *Regula XII* gibt und wie sie oben dargestellt wurden, Bezug genommen werden.

2.4.1.1 Hinsichtlich des Erkennens

Es scheint zunächst offensichtlich, daß *Ces* und $2+3=5$ solch einfache Gedanken sind, daß sie keine der Hilfsfunktionen des Geistes in Anspruch nehmen müssen.

Unterscheiden wir näher: *Ces* bleibt in den *Regulae* natürlich unbestimmt. Was wohl außer Zweifel steht, ist, daß beide durch eine Intuition, also einen einfachen und momentanen geistigen Akt erkannt werden, der seinen Gegenstand klar und deutlich erkennt und so, gemäß der Bestimmung aus den *Meditationes*, keinen Zweifel über seinen Gegenstand zuläßt. Dies läßt sich am Text belegen: So schreibt Descartes in den 2. Antworten: „[...] wenn jemand sagt: 'ich denke also bin ich, oder existiere ich', so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas 'durch sich selbst Bekanntes' durch einen einfachen Einblick des Geistes (mentis intuitus) an [...].“¹¹² Ebenso deutlich drückt er sich auch in den *Regulae* bezüglich einer einfachen Rechnung aus: „[...] intuitiv sehen, daß zwei und zwei vier ergeben [...].“¹¹³ Auf dem Hintergrund von Descartes' Erkenntnisssystem sind also *Ces* und $2+3=5$ hinsichtlich ihrer Sicher-

¹¹⁰Kemmerling (1996a) p. 96

¹¹¹cf. Descartes (2001), AT VII 21

¹¹²Descartes (1994), p. 127 f. (AT VII 140)

¹¹³Descartes (1993), AT X 369

heit nicht unterscheidbar: Beide sind in gleichem Maße evident - qua Intuition - und somit beide in der gleichen Weise vom metaphysischen Zweifel betroffen.

2.4.1.2 Hinsichtlich des Erkannten

Die Frage ist, warum *Ces* und andere Erkenntnisse wie $2+3=5$ oder Axiome zwar das gleiche Maß an Evidenz haben, da sie alle Intuitionen im Sinne Descartes' sind, aber ausgerechnet *Ces* zur Fundierung des gesamten (wissenschaftlichen) Erkenntnisgebäudes herangezogen wird.

Da sie sich also nicht ihrer Qualität nach unterscheiden ist zu untersuchen, ob vielleicht die jeweiligen Sachverhalte, die erkannt werden, eine Unterscheidungsgrundlage abgeben können. Wie oben in der Darstellung der einfachen Naturen schon kurz ausgeführt, ist *Ces* eine äußerst einfache Proposition - so daß Descartes es als ein Axiom oder einen Grundbegriff bezeichnen kann.¹¹⁴ Diese setzt sich aus drei einfachen Naturen zusammen: *cogito* ist eine intellektuelle einfache Natur, *existo* ist eine reale einfache Natur. Diese beiden sind irgendwie verknüpft, ob dies - wie Marion meint¹¹⁵ - durch eine logische allgemeine Natur geschieht, die Descartes in den *Regulae* noch unbekannt war, oder hier etwa nur Identität oder eine andere Beziehung zwischen den beiden besteht, bleibe noch dahingestellt. Aber es steht fest, daß irgendeine logische Natur im Spiel ist: Denn diese sind die einzigen, „[...] die Verbindungsglieder sind, um andere einfache Naturen miteinander zu verbinden, und auf deren Evidenz alles beruht, was wir im folgernden Denken erschließen [...]“¹¹⁶

Es ist also offensichtlich, daß in Descartes' grundlegendster Erkenntnis von der Klasse der intellektuellen einfachen Naturen auf die Klasse der real allgemeinen Naturen geschlossen wird, und zwar in einer Intuition, der Erkenntnisform also, die den höchsten Evidenzgrad unter allen Urteilen eines endlichen (menschlichen) Geistes hat. Dies ist ein Ergebnis, zu dem keines der anderen Urteile gelangen kann. Sie sind allesamt entweder nur logische Konstruktionen, die nichts über die Existenz einer Sache sondern nur etwas über ihr 'Wesen' oder ihren Begriff aussagen, oder, wenn sie Existenz erkennen lassen, nicht deutliche Urteile.¹¹⁷

Bei *Ces* handelt es sich demnach um eine Intuition, die nur von der Sache, nicht von der Form her, eine Ausnahme gegenüber allen anderen Urteilen bildet: In ihr allein kann von einem evident Erfassten („per se notum“ ist die *cogitatio*¹¹⁸) mit Notwendigkeit zur Einsicht in die Existenz übergegangen werden, ohne daß die Erkenntnis an Deutlichkeit (d.h. klarer Einsicht in die Notwendigkeit des Verhältnisses) das Geringste einbüßt.

¹¹⁴cf. Descartes (1994), p. 127 (AT VII 140)

¹¹⁵Marion (1999), p. 128

¹¹⁶Descartes (1993), AT X 419

¹¹⁷cf. Descartes (1999), AT VIIIa 22: Hier wird das Urteil über die Existenz einer Ursache für die Schmerzempfindung als unsicher analysiert.

¹¹⁸cf. Descartes (1994), p. 127 (AT VII 140)

2.5 Die Funktionsweise des metaphysischen Zweifels

Obwohl immer wieder angesprochen, ist der metaphysische Zweifel noch nicht zureichend bestimmt worden. Dies ist die nächste Aufgabe.

Es ist leicht zu sehen, daß der metaphysische Zweifel seine Wirksamkeit nur aufgrund dessen entfalten kann, daß die Gewißheit einer Einsicht zeitlich auf den Akt dieser Einsicht beschränkt ist.

Dies ist einerseits implizit von Descartes gesagt: „Sooft diese vorgefaßte Meinung mir begegnet, muß ich allerdings gestehen, daß Gott, wenn er nur wollte, es leicht zuwäge brächte, daß ich mich irrte [...]. Wende ich mich dann aber den Dingen selbst zu, [...] dann werde ich jedesmal ganz von ihnen überzeugt[...].“¹¹⁹ Dieser Stelle liegt ganz offensichtlich die Vorstellung zugrunde, daß im aktuellen Vollzug einer Erkenntnis kein Zweifel an ihr möglich sei, daß aber in anderen Fällen, wie z.B. der Erinnerung, wo keine direkte Einsicht in die Gründe einer Erkenntnis besteht, sehr wohl ein Zweifel möglich ist. Dieser Stelle entsprechend führt Descartes auch in den *II. Responsiones* aus:

Wo ich gesagt habe, wir könnten nichts mit Sicherheit wissen, wenn wir nicht zuvor erkennen, daß Gott existiert, da habe ich [...] bezeugt, daß ich nur von dem Wissen der Schlußfolgerungen redete, deren Erinnerung uns in den Geist kommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, aus denen wir sie hergeleitet haben.¹²⁰

Andererseits kommen sowohl Kemmerling in *Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz*¹²¹ als auch Helmut Fahrenbach in *Endlichkeit des Bewußtseins bei Descartes*¹²² zu diesem Schluß. Kemmerling hatte ja, wie oben schon ausgeführt, das Argument des *deus malignus* in Abhängigkeit von der Präsenz der gerade sich vollziehenden Einsicht entwickelt: intuitiv Erfasstes ist so nur mittelbar, d.h. im Nachhinein bezweifelbar.¹²³ Fahrenbach charakterisiert die Bedingungen für Evidenz in einer ähnlichen Weise:

Dieser Faktizität der Evidenz entspricht der wesentliche Aktualitätscharakter der Vergewisserung von Wahrheit [...]. Eine [...] in ihrer inneren Konstitution [...] nicht eingesehene [...] Wahrheit vermittelt von sich her aber keine über den Akt der Vergewisserung hinausreichende begründete Gewißheit ihres Geltungsbestandes [...], sondern verweist zu dessen Verifikation immer wieder in den konstatierenden Evidenzvollzug zurück [...].¹²⁴

¹¹⁹Descartes (2001), AT VII 36

¹²⁰Descartes (1994), p. 127

¹²¹Kemmerling (1996a)

¹²²Fahrenbach (1966)

¹²³cf. Kemmerling (1996a), p. 146

¹²⁴Fahrenbach (1966), p. 84

Nach Fahrenbach ist die Kontingenz des Evidenzbewußtseins direktes Resultat der Zeitstruktur des menschlichen Bewußtseins.¹²⁵ Descartes versteht Zeit als eine diskontinuierliche Folge von kausal unzusammenhängenden Jetztmomenten.¹²⁶ Daraus schließt Fahrenbach: „Das Problem der Wahrheitssicherung entspringt also der spezifischen Zeitbestimmtheit, d.h. dem Kontingenzcharakter des Evidenzbewußtseins, auf Grund deren keine durchsichtige Kontinuität der Wahrheitsgewißheit in der Zeitfolge zu gewinnen ist.“¹²⁷

Was oben bestimmt wurde, daß alle Erkenntnisse dem metaphysischen Zweifel unterliegen, wird in dieser systematischen Auslegung bestätigt: Die Unsicherheit des nicht aktuell Erkannten ist in der zeitlichen Struktur des menschlichen Bewußtseins fundiert.

Das nur in aktueller Evidenzerfahrung seiner selbst gewisse Wahrheitsbewußtsein vermag sich in seinem zeitbedingten Vollzug nicht durchsichtig zu halten und zu sichern und erfährt so an seinem eigenen Anspruch auf letztbegründetes Wissen die Endlichkeit und Abhängigkeit seiner Seinslage.¹²⁸

Somit ergibt sich, daß menschliches Erkenntnisvermögen nach Descartes nicht auf sich allein gestellt zu völliger Evidenz gelangen kann, sondern eines Transzendenten zu seiner Sicherung bedarf. Dies zeigt an, wie Descartes mit dem Nachweis eines wahrhaftigen Gottes diese Begründung durchführt. Die tieferliegenden Gründe für diese Schritte sollen später erörtert werden, nachdem hier der metaphysische Zweifel, wie ihn Descartes darstellte, untersucht wurde.

2.5.1 Versuch der Bestimmung des metaphysischen Zweifels

Der Sinn des metaphysischen Zweifels besteht darin, daß der sicherste Vollzug des Denkens, das Denken von klaren und deutlichen Sachverhalten, rückblickend außer Geltung gesetzt, sprich bezweifelt wird. Er hat damit nicht unmittelbar einen Bezug zu einem wesentlichen Merkmal des menschlichen Bewußtseins, wie Descartes es faßt, nämlich der Unmöglichkeit mehrere Dinge (mithin alle, so wie Gott) gleichzeitig in vollem Umfang zu erfassen.¹²⁹ Es ist möglich, einfache Sachverhalte, durch Übung auch komplexere, in einem Bewußtseinsakt zu durchblicken, so daß diese Erkenntnis durch die gleichzeitige Einsicht in ihre Gründe unbezweifelbar ist. Aber das so Erkannte muß zu einem Inhalt werden, auf den das Denken nur in einer mehr oder minder mittelbaren Weise Bezug nehmen kann.

¹²⁵cf. Fahrenbach (1966), p. 85

¹²⁶cf. Descartes (2001), AT VII 48 f.; Es handelt sich um das 2. Axiom: „Die gegenwärtige Zeit hängt von der unmittelbar vorhergehenden nicht ab, und es bedarf darum keiner geringeren Ursache, um eine Sache zu erhalten, als um sie selbst ursprünglich hervorzubringen.“ (Descartes (1994), p. 149 (AT VII 165))

¹²⁷Fahrenbach (1966), p. 86

¹²⁸Fahrenbach (1966), p. 87

¹²⁹cf. Descartes (2001), AT VII 47

Die Kritik an diesem Vollzug des Denkens, der höchste Moment des Zweifels wird bei Descartes durch den Gedanken an den *deus malignus* initiiert. Wie es oben auf Seite 29 schon in anderem Zusammenhange angesprochen wurde, kommt auch Kemmerling zu der Auffassung, daß der metaphysische Zweifel nur indirekt seine Wirkung entfalten kann. Diese bloß indirekte Möglichkeit deckt sich auch mit den in dieser Arbeit vorgelegten Analysen zur Klarheit und Deutlichkeit, vor allem mit der qualitativen Hauptbestimmung aus den *Meditationes*: Der Unmöglichkeit einer andersartigen Überzeugung.¹³⁰

Der metaphysische Zweifel ist demnach so zu bestimmen, daß er das Denken in seiner innersten Sicherheit zu erschüttern versucht, indem er auf die einfachsten Akte des Bewußtseins abzielt. Er ist kein Angriff auf die untergeordneten Hilfskräfte des Geistes, sondern auf das Denken selbst. Er muß sich aber, da auch der metaphysische Zweifel gedacht werden muß, innerhalb der Voraussetzungen, denen jeder andere Denkkakt auch unterliegt, manifestieren. Daraus ist einerseits abzuleiten, wieso er sein Ziel, das Denken, niemals direkt treffen und verunsichern kann und andererseits, wie Descartes diesen Zweifel zu überwinden vermochte.

Durch diese Eigenschaft des metaphysischen Zweifels, auf den evidentesten Vollzug des Denkens abzu zielen, sind aber auch sämtliche Weisen, in denen auf in diesen Akten Erkanntes Bezug genommen wird, außer Geltung gesetzt. Die allgemeinste Weise darunter ist wahrscheinlich die Erinnerung¹³¹: Indem dem intuitiv Erkannten nicht mehr vertraut werden kann, kann auch der bloß vergegenwärtigenden Wiederholung der Ergebnisse dieser Einsicht nicht vertraut werden. Das hat seine direkte Ursache aber nicht im metaphysischen Zweifel. Dieser betrifft ja streng genommen nur das erinnerte Faktum, nicht den Akt der Erinnerung, allgemeiner: Er betrifft nur das, das in einem aus genügend Gründen erkennenden Akt (einem klaren und deutlichen) erfaßt wurde, nicht die Bezugnahme auf das so Erkannte. Es ist hier zu beachten: Bezugnehmende Akte sind alle Gedanken, in denen das Erkannte in irgendeiner Weise gemeint ist, die nicht aktuell vollzogene Einsicht ist.

Gegen diese Interpretation könnte eingewendet werden, daß Descartes folgendes in den *II. Responsiones* sagt:

Darunter [unter rein vom Verstand Erkanntem - *Anm.*] ist nun manches so durchsichtig und so einfach, daß wir niemals daran denken können, ohne es für wahr zu halten [...]. Denn wir können daran nicht zweifeln, ohne daran zu denken; wir können aber nicht daran denken, ohne es für wahr zu halten [...] also können wir überhaupt nicht daran zweifeln.¹³²

¹³⁰Siehe oben Seite 20; cf. Descartes (2001), AT VII 35

¹³¹Denn es liegt die Vermutung nahe, daß auch andere Arten der Bezugnahme, wie z.B. spätere Urteile über vergangene Erkenntnisse, die Erinnerung voraussetzen.

¹³²Descartes (1994), p. 132 (AT VII 145 f.)

Kemmerling bringt vor, Descartes spreche

[...] hier nicht als der Denker der *Dritten Meditation*, der den Großen Zweifel noch nicht überwunden hat, sondern als der Philosoph, der die Existenz eines gütigen Gottes bewiesen hat. [...] der indirekte metaphysische Zweifel ist durch den Nachweis, daß es einen Täuschergott nicht geben kann, längst hinfällig geworden.¹³³

Diese Interpretation scheint gut zu treffen, denn in der Tat hätte Descartes unter der Voraussetzung eines täuschenden Gottes nur sagen können, daß der Zweifel an einfachsten Sachverhalten diese gerade wieder sichert, indem der Zweifel an ihnen impliziert, daß sie, da gedacht, gewiß sind. Diese Sicherung wäre aber um nichts besser als der Zweifel, da sie nur Gewißheit für den Aktvollzug wäre, nicht aber dauernde Gültigkeit begründen könnte.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch Jacques Derrida in *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, wo er im Zusammenhang mit einer Kritik an Foucaults Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* eine eigene Descartes Interpretation entwickelt. Er bestimmt dort den „[...] metaphysischen, künstlichen und hyperbolischen Zweifel [...] der Fiktion des bösen Dämon [...]“¹³⁴ Dieser hyperbolische Zweifel ist die „[...] Möglichkeit [...] eines Wahnsinns, der in das reine Denken, in seine rein intelligiblen Gegenstände, in das Feld der klaren und distinkten Ideen, in das Gebiet der mathematischen Wahrheiten, die dem natürlichen Zweifel entgingen, die Subversion hineinträgt.“¹³⁵ Sofern Wahnsinn mit Foucault „[...] das Fehlen eines Werkes [...]“ ist und weiters dieses „[...] Werk mit dem elementarsten Diskurs, mit der ersten Artikulation eines Sinnes [...]“¹³⁶ gleichbedeutend ist, ist mit der These des *deus malignus* die Möglichkeit des Bruches jeglicher Sinnbildung innerhalb des Denkens selbst evoziert¹³⁷. Dem *Ces* kommt nun nach Derrida die außergewöhnliche Eigenschaft zu, trotz dieser Unmöglichkeit einer Sinnstiftung zu gelten, so daß „[...] der Akt des Cogito sogar gilt, wenn ich wahnsinnig bin, sogar wenn mein Denken durch und durch wahnsinnig ist.“¹³⁸ Dieser Höhepunkt des cartesischen Zweifels, „[...] der nicht mehr dem Paar von *determinierter* Vernunft und *determinierter* Unvernunft, nicht mehr ihrer Opposition oder ihrer Alternative zugehört [...]“¹³⁹, bleibt bei Descartes nicht in dieser ursprünglichen Weise erfaßt und stumm, sondern wird in der Versicherung dieser Erkenntnis vergegenständlicht bzw. reflektiert.¹⁴⁰ „Jedenfalls ist das Cogito Werk, sobald es sich in seinem Sagen vergewissert. Es ist aber Wahnsinn vor dem Werk.“¹⁴¹

¹³³Kemmerling (1996a), p. 147 f.

¹³⁴Derrida (1997), p. 80

¹³⁵Derrida (1997), p. 85

¹³⁶Derrida (1997), p. 86 f.

¹³⁷cf. Derrida (1997), p. 88

¹³⁸Derrida (1997), p. 89

¹³⁹Derrida (1997), p. 90

¹⁴⁰cf. Derrida (1997), p. 92

¹⁴¹Derrida (1997), p. 95

2.5.2 Voraussetzungen für das Wirken des *deus malignus*

In der Vorstellung eines täuschenden Gottes

[...] zeigen sich gewisse ontologische (bzw. onto-theologische) Voraussetzungen, die in Descartes' Reflexionsbewegung eingehen, ohne in ihr kritisch entwickelt und begründet worden zu sein. Sie betreffen [...] Descartes' Verständnis der Gegebenheitsweise von Wahrheit für das Evidenzbewußtsein und der Seinsweise für dieses Bewußtsein selbst.¹⁴²

Es hat sich feststellen lassen, daß der metaphysische Zweifel im wesentlichen in einer indirekten Verunsicherung der Intuition einfachster Sachverhalte besteht. Indirekt ist sie, sofern im aktuellen Vollzug einer solchen Intuition unmöglich gleichzeitig eine Unsicherheit bestehen kann. Es ist nun nach den Voraussetzungen dieses Zweifels zu fragen. Das bedeutet, daß zunächst die cartesische Bestimmung des Denkens im Hinblick auf die Ermöglichung eines solchen Zweifels diskutiert wird. Es wird sich zeigen, daß dann darüber hinaus - v.a. im Lichte eines transzendentalphilosophischen Ansatzes - zusätzliche Fragen gestellt werden müssen.

2.5.2.1 Die zeitliche Struktur des Denkens

Die offensichtlichste Bedingung für das stärkste Zweifelsargument ist, daß das menschliche Denken nicht alle Gründe auf einmal bewußt haben kann und sich auf begründete Einsichten beziehen kann und muß, ohne diese erneut zu begründen bzw. auch nur stets erneut begründen zu können: „[...] da ich aber auch von einer solchen Natur bin, daß ich nicht mein geistiges Auge immer auf dieselbe Sache richten kann, um sie klar aufzufassen [...]“¹⁴³

Insofern steht fest, daß Descartes das Denken als eine Sequenz aufeinanderfolgender Momente, in denen Bewußtseinsakte stattfinden, betrachtete. Diese sind untereinander nur äußerlich verknüpft, d.h. durch psychische Funktionen wie Erinnerung.

So stellt sich auch eine enge, aber äußerliche Verwandtschaft zwischen dem Denken und dem wesentlichen Charakter alles Zeitlichen (in der Zeit Existierenden) her¹⁴⁴. Zeit bestimmt Descartes so:

¹⁴²Fahrenbach (1966), p. 80

¹⁴³Descartes (2001), AT VII 69

¹⁴⁴Diese Bestimmung des Denkens durch seine Zeitlichkeit wirkt äußerlich: Denn Descartes scheint diesen Zusammenhang nicht aus der Verfassung des Denkens zu entwickeln, seine Aussagen implizieren aber, daß das Denken in seinem Sequenzcharakter der Zeitlichkeit entspricht. Demnach versteht er das Denken als eine Sache, die - wie alle anderen auch - in der Zeit existiert und damit dessen Gesetzen unterworfen ist.

Das ist hier aber nur eine Anmerkung bzw. eine Vermutung und es wird im Folgenden noch der Sequenzcharakter und die Zeitlichkeit des Bewußtseins auseinanderzuhalten sein, bis sich gute Gründe zu einer Stellungnahme herauskristallisieren.

Fassen wir nämlich die Natur der Zeit ins Auge, so ist klar, daß dieselbe Kraft und Tätigkeit nötig ist, um ein Ding in den einzelnen Momenten seiner Dauer zu erhalten, als zu seiner Neuschöpfung erforderlich wäre, wenn es noch gar nicht existierte.¹⁴⁵

Diesem Sequenzcharakter des Zeitlichen entspricht die cartesische Auffassung des Denkens, sofern der metaphysische Zweifel genau diese Struktur zur Entfaltung seiner Wirkung voraussetzt.

Sowohl Fahrenbach als auch Kemmerling bewerten die zeitliche Abfolge der Denkschritte ähnlich: Fahrenbach arbeitet den „[...] Aktualitätscharakter der Vergewisserung [...]“¹⁴⁶ heraus, Kemmerling spricht über „[...] Bewußtseinstakte [...]“¹⁴⁷. Dadurch kommen beide zum gleichen Ergebnis: „Jegliches Hinaustreten aus der Präsenz des Evidenzvollzuges und damit aus der zweifelsfreien Evidenzgewißheit läßt aber die Zweifelsmöglichkeit gegenüber dem gewonnenen Wissen (wieder) aufkommen.“¹⁴⁸ Fahrenbach spezifiziert, daß das *deus malignus* Argument nur außerhalb des Evidenzvollzuges statthat, so daß innerhalb des Urteilens kein Zweifel an dem klar und deutlich Erkannten vollzogen werden kann. Die Ursache dafür, nämlich die Unmöglichkeit einer stärker überzeugenden Kraft als dem *lumen naturale*, wurde oben (S. 20) schon dargelegt und wird von Fahrenbach auch nicht wesentlich anders analysiert: Dadurch, „[...] daß es offenbar zur vollen Vollzugsweise denkenden Bewußtseins gehört, die jeweils aktuellen Evidenzvollzüge verlassen und zu weiterer bzw. anderer Einsicht fortschreiten zu müssen, [...] werden vollzogene Evidenzen als solche, d.h. in der Erinnerung beansprucht.“¹⁴⁹

Ebenso kommt Kemmerling zum Schluß, daß der metaphysische Zweifel nur indirekt wirken kann:

Das bewußte Denken [...] ist für Descartes eine sequentielle Angelegenheit. Jeder einzelne Schritt in der Abfolge der bewußten Gedanken des Denkvorgangs steht erkenntnistheoretisch für sich allein. [...] Und nur der eine Gedanke, der im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, kann jene höchste Evidenz zur Geltung bringen, die *innerhalb des betreffenden Bewußtseinsakts* alle anderen Gedanken ausblendet.¹⁵⁰

Demnach kann während des Vollzuges, der *Ces* (oder andere höchst einfache Sachverhalte) zum Inhalt hat, der Gedanke, daß Gott das Denken in dieser klaren und deutlichen Einsicht täuscht, nicht geltend gemacht werden.

Nur durch diese stetige Veräußerlicheung des Denkens kann einmal sicher Erkanntes unsicher werden, wenn es nicht in der Bezugnahme gleichzeitig auch neu begründet wird. Als Gegenentwurf

¹⁴⁵Descartes (2001), AT VII 49; cf. Descartes (1994), p. 149 (AT VII 165);

¹⁴⁶Fahrenbach (1966), p. 84

¹⁴⁷Kemmerling (1996a), p. 145

¹⁴⁸Fahrenbach (1966), p. 74

¹⁴⁹Fahrenbach (1966), p. 73

¹⁵⁰Kemmerling (1996a), p. 145

wäre ein Denken vorstellbar, das diesen Sequenzcharakter nicht hat: dessen klare und deutlichen Einsichten hätten bleibende Gültigkeit. Nach Descartes' Modell setzt dies voraus, daß alle zu einer Erkenntnis notwendigen Gründe immer bewußt bleiben. So verfaßt ist aber nur das Denken Gottes: „[...] so gehört doch nichts von all diesen Vorzügen [z.B. unendliche Erkenntnis als Möglichkeit - *Anm.*] zur Vorstellung Gottes, in der überhaupt nichts potentiell ist.“¹⁵¹

Diese Voraussetzung für die Wirkung des *deus malignus* muß also vor allem erfüllt sein: Das Denken muß sich auf seine Einsichten ohne die Notwendigkeit einer Neubegründung derselben beziehen können, was im Sequenzcharakter des Denkens als Zeitlichem seine Ursache hat. Es bezeugt sich also die zeitliche Verfassung des Denkens in der Dauer der Gültigkeit seiner Erkenntnisse, wenn die gewaltigste Form des Zweifels einsetzt: die Gültigkeit geht gegen Null, die Möglichkeit der Absicherung der Gewißheit durch das Denken selbst ist von vornherein ausgeschlossen.

2.5.2.2 Descartes' Wahrheitsbegriff

Eine weitere Voraussetzung, die in der Sekundärliteratur angeführt wird, ist Descartes' Konzeption von Wahrheit. Wie in der Diskussion des Begriffes *idea* ersichtlich wurde, ist in einer Erkenntnis zwischen einer inneren und äußeren Repräsentationsbeziehung zu unterscheiden. Es ist nur im Hinblick auf die äußere Relation sinnvoll von Wahrheit zu sprechen, wo sie als Übereinstimmung zwischen existierender Sache und diese darstellendem Inhalt verstanden wird.¹⁵²

Sofern Wahrheit also die Struktur hat, daß eine Idee eine Sache richtig darstellt, ist sie im Grunde ein passiver Vollzug des Denkens:

Damit ist ein entscheidender Zug des cartesischen Verständnisses der Gegebenheitsweise von Wahrheit und der Struktur des Evidenzbewußtseins bezeichnet, nämlich, daß Wahrheit sich in ihrer evidenten Erfassung als je (objektiv, bzw. transzendent) bestimmt und gegeben darstellt und nicht etwa als durch den Evidenzakt erst konstituiert oder erzeugt.¹⁵³

Die Bestimmung davon, wie dem menschlichen Denken Wahrheit zugänglich ist, hat als direkte Konsequenz, daß sie ihm immer nur in einer ganz auf die Gegenwart bezogenen Weise gegeben sein kann, ohne ihren Evidenzcharakter zu verlieren, hat also „[...] wenn Wahrheit als transzendent begründete Seinswahrheit vorgegeben ist und vom Denken lediglich entdeckt und vergewissert wird, [...] für das Denken nur den Charakter faktischer Evidenz [...]“¹⁵⁴ Unter faktischer Evidenz

¹⁵¹Descartes (2001), AT VII 47

¹⁵²Die innere Repräsentation hat nur dasjenige klar und deutlich zum Inhalt, das nicht von vornherein einen Bezug zur Wahrheit hat, sondern eigentlich nur die Widerspruchsfreiheit und auch die Notwendigkeit eines Begriffes betrifft, also die logische Möglichkeit einer Sache im Unterschied zu deren Wirklichkeit.

¹⁵³Fahrenbach (1966), p. 83

¹⁵⁴Fahrenbach (1966), p. 83

verstehet Fahrenbach, daß das Denken in einem bloß schauenden bzw. passiven Akt, der Intuition, zur Erkenntnis mit höchster Gewißheit gelangt: Indem Wahrheit vorgegeben ist, ist Erkenntnis nur das adäquate Erfassen derselben in einem Blick, der nirgends behindert - also klar und deutlich - ist. Dadurch kann sich für Descartes aber auch keine Geltung, die über dieses passive Erfassen hinausgeht, ergeben, „[...] sondern verweist zu dessen Verifikation immer wieder in den konstatierenden Evidenzvollzug zurück [...]“¹⁵⁵

2.5.3 Zusammenfassung

Die erste Bedingung des metaphysischen Zweifels ist also eine Konzeption von Denken, die als wesentliches Merkmal einen ausschließlichen oder zumindest einzig relevanten, weil allein Evidenz garantierenden, Präsenzbezug hat, aus dem das Denken nicht durch eine eigene Leistung herausbrechen kann. Ohne dieser Verfassung des Denkens, hätte der *deus malignus* nicht einmal den „[...] Zweifelsgrund, der [...] sehr schwach und sozusagen metaphysisch“¹⁵⁶ ist.

Als zweiter Grund ist die Weise, wie dem menschlichen Denken Wahrheit gegeben ist, anzuführen. Indem die Wahrheit nur passiv erfaßt wird, ist das Erkennen stets auf die schauende Vergewisserung angewiesen, durch die eine Sache (z.B. ein geometrisches Axiom oder ein logischer Grundsatz) als evident sich darstellen. Wenn diese andauernde Vergewisserung aussetzt, kann die Gültigkeit einer Erkenntnis nicht über den feststellenden Akt hinaus beansprucht werden.

Diesen Voraussetzungen nach, die implizit genannt werden können, da Descartes sie nicht ausdrücklich kritisch hinterfragte¹⁵⁷, zeigt sich, wie der metaphysische Zweifel Descartes betrifft: Es ist der höchstmögliche Zweifel für ihn, da er indirekt den sichersten Akt des Denkens zu untergraben suchte und somit das Prinzip alles Erkennens überhaupt, nämlich das intuitive, vollständig durchschauende Erfassen eines Sachverhaltes. Aber der Zweifel kann nur indirekt wirken, da es Descartes' Konzeption von Denken nach nicht möglich ist, daß das Denken sich gleichzeitig einer Sache gewiß und ungewiß wäre, wenn diese Sache in Intuition evident erfaßt wird.

2.6 Die Überwindung des metaphysischen Zweifels

Der metaphysische Zweifel beruht also auf der Verfassung des menschlichen Denkens. Demzufolge kann auch durch dieses Denken diese Einschränkung nicht selbständig überwunden werden. Es muß Descartes gelingen, die Sicherheit des *Ces* bzw. anderer klarer und deutlicher Einsichten über den Erkenntnisakt hinaus zu retten. Die Erhaltung dieser Gewißheit, sicheres Wissen, ist genau das, was bei Descartes durch einen Gott geleistet werden muß, der „[...] nicht täuschen kann, denn das

¹⁵⁵Fahrenbach (1966), p. 84

¹⁵⁶Descartes (2001), AT VII 36

¹⁵⁷Sie waren ihm aber trotzdem bewußt, v.a. die Sequentialität der Zeit und damit des Zeitlichen.

natürliche Licht macht offenkundig, daß Lug und Trug aus einem Mangel entspringen.“¹⁵⁸ Durch den Nachweis Gottes als wahrhaftig ist die Möglichkeit eines täuschenden Gottes beseitigt, und so der metaphysische Zweifel haltlos geworden, indem das Konzept eines *deus malignus* als in sich widersprüchlich erkannt wurde. Wer sich dieser Argumentation widersetzt bzw. ein Atheist ist, kann kein gesichertes Wissen haben:

Wenn ich z.B. die Natur des Dreiecks betrachte, wird es mir [...] ganz evident erscheinen, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, und ich muß glauben, daß dies wahr sei, solange ich auf den diesbezüglichen Beweis achte; aber sobald ich den geistigen Blick davon weggewandt habe, konnte es leicht geschehen [...], daß ich daran zweifelte, ob es wahr sei - für den Fall nämlich, daß ich nicht wüßte, daß Gott existiert.¹⁵⁹

In dieser Arbeit ist nicht weiter auf die Schlüssigkeit der cartesischen Gottesbeweise einzugehen.

2.7 Zur Struktur des *Ces*

Bisher wurde nur versucht eine Darstellung der von Descartes in den *Meditationes* gemachten Grundlegung seiner Philosophie zu geben, ohne auf Probleme einzugehen, die Descartes nicht selbst wahrnahm. Deshalb war es auch möglich, sehr eng am Text die Probleme und Lösungsversuche zu entwickeln.

Unter den Implikationen des metaphysischen Zweifels finden sich aber auch Fragestellungen bzw. Problembereiche, die Descartes entweder unproblematisch erschienen oder ihn unbewußt - im Sinne einer nicht thematisierten Voraussetzung - bestimmten. Die ihm unproblematisch erscheinenden Annahmen sind oben schon herausgestellt worden, im Wesentlichen waren sie die real zeitliche Struktur des Denkens und das faktische Gegebenheit von Wahrheit für den menschlichen Verstand. Die von ihm anscheinend gar nicht wahrgenommenen Probleme sollen in den folgenden Abschnitten thematisiert werden.

Das prominenteste Thema in der Sekundärliteratur und philosophischen Rezeption Descartes' ist wohl die Bedeutung von *Cogito ergo sum*, dem grundlegendsten Axiom der cartesischen Philosophie. Wie oben dargestellt, hat Descartes diesen Gedanken eher benutzt als beachtet, insofern seine Sonderstellung gegenüber anderen Intuitionen in den *Meditationes* nicht prima facie klar ist und diese Klärung von Descartes auch nicht explizit gemacht wurde. Vielleicht läßt sich sagen, daß Descartes an der logischen Struktur des *Ces* weniger interessiert war als an der notwendigen Existenz, die darin erschlossen wird. Damit wäre dann auch klar, daß Descartes nicht primär

¹⁵⁸Descartes (2001), AT VII 52

¹⁵⁹Descartes (2001), AT VII 69 f.

als Bewußtseinsphilosoph seine Fragen entwickelte, sondern in einer sehr realistischen Haltung philosophierte.¹⁶⁰

Im Folgenden wird der Bereich des *Ces* erneut problematisiert, mit einer speziellen Betonung der Beziehung zwischen Evidenz und der darin implizierten Präsenz fürs Bewußtsein. Gezwungenermaßen muß die Analyse dabei über Descartes' eigene Darstellungen insofern hinausgehen, als daß auf die Fragen, die Descartes nie an *Ces* herantrug, von ihm auch keine Antworten zu erwarten sind. Um sich aber nicht in leeren Spekulationen zu verlieren, muß versucht werden, alle Ergebnisse in Descartes' System zurückzubeziehen. Wenn es sich dann zeigt, daß etwas Descartes' Argumentation stützt oder sogar einen Aspekt besser verständlich macht, so ist zumindest eine notwendige Bedingung für die Richtigkeit der von Descartes unabhängigen Auslegung gegeben. Viel mehr kann wohl nicht erhofft werden.

Descartes sagt ausdrücklich, daß *Ces* kein Syllogismus ist.¹⁶¹ Damit ist natürlich noch nicht ausgeschlossen, daß es überhaupt kein Schluß ist.¹⁶² Es ist möglich, daß Descartes nicht viel an der Aufklärung der Struktur desjenigen Urteiles, das das Fundament seiner Philosophie darstellen sollte, lag, da er es - gemäß seinem System der Erkenntnisarten - gar nicht näher als durch den Begriff „Intuition“ hätte präzisieren können. Denn, wie oben auf Seite 31 festgehalten wurde, scheint Descartes keine wesentliche Unterscheidung zwischen der Struktur von *Ces* und anderen Intuitionen gemacht zu haben, sofern er nur den Erkenntnisinhalt als auszeichnendes Merkmal von *Ces* gegenüber allen anderen Intuitionen sah.

Die folgende Analyse wird aber beide Elemente, Form und Inhalt von *Ces* (mithin in ihrer Wechselwirkung) berücksichtigen, um zu einer angemessenen Explikation zu kommen, da daraus, daß Descartes keine Unterscheidung hinsichtlich der Form der Erkenntnis machte, nicht folgt, daß es keine gibt.

Auf dem Hintergrund der oben gemachten Untersuchungen lassen sich folgende Bedingungen, denen *Ces* genügen muß, nennen:

1. Es muß eine Intuition sein, d.h.:
 - (a) Es muß klar und deutlich erfaßt werden.
 - (b) Es muß in einem Denktakt vollzogen werden.
 - (c) Die Überzeugung des Willens muß notwendig hinzukommen.

¹⁶⁰Überhaupt ist es verdächtig, daß Descartes, als wichtigster „[...] Vertreter des neuzeitlichen I. [Idealismus - *Ann.*] (erkenntnistheoretischer I.) [...]“ (Prechtel u. Burkard (1996), S. 225), seine Philosophie ausgerechnet auf dem Fundament errichtet, von dem er alleine weiß, daß es wirklich existiert.

¹⁶¹cf. Descartes (1994), p. 127 (AT VII 140)

¹⁶²Die Gründe dafür wurden oben S. 13 dargelegt. Eine Intuition als unbewegte Erkenntnis hat demnach auch komplexe Sachverhalte zum Gegenstand.

2. Es muß auf der Basis einer intellektuellen einfachen Natur (des Denkens) eine reale allgemeine einfache Natur erfassen.

Unter Berücksichtigung dieser zu erfüllenden Voraussetzungen ist nun der Versuch zu machen, die Struktur des *Ces* zu erhellen.

2.7.1 Anhaltspunkte bei Descartes

Die Auseinandersetzung mit Descartes hat bei Descartes anzufangen, weshalb hier kurz die Stellen zusammenzustellen sind, in denen er über das *Ces* etwas sagt. In den Antworten auf die Einwände von Mersenne und seinen Bekannten spricht sich Descartes so aus:

Wenn wir aber bemerken, daß wir denkende Dinge sind, so ist das ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird; und auch, wenn jemand sagt: 'ich denke, also bin ich, oder existiere ich', so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken [...] ab, sondern erkennt etwas 'durch sich selbst Bekanntes' durch einen einfachen Einblick des Geistes (*mentis intuitus*) an [...].¹⁶³

Das ist nach den *Regulae* die Art und Weise, wie einfache Naturen erkannt werden: So sind „[...] jene einfachen Naturen alle durch sich selbst bekannt [...] und [enthalten - *Anm.*] niemals irgend etwas Falsches [...].“¹⁶⁴ Es wird also das Verstehen einfacher Sachverhalte mit der gleichen Wendung charakterisiert wie *Ces*.

In den *Regulae* finden sich auch Stellen, die schon sehr nach der ca. 13 Jahre später gemachten Formulierung von *Ces* klingen.¹⁶⁵ An diesen Stellen sagt Descartes auch etwas über die Verbindung der einfachen Sachverhalte untereinander.¹⁶⁶ Eine davon lautet: „[...] wenn z.B. Sokrates sagt, er zweifle an allem, so folgt hieraus notwendig: also erkennt er wenigstens dies, daß er zweifelt, und gleichfalls: also erkennt er, daß etwas wahr oder falsch sein kann usw., das ist nämlich mit der Natur des Zweifels notwendig verknüpft.“¹⁶⁷ Der Zusammenhang zu *Ces* ergibt sich, wenn der Zweifel mit dem Denken gleichgesetzt wird - was, da Denken und Zweifeln beides einfache Naturen der gleichen Art sind, erlaubt ist - und beachtet wird, wie jeweils aufgrund einer intellektuellen einfachen Natur eine Erkenntnis erlangt wird.

In Variation der Stelle aus den zweiten Antworten ergäbe sich dann, daß auch hier nicht durch einen Syllogismus etwas erkannt wird. Denn der entsprechende Obersatz 'Alles, was zweifelt, weiß, daß es zweifelt' wäre ja selbst bezweifelt (da ja die zweite Prämisse 'Ich zweifle an allem' wäre)

¹⁶³Descartes (1994), p. 127 f. (AT VII 140)

¹⁶⁴Descartes (1993), AT X 420

¹⁶⁵cf. Marion (1999), p. 119; Marion bezieht sich dort auf Descartes (1993), AT X 368: „So kann jeder intuitiv mit dem Verstande sehen, daß er existiert, daß er denkt, daß ein Dreieck von nur drei Linien [...] begrenzt ist [...].“

¹⁶⁶cf. oben S. 25

¹⁶⁷Descartes (1993), AT X 421

und somit unbrauchbar.¹⁶⁸ Das Ergebnis dieser speziellen Erkenntnisse, die auf dem Faktum einer intellektuellen einfachen Natur beruhen, ist also nicht syllogistisch erschlossen, besser: es beruht auf Gewißheit und nicht auf Wissen, denn letzteres ließe sich stets in allgemein-objektiver Form zum Ausdruck bringen und wäre fähig, als Obersatz zu dienen.

Die Verbindung zwischen solchermaßen verknüpften einfachen Naturen ist nach Descartes notwendig, „[...] wenn der eine Sachverhalt gewissermaßen in einer solchen Verschlingung in den Begriff des anderen verwickelt ist, daß wir keinen von beiden deutlich vorstellen könnten, falls wir urteilen sollten, sie seien voneinander getrennt.“¹⁶⁹ Die oben gegebene Interpretation der Bedeutung von 'deutlich' anwendend, ist zu verstehen, daß Denken bzw. Zweifeln nicht adäquat erfaßt wäre, wenn Existenz bzw. Nicht-Zweifeln nicht miterfaßt wäre, da dann ein wesentliches Element im Denken bzw. Zweifeln nicht klar (bewußt) wäre.

Trotzdem ist ein Unterschied zwischen dem Argument der *Regulae* und *Ces* festzuhalten: denn im Zweifel von Sokrates wird auf ein Wissen geschlossen, im *cogito* wird aber Existenz, nicht Wissen erschlossen. Grob gesprochen ließen sich beide so paraphrasieren:

Ich zweifle an allem, also weiß ich, daß ich zweifle.

bzw.:

Ich denke also existiere ich.

Der Fall aus den *Regulae* hat eine reflexive Struktur, die in folgender Paraphrasierung besser sichtbar wird: 'Ich zweifle an allem, und mich besinnend darauf, daß ich an allem zweifle, weiß ich, daß ich an allem zweifelte, und erkenne so, daß ich nicht an allem zweifelte'. Damit ist 'Ich zweifle an allem' gültig, bis es auf sich selbst bezogen wird, d.h. daß es, indem es auf sich selbst bezogen wird, sich verändert zu 'Ich zweifle nicht daran, daß ich zweifle'. Es ist wesentlich, daß im Vollzug des 'Ich weiß, daß ich zweifle' oder 'Ich zweifle nicht, daß ich zweifle' nicht mehr gilt: 'Ich zweifle an allem'. Denn es wäre ja unmöglich, daß beides in einem klaren Gedanken erfaßt wäre.

Im *Ces* hängen die beiden Teile aber enger zusammen, insofern ihre notwendige Implikation tatsächlich in einer einzigen Intuition vollzogen wird. Es bedarf dabei keines Zurückkommens auf den Sinn von 'Ich denke' um das 'Ich bin' zu realisieren, sondern zu denken bedeutet zu sein. Es kommt auf den Inhalt des Denkens gar nicht an, die Gewißheit des Urteils hängt nicht davon ab, was gedacht wird, sondern davon, daß gedacht wird (dem Faktum des Denkens). Es ist für die Erkenntnis sogar wesentlich, daß das Denken gerade geschieht, denn sonst wäre der Vollzug keiner mehr, der die Existenz zu erkennen gäbe.

¹⁶⁸Das wäre auch Marions Erklärung, daß in den *Meditationes* eine neue logische Form gefunden wird, entgegenzuhalten. cf. Marion (1999), p. 128 und oben S. 26;

¹⁶⁹Descartes (1993), AT X 421

Diese Form von Erkenntnissen beruhen also darauf, daß das Denken (bzw. die jeweils aktuelle intellektuelle einfache Natur) in einer Selbstbezüglichkeit¹⁷⁰ steht, von der es weder absehen noch sie direkt bezweifeln kann.

2.7.2 Kemmerlings Analyse¹⁷¹

Kemmerling gibt dem *Ces* eine reflexive Deutung, die es als pragmatische Tautologie erkenntlich macht, und bestimmt es als „[...] evident wahrheitsautonom [...]“¹⁷², sofern diese Erkenntnis „[...] außerhalb ihrer selbst [...] keine weiteren Gewißheitsvoraussetzungen [...]“¹⁷³ hat. Seiner Analyse gemäß ist *Ces* ein Schluß, der verkürzt ausgedrückt einfach nur „Ich existiere [...]“¹⁷⁴ lautet, in seiner vollen Länge aber, „[...] in modernen Bildern gesprochen, dieselbe Tiefenstruktur wie

Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses [hat diesen Gedanken und] existiert [also].“¹⁷⁵

hat. 'Ich' ist damit durch 'der Denker dieses Gedankenvorkommnisses' vollwertig ersetzt und inhaltlich bestimmt, wobei dieses Gedankenvorkommnis selbstbezüglich zu verstehen ist. „Nach dieser Deutung ist das *Cogito Ergo Sum* ein in sich selbst kreisender Gedanke.“¹⁷⁶

Demnach ist in 'Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses existiert' das gleiche erkannt wie in *Ces*. Dieser Gedanke ist so als eine sich selbst tragende Erkenntnis aufzufassen, sofern keinerlei andere Annahmen gemacht werden müssen, um deren Gewißheit, d.h. die Überzeugung von deren Wahrheit, zu stützen.

Wird diese Interpretation aber den Bedingungen, die oben aufgelistet wurden, gerecht?

Sie zeigt, daß *Ces* eine Intuition ist. Denn der Gedanke ist offensichtlich klar, sofern er gerade und ausdrücklich vollzogen wird, und deutlich, insofern er nur solche Elemente beansprucht, die Descartes zufolge unmöglich falsch aufgefaßt werden können¹⁷⁷: nämlich einfache Naturen, im Speziellen die intellektuelle einfache Natur „Denken“ und die reale allgemeine einfache Natur „Existenz“. Der Schluß wird von Kemmerling als pragmatische Tautologie bezeichnet, was wohl beinhaltet, daß die Relation zwischen *cogito* und *sum* als Identität, eine logische allgemeine einfache Natur, zu verstehen ist. Damit ist die Bedingung erfüllt, daß in der Intuition nur klare

¹⁷⁰Ein Problem ist, daß Descartes diese Selbstbezüglichkeit nicht eigens thematisierte. Es ist außerdem davon auszugehen, daß mehrere Arten von Selbstbezüglichkeit zu beobachten sind: Es wurde ja gerade festgestellt, daß sich aus 'Ich zweifle an allem' und 'Ich denke' ein strukturell zwar nicht identisches, aber jeweils selbstbezügliches Urteil ergibt.

¹⁷¹Für das Folgende cf. v.a. Kemmerling (1996b), p. 98 f.

¹⁷²Kemmerling (1996b), 9 9898pliziter Selbstbezüglichkeit gewonnen ist: evidente Wahrheitsautonomie.“

¹⁷³Kemmerling (1996b), p. 89

¹⁷⁴Kemmerling (1996b), p. 98

¹⁷⁵Kemmerling (1996b), p. 98

¹⁷⁶Kemmerling (1996b), p. 98

¹⁷⁷cf. Descartes (1993), AT X 420 und oben S. 25

Elemente erfaßt werden dürfen, da diese einfachen Naturen unmöglich falsch (im Sinne von unvollständig) erkannt werden können. Dadurch ist auch gezeigt, daß die Bedingung, daß es ein Schluß vom Denken auf ein real Existierendes ist, erfüllt ist.

Die Interpretation von Kemmerling zeigt weiters, daß *Ces* ein äußerst einfaches Urteil ist, sofern es als selbstbezüglich verstanden werden muß und damit eine völlig in sich geschlossene („evident wahrheitsautonome“) Erkenntnis ist. Denn sie ist tatsächlich nur in einem Akt zu vollziehen, da der Akt gerade auf sich selbst Bezug nehmen muß, das Verstehen der Prämisse (*cogito*) somit die Erkenntnis der Konklusion (*sum*) ist. Dabei ist offensichtlich, daß das Denken nicht in mehreren Schritten operieren kann.

Auch die Überzeugung von der Wahrheit des Urteils ist notwendig: Im Vollzug des Urteils ist es vom metaphysischen Zweifel unantastbar. Dies kommt ihm qua Intuition zu, da keine Intuition durch den metaphysischen Zweifel direkt zu erschüttern ist.

2.7.3 Sartre - Die Transzendenz des *ego cogito*

Sartre bezieht sich unter anderem in seinem Aufsatz *Die Transzendenz des Ego* wiederholt auf die Auffassung von *Ces* durch Descartes. „Das *cogito* Descartes' und Husserls ist eine Tatsachenfeststellung.“¹⁷⁸

In seinem Aufsatz hält Sartre zwei Sichtweisen auseinander, unter denen auf 'Ich zweifle, also bin ich' Bezug genommen werden kann: Entweder „[...] den spontanen Zweifel, den das reflexive Bewußtsein in seiner Instantaneität erfaßt - oder handelt es sich gerade um das Unternehmen des Zweifelns?“¹⁷⁹

Hinter dieser Unterscheidung stehen die beiden von Sartre auseinandergehaltenen Weisen auf das Bewußtsein zu reflektieren. Durch die eine wird nach Sartres Auffassung die Struktur des Bewußtseins adäquat reflektiert, da es ihr gelingen kann „[...] den vollständigen Moment zu rekonstruieren, in dem dieses unreflektierte Bewußtsein erschien (was *per definitionem* immer möglich ist).“¹⁸⁰ Sie erweist das primäre Bewußtsein in einer Spontaneität, in der kein Ich im Sinne einer Substanz oder eines Trägers von Eigenschaften (Denkakten in diesem Fall) erscheint. Damit ist die zweite Form der Reflexion angezeigt: Sie bezieht sich über alle Zustände und Handlungen des Bewußtseins auf einen zugrundeliegenden Kern. Sie konstruiert das Ich als eine Sache, als Transzendenz, indem sie den Zusammenhang aller Bewußtseinsvollzüge untereinander durch einen Träger (eine gemeinsame Grundlage - Substanz) dieser Vollzüge geleistet sieht.

Aus dieser Auffassung ergibt sich: „[...] es gibt kein *Ich* auf der unreflektierten Ebene.“¹⁸¹ Das Ich zeigt sich so nur als

¹⁷⁸Sartre (1997), p. 47

¹⁷⁹Sartre (1997), p. 65 f.

¹⁸⁰Sartre (1997), p. 49

¹⁸¹Sartre (1997), p. 51

[...] transzendenter Pol synthetischer Einheit [der Handlungen und Zustände - *Anm.*], wie der Objekt Pol der unreflektierten Einstellung. Bloß erscheint dieser Pol lediglich in der Welt der Reflexion.¹⁸²

Das Hauptbedenken, das Sartre am Verständnis von *Ces* äußert, ist, in welcher Weise Descartes darin das Ich zugänglich zu machen glaubte: Entweder versuchte er das Ich als einen Träger der Bewußtseinshandlungen - des Denkens - festzusetzen, und dadurch das *Ces* zu einem allgemein gültigen Axiom zu erheben, gleichsam dem Ich als Ding Existenz zuzusprechen. Oder Descartes hat das *cogito* in der Weise reflektiert, daß sich keine Konstruktion eines Ichs vollzog, sondern im Gegensatz dazu das Faktum des Denkens in den Vordergrund stellte. Kurz gesagt stellt Sartre die Frage, ob Descartes das Ich als existierende Substanz¹⁸³ verstand oder die notwendige Implikation der Existenz im Denkvollzug entdeckte. Schöner formuliert:

Das transzendente Ich muß unter die phänomenologische Reduktion fallen. Das *cogito* behauptet zuviel. Der gewisse Inhalt des Pseudo-*cogito* ist nicht "*ich habe Bewußtsein von diesem Stuhl*", sondern "*es gibt Bewußtsein von diesem Stuhl*".¹⁸⁴

Es lassen sich für beide Interpretationen Belege aus Descartes' Werk erbringen¹⁸⁵. Es muß also davon ausgegangen werden, daß beide Betrachtungsweisen ihre Berechtigung haben. Denn es besteht ja kein Zweifel, daß Descartes das *cogito* zu einem *res cogitans* umformte, daß also die Reflexion auf das *cogito* die Konstruktion eines transzendenten Ich bewirkte und so den eigentlichen Charakter des *Ces* verkannte. Andererseits kann nicht vernachlässigt werden, daß Descartes der Reflexion mißtraute, vor allem an den Stellen, wo er sich noch nicht durch den wahrhaftigen Gott abgesichert wußte: Nur im Vollzug ließ sich ja für die Intuition behaupten, daß sie gewiß sei. Reflexion war - unter der Voraussetzung des metaphysischen Zweifels - eine Weise der nicht aktuell vollziehenden Bezugnahme auf Erkanntes und somit Objekt des metaphysischen Zweifels.

¹⁸²Sartre (1997), p. 59 f.

¹⁸³cf. Röd (1982), p. 87

¹⁸⁴Sartre (1997), p. 54

¹⁸⁵Exemplarisch seien folgende Stellen genannt:

Für die Auffassung des Ich als Substanz: „Also was bin ich nun? Ein denkendes Ding.“(Descartes (2001), AT VII 28)

Gegen diese Auffassung: „Ich bin mir aber noch nicht hinreichend klar darüber, wer denn Ich bin - jener Ich, der notwendigerweise ist.“ (Descartes (2001), AT VII 25) Aus dieser Stelle wird klar, daß die Existenz, die im Denken impliziert ist, der Konstruktion eines Ich vorausgeht, da dieses Ich erst in einem reflexiven Akt - der *nicht* selbst das *Ces* ist - zum Thema gemacht wird. In die gleiche Richtung scheint die Interpretation Kemmerlings zu gehen (s.o.).

2.8 Zusammenfassung:

Cogito ergo sum und dessen Verhältnis zu Zeit

Wir sind nun besser in der Lage, uns ein Urteil über die Rolle der zeitlichen Einschränkung von Evidenz bei Descartes zu machen.

Die größte Schwierigkeit, die für Descartes mit Zeitlichkeit zu tun hatte, war das Gedächtnis: Schon in den *Regulae* galt es als ein höchst unsicheres und daher möglichst zu vermeidendes Vermögen des erkennenden Geistes. Diese Problematik bricht an entscheidender Stelle in den *Meditationes* wieder auf: Die Evidenz der sicher erkannten Einsichten, wie *Ces* oder $2+3=5$, ist auf die Aktualität der Einsicht beschränkt: Werden sie nicht erneut zu Bewußtsein gebracht - d.h. stetig wiederholt -, dann können sie nur über den Weg der Erinnerung (sofern diese als grundlegend für alle Arten der nicht neu begründenden Bezugnahme auf eine Einsicht angesetzt wird) in der Verfügbarkeit für weitere Urteile gehalten werden. Dies impliziert aber gerade ihre Unzuverlässigkeit. Descartes hat argumentiert, daß Gott es bewirkt hat, daß unsere einmal klar und deutlich vollzogenen Urteile richtig sind, d.h. daß wir uns des Erinnerten sicher sein können, sofern wir uns auch erinnern, die Dinge klar und deutlich erkannt zu haben. Damit hat Descartes die Möglichkeit von sicheren Erkenntnissen von einer Transzendenz abhängig gemacht. Das menschliche (endliche) Bewußtsein ist auf sich allein gestellt für Descartes nicht im Stande, evident zu erkennen. Die Ursachen dafür sind einmal die Zeitlichkeit des Denkens - sein Sequenzcharakter, der die Evidenz einer Einsicht auf die Präsenz des Eingesehenen beschränkt. Damit hängt zusammen, auf welche Weise Descartes die Gegebenheit von Wahrheit verstand. Der zweite wesentliche Grund ist, daß das Denken endlich ist, d.h. nicht die Gesamtheit der zu einer komplexeren Einsicht (wie einer Deduktion z.B.) notwendigen Gründe und Folgerungen präsent haben kann, woraus die Notwendigkeit der Bezugnahme auf vergangene Einsichten für den Erkenntnisfortschritt resultiert. Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich für Descartes der folgerichtige Schritt, die Möglichkeit von Wissen durch die Wahrhaftigkeit Gottes zu etablieren.

Es stellt sich nun die Frage, ob sich eine ähnliche Problematik auch in einem transzendentalphilosophischen Ansatz ergibt, wenn die Hauptbestimmungen des Denkens (Sequentialität und Endlichkeit als Begrenzung der Auffassung) den von Descartes gegebenen ähnlich sind.

Wenn das Subjekt auf sich gestellt bleibt, sofern es - i.U. zu Descartes' Subjekt - die für es wesentlichen, weil sinngebenden, Momente seines Vollzuges selbst verantworten muß, sodaß seine innere zeitliche Struktur durch es selbst konstituiert wird, wie kann dann noch ein sicheres Urteil vollzogen werden, ohne daß stets die Möglichkeit einer Täuschung des Gedächtnisses miteingerechnet werden muß, wobei Gedächtnis nun eine Bedeutung erhält, die von der cartesischen sehr verschieden ist: Hier garantiert dieses Gedächtnis, als die zeitliche Struktur des Bewußtseins, daß es überhaupt zu einem zusammenhängenden Bewußtseinsvollzug kommen kann. Denn ohne Stiftung

und Erhalt eines Sinngehaltes, wäre in jedem Bewußtseinsakt fraglich, wie sich das Bewußtsein überhaupt zu einem Komplex von Bedeutungen verhalten kann.

Ist also eine Transzendentalphilosophie, die diese Bestimmungen des Denkens behauptet, mit den gleichen Schwierigkeiten wie Descartes konfrontiert oder ist sie davor gefeit? In ersterem Falle werden die Lösungswege, in letzterem die Gründe für das Ausbleiben dieser Probleme zu ergründen sein.

Kapitel 3

Zu Husserl

Als ein Proponent der Transzendentalphilosophie, der sich selbst oft kritisch auf Descartes bezogen hat, soll hier Husserl in Hinblick auf die genannte Problemstellung befragt werden. Dies entspricht der von Derrida im Anschluß an seine oben (cf. 2.5.1 ab Seite 35) kurz umrissene Descartes Auslegung vorgeschlagenen Frage:

Läßt sich in dem so flüchtigen und seinem Wesen nach unfaßbaren Augenblick, in dem es noch der linearen Ordnung der Vernunftgründe, der Ordnung der Vernunft im allgemeinen und den Determinationen des natürlichen Lichts entgeht, das kartesianische Cogito nicht bis zu einem bestimmten Punkt vom husserlschen Cogito und der darin implizierten Kritik an Descartes wiederholen?¹

3.1 Exposition der Fragestellung

Bei Husserl wird das Problem einer zeitlichen Dauer in Zusammenhang mit der Setzung von Transzendtem gebracht. Transzendenz ist dabei das 'als Seiend setzen' von nicht absolut Gegebenem.

Gemäß *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Text Nr. 51², läßt sich folgende grobe Skizze des Problems und seiner Lösung anfertigen:

Naturerkenntnis ist zweifelhaft und unsicher, da in ihr die Setzung von real Existierendem auf der Grundlage einer nicht originären Gebung (Wahrnehmung) geschieht. Reales ist transzendent, sofern es unzureichend begründet als Existentes erklärt/erkannt wird. Natürliches Erkennen ist wesensmäßig nicht so gegeben, daß es 'evident' gegründet werden könnte, weshalb Husserl allererst auf die Epoché rekurriert, um ein Gebiet des absolut Gegebenen - der *cogitationes* - für die (phänomenologische) Forschung zu gewinnen.

¹Derrida (1997), p. 97

²Husserl (1985), Hua X 335 - 353

Nach einigen Analysen ergibt sich aber, daß innerhalb dieser immanenten Sphäre immernoch Transzendenzen im Spiel sind: Es wird noch immer etwas nicht absolut Gegebenes als seiend gesetzt, nämlich mittels der Retention und der Erinnerung das Gewesene: „Aber wie steht es denn mit der Frage, *ob das Wiedererinnerte wirklich gewesen sei?* Mit der Frage der *Geltung* der Wiedererinnerung?“³

Ist also in einer Phänomenologie, gemäß ihrem Grundsatz des Außer-Geltung-Setzens, überhaupt eine Möglichkeit der zeitlichen Dauer gegeben? Kann in ihr etwas über Erinnertes/Retiniertes (als solches) ausgesagt werden, ohne daß die Aussage sofort ihre Sicherheit und Gültigkeit verliert, da ihr „Geltungssubstrat“⁴ nicht (mehr) selbstgegeben ist? Wäre dies zu bejahen, hätte sich die Phänomenologie in eine passiv-gaffende Übung der Sinnlosigkeit verwandelt. Evidente Konstitution von Bedeutung wäre schlechthin unmöglich.

Als Lösung schlägt Husserl vor, „[...] auf den Sinn der ursprünglichen Fragestellungen und auf den Sinn der Evidenzen, welche das Fraglose aussondern, [zu] rekurrieren“⁵. Die Fragestellung, das evidente⁶ Fundieren einer Wissenschaft im Angesicht der wesensbedingten Unsicherheit der Erkenntnis von real Existentem, setzt voraus, daß „[...] Erkenntnis selbst zur absoluten Gegebenheit zu bringen [...]“⁷ ist. Jede Empfindung, Erkenntnis oder Erfahrung ist als Empfindung usw. betrachtet absolut evident. „Ist mir irgendetwas problematisch, so ist mir das mindestens absolut gewiß, daß es problematisch ist [...]“⁸

Auch in den *Cartesischen Meditationen* formuliert Husserl das Problem ganz deutlich⁹:

Gehört z.B. zu der transzendentalen Subjektivität nicht untrennbar ihre jeweilige Vergangenheit, die bloß durch Erinnerung zugänglich ist? Kann aber für diese eine apodiktische Evidenz beansprucht werden? Zwar wäre es verkehrt, darum die Apodiktizität

³Husserl (1985), Hua X340, cf. auch Husserl (1985), Hua X 342, Zeile 10. Kursiv wird der Einfachheit halber hier und in den folgenden Zitaten aus Husserl (1985) wiedergegeben, was im Original gesperrt ist.

⁴Husserl (1985), Hua X 341

⁵Husserl (1985), Hua X 342

⁶Es muß hier etwas über die Verwendung der husserlschen Evidenzbegriffe festgehalten werden. Im folgenden ist in der Regel mit Evidenz diejenige Evidenz gemeint, die Husserl folgendermaßen charakterisierte:

Eine apodiktische Evidenz [...] hat die [...] Eigenheit, daß sie nicht bloß überhaupt Seinsgewißheit der in ihr evidenten [...] Sachverhalte ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt; daß sie also im voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt. (Husserl (1992a), p. 17 (Hua I 56))

Darunter sind zwei Formen möglich: adäquate und inadäquate Evidenzen. Diese Unterscheidung resultiert aus der Bestimmung der Evidenz, wonach sie ein Prozeß ist „[...] als synthetischer Fortgang einstimmiger Erfahrungen, in der [...] Mitmeinungen zur erfüllenden wirklichen Erfahrung kommen.“(Husserl (1992a), p. 16 (Hua I 55)) Ist keine Mitmeinung mehr unerfüllt, d.h. ist in der Anschauung eines Sachverhaltes alles Intendierte ausgewiesen, so herrscht adäquate Evidenz, „[...] wobei es offenbleiben mag, ob sie nicht prinzipiell im Unendlichen liegt.“(Husserl (1992a), p. 16 (Hua I 55)) Inadäquate Evidenz besteht in der Unvollständigkeit dieses Anschaulichen im Vergleich zum Gemeinten.

⁷Husserl (1985), Hua X 343

⁸Husserl (1985), Hua X 344

⁹cf. v.a. Husserl (1992a), §9 und 13 (Hua I §9 und §13)

des „Ich bin“ leugnen zu wollen, was doch nur möglich ist, wenn man äußerlich argumentierend über sie hinwegredet, also über sie hinwegsieht. Aber stattdessen muß nun das Problem der Tragweite unserer apodiktischen Evidenz brennend werden.¹⁰

Doch seine Lösung ist zunächst praktischer Natur: Er stellt das Problem der Begründung der Geltung von Erinnertem dem Projekt einer fast naturwissenschaftlich verfahrenen Bestandsaufnahme des Bewußtseinslebens hintan. Er unterscheidet demgemäß zwei Stufen der transzendentalen Phänomenologie:

In der ersten wird das [...] Reich der transzendentalen Selbsterfahrung durchwandert werden müssen, und zunächst in bloßer Hingabe an die ihr im einstimmigen Verlauf innewohnende Evidenz, also unter Zurückstellung einer der Fragen einer letzten, auf apodiktischen Prinzipien der Tragweite bedachten Kritik.¹¹

3.2 Überblick: Entwicklung der Fragestellung bei Husserl

Es wird zu untersuchen sein, wie die Retention¹² in ihrer intentionalen Struktur beschaffen sein muß, um die cartesische Evidenz eines Urteils, sofern es als immanentes Zeitobjekt gesehen wird, leisten zu können.

Dazu muß zunächst analysiert werden, wie die Intentionalität der Retention bei Husserl überhaupt zu verstehen ist. Es gibt, dies ist leicht aus der Sekundärliteratur ersichtlich, vor allem zwei Interpretationsversuche, die Husserl innerhalb seiner Zeitanalysen bis ca. 1917 unternommen hat.¹³ Im ersten, früheren Versuch wird die Retention in Anlehnung an die intentionale Struktur der Wahrnehmung mit dem Schema „Auffassungsinhalt - Auffassung“¹⁴ begriffen.

Es wird Husserl bald klar, daß die Intentionalität der Retention mittels dieses Schemas nicht angemessen erfaßt werden kann und außerdem einige wenig wünschenswerte Konsequenzen zur Folge hat. Dies gab Anlaß zu einem zweiten Interpretationsversuch, der das unmittelbare Bewußtsein der Vergangenheit als Vermögen der Retention ansetzte.

¹⁰Husserl (1992a), p. 23 f. (Hua I 61 f.)

¹¹Husserl (1992a), p. 31 (Hua I 68)

¹²In den folgenden Untersuchungen ist zum Umgang mit dem Begriff Retention zu bemerken, daß er hier als ein Überbegriff für diejenigen Bewußtseinsleistungen verwendet wird, die Husserl für die Gegenwärtigung vergangener Bewußtseinsphasen verantwortlich machte, selbst aber nicht immer als Retention bezeichnete. Laut dem Herausgeber von *Husserliana X* scheint Retention als Begriff erstmals „[...] auf einem Blatt auf, das nicht eigens datiert ist, dessen Entstehung im Jahre 1904 jedoch wahrscheinlich ist [...]“ (Husserl (1985), Hua X 211, Fn. 1) Trotz dieses frühen Gebrauches ist erst ab ca. 1908/1909 von einer systematischen Verwendung zu sprechen (cf. Husserl (1985), Hua X 211, Fn. 1).

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit meint, durch den abweichenden Gebrauch des Begriffes nicht übermäßig Verwirrung zu stiften, zumal das Phänomen der Retention ja durch die verschiedenen Interpretationen hindurch dasselbe bleibt.

¹³cf. exemplarisch: Bernet (1985), p. XLV; Kortooms (2002), p. 79 ff.; Bernet u. a. (1989), p. 99

¹⁴Husserl (1985), Hua X 320

Auf dem Hintergrund dieser beiden Weisen, die Leistungen der Retention zu erklären, ist jeweils der hier verfolgte Problemzusammenhang zu bestimmen: Ist durch die jeweilige Interpretation der intentionalen Struktur der Retention die Evidenz eines Urteils als die eines immanenten Zeitobjektes zu begründen?

Nichtsdestotrotz sind die in der Sekundärliteratur zu Husserl oft unterschiedenen Phasen der Zeitanalyse mit Vorsicht zu behandeln. Z.B. ist ein Kriterium der Unterscheidung die Verwendung des Schemas Auffassung - Auffassungsinhalt, einer Figur, die sich für Husserl eigentlich bei der Ausarbeitung der Phänomenologie der Wahrnehmung ergeben hatte und zunächst einfach auf die Wahrnehmung von Zeitlichem übertragen wurde. Husserl schreibt selbst über die Anwendung dieses Schemas:

Alles [sämtliche zeitlichen Bestimmungen - *Anm.*] bloß Unterschiede der Auffassung, die sich an den übrigens erlebten und im Bewußtsein seienden Inhalt nur anschließe, ihn 'beseelend'. Aber eine solche Interpretation dürfte ganz unhaltbar sein, und es ist die besondere Aufgabe, hier völlig Klarheit zu schaffen.¹⁵

Es ist also mit einer gewissen Berechtigung, daß von einem Wandel in der „[...] Bestimmung des absoluten Bewußtseins und der Retention [...]“¹⁶ die Rede ist.

Doch sollte diese Unterscheidung nicht allzu leichtfertig verallgemeinert werden. So schreibt beispielsweise Bernet in seiner Einleitung zu *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 - 1917)*, daß Text Nr. 47 zu einer Gruppe gehöre, deren „[...] Schwerpunkt [...] bei der Entdeckung des absoluten Bewußtseins [liegt], seiner vorläufigen Beschreibung mittels des genannten Schemas [...]“¹⁷, nämlich dem von Auffassung - Auffassungsinhalt.

Aber es ist leicht zu sehen, daß Husserl diese rigide Unterscheidung teilweise unterläuft. So heißt es just in diesem Text Nr. 47

[...] so wie Tonphantasie und Ton-Empfindung etwas prinzipiell Verschiedenes ist, und nicht etwa dasselbe, nur verschieden interpretiert, aufgefaßt [...]: ebenso ist primär anschaulich erinnertes Ton prinzipiell etwas anderes als wahrgenommener, bzw. primäre Erinnerung von Ton etwas anderes als Empfindung von Ton.¹⁸

Diese Bestimmung steht offensichtlich nicht im Einklang mit Husserls früherer Meinung, daß „[...] *Wahrnehmung und Vergegenwärtigung* [...] als eine Art *Produkt von Auffassungsinhalten und besonderer Auffassung* [...]“¹⁹ zu verstehen seien, sofern die Auffassungsinhalte in dieser Sichtweise

¹⁵Husserl (1985), Hua X 319

¹⁶Bernet (1985), p. XLV

¹⁷Bernet (1985), p. XXXIII

¹⁸Husserl (1985), Hua X 312

¹⁹Husserl (1985), Hua X 319

jeweils identisches Substrat einer sie beseelenden Intention wären²⁰. Doch genau diesem Interpretationsschema sollte dieser Text Nr. 47 nach Bernets Lesart zugehören.

In der folgenden Darstellung wird also zu beachten sein, wie sehr Husserl die Struktur des absoluten Bewußtseins von der der Wahrnehmung abgrenzt, ohne dabei gleich einen fundamentalen Unterschied zwischen den beiden Strukturen oder einen tiefen Bruch in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins anzunehmen.

3.3 Zur ersten Interpretation

In diesem Abschnitt werden Husserls Zeitanalysen bis ca. 1909 behandelt. Thematisch handelt es sich dabei um die Entdeckung des absoluten Bewußtseinsflusses und der durch das Schema Auffassung - Auffassungsinhalt bestimmten Analyse der Retention. Wie sich zeigen wird, ist das nur eine historische Grenze, aber keine systematische, denn ein konsequentes Konzept des absoluten Bewußtseins schließt die gegebene Analyse der Retention letztlich aus. Historisch hat Husserl diese Position dennoch vertreten, wie sich leicht an den Verbesserungen, die Husserl an Text Nr. 39 vornahm, sehen läßt.²¹ Es wird daher in diesem Abschnitt - neben allgemeineren Erklärungen - Husserls Gedankengang bis zu dem Punkt verfolgt, an dem er die Notwendigkeit erkennt, sein Verständnis der Retention so abzuändern, daß es als originäres Bewußtsein von Vergangenen erfaßt werden kann. Im nächsten Abschnitt wird dann versucht, diese Konsequenz weiter zu entwickeln.

3.3.1 Die Wahrnehmung der Sukzession setzt Sukzession der Wahrnehmung voraus

Husserl skizziert im Text Nr. 20 der *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 - 1917)*²² das Problem der Sukzession der Wahrnehmungserscheinungen in sehr allgemeiner Weise. Sofern die Hauptleistung des Zeitbewußtseins darin liegt, ein Nacheinander als die Einheit aufeinanderfolgender Elemente zu fundieren, ist die Bestimmung dieses Phänomens der Sukzession von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Problemhorizonts der husserlschen Zeitanalysen. „In demselben Bewußtsein, in dem die Relation 'zum Bewußtsein kommt', müssen die Fundamente zum Bewußtsein kommen [...]“²³, wobei die Fundamente der Relation zeitlich

²⁰cf.: Husserl (1985), Hua X 319

²¹cf. Husserl (1985), Hua X 280 ff. und Kortooms (2002), p. 98; Husserl hat hier vor allem „Repräsentation“ in „Vergegenwärtigung“ umbenannt. Eingedenk der obigen Warnung, wonach der vermeintliche Bruch in Husserls Zeitanalysen kritisch zu sehen ist, zeigt sich gerade an diesem Text, daß ein Wechsel des Konzeptes der Repräsentation zu dem der Retention (unmittelbaren Vergegenwärtigung) ohne Änderung des Konzeptes des absoluten Bewußtseinsflusses erfolgen konnte. Damit wird es zumindest fraglich, wie tief der hier anzunehmende Bruch war (cf. 3.2 auf der vorherigen Seite).

²²Husserl (1985), Hua X 189 - 192

²³Husserl (1985), Hua X 189

bestimmte Elemente sein müssen: „[...] gewesenes A und jetziges B.”²⁴ Somit ist festgelegt, daß jede Relation zeitlicher Folge alle Momente der Relation, ihr Fundament, in einer noch unbestimmten Weise vereinigen muß. Diese Vereinigung darf weder nivellierend sein, so daß die Relata als gleichwertig zu bestimmen wären, was im Kontext der zeitlichen Folge Gleichzeitigkeit der Relata ergäbe, noch darf sie ihre Momente als so diskret ansetzen, daß deren Zusammenhang völlig aufgehoben wäre:

Die *Wahrnehmung einer Sukzession setzt also voraus, daß die Beziehungspunkte, die sie einigt, NICHT im beziehenden Akte* (genauer im vollendeten Erlebnis der Wahrnehmung der Sukzession) *beide 'wahrgenommen' sind* (Wahrnehmung im Sinne der Jetzt-Wahrnehmung). Sie setzt andererseits voraus, daß beide eben nacheinander wahrgenommen sind: Die Wahrnehmung der Sukzession setzt Sukzession der Wahrnehmung voraus.²⁵

Die genaue Bestimmung dieser Relation, die Einheit und Differenz der Relata in der Struktur der zeitlichen Folge begründen muß, ist als zentrales Problem der husserlschen Zeitanalysen zu sehen. Es geht vorrangig um die Frage, wie ein Bewußtsein des Zusammenhanges von Nicht-Präsentem und Präsentem zu begründen sei.

Des weiteren stellt Husserl es als eine notwendige Bedingung der Wahrnehmung von Sukzession heraus, daß die Relata der Sukzession nicht beliebig erfaßbar sein dürfen, sondern daß „[...] B [als das jetzt wahrgenommene Element der Relation - *Anm.*] selbstgegenwärtig sei [...]” und daß „[...] das vorangegangene A selbstgegenwärtig gewesen, wahrgenommen worden sei.”²⁶ Damit ist fixiert, daß die Elemente der zeitlichen Relation für das Bewußtsein präsent sein müssen als jeweils zueinander in einer Folge orientiert. Diese Folge selbst muß wiederum wahrgenommen sein bzw. als Ganzes, als Einheit dessen, was in ihr zeitlich auseinandergehalten wird, bewußt sein.

Das Bewußtsein der Sukzession umfaßt nach Husserls Bestimmung hier also folgende Momente:

1. Eine Menge an Wahrnehmungen (hier A und B).
2. Ein Bewußtsein von der jeweiligen Zeitstelle eines jeden Elements der Wahrnehmungsmenge an jeder Stelle des sukzessiv aufgebauten Bewußtseins des ganzen Ablaufs (d.h. in jeder Phase).
3. Ein Bewußtsein von den anderen, nicht aktuell präsenten Elementen als „eben gewesen”²⁷ in jedem Bewußtsein eines aktuell präsenten Elements.

²⁴Husserl (1985), Hua X 191, Anm. 1

²⁵Husserl (1985), Hua X 191

²⁶Husserl (1985), Hua X 191

²⁷Husserl (1985), Hua X 191, Anm. 2: „Die 'frische Erinnerung' muß in diesem Akte [der Wahrnehmung einer Sukzession - *Anm.*] den Charakter einer Wahrnehmung des 'eben gewesen' haben.”

4. Die Reihenfolge der Elemente in der Wahrnehmung der Sukzession muß gleich bleiben.

Zusammen sind diese Bedingungen von Husserl so gefaßt:

Ich meine A wahrgenommen zu haben, und zwar *vor* B, und nicht bloß das, ich meine A-vor-B wahrgenommen zu haben, und darin wieder liegt, daß ich in einem Bewußtsein A wahrnahm und daß ich, während ich es noch, in festgehaltener Intention, in primärer Erinnerung hatte, B wahrnahm und nun in diesem einheitlichen Bewußtsein das B und die primäre Erinnerung non A einigte, des zeitlichen Verhältnisses von A und B inne wurde.²⁸

Es zeigt sich, daß die Möglichkeit des Bewußtseins zeitlicher Folge in vielen Punkten einer Fundierung bedarf. Einerseits ist die Weise zu klären, in der Vergangenes als Vergangenes jetzt präsent sein kann, was Husserl vor allem unter dem Begriff der Retention zu klären versuchte. Andererseits ist zu fragen, wie die Einheit der Sukzession zu Bewußtsein kommen kann, vor allem auf dem Hintergrund der späteren Analysen, wonach Bewußtsein der Sukzession selbst wiederum als ein in Dauer konstituiertes Phänomen im Bewußtseinsleben zu Bewußtsein kommen kann.

3.3.2 Analyse des Zeitbewußtseins - Annahme eines absoluten Flusses

Die Analyse einer einfachen Wahrnehmung wird in Text Nr. 39²⁹ so weit durchdacht, daß die Annahme eines Bewußtseins notwendig wird, in dem sich die Objektivierung der immanenten Objekte (der Möglichkeit nach zumindest) vollzieht bzw. auf dem dieselbe basieren kann. Dieser Bewußtseinsfluß wird u.a. als „absolutes Bewußtsein“³⁰ bezeichnet.

Wir können auch so ausführen: Was immer wahrgenommen ist, was immer selbstgegeben ist als individuelles Objekt, ist gegeben als Einheit der einen absoluten nichtgegebenen Mannigfaltigkeit.³¹

²⁸Husserl (1985), Hua X 191

²⁹Husserl (1985), Hua X 269 - 286

³⁰Husserl (1985), Hua X 150; Eine andere Bezeichnung gibt Husserl in einem Zusatz, wo er es als den „absoluten phansiologischen Zeitfluß“ (Husserl (1985), Hua X 278 Fußnote 1 (beginnt p. 277)) bezeichnet.

³¹Husserl (1985), Hua X 150; Hervorhebungen Husserls wurden nicht wiedergegeben.

Laut Anmerkungen 1 und 2 auf derselben Seite in Husserl (1985) hat Husserl zu einem späteren Zeitpunkt die Worte „was immer selbstgegeben ist“ mit „was immer als selbstgegeben erfaßt ist“, und die Worte „nicht gegeben“ mit „nicht erfaßt“ ersetzt.

Es soll kurz dargestellt werden, wie ein abstrakter Jetzt-Moment des Bewußtseinsflusses beschaffen ist³²: Es ist von drei Ebenen der Objektivierung³³ auszugehen, d.h. von drei unterschiedlichen Konstitutionsstufen, die nach Husserl in jedem natürlichen³⁴ Bewußtseinsmoment gegeben sind.

Die erste ist die Stufe der Konstitution eines transzendenten Objektes. Dabei wird Gegenständliches in natürlicher Einstellung als seiend erfaßt, also als wirklich gesetzt.

In der phänomenologischen Reduktion wird auf diese Setzung oder Wahrnehmung als Bewußtseinsleistung Bezug genommen. Dadurch wird der phänomenologischen Untersuchung das Feld der immanenten Erlebnisse eröffnet, und zwar in einer Weise, die Husserl als 'adäquate Evidenz'³⁵ bezeichnet. Das bedeutet, daß hier die Gegenstände der Forschung adäquat gegeben sind, d.h.: vollkommen und abschließend zur Anschauung gebracht werden können.

Es ist auf dieser zweiten Stufe, daß die Analysen der Tonwahrnehmung in Nr. 39 einsetzen und eine dritte Stufe für die phänomenologische Analyse zur Gegebenheit bringen: „[...] gehen wir nämlich von der Wahrnehmung des immanenten Klanges über zur *Wahrnehmung dieser Wahrnehmung*, so eröffnen sich die *Wunder des Zeitbewußtseins*.”³⁶

Der Blick auf diese wundersame Beschaffenheit des immanente Objekte konstituierenden Bewußtseins ist es, der die folgenden Untersuchungen leiten wird. Durch die Analyse einfachster aber dafür umso grundlegenderer Phänomene des Bewußtseins wird sich ein Problembereich darstellen, in dem die Frage, die in dieser Arbeit verfolgt wird, klar thematisiert werden muß. Dieser Problembereich entsteht aus der Frage nach der Möglichkeit einer zusammenhängenden Bewußtseinsleistung bzw. deren Gesetzen:

Das *Apriori der Zeit* suchen wir zur *Klarheit* zu bringen, indem wir das *Zeitbewußtsein* durchforschen, seine wesentliche Konstitution zutage fördern und die evtl. der Zeit spezifisch zugehörigen Auffassungsinhalte und Aktcharaktere herausstellen, zu welchen die apriorischen Zeitcharaktere essentiell gehören.³⁷

Husserls Untersuchungen setzen bei der gewissenhaften Beobachtung der Erscheinungsweise immanenter Objekte ein. Sein Präzedenzfall ist die Wahrnehmung einer Melodie. Die tatsächlichen,

³²Es ist dabei zu bedenken, daß Husserl diese Bestimmung immer wieder abgewandelt, präzisiert und die Beschreibungen verfeinert hat. Nichtsdestotrotz ist die in Nr. 39 gegebene Bestimmung relativ allgemein und in den Grundzügen zumindest für den hier untersuchten Abschnitt aus Husserls Zeitanalysen ab ca. 1907 gültig. Diese Datierung stammt vom Herausgeber von Husserliana X, cf. Husserl (1985), Hua X 269 Fußnote 2. Dieser Datierung widerspricht aber R. Bernet an derselben Stelle. Er meint, der Text stamme aus 1909 (cf.: Bernet (1985), p. XXXVI).

³³cf. Husserl (1985), Hua X 286 f.

³⁴Mit „natürlich“ ist bei Husserl keinerlei Wertung impliziert. Es läßt sich wohl in allen Fällen durch 'nicht-aus-phänomenologischer-Sichtweise-betrachtet' ersetzen und bezeichnet also nur den Unterschied zwischen einem Wirklichkeit setzenden Urteil und einem, das nur über die adäquate Gegebenheit der Immanenz Aussagen macht.

³⁵cf. Husserl (1992a), p. 16 (Hua I 55)

³⁶Husserl (1985), Hua X 280

³⁷Husserl (1980), p. 374 (Hua X 10)

physikalischen Töne sind die Objekte erster Stufe, die Gegenstände des 'naiv' welterfassenden Bewußtseins. Nach der ersten Reduktion zeigt sich, daß diese Gegenstände nur mittels ihnen entsprechenden geistigen Akten zu erfassen sind. Was ein Ton ist, ist nun keine Frage der Luftschwingung mehr, sondern eine Frage dessen, *wie* etwas als Ton erfaßt wird. Der Ton in seiner allgemeinsten Form ist demnach derjenige Bewußtseinsakt, der in jeder Tonerfassung invariant betätigt wird. Der Ton ist phänomenologisch nur das, was ihn erkennen läßt.

Doch dieser Bewußtseinsakt bzw. diese Leistung des erkennenden Subjektes ist, wie sich bald herausstellt, selbst wiederum ein einheitlicher Akt - in gewisser Weise ein Gegenstand, der bewußt ist. Das Hören der Melodie ist einheitlich bewußt, diese Einheit ist sogar wesentlich - mittels des Gesetzes der Korrelation - für die Möglichkeit einer zusammenhängenden Melodie.

Sofern aber diese Erkenntnisleistung des Melodiehörens selbst eine gewisse Dauer hat, ist es offenbar, daß sie sich wiederum in einer noch unbekanntem Weise bildet und nicht einfach spontan aus dem Nichts hervorgehen kann. Husserls Untersuchungen setzen sich nun das Ziel, diese Dauer eines immanenten Objektes - einer Tonwahrnehmung als solcher - zu erforschen.

Erster Einsatzpunkt kann die Analyse des Klanges eines Posthorns sein.³⁸ Es ist offenkundig, daß das Bewußtsein dieses Erklingsens, als immanentes Objekt, eine differenzierte Struktur hat: Zum mindesten ist ein urimpressionales Moment, das wirkliche Jetzt des eben erklingend Gegenwärtigen, und - davon verschieden - das unmittelbare Erinnern der eben-vergangenen Bewußtseinsmomente, festzustellen. Dieses Erinnern oder besser Noch-Präsent-Haben der eben-vergangenen Momente nennt Husserl Retention oder retentionales Bewußtsein. Dieses retentionale Bewußtsein ist allgemeines Gesetz des Zeitbewußtseins:

Wenn der neue Ton erklingt, ist der vorangegangene nicht spurlos verschwunden, sonst [...] hätten [wir - *Anm.*] in jedem Augenblick einen Ton, evtl. in der Zwischenzeit zwischen dem Anschlag zweier Töne eine leere Phase, niemals aber die Vorstellung einer Melodie. Andererseits hat es mit dem Verbleiben der Tonvorstellungen im Bewußtsein nicht sein Bewenden. Würden sie unmodifiziert bleiben, dann hätten wir statt einer Melodie einen Akkord gleichzeitiger Töne oder vielmehr ein disharmonisches Tongewirr [...].

Es ist also ein allgemeines Gesetz, daß an jede gegebene Vorstellung sich von Natur aus eine kontinuierliche Reihe von Vorstellungen anknüpft, wovon jede den Inhalt der vorhergehenden reproduziert, aber so, daß sie der neuen stets das Moment der Vergangenheit anheftet.³⁹

In diesem langen Zitat ist schon die ganze Problematik, der sich Husserl in der Bestimmung des Zeitbewußtseins gegenüber findet, umrissen: Das Zeitbewußtsein hat die Aufgabe, die Punkte bzw.

³⁸cf. Husserl (1985), Hua X 279 f.

³⁹Husserl (1980), p. 375 (Hua X 11)

Phasen⁴⁰, die jeweiligen Jetzt-Momente des Bewußtseins, zu verbinden, damit nicht ein Stakka-to an ausdehnungslosen Punkten jede zusammenhängende Bewußtseinsleistung unmöglich macht. Die andere Aufgabe des Zeitbewußtseins besteht darin, gegenüber dieser Einheitsbegründung ein Moment der Differenz zwischen allen Bewußtseinsphasen zu erhalten. Dieses Moment der Differenz ist das der zeitlichen Folge: Jede Phase der Wahrnehmung der Melodie ist noch bewußt, aber als Vergangene und somit unterschieden vom Moment der Urimpression innerhalb derselben Jetztphase.

Somit ist die Rolle der Retention bestimmt: Sie stiftet Einheit, insofern sie jeder Bewußtseinsphase die vorangegangenen erhält, aber, und das ist ihre zweite Funktion, in eins damit erzeugt sie die Differenz der vergangenen gegenüber der jetzigen Phase, indem sie die vergangenen Phasen *als Vergangene* erhält.

In diesem Zusammenhang findet auch das „absolute Bewußtsein“⁴¹ erstmals genaue Beachtung:

Speziell was die adäquat gegebenen Einheiten, wie jene Toneinheit es war, anlangt, so erkennen wir die wunderbare Tatsache, daß das Dasein solch einer Einheit nicht denkbar ist, ohne daß sie sich konstituierende Einheit von gewisser Art ist, nämlich zurückweisend auf einen gewissen eigentümlich geformten und verbundenen Bewußtseinsfluß.⁴²

Es ist gerade das absolute Bewußtsein, worin sich diese untersten Einheiten, die immanenten Objekte, konstituieren. Das absolute Bewußtsein ist also als die Kontinuität der Retentionen zu verstehen, wobei diese „[...] Kontinuität [...] ja als Kontinuität [...]“⁴³ dasteht. Diese kontinuierliche Mannigfaltigkeit, die letztlich allein „reell immanent“⁴⁴ ist, ist die Materie für die intentionale Auffassung des Tones, die durch „[...] jene verwirrende Mannigfaltigkeit [...]“⁴⁵ hindurch die Dauer des immanenten Objektes, hier der Ton-Empfindung, realisiert.

Retention ist demnach ein bestimmter Bewußtseinsmodus, eine Intentionalität. Innerhalb einer einfachen Wahrnehmung gibt es einen Ablauf dieser Retentionen, der die jeweiligen Zeitstellen der abgelaufenen Wahrnehmungsphasen stetig erhält. Somit ist die ganze Dauer der Wahrnehmung hindurch eine Orientierung der Phasen zueinander, und im weiteren zum ganzen Bewußtseinsleben, gegeben. Aber die Zusammengehörigkeit der Phasen setzt voraus, daß ihre Mannigfaltigkeit in einer Art Zusammengehörigkeit als Einheit bewußt wird, die Einheit des (immanenten) Objektes zu Bewußtsein bringt.

⁴⁰‘Phase’ soll von den mathematischen Konnotationen des ‘Punktes’ ablenken.

⁴¹Husserl (1985), Hua X 284

⁴²Husserl (1985), Hua X 284

⁴³Husserl (1985), Hua X 281

⁴⁴Husserl (1985), Hua X 281

⁴⁵Husserl (1985), Hua X 281

Doch mit der Bestimmung der Rolle der Retention ist nicht viel mehr geschehen, als daß ein notwendiges Moment des Zeitbewußtseins postuliert ist. Die Hauptarbeit besteht darin, das Wie der retentionalen Modifikation in evidenter Anschauung der entsprechenden Bewußtseinsakte zu klären.⁴⁶

Nach diesem summarischen Überblick sind nun einige Einzelfragen zu diskutieren. Wie schon angedeutet, ist für die früheren husserlschen Zeitanalysen von einer nahen Orientierung am Modell der Wahrnehmung auszugehen. Diese Verwandtschaft kommt z.B. an dieser Stelle zum Ausdruck:

[...] *ganz andersartige* [als die Wahrnehmung von Transzendenten - *Anm.*] „*immanente Wahrnehmung*“, nämlich diejenige, welche auf den *Fluß der Tonabschattungen gerichtet* ist, nämlich der Abschattungen, in denen sich der identische Ton „darstellt“, in denen er in jedem Wahrnehmungs-Jetzt sich in immer neuer Weise in seinem Jetzt und nach seiner abgeflossenen Dauer durch eine Kontinuität von nachklingenden Modifikationen repräsentiert. [...] die Wahrnehmung der Kontinuität, die für den Tonvorgang *darstellend* ist, die ihn *repräsentiert*.⁴⁷

Hier ist also von einer „ganz andersartigen immanenten Wahrnehmung“ die Rede. Trotz dieser Andersartigkeit gibt es eine wichtige Entsprechung zur üblichen Wahrnehmung: Es gibt eine Auffassung von Inhalten, die vermittelt dieser ein Objekt zur Gegebenheit bringen, allerdings - als Hauptunterschied zur Wahrnehmung - ein immanentes. Im Wesentlichen ist das die Struktur der Intentionalität⁴⁸.

Als reellen Gehalt dieser Objektivierung „[...] finden wir eine Kontinuität: die Jetzt-Phase der Tonempfindung und einen Fluß von Abklängen [...]“⁴⁹ Wie genau ist nun dieser Inhalt bestimmt?

Anders ausgedrückt: Innerhalb des Schemas Auffassung - Auffassungsinhalt ist die Frage nach dem Status der Inhalte zu stellen. Prima facie haben sie eine eher unbestimmte Position, wie Husserl selbst bemerkt: „Was soll die Rede von 'Inhalten'? [...] Der frisch erinnerte Ton ist kein gegenwärtiger, sondern eben im Jetzt erinnertes: er ist in dem Erinnerungsbewußtsein reell nicht vorhanden.“⁵⁰ Es ist offensichtlich, daß eine Tonphase, die nicht mehr Jetzt-Gegeben ist, nicht ein

⁴⁶Nachdem diese 'entsprechenden Bewußtseinsakte' die Gesamtheit der Bewußtseinsakte - also das gesamte Bewußtseinsleben - ausmachen, da jeder Bewußtseinsakt Einheit innerhalb seiner Phasen und somit zeitlich konstituiert sein muß, erweist sich das Zeitbewußtsein auch als das allgemeinste Gesetz des Bewußtseinslebens: „Die Grundform dieser universalen Synthesis, die alle sonstigen Bewußtseinssynthesen möglich macht, ist das allumspannende innere Zeitbewußtsein.“ (Husserl (1992a), p. 45 (Hua I 81))

⁴⁷Husserl (1985), Hua X 277

⁴⁸„Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen 'Bewußtsein von Etwas zu sein'.“ (Husserl (1992b), Hua III 188) Intentionalität ist das Bezugnehmen auf ein Identisches durch eine Mannigfaltigkeit (meistens von Erscheinungsmomenten) hindurch, das als eine Grundvoraussetzung jeder Konstitutionsleistung angesehen werden muß. So wird im *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* als Aufgabe der Intentionalitätsanalyse angegeben, „[...] alle objektivierenden Leistungen der Apperzeption aus subjektiven Konstitutionsverhältnissen systematisch verständlich machen [...]“ (Vetter u. a. (2004), p. 292) zu wollen.

⁴⁹Husserl (1985), Hua X 277

⁵⁰Husserl (1985), Hua X 311

reelles Bestandteil des Bewußtseins sein kann, das in jedem Moment aufs neue als um diesen Moment länger vergangen aufgefaßt wird.

3.3.3 Zum absoluten Bewußtsein (1.)

Es wird sich [...] müssen klarlegen lassen, *daß zum Wesen des absoluten Bewußtseins das Ständig-sich-abschatten gehört*, und daß im Wesen desselben die ideale *Möglichkeit* von Wahrnehmungsauffassungen liegt, welche aus diesem absoluten Fluß der Abschattungen die zeitliche Einheit als eine immanent-intentionale Einheit sozusagen entnehmen oder sie darin konstituieren.[...]

Alle nicht objektivierte Objektivation gehört in die Sphäre des absoluten Bewußtseins.⁵¹

Das absolute Bewußtsein ist so als der weiteste Rahmen des Bewußtseinslebens bestimmt. Was auch immer irgendwie bewußt ist, war oder sein könnte, muß notwendig innerhalb des absoluten Bewußtseins verortbar sein, d.h. (zumindest) eine Phase des gesamten Bewußtseinsflusses ausmachen. Es umspannt also in dieser einen Funktion alle Kontinua der Abschattungen.

Wie Husserl selbst anmerkt, will er „[...] diese Analyse keineswegs als eine letzte ausgeben [...]“⁵² und es ist daher auch keine voll ausgearbeitete Theorie des absoluten Bewußtseinsflusses zu erwarten oder darzustellen. Vielmehr ist das absolute Bewußtsein hier ein Begriff, der systematisch notwendig, aber noch nicht voll durchgedacht ist.⁵³ Aus der Analyse des Zeitbewußtseins, im Speziellen aus der Struktur Auffassung - Auffassungsinhalt⁵⁴, ergibt sich die Notwendigkeit, einen letzten Rahmen anzunehmen, innerhalb dessen die Intentionalität der Auffassung selbst bewußt ist.

Aufbau des absoluten Bewußtseins Die Elemente des absoluten Bewußtseins sind Auffassung und Auffassungsinhalt.⁵⁵ Nachdem die genaueren Ausführungen dazu woanders zu geben sind⁵⁶, ist zu den beiden Elementen hier nicht viel zu sagen: es sind beides Kontinua, die in einer Weise aufeinander bezogen sind, die ihre getrennte Beschreibung schwierig macht. Dies hat den Grund darin, daß - wie sich gleich zeigen wird - das absolute Bewußtsein als die irreduzible Einheit dieser beiden Momente verstanden werden muß, und sich damit ihr Verhältnis nur aus dem absoluten Bewußtsein richtig bestimmen läßt.

⁵¹Husserl (1985), Hua X 286

⁵²Husserl (1985), Hua X 276

⁵³cf. Bernet (1985), p. XXXVI

⁵⁴cf. 3.3.5

⁵⁵Hierin zeigt sich schon der enge Zusammenhang von absolutem Bewußtsein und Retention, da letztere genau dieses Verhältnis von Auffassung und Auffassungsinhalt erklären soll.

⁵⁶cf. 3.3.5.

Es ist wichtig zu sehen, wie die Elemente des absoluten Bewußtseins zusammenhängen. Sie sind im Wesentlichen untrennbar. Das ergibt sich aus der Struktur des absoluten Bewußtseins, das - wie jedes Bewußtsein - intentionale Akte vollzieht, die nach dem Schema Auffassung - Auffassungsinhalt strukturiert sind:

Die Abschattung steht offenbar im Charakter der Abschattung da, im Charakter einer *Darstellung*, d.i. der physische Inhalt in seinen eigentümlichen Modifikationen hat einen stetigen Bewußtseinscharakter, etwas von der Art Auffassung, was eben die Darstellung als Darstellung charakterisiert.⁵⁷

Das bedeutet, daß im absoluten Bewußtsein (idealiter) jeder je gegebene Urempfindungsinhalt sich in einer Abschattungsreihe kontinuiert, die ihren Sinn *als Reihe von Abschattungen* erst aus einer auf sie bezogenen Auffassung gewinnt. Es ist also letztlich unmöglich, die Reihe der Abschattungen so zu isolieren, daß sie ohne entsprechende Auffassung irgendetwas wären. Das bedeutet, daß das absolute Bewußtsein eine untrennbare Einheit aller Auffassungsinhalte und der auf sie bezogenen Auffassungen ist.

Diese Einheit des gesamten Bewußtseinslebens läßt eine neue Blickrichtung zu, eine

[...] offenbar *ganz andersartige 'immanente Wahrnehmung'*, nämlich diejenige, welche auf den *Fluß der Tonabschattungen gerichtet* ist, nämlich der Abschattungen, [...] in denen er [das immanente Objekt 'Ton' - *Anm.*] in jedem Wahrnehmungs-Jetzt sich in immer neuer Weise in seinem Jetzt und nach seiner abgeflossenen Dauer durch eine Kontinuität von nachklingenden Modifikationen repräsentiert.⁵⁸

Demgemäß kann also diejenige Repräsentationsstruktur⁵⁹, in der sich jedes immanente Objekt konstituiert, zur Gegebenheit gebracht werden, indem eine Phase der Wahrnehmung des immanenten Objektes erhascht⁶⁰ wird. Darin zeigt sich nun die gesamte Struktur dieser Wahrnehmung als eine Kontinuität: Im erhaschten Jetzt-Moment der Wahrnehmung liegt die ganze Vergangenheit, die durch Abschattungen repräsentiert wird, zusammen mit dem aktuellen Gehalt der Wahrnehmung, dem Inhalt der Urempfindung. Die Repräsentation der Abschattung ist aber intentionale Auffassung des abgeschatteten (oder sich abschattenden) Auffassungsinhalts. Diese letzte und überall notwendig zugrundeliegende Intentionalität ist die vorrangige Leistung des absoluten Bewußtseins, „[...] alle Einheiten in diesem Sinn zeitliche Einheiten, reale Einheiten, sind in gewissem Sinn bloß intentionale Einheiten. Jeder solchen Einheit korrespondiert nun *a priori*, d.i. wesentlich, ein konstituierender Bewußtseinsfluß.“⁶¹

⁵⁷Husserl (1985), Hua X 277

⁵⁸Husserl (1985), Hua X 277

⁵⁹cf. 3.3.6

⁶⁰Zum Erhaschen cf. Fußnote 67 auf Seite 63

⁶¹Husserl (1985), Hua X 278 Fußnote 1 (beginnt auf 277)

Konsequenzen Diese Bestimmung des absoluten Bewußtseins hat nicht unmittelbar ersichtliche Konsequenzen, die zumindest unstimmg, wenn nicht gar widersprüchlich erscheinen.

Eine besteht darin, daß die Wahrnehmung immanenter Objekte - also die vorrangige Tätigkeit der Phänomenologisierenden selbst - wiederum als eine Wahrnehmung zu erfassen ist: Denn diese Wahrnehmung muß ja selbst der Grundstruktur des absoluten Bewußtseins gehorchen, und dementsprechend wiederum als eine Einheit von selbst nicht erscheinender Mannigfaltigkeit von Akten zur Gegebenheit kommen. Mit der theoretisch unendlichen Iterierbarkeit dieser Reflexion wird ein infinites Regreß verursacht:

Die Reflexion auf diese [Wahrnehmung zweiter Stufe, also auf die Wahrnehmung immanenter Objekte - *Anm.*] läßt aber auch sie wieder als ein Zeitobjekt dastehen, das nicht sein kann ohne einen konstituierenden Fluß von Mannigfaltigkeiten, der selbst wieder ein Zeitfluß ist und eine zeitliche Einheit konstituiert und so *in infinitum*.⁶²

3.3.4 Immanentes Objekt

Unter immanenten Objekten sind die dem transzendenten Objekt korrelierenden Bewußtseinseinheiten zu verstehen. „Nehmen wir an eine *immanente* dauernde Gegenständlichkeit, wie sie ja überall auch im Falle transienter Gegebenheiten (in Form der Erscheinung von ihnen) vorliegt.“⁶³ Am Beispiel eines realen Tones orientiert läßt sich das immanente Objekt dann als das Tonwahrnehmen verstehen, als die auffassende Tätigkeit, die das reell immanent Gegebene auf ein reales Objekt hin transzendiert, in diesem Falle eben auf den Ton.

Doch sofern diese Auffassungsleistung wiederum eine Einheit ist, läßt sich das immanente Objekt auch unter einem anderen Aspekt fassen: „Der *physische Inhalt Ton* steht in der reduzierten phänomenologischen Wahrnehmung als immanentes 'Ding' da, er ist Einheit einer fließenden Mannigfaltigkeit von Tonphasen.“⁶⁴ Somit ist das immanente Objekt also selbst eine Einheit, nämlich die der Mannigfaltigkeit des im Zeitbewußtsein reell Immanenten, des retentional Vergegenwärtigten zusammen mit der jetzigen Wahrnehmung.⁶⁵

Vorläufig läßt sich also sagen, daß das immanente Objekt als phänomenologisch reduzierte Wahrnehmung einerseits konstitutiv ist für das Erfassen eines Objektes, sofern nämlich durch diese Wahrnehmung hindurch ein identisches Objekt gemeint bleibt. In diesem Sinne ist das immanente Objekt gerade diese Wahrnehmung. Andererseits ist diese Wahrnehmung selbst wieder eine konstituierte Einheit, nämlich eine Einheit der Dauer. Die Wahrnehmung dauert und wird durch diese Dauer hindurch als *eine* Wahrnehmung gegeben, wobei dieses Gegebensein wahrscheinlich

⁶²Husserl (1985), Hua X 285

⁶³Husserl (1985), Hua X 323

⁶⁴Husserl (1985), Hua X 275

⁶⁵cf.: Husserl (1985), Hua X 280

von dem Gegebensein transzendenter Objekte zu unterscheiden sein wird.⁶⁶

Husserl behauptet, wie sich zeigen wird, die Evidenz für diese immanenten Objekte. Genauer ist dabei zu verstehen, daß deren Folge absolut gewiß, wenn auch das durch sie Konstituierte dem zeitlichen Aufbau nach nicht evident ist. Es wäre vorstellbar, daß eine Wiedererinnerung den Ablauf einer Sache anders darstellt, als er wirklich war. Es ist aber unmöglich, daß der Ablauf der Bewußtseinsmomente, mittels derer die Erinnerung vollzogen wird, anders als vollzogen oder überhaupt nicht stattgefunden hat.

3.3.5 Auffassung - Auffassungsinhalt

Bewußtsein der Dauer eines immanenten Objektes (und ein jedes - mit einer Ausnahme⁶⁷ - ist dauernd) ist als Bewußtsein mit einer ganz bestimmten intentionalen Struktur zu verstehen: letztlich also als ein „Bewußtsein von ...“. Doch dieser „[...] komplizierte Fluß von sich modifizierenden Kontinuen [...]“, „[...] jene verwirrende Mannigfaltigkeit [...]“⁶⁸ ist selbst in Husserls Analysen nicht statisch geworden, sondern mußte von ihm stets aufs Neue betrachtet und begriffen werden. Eindrucksvolles Zeugnis dieses mühsamen Ringens ist Band X der Husserliana, im Speziellen die unter Abschnitt B veröffentlichten und als *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 - 1917)* leichter zugänglichen Manuskripte. Dessen ungeachtet, daß Husserl diese Interpretation des Zeitbewußtseins aufgab, lohnt sich eine Untersuchung derselben in Hinblick auf die in dieser Arbeit verfolgten Frage.

Das bestimmende Verständnis für diese Analysen ist, daß Zeitbewußtsein ein „[...] *Kontinuum von Kontinuis* [...]“⁶⁹ ist. In jeder Phase einer zeitlichen Wahrnehmung ist ein „Abschattungskontinuum“⁷⁰ mit dem impressionalen Jetzt-Gehalt der Wahrnehmung mit aufgefaßt, und zwar aufgefaßt als jeweils in bestimmter Distanz zum aktuellen Jetzt der Wahrnehmung hin orientiert. Damit sind schon zwei der Kontinua festgehalten: das der Abschattungen und das der auf sie bezogenen Auffassungen.

Doch eine Wahrnehmung besteht natürlich nicht nur aus einer Phase. Durch den Wahrnehmungsverlauf hindurch vollzieht sich eine stetige Änderung. In jeder Phase ist ein urimpressionaler Jetztmoment, der als einziger diesen Charakter des Jetzt streng (d.h. in phänomenologischer Hinsicht) für sich beanspruchen kann. Doch der objektiv vorangegangene Moment der Wahrnehmung ist nicht verloren, sondern hat sich in einer Abschattung erhalten. Diese Abschattung ist zunächst

⁶⁶Es wird sich zeigen, daß die Unterschiede in den Weisen des Gegebenseins mit Husserls wechselnden Bestimmungen der Struktur des Zeitbewußtseins zusammenhängen.

⁶⁷„Nicht jede Wahrnehmung kann dauern: nämlich die Wahrnehmung einer zeitkonstituierenden Erinnerung nicht.“ (Husserl (1985), Hua X 318) Für dieses Phänomen verwendet Husserl anscheinend oft den Begriff des „Erhaschens“: cf. Husserl (1985), Hua X 277; 358, 13; 326, 8; 355, 15 f.;67

⁶⁸Husserl (1985), Hua X 281

⁶⁹Husserl (1985), Hua X 233

⁷⁰Husserl (1985), Hua X 233

als „Repräsentation“ des vorangegangenen Moments zu verstehen. Das Wahrnehmungsbewußtsein hat also diese beiden Momente in der zweiten Wahrnehmungsphase gegeben: Das jetzt Wahrgenommene und das eben Wahrgenommene. Die 'Auffassungscharaktere' sind, ebenso wie die Auffassungsinhalte, sehr verschieden. Der objektiv wahrnehmungsmäßig aktuelle Inhalt wird als Jetzt-Wahrnehmung erfaßt, der objektiv eben vergangene Inhalt wird aufgefaßt als eben vergangen und zwar als eben vor diesem Jetzt vergangen.⁷¹

Diese theoretische Wahrnehmung bekomme nun eine dritte Phase hinzu und stellt sich dann solchermaßen dar: Es gibt einen neuen Jetzt-Inhalt (C), der in der vorigen Phase aktuelle Inhalt der Wahrnehmung (B) ist nun als repräsentierende Abschattung bewußt mitsamt seiner zeitlichen Orientierung zum Jetzt (C) hin. Doch ebenso ist der Jetzt-Inhalt der ersten Phase (A) nicht verloren, sondern als Abschattung noch vorhanden. Was also in dieser dritten Phase der Wahrnehmung bewußt ist, ist die Abschattung zweiter Ordnung von A, die Abschattung erster Ordnung von B und C als Jetzt-Wahrgenommenes. Ihrer jeweiligen Abschattungsordnung entsprechend sind die Punkte A und B als verschieden zum Jetzt (C) hin orientiert. Je nach Modifikationsgrad der abgeschatteten Punkte werden sie als unterschiedlich zum Jetzt hin gereiht verstanden. Es geht ihre Orientierung zueinander also nicht unter, sondern bleibt nebst ihrem präsentierten Inhalt erhalten.

Das genannte Kontinuum der Kontinuis stellt sich also als eine äußerst komplexe Verschachtelung zumindest folgender Elemente dar:

1. Jetzt-Inhalt
2. abgeschattete Inhalte
3. Auffassung der abgeschatteten Inhalte
4. Bewußtsein von der Relation dieser Inhalte zueinander und zum Jetzt (Bewußtsein in dem alle Zeitstellen sich konstituieren - absolutes Bewußtsein)

In dieser Beschreibung einer immanenten Wahrnehmung ist noch viel vorausgesetzt und schlecht durchargumentiert.⁷² Die Hauptprobleme sind folgende:

⁷¹Es zeigt sich in dieser (meiner) Bestimmung ein Problem: objektiv eben Vergangenes wird *als* eben Vergangenes aufgefaßt. Dabei ist zu beachten, daß die Bestimmung „objektiv eben vergangen“ eigentlich leer ist, sofern sich der Inhalt erst aufgrund der Auffassung als „eben vergangen“ auch als „objektiv eben vergangen“ bestimmen kann. Eigentlich müsste es also heißen: Irgendein Inhalt wird als „jetzt“ erfaßt, irgendein (vielleicht anderer) Inhalt wird als „eben vergangen“ erfaßt. Es ist genau diese Unbestimmtheit, die große Probleme bereitet, wenn eine Sukzession fundiert werden soll: Sind die Auffassungscharaktere denn nicht einfach zufällig, und kann dann in weiterer Folge noch von einem Begründungszusammenhang gesprochen werden, wenn die Schritte der Begründung sowohl als koexistent als auch als sukzessiv in einer beliebigen Ordnung aufgefaßt werden können?

⁷²Mehr noch: Wenn Husserls Zeitanalysen richtig nachvollzogen werden, sollte verständlich werden, wann und warum der Punkt erreicht ist, an dem er sie in dieser Form für unangemessen erklärte.

1. Wie genau funktioniert die Abschattung ?
2. Wie beziehen sich die Auffassungen auf diese abgeschatteten Inhalte?
3. Was unterscheidet einen abgeschatteten Inhalt von einem wahrnehmungsmäßig aktuellen?
4. Wie kommt gegenüber dieser Mannigfaltigkeit (oder besser: durch diese Mannigfaltigkeit) eine Einheit zustande, z.B. die immanente Tonwahrnehmung?

Die nächste Aufgabe ist die genauere Bestimmung der einzelnen Elemente einer Phase und ihres Verhältnisses, wobei stets zu beachten ist, daß dies eigentlich eine abstrakte und letztlich unangemessene Behandlungsweise des Phänomens ist, da eine Phase nur in Relation zu einer Kontinuität eine Bedeutung haben kann.⁷³

3.3.6 Retention und Protention innerhalb von Auffassung - Auffassungsinhalt

Allgemein gesprochen ist Retention der Begriff für die „[...] Kontinuität von Phasen, die sich an das jeweilige 'Jetzt' [...]“⁷⁴ anschließen, bzw. das Bewußtsein, in dem diese Kontinuität bewußt ist. Systematisch ist dieses Noch-Bewußtsein von Vergangenen älter als der Begriff 'Retention'. In dem oben gegebenen (cf. auf Seite 55) Überblick über die Architektur des Zeitbewußtseins ist der Platz für die unter Retention verstandene Leistung die des Bewußtsthabens von Vergangenen:

Richten wir also den Blick auf das Ton-Wahrnehmen im aktuellen Jetzt, so ist es eine Kontinuität von Zeitabschattungen des Tones, die terminiert in einer *Randphase*, welche das Jetzt des Tones [...] *absolut selbst faßt*.⁷⁵

Doch die Erklärung dieses Phänomens ist natürlich alles andere als einfach, mithin „[...] das schwierigste aller phänomenologischen Probleme [...]“⁷⁶

Der bereits angesprochene Bruch in Husserls Zeitanalysen, der durch die Kritik am Schema Auffassung - Auffassungsinhalt entstand, hatte direkte Auswirkungen auf Husserls Verständnis der Retention⁷⁷. Dementsprechend lassen sich im Groben zwei Modelle unterscheiden: einmal das am erwähnten Schema orientierte, dem zufolge einer Kontinuität von (modifizierten) Inhalten eine parallele Kontinuität von Auffassungen entspricht, das andere Mal eine „[...] intentionale Beziehung [...] von Bewußtseinsphase auf Bewußtseinsphase [...]“⁷⁸. Diese beiden Modelle sind getrennt von

⁷³cf.: Husserl (1985), Hua X 283 und 313

⁷⁴Husserl (1980), p. 391 (Hua X 30)

⁷⁵Husserl (1985), Hua X 276

⁷⁶Husserl (1985), Hua X 276

⁷⁷Cf. Rudolf Bernets Einleitung: „[...] Kritik der Anwendung des Schemas 'Auffassung - Auffassungsinhalt' auf die Retention sowie die Erarbeitung eines neuen Verständnisses der retentionalen Intentionalität.“(Bernet (1985), p. XLV)

⁷⁸Husserl (1985), Hua X 333

einander darzulegen, bzw. das letztere aus der Kritik des ersteren zu entwickeln. Zunächst wird auf Retention und Protention innerhalb des Schemas von Auffassung - Auffassungsinhalt eingegangen. Die entsprechende Darstellung innerhalb des zweiten Modells wird unter 3.4.2 ab Seite 74 gegeben.

Dem früheren Interpretationsversuch liegt das Schema zugrunde, daß sich ein materieller Gehalt, ein reeller Empfindungsinhalt („Zeitmaterie“⁷⁹) im Bewußtseinsfluß gleichsam ablagert und dort von verschiedenen, von Phase zu Phase stetig wechselnden Auffassungen beseelt wird⁸⁰ - d.h. aufgefaßt wird als je so- und solange vergangen.

Es sind zwei Kontinua, die hier zusammengedacht werden müssen:

Das Kontinuum der Auffassung, die sich in einem Momente der Wahrnehmung vollzieht und einen entsprechenden Teil des Zeitobjektes einheitlich und momentan-simultan konstituiert.

Dieses Kontinuum ist für jeden Moment ein anderes.

[...] Das Kontinuum der Auffassungsinhalte für jede der momentanen Auffassungen, und zwar sowohl nach dem, was in ihnen als jetzt erscheint, als <auch nach dem>, was als eben vergangen erscheint.⁸¹

Wie oben dargestellt, ist jede Wahrnehmungsphase aus 'Retention - Urimpression - Protention' zusammengesetzt. Unter Retention befaßt Husserl hier also die beiden Kontinua Auffassung und Auffassungsinhalt.

Das Kontinuum der Auffassungsinhalte ist kein starres Gebilde⁸², sondern hat vielmehr diesen Charakter: „*Ursprüngliche* Modifikation, die überall Jetzt-Inhalte (die, aufgefaßt, zu Jetzt-Phasen 'werden') <wandelt in> die Abschattungen, die ihrem Wesen nach Darstellungen für Nicht-Jetzt sind.“⁸³ Dieser Fluß der Inhalte ist „[...] das Fundament für alle Zeitauffassung [...]“⁸⁴ Der zentrale Begriff innerhalb dieser stetigen Modifikation ist der der Abschattung. Jedes urimpressionale Jetzt-Moment wird ja in der nächsten Phase von einer neuen Urimpression abgelöst. Um aber in der folgenden Phase nicht verloren zu sein, wird die Impression abgeschattet, d.h. sie erhält sich in einer bestimmten Weise fort. Aber genau um diese 'bestimmte Weise' geht es: „Das Abschattungskontinuum hat also den Charakter eines Kontinuums von Repräsentationen.“⁸⁵ Repräsentation ist

⁷⁹cf. Husserl (1985), Hua X 215

⁸⁰Zu dieser Formulierung cf.: „Wir dachten uns hier überall das Zeitliche konstituiert durch einen im Bewußtsein reell erlebten Inhalt, der beseelt ist von der zeitlichen Repräsentation [...]“ (Husserl (1985), Hua X 317)

⁸¹Husserl (1985), Hua X 231

⁸²Zumindest nicht in diesem Interpretationszeitraum (ca. 1907 - 1909). Einen früheren Versuch resümiert Husserl in Text Nr. 41 mit Referenz zu den „[...] ersten Göttinger Jahren [...]“, in denen Auffassungsinhalt so gefaßt wurde, daß sich jeglicher ihm selbst zukommender „[...] Zeitcharakter auszuschließen schien [...]“ (Husserl (1985), Hua X 288)

⁸³Husserl (1985), Hua X 294

⁸⁴Husserl (1985), Hua X 296

⁸⁵Husserl (1985), Hua X 282; Wie Rinofner-Kreidl (2000), p. 116 anmerkt, liegt dem „[...] intentionalistischen Phänomenbegriff [...] nicht die Idee einer Repräsentation zugrunde, sofern darunter die Abbildung einer transzenden-

eine letztlich dreistellige Struktur: An etwas, der Abschattung, wird wesentlich der Verweis auf etwas anderes bzw. ähnliches, die vergangene Urimpression in ihrer immanent-zeitlichen Bestimmung, durch ein drittes, die Auffassung, erfaßt. Es sind also für eine Repräsentation drei Elemente bestimmend: das Repräsentierende, das nur kraft seiner Auffassung - dem zweiten Element - als Repräsentierendes überhaupt ein solches ist, und nur in Hinblick auf das Repräsentierte - dem dritten Element - so erfaßt werden kann.

Bevor also die Struktur in ihrer Ganzheit verstanden werden kann, ist das zweite Element zu betrachten, das Kontinuum der Auffassungsakte. Dieses Kontinuum ist eines unter den Kontinua, die die Leistung der Retention ermöglichen. In ihm ist das Vergangene als Vergangenes appräsentiert, das im Jetzt des Bewußtseins Präsente beseelt mit dem Auffassungscharakter 'vergangen'.⁸⁶

Auffassung ist also eine Beziehung durch die Mannigfaltigkeit der Inhalte hindurch auf eine immanent-zeitliche Einheit und insofern ein nötiger Teil der Bildung von zeitlicher Einheit. „Objektivität [im Sinne von immanem Objekt - *Anm.*] ist noch nicht gegeben in bloßen 'Inhalten' und bloßem Fluß der Inhalte.“⁸⁷ Die Leistung dieser Auffassung ist offensichtlich eine zweifache: einerseits Bewußtsein des inhaltlichen Momentes, andererseits der zeitlichen Bestimmtheit dieses Momentes.

3.3.7 Husserls Kritik dieser Analyse

Aus der Interpretation des Zeitbewußtseins mittels Auffassung - Auffassungsinhalt ergeben sich einige Schwierigkeiten. Husserl hat sich selbst Klarheit über diese Probleme zu beschaffen versucht. So resümiert er in Text 49 diesen Versuch, Dauer „[...] als eine Art *Produkt von Auffassungsinhalten und besonderer Auffassung* [...]“⁸⁸ zu begreifen. Er kann daher als ein negative Synopsis des frühen Versuches Husserls gelesen werden, das Zeitbewußtsein als einen der Wahrnehmung sehr ähnlichen oder mit ihr gar identisch strukturierten Bewußtseinsmodus zu verstehen. In diesem

ten Wirklichkeit im Bewußtsein [...] verstanden wird.“ Husserl spricht in der Tat ja auch nur von Repräsentationen, nicht Abbildungen: Es besteht keine Ähnlichkeit zwischen Inhalt und dem über den Inhalt aufgefaßten Gegenstand. Es gibt kein Erfassen des Inhaltes und eine *zusätzliche* Projektion des so Erfakten in eine Außenwelt. Erfassen des Inhaltes *ist* Erfassen des Gegenstandes. Weiters merkt Rinofner-Kreidl (2000) an:

Wenn Husserl die retentionale Abschattungsreihe mitunter als Repräsentation (Darstellung) für die Reihe der vergangenen Tonphasen bezeichnet, so steht das im Widerspruch zu seiner eigenen Beschreibung des modifiziert fortdauernden *Gegenwartsbewußtseins*. In den Zeitvorlesungen tritt an die Stelle des Repräsentationsmodells der Empfindung [...] die (metaphorische) Charakterisierung des *ursprünglichen Zeitflusses*. Danach gibt es [...] keine Empfindung, die nicht schon retentional modifiziert, d.i. zeitlich geformt wäre. (Rinofner-Kreidl (2000), p. 418)

⁸⁶Es zeigt sich hier schon eine Schwierigkeit: Es ist nicht das gesamte im Jetzt Präsente als 'vergangen' aufgefaßt, sondern nur der 'vergangene' Teil. Ein anderer Teil ist als Jetzt-Gegenwärtig (wirklich wahrgenommen), ein dritter als kommend bzw. erwartet aufgefaßt. Es ist natürlich fraglich, wie diese Unterschiede der Auffassung zustande kommen, aber das ist noch Thema der Beschreibung der Vorkommnisse.

⁸⁷Husserl (1985), Hua X 296

⁸⁸Husserl (1985), Hua X 319

Text werden die Hauptschwierigkeiten, die sich aus einer solchen Interpretation ergeben, nochmals konzis zusammengefaßt und gleichzeitig die Grundpositionen wieder dargestellt.

Unter der Voraussetzung, daß jede Gegebenheit eines immanenten Objekts⁸⁹ aus einer Gruppe von Auffassungen und der durch sie aufgefaßten primären Inhalten besteht, ergeben sich folgende Schwierigkeiten:

3.3.7.1 Problem der Auffassungsweise der Zeitmaterie

Es ist schon angemerkt worden⁹⁰, daß die Zeitmaterie in verschiedener Weise aufgefaßt wird: als vergangen, jetzt oder kommend. Aber damit drängt sich die Frage auf, ob es eine Regel gibt, die den jeweiligen Auffassungscharakter bewirkt. Bzw. läßt sich umgekehrt fragen: „Kann wirklich prinzipiell derselbe Inhalt in zeitlich verschiedener Weise aufgefaßt werden?“⁹¹ Parallel wäre in der Wiedererinnerung derselbe Inhalt, der wiedererlebte primäre Inhalt nämlich, einerseits als vergangen aufgefaßt, andererseits als jetzt. Ersteres insofern in der Erinnerung per definitionem Vergangenes gemeint ist, letzteres insofern Erinnerung eine Auffassung des jetzigen Bewußtseins ist und somit alles Erinnerte auch als jetzt bewußt erfaßt sein muß.

Es ist also zu fragen, welche Voraussetzungen diese verschiedenartige Auffassung desselben Inhalts hat. Danach ist zu untersuchen, ob diese Voraussetzungen durch die Phänomene, die sich im Zeitbewußtsein aufweisen lassen, erfüllt sind.

Eine erste notwendige Bedingung ist, daß „[...] jedem Zeitinhalte, dem Inhalt jeder Zeitstrecke und jedes Zeitpunktes, *eine andere Repräsentation* entsprechen [...]“⁹² muß. Das heißt, daß für jede Phase, in der primärer Inhalt gegeben ist, eine korrespondierende Auffassung bewußt sein muß, die den aufgefaßten Inhalt als zeitlich in ein Kontinuum eingefügt gibt in der Weise, daß keine zwei Phasen des Kontinuums identisch wären: denn das hätte eine zeitliche Ausdehnung der Phase zur Folge, die selbst wiederum als zeitliche zu begründen wäre.

Anschauung eines Kontinuierlichen ist selbst notwendig ein Kontinuum, Anschauung eine Dauer ist selbst gewissermaßen dauernd, sie ist ausgebreitete Anschauung, und jeder Phase der angeschauten Dauer entspricht eine Phase der Anschauung, als Anschauung *von ihr*.⁹³

Es sind also, wie oben schon gezeigt, zwei Kontinuen, die hier zur Deckung kommen müssen, und zwar in jeder Phase in einer anderen Weise. Es ist demnach für jede Phase eine Zurückschiebung

⁸⁹Husserl nennt „Wahrnehmung und Vergegenwärtigung“ (Husserl (1985), Hua X 319)

⁹⁰cf. Fußnote 86 auf Seite 67

⁹¹cf. Husserl (1985), Hua X 319

⁹²Husserl (1985), Hua X 320

⁹³Husserl (1985), Hua X 320

bzw. Neuordnung des Inhaltskontinuums durch das Auffassungskontinuum zu leisten.⁹⁴

Nach dieser wiederholenden Bestimmung seines früheren Standpunktes stellt sich Husserl der Frage ob es ausweisbar sei,

[...] daß reelle Bestandstücke darin [in einer Jetzt-Phase - *Anm.*] seien: eine Ausbreitung von primären Inhalten [...] und die damit einige Ausbreitung von Auffassungen [...] ? Und ist das, was die Zeitausbreitung zum Bewußtsein bringt, ein sich modifizierender Bewußtseinscharakter, so etwas wie eine höhere Auffassung oder etwas der Auffassung Analoges?⁹⁵

Im Folgenden geht Husserl zu einer genaueren Bestimmung der Implikationen des Schemas Auffassung - Auffassungsinhalt über. Eines der Hauptmerkmale in seiner Anwendung auf die gegenständliche Wahrnehmung ist, daß „[...] *dieselben primären Inhalte Verschiedenes darstellen* [...]“⁹⁶ Aber dies ist für die Konstitution immanenter Objekte wenig wünschenswert. Denn es hätte zur Folge, daß identisch derselbe Inhalt, die Zeitmaterie, als 'vergangen', 'jetzt' oder 'zukünftig' aufgefaßt werden könnte. Weiters ergäbe sich, daß - unter Voraussetzung der Gleichzeitigkeit aller Jetzt-Inhalte - es keinen Grund für die Unterscheidung zwischen koexistent und sukzessiv gegebenen Inhalten gäbe. Allgemeiner formuliert: „Kann aber eine Serie von *koexistenten* primären Inhalten jemals eine *Sukzession* zur Anschauung bringen?“⁹⁷ Husserl führt dies am Beispiel immanenter Gegenständlichkeit aus.⁹⁸ Die Farbe Rot und der Ton C entsprechen einander hinsichtlich ihrer allgemeinen Struktur als immanente Objekte: Beide Male ist ja eine Jetzt-Phase abstraktiv festzuhalten, worin eine Mannigfaltigkeit an primären Inhalten zu einem einheitlichen Bewußtsein eines (immanenten) Gegenstandes synthetisiert ist, wobei jedoch die primären Inhalte stets koexistent in dieser Jetzt-Phase enthalten wären. Doch trotz des strukturell gleichen Zeitinhalts, da wie dort eine Menge von Inhalten der Jetzt-Phasen, soll sich wesentlich Verschiedenes konstituieren. Das eine Mal nämlich die Erscheinung von Koexistentem, das andere Mal von Sukzessivem.

⁹⁴Es ist anzumerken, daß Husserl diese recht allgemeine Bestimmung des Zeitbewußtseins nicht nur für die Interpretation desselben nach dem Schema Auffassung- Auffassungsinhalt ansetzt: „Der Hauptsache nach gilt das Gesagte von jeder Interpretation unabhängig: nämlich ob wir die Zeitanschauung nach dem Schema 'Auffassungsinhalt - Auffassung' interpretieren oder nicht.“ (Husserl (1985), Hua X 320)

Diese Stelle ist nicht von so großer Relevanz für das Thema dieser Arbeit, daß sich eine genauere Analyse zu lohnen scheint. Doch es ist bemerkenswert, wie sehr Husserl hier um eine genaue Bestimmung ringt: Einerseits haben „[...] wir die apriorische Notwendigkeit anzuerkennen, daß die Anschauung der Dauer ein Kontinuum in phansischer Hinsicht ist, [...] und dabei [...] zu unterscheiden den immanenten Inhalt [...] und die 'Auffassung' [...]“ (Husserl (1985), Hua X 320) Doch dieses Verhältnis möchte Husserl nicht als eines verstanden wissen, das dem der äußeren Erscheinung (z.B. eines Hauses) entspricht, sondern es findet sich hier eine „[...] Auffassung in einem *grundwesentlich anderen* Sinn, und doch wieder [...] [als - *Anm.*] von der gegenständlichen Auffassung prinzipiell Unabtrennbares.“ (Husserl (1985), Hua X 321)

⁹⁵Husserl (1985), Hua X 322

⁹⁶Husserl (1985), Hua X 322

⁹⁷Husserl (1985), Hua X 323

⁹⁸cf.: Husserl (1985), Hua X 323

Es „[...] wäre also aufgrund identischer Inhalte sowohl Anschauung von *Koexistenz* als auch von *Sukzession* möglich [...], und *das ist absurd*.“⁹⁹

Gleichermaßen ist es absurd anzunehmen, daß „[...] die verschiedenen Phasen der im betreffenden Jetzt lebendigen Daueranschauung alle wirklich reell gleich, und gleich [...] der Erscheinung des gegenständlichen Jetzt wären.“¹⁰⁰

Damit hat Husserl seinen Interpretationsansatz, wonach Zeitbewußtsein der Wahrnehmung strukturell sehr ähnlich sei, verworfen. Es gibt nunmehr keine sich von selbst modifizierende Kontinuität des Inhalts unabhängig von der Auffassungskontinuität mehr, „[...] d.i. die Erinnerung ist selbstgegeben, aktuell, Leibhaftiges. [...] Erinnerung *von* gewesenenem Ton [...]“¹⁰¹ Dies soll im folgenden Abschnitt (3.4 auf Seite 74) untersucht werden.

3.3.7.2 Fraglichkeit des Status der Zeitmaterie

Es ist mehr als fraglich, was Zeitmaterie ist. Ontologisch wie phänomenologisch hängt sie in der Luft. Das Hauptproblem in ihrer Bestimmung ist aus phänomenologischer Sicht wohl ihre Unabhängigkeit: Sie ist ein letztlich fremdes Element, das hier ins Bewußtsein eingeführt wird. Es wäre mit der Postulation von Zeitmaterie eine stetige Modifikation des Inhalts selbst angenommen, wobei dieser Modifikation aber keine Leistung des Bewußtseins zu entsprechen scheint, da in der Retention diese Änderungen ja immer nur erfaßt werden.

Diese solchermaßen unbestimmte Materie oder Erscheinung soll nun - wie eben ausgeführt - Substrat für verschiedene Auffassungen sein. Abgesehen von der Frage, welche Gründe es für die jeweils unterschiedliche Auffassung der Zeitmaterie geben könnte, wenn sie zeitlich unbestimmt wäre, ist es problematisch, wie sie innerhalb der Bewußtseinsstruktur angesetzt wird. „Irgendein Punkt des Zeitobjekts sinkt stetig in der Zeit zurück, d.h. zunächst der präsentierende Inhalt modifiziert sich stetig (er ist also immer wieder ein etwas anderer), und zugleich ändert sich die Auffassung.“¹⁰²

Sofern unter 'Erscheinung' und unter 'präsentierendem Inhalt' dasselbe zu verstehen ist, scheint es schwierig, die beiden eben gegebenen Zitate widerspruchsfrei zu vereinen. In dem ersteren reflektiert Husserl auf sein früheres Verständnis des primären Inhalts des Zeitbewußtseins, der 'jeden Zeitcharakter auszuschließen' schien. In letzterem Zitat ist aber von einem Fluß innerhalb der Materie selbst die Rede, einer in ihr ablaufenden stetigen Änderung. Während letzteres Verständnis zwar den Vorteil hat, ein Kriterium für die verschiedenartigen Auffassungen abgeben zu können, führt es doch einen letztlich unbewußten Prozeß ins Bewußtsein ein, nämlich den Fluß der Abschattungen. Durch das Kontinuum der Abschattungen wird ein sich selbständig wandelnder

⁹⁹Husserl (1985), Hua X 323

¹⁰⁰cf.: Husserl (1985), Hua X 323

¹⁰¹Husserl (1985), Hua X 326

¹⁰²Husserl (1985), Hua X 214

Ablauf postuliert: Neben dem Kontinuum der Auffassungen gibt es ein Kontinuum der Auffassungsinhalte, worin die Abschattungen stetig Veränderung erfahren. Doch die Leistung, die diese Abschattungen hervorbringt, ist phänomenologisch nicht zu analysieren: Dazu wäre es nämlich nötig, auf das Kontinuum der Abschattungen unabhängig vom Kontinuum der Auffassungen zu reflektieren. Doch das Abschattungskontinuum ist nur als Auffassungsinhalt bestimmbar, d.h. nur über das Kontinuum der Auffassungen zugänglich. Anders gesagt ist dieser Bestandteil der grundlegendsten Repräsentationsstruktur des Bewußtseins nicht ohne weiteres isoliert zu betrachten, da er nur durch das korrespondierende Moment der Auffassungen zu Bewußtsein kommen kann. Damit entsteht aber das Problem, daß eine unbewußte Bewußtseinsleistung den Ablauf der Abschattungen tragen muß. Es ist von Husserl nicht genau beschrieben worden, wie dieser Fluß abläuft. Er postuliert zwar die zitierte ursprüngliche Modifikation, deren Aufgabe die Wandlung von Impressionen in Abschattungen ist, doch scheint dies nicht systematisch ausgeführt worden zu sein.

Es wird sich später herausstellen, daß die Entdeckung des absoluten Bewußtseinsflusses Husserl die Aufgabe des Interpretationsmodells 'Auffassung - Auffassungsinhalt' erlauben wird:

As long as Husserl uses his first concept of consciousness [...], in which sensation stands for having a sensation-content as a really immanent content of consciousness, it is obvious that, in his notion of primary memory, he also starts from the assumption of an experienced content that [...] is really immanent to consciousness and [...] can only function as apprehension-content of the apprehension of the past. The discovery of the constitution that underlies the supposed really immanent content of consciousness [absoluter Bewußtseinsfluß - *Anm.*], however, does make room for the notion of consciousness-of that is not constructed according to the schema apprehension - apprehension-content.¹⁰³

Diese Entwicklung wird im nächsten Abschnitt zu untersuchen sein.

3.3.7.3 Infinites Regreß

Wie oben¹⁰⁴ schon kurz angesprochen, hat Husserl selbst erkannt, daß seine Interpretation Gefahr läuft, einen infiniten Regreß zu implizieren. Es ist nun möglich, über diese bloße Feststellung hinaus etwas über die Gründe zu sagen.

Es ist vorrangig eine Konsequenz des Schemas 'Auffassungsinhalt - Auffassung'. Die Analyse einer einfachen Wahrnehmung ergab ja, daß dem konstituierten immanenten Objekt eine - dieses konstituierende - immanente Leistung entsprach. Dieser immanenten Leistung wurde die Struktur

¹⁰³Kortooms (2002), p. 97

¹⁰⁴auf Seite 62

zugeschrieben, Auffassung von Inhalten so zu sein, daß erstere letztere auf ein einheitliches Zeitobjekt, das immanente Objekt hin transzendieren. Damit ist festgestellt, daß ein bestimmtes Stück des absoluten Bewußtseinsflusses einem bestimmten dauernden immanenten Objekt entspricht.

Wenn nun aber gefragt wird¹⁰⁵, wie sich dieser einzelne Abschnitt zu den vorangegangenen und nachfolgenden Abschnitten des Bewußtseinsflusses verhält, ergeben sich Schwierigkeiten. Geschieht etwa, wie in der phänomenologischen Analyse systematisch gefordert, eine Reflexion auf die für das immanente Objekt konstitutiven Phasen, zeigt sich, daß diese Phasen selbst zu zeitlichen Einheiten, also immanenten Objekten, werden können, was per definitionem bedeutet, daß sie in einem System aus Auffassungen und Auffassungsinhalten zur Gegebenheit kommen müssen. Das bedingt nun aber eine Verdoppelung der Bewußtseinsleistung an diesem Punkt: Einerseits sind die Phasen konstitutiv für das immanente Objekt, z.B. die Tonwahrnehmung, andererseits sind diese Phasen offensichtlich bereits in einer Form bewußt, die die Möglichkeit bewirkt, sie selbst wiederum als zeitliche Einheiten zur Gegebenheit zu bringen. Denn diese Möglichkeit ist in der reflexiven Bezugnahme auf diese Phasen vorausgesetzt. Wenn etwas als zeitliche Einheit gegeben werden kann, dann muß es als ein durch Auffassung und Auffassungsinhalt konstituiertes Objekt gegeben sein. Wenn das Objekt im Falle der Reflexion nun diese Auffassungen und ihre Inhalte selbst sind, dann hat sich eine neue Ebene hinter den ursprünglich erkannten Bewußtseinsleistungen eröffnet, die dieselbe Struktur hat wie die zuerst analysierte. Damit ist ein infinites Regreß ausgelöst, sofern diese Strukturen immer wieder aufs neue zu finden sind.

Dieses Vexierbild aufzulösen ist für Husserl anscheinend nicht besonders schwer:

Wenn wir auf die Ton-Wahrnehmung reflexiv achten, so finden wir die Abschattungsreihen und die Auffassungen derselben als zum Wesen der Tongegebenheit gehörig vor. [...] Aber die Auffassungen, die zu dieser gehören, finden wir natürlich nicht in der Wahrnehmung unterer Stufe, sie werden vielmehr erst in der höheren Stufe vollzogen.¹⁰⁶

Es ist klar, daß der infinite Regreß auf der fälschlichen Annahme beruht, daß die Reflexion früherer Bewußtseinsphasen voraussetzt, daß diese schon als zeitliche Einheiten konstituiert sein müssen. Diese Setzung vergangener Einheiten ist eine Leistung, die erst im Nachhinein erfolgt:

Gewissermaßen vor aller Einheitssetzung, d.i. aller Objektivation, liegt das absolute Bewußtsein. Einheit ist Einheit der Objektivation, und Objektivation ist eben objektivierend, aber nicht objektiviert.¹⁰⁷

¹⁰⁵Husserl formuliert diese Frage selbst, cf. Zitat auf Seite 62

¹⁰⁶Husserl (1985), Hua X 286

¹⁰⁷Husserl (1985), Hua X 286

Die Möglichkeit zur Objektivierung muß dabei aber stets schon im absoluten Bewußtsein angelegt sein. Es ist aber fraglich, ob diese Forderung mit der Analyse des absoluten Bewußtseins entsprechend dem Schema 'Auffassung - Auffassungsinhalt' vereinbar ist.¹⁰⁸

Vor allem ist es eine doppelte Kontinuität, die von der primären Erinnerung bzw. Retention verlangt wird, die sie kaum zu leisten im Stande sein wird. Kraft ihrer soll ja „[...] im Wesen desselben [des absoluten Bewußtseins - *Anm.*] die ideale *Möglichkeit* von Wahrnehmungsauffassungen [...]“¹⁰⁹ liegen, also das absolute Bewußtsein in jeder seiner Phasen Grundlage für Auffassungsleistungen sein können. Anders gefaßt: Es wäre für die reflexive Einheitsstiftung auf einer unteren Ebene der Konstitutionsleistungen offensichtlich notwendig, daß diese Leistungen als Einheit faßbar sind. Dies setzt aber voraus, daß ihre Kontinuität irgendwie erfaßbar und im Nachhinein zumindest auch objektivierbar sein muß, wie Husserl protokollartig vermerkt:

[...] A; (B, A_B); (C, B_C, A_C); ... sind aufeinander folgende Bewußtseinsstadien, aufeinander folgende Momentananschauungen. Auch von dieser Aufeinanderfolge haben wir ein Bewußtsein? Freilich eine Schwierigkeit, ob das nicht einen unendlichen Regreß verlangen würde.¹¹⁰

Ist dieses Verhältnis aufeinander folgender Anschauungen strukturell in Husserls Beschreibung des absoluten Bewußtseins angelegt bzw. ermöglicht? Wenn, dann wäre es eine Funktion der Abschattung.

Husserl verstand die Kontinua der Auffassungen und Auffassungsinhalte als zwei getrennte Kontinua, wobei nur das erste kontinuierliche Abschattung erfährt. Das ist wohl aus Text 49 ersichtlich: Dort geht es darum, daß die Kontinuität der Abschattungen ja reell koexistent ist, aber als sukzessiv aufgefaßt wird. Das wäre doch unmöglich, wenn die Auffassungen jeweils sich mit abschatteten.

Demnach hängt das Kontinuum der Auffassungen tatsächlich in der Luft: es gibt keine Einheitlichkeit mehr, die die Möglichkeit des Sich-Selbst-Abschattens mit den gegenständlichen Auffassungsleistungen mit konstituierte, sondern nur noch die Möglichkeit, hinter den Auffassungen selbst wieder eine sie umfassende Bewußtseinsinstanz anzusetzen. Die würde dann aber die letztlich zeitliche Folge dieser Auffassungen zu konstituieren haben, und damit wäre sie im Wesentlichen so strukturiert, wie das absolute Bewußtsein der Kontinua von Auffassungen und Auffassungsleistungen und verlangte damit aufs Neue dieselbe Begründung hinsichtlich ihrer Folge.

¹⁰⁸Es stellt sich heraus, daß diese Momente nicht vereinbar sind. Cf. die Alternative im Kapitel 3.4 auf der nächsten Seite.

¹⁰⁹Husserl (1985), Hua X 286

¹¹⁰Husserl (1985), Hua X 236

3.4 Zur zweiten Interpretation

3.4.1 Hauptelemente der zweiten Interpretation

Es sind folgende Elemente, die in Husserls neuer Analyse des Zeitbewußtseins die meiste Beachtung erfahren:

1. Absolutes Bewußtsein
2. Retention als „[...] intentionale Beziehung [...] von Bewußtseinsphase auf Bewußtseinsphase [...]“¹¹¹, i.U. zur Erinnerung

Diese beiden Momente, wobei das erstere schon in den vorigen Analysen im Blick war und zur Entdeckung des zweiten anleitete, müssen als nächstes genauer betrachtet werden.

3.4.2 Neufassung der Retention

Die oben geschilderten Probleme (cf. 3.3.7 ab Seite 67) drängen Husserl zu einer Neubestimmung¹¹² der retentionalen Leistung. Sie kommt dabei als eine originäre Gegebenheit des Vergangenen in den Blick, die zweierlei intentionale Ausrichtungen hat bzw. ermöglicht, einerseits auf die Retention *als* Retention, andererseits auf das darin Retinierte:

Ihr Wesen [das der primären Erinnerung bzw. Retention - *Anm.*] besteht darin, daß, während sie selbst Aktuelles, Leibhaftiges ist, und nicht selbst Ton, sie Erinnerung *von* gewesenem Ton ist. Die Meinung kann sich auf das Jetzt richten: die „Erinnerung“. Die Meinung kann sich richten auf das Erinnerte.¹¹³

Die hauptsächliche Änderung gegenüber der oben geschilderten Analyse besteht darin, daß nun die Retention als Akt bzw. Leistung selbst die Modifikation des Zurücksinkens erfährt. War es vorher eine unerklärliche, da von einer letztlich unbewußten Kraft geleistete, Abschattungsreihe der Zeitmaterie, die durch stets sich ändernde Auffassungen als verschieden in der Zeit erfaßt wurde, so ist die Retention nun als Bewußtsein zu beschreiben, das einerseits eine Intention auf das in ihm Bewußte hat, andererseits aber selbst auf näher zu bestimmende Weise dabei zur Mit-Gegebenheit kommt.

Damit sind nun einige Bestimmungen gemacht, die weitreichende Konsequenzen haben:

¹¹¹Husserl (1985), Hua X 333

¹¹²Es ist oben (auf Seite 52) schon angesprochen worden, daß diese 'Neubestimmung' nicht unbedingt als Diskontinuität zu werten ist. Es sind, wie sich hier zeigen wird, Unterschiede zur oben dargestellten Konzeption der Retention vorhanden, aber es soll hier nicht entschieden werden, ob diese Änderungen den früheren Begriff nur augmentieren oder völlig verändern.

¹¹³Husserl (1985), Hua X 326. Mit Erinnerung ist hier überall Retention gemeint, wie aus der Fassung, die dieser Text in Husserl (1980), p. 390 (Hua X 29) hat, ersichtlich wird: „Ein Strahl der Meinung kann sich auf das Jetzt richten: auf die Retention, er kann sich aber auch auf das retentional Bewußte richten: auf den vergangenen Ton.“

1. Das zeitkonstituierende (absolute) Bewußtsein ist nicht mehr selbst sinnvoll als zeitlich zu bezeichnen, da nicht mehr von einer zeitlichen Folge der Retentionen gesprochen werden kann. Jede Bewußtseinsphase ist ein vollständiges Kontinuum, das die Gesamtheit des Bewußtseinslebens zur Gegebenheit bringt (wenn auch nur potentiell).
2. Retentionen als Vergangenheitsbewußtsein setzen kein Vermögen voraus, das den Inhalt des Vorangegangenen zu erhalten hätte. Die Zeitmaterie und sämtliche dieser Konstruktion anhängende Schwierigkeiten sind damit fallengelassen: Es ist keine bloße Änderung der Auffassungsentention mehr, sondern es ist das absolute Bewußtsein als „[...] consciousness through and through [...]“¹¹⁴ zu charakterisieren. Mithin wird festzustellen sein, daß „[...] die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen [...]“¹¹⁵

Der erste Punkt betrifft das geänderte Verständnis des absoluten Bewußtseins und wird unten¹¹⁶ eigens besprochen. Die im zweiten Punkt angedeuteten Konsequenzen sind nach einer genaueren Fassung des geänderten Konzeptes der Retention zu entwickeln.

3.4.2.1 Die doppelte Intentionalität der Retention

Wie in dem oben¹¹⁷ gegebenen Zitat deutlich wird, ist Retention selbst ein aktuelles Bewußtseinphänomen, d.h. daß sie zum Jetzt-Gehalt der Empfindung¹¹⁸ gehört. Dies impliziert folgendes:

Jedes Jetzt [...] unterliegt aber dem Gesetz der Modifikation: es wandelt sich in primäre 'Erinnerung' von 'Erinnerung'; und das stetig, d.h. es ist ein *stetiges Kontinuum der 'Erinnerung' (Retention) derart, daß jeder spätere Punkt Erinnerung, Retention ist für jeden früheren.* Und jede Erinnerung ist schon Kontinuum [...].¹¹⁹

Das scheint für das Phänomen der Retention zunächst die untragbare Konsequenz einer exponentiell wachsenden Verschachtelung der Kontinua, die durch sie zu konstituieren sind, zu haben. Denn es ist leicht verständlich, daß für jede vergangene Uempfindung nach diesem Modell eine Erinnerung gefordert wird, die einerseits das Datum der Erinnerung (das Erinnerte) bewußt hält, andererseits aber für jeden Fall dieses Erinnerns, der ja notwendig stetig aufs Neue eintritt, da gerade dieses Moment die Konstitution der Einheit des Erlebnisses leisten soll, wiederum eine

¹¹⁴Kortooms (2002), p. 101; Kortooms spricht auf Seite 97 von einer parallelen Problemlage bei der Analyse des in dieser Arbeit nicht angesprochenen Phantasie-Bewußtseins.

¹¹⁵Husserl (1980), p. 472 f. (Hua X 119)

¹¹⁶cf. 3.4.3 auf Seite 82

¹¹⁷cf. auf der vorherigen Seite

¹¹⁸Empfindung hat hier die folgende Bedeutung: „Empfindung schlechthin bezeichnet das ganze zeitkonstituierende Bewußtsein, in dem sich ein immanenter sinnlicher Inhalt konstituiert.“(Husserl (1985), Hua X 326 (Fn. 1))

¹¹⁹Husserl (1985), Hua X 326

Erinnerung angesetzt werden muß usw. Z.B.: Wäre zum Zeitpunkt t_1 ¹²⁰ der Ton „c“ wahrgenommen, zum Zeitpunkt t_2 der Ton „d“, zum Zeitpunkt t_3 der Ton „e“, so ergäbe sich, daß zu t_3 „e“ unmittelbar in einer Uempfindung gegeben wäre, „d“ als "vergangene Uempfindung „d“ zu t_2 " vermittelt der "Erinnerung der Uempfindung „d“ zu t_2 " gegeben wäre, und „c“ als "vergangene Uempfindung „c“ zu t_1 " gegeben wäre, aber nur vermittelt des eigenen und neu hinzukommenden Moments der "Erinnerung der «Erinnerung der Uempfindung „c“ zu t_1 »", welches Moment aber eben die zusätzliche Retention des zu t_2 Retinierten, nämlich der "Erinnerung der Uempfindung „c“ zu t_1 ", beinhalten würde. Im Zeitpunkt t_4 wäre dann „c“ wieder als "vergangene Uempfindung „c“ zu t_1 " bewußt, aber es wären zusätzlich für jede vermittelnde Retentionsstufe (hier wären das 2) jeweils neue Retentionen eingetreten. Es zeigt sich also, daß neben dem Moment der Erhaltung der Intention auf die ursprüngliche Uempfindung, stetig alle vermittelnden Momente verdoppelt werden.

Abgesehen von dieser komplexen Verschachtelung ist Husserl der Meinung, das oben¹²¹ dargestellte Problem des infiniten Regresses innerhalb dieser Struktur der Retention lösen zu können. War es dort noch die vorrangige Schwierigkeit, daß das Bewußtsein der Kontinuität der Phasen nur in einem neuen Bewußtsein gegeben sein kann, so ist das in der Tat hier nicht mehr notwendig. „Das führt auf keinen unendlichen Regreß dadurch, daß jede Erinnerung in sich selbst kontinuierliche Modifikation ist, die sozusagen in Form einer Abschattungsreihe das Erbe der ganzen vorangegangenen Entwicklung in sich trägt.“¹²²

Diese allgemeine Aussage hat sich natürlich an der Struktur der retentionalen Modifikation zu bewahrheiten und spitzt sich letztendlich auf folgende Frage zu: „Wie kann *dasselbe* Phänomen *Erinnerung an t_0* und *Erinnerung an die Erinnerung von t_0* sein?“¹²³ Husserl exemplifiziert seine Erklärungen an verschiedenen Zeitdiagrammen.¹²⁴

Abbildung 3.1 auf der nächsten Seite ist ein Diagramm, das sich in dieser Form nicht bei Husserl findet, aber die Struktur, die Husserl explizieren will, vollständig anzeigt. Rudolf Bernet hat sicherlich recht, daß die graphische Darstellung als Diagramm nicht sehr glücklich ist:

Umfaßt jede Retention in einer Bewegung stufenhafter Vermittlung den ganzen Ablauf [der vorangegangenen Bewußtseinsphasen - *Anm.*], so ist die Figur von konzentrischen Kreisen [...] viel besser geeignet, die Kontinuität des retentionalen Bewußt-

¹²⁰Zu diesen Zeichen siehe 3.1 auf der nächsten Seite und die Beschreibung.

¹²¹cf. 3.3.7.3 auf Seite 71

¹²²Husserl (1985), Hua X 327. Cf. Frank (1990), p. 41 f., der sich entschieden gegen die Plausibilität dieses Lösungsversuches ausspricht.

¹²³Husserl (1985), Hua X 329

¹²⁴z.B.: Husserl (1985), v.a. p. 330 f., 365; Weitere Diagramme: Husserl (1980), p. 389 (Hua X 28); Husserl (1985), Hua X 210, 230, 235. Zu einer genaueren Darstellung der Entstehung dieser (und späterer) Zeitdiagramme cf. Schnell (2002), wo herausgestellt wird, daß „[...] jede Etappe, in der Husserl zu einem neuen Verständnis des Wesens des Zeitbewusstseins gelangt, in gewisser Weise von einem neuen Zeitdiagramm 'gekrönt' wird.“ (Schnell (2002), p. 89)

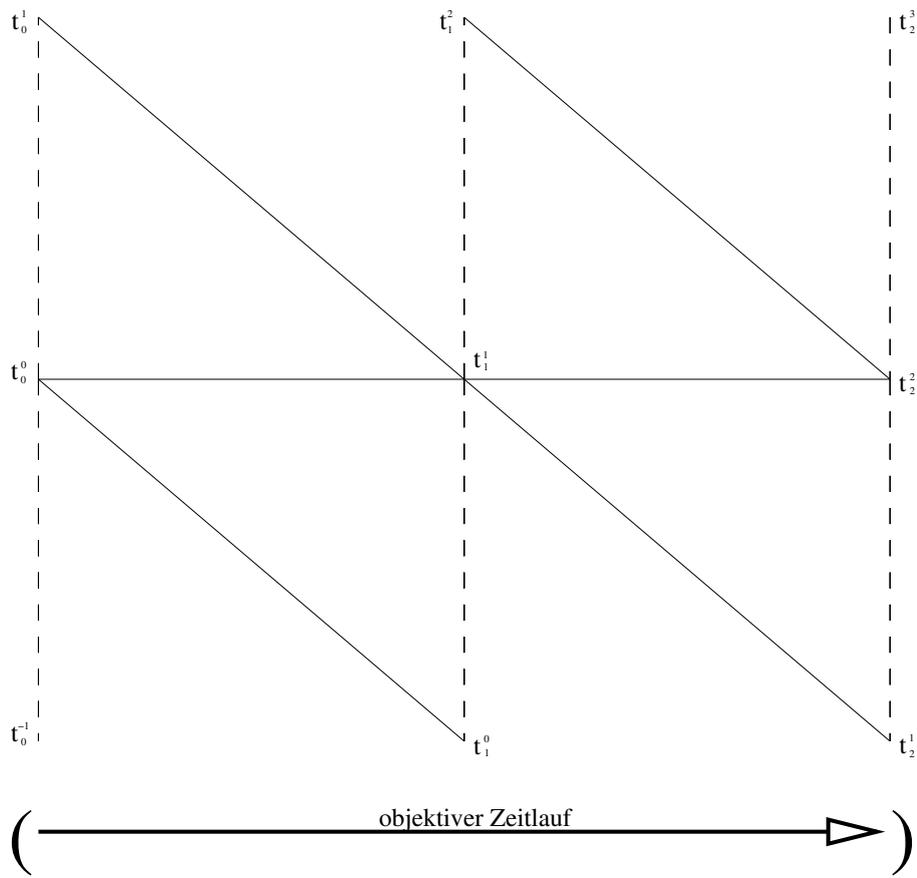


Abbildung 3.1: Zeitdiagramm

seins graphisch darzustellen, als die Figur eines aufgefächerten Zusammenhangs von Geraden. Jede neue Retention bewegt das ganze Zeitbewußtsein wie ein ins Wasser geworfener Stein, jede neue Retention verschiebt das ganze System von ineinander verschachtelten Vergangenheiten [...].¹²⁵

Nichtsdestotrotz werden die wichtigsten Eigenschaften darauf ersichtlich. Es sind drei Bewußtseinsphasen t_0 , t_1 , t_2 dargestellt, die über der objektiven Zeit ablaufen.¹²⁶ Die Zahlen im Subskript bezeichnen dabei immer zu welcher Phase die jeweilige Bewußtseinsart (Retention, Protention, Urimpression) gehört, während die Zahlen im Superskript bezeichnen, zu welcher immanenten Zeitstelle die Inhalte des jeweils Gegebenen gehören. Ist das Superskript eine höhere Zahl als das Subskript, so handelt es sich um eine protentionale Gebung, ist es die gleiche, so ist die Gebung eine urimpressionale, und ist das Superskript kleiner als das Subskript, so ist das Bewußtsein ein retentionales. So ist z.B. t_1^0 das Bewußtsein des Inhalts t^0 in der Bewußtseinsphase t_1 , also die Retention von t^0 in der Phase t_1 . Die schräg herabfallenden Linien symbolisieren das Herabsinken innerhalb der immanenten Zeit, die Abszisse den (aufgefächerten) Ablauf der Bewußtseinsphasen und die schraffierten Ordinaten bezeichnen das in der jeweils von ihnen geschnittenen Phase aktuell Bewußte.

So ist in der ersten Phase t_0 die Urempfindung von t^0 gegeben, die Protention von t^1 und die Retention von t^{-1} . Dies ist an den Schnittpunkten, die die erste Ordinate hat, ersichtlich. In der nächsten eingezeichneten Bewußtseinsphase t_1 ist das zuvor in Protention gegebene t^1 der urimpressionale Inhalt¹²⁷ t_1^1 , das zuvor urimpressional gegebene Moment t^0 in der Form der Retention t_1^0 und der als Urimpression in der nächsten Bewußtseinsphase t_2 erwartete Inhalt t^2 in einem protentionalen Bewußtsein t_2^2 gegeben. Nach Husserl ist es nun wichtig zu verstehen, daß diese Phasen in ihrer Gesamtheit modifiziert werden: „Und so hat die ganze Ordinate $t_1 - t_1^0$ [dies entspricht $t_1^1 - t_1^0$ in der hier verwendeten Darstellung - *Anm.*] eine Verschiebung, d.i. eine Modifikation erfahren $\langle \text{nach} \rangle t_2^1 - t_2^0$.“¹²⁸ Diese stetige und das gesamte Phasenkontinuum betreffende Modifikation ist dafür verantwortlich, daß in eins mit der Retention eines vergangenen

¹²⁵Bernet (1985), p. LI

¹²⁶Diese Bestimmung ist nicht so zu verstehen, daß der Fluß des Bewußtseins sich nach dem objektiven Zeitverlauf richtete, sondern so, wie Husserl den Begriff „objektive Zeit“ in Husserl (1985), Hua X 334 verwendet. Cf. die Anmerkung in Schnell (2002):

In allen Zeitdiagrammen, die vor jenen der *Bernauer Manuskripte* entstanden sind, stellt die Abszissen Reihe die Reihe der objektiven Jetztte dar (auch wenn es sich hier um eine „immanente“ oder reduzierte Objektivität handelt). Dies brandmarkt diese Diagramme mit einer Zweideutigkeit, die Husserl erst mit dem neuen Versuch der Formalisierung der Zeit in den Jahren 1917/18 zu überwinden vermag. (Schnell (2002), p. 95)

¹²⁷Es ist hiermit weniger über den Inhalt gesagt als über die Konstitution der Zeitstelle innerhalb der immanenten Zeit. Protentionale Gegebenheit ist - im Unterschied zur retentionalen - noch nicht genau inhaltlich bestimmt.

¹²⁸Husserl (1985), Hua X 330

urimpressionalen Momentes alle dazwischenliegenden Bewußtseinsphasen gegeben sind. Es läßt sich auch so beschreiben, daß in der retentionalen Modifikation, dem Absinken der Elemente, die eine immanente Zeitphase konstituierten, das Verhältnis dieser Elemente zueinander bewußt bleibt.

Doch ist durch diese Bestimmungen zwar die allgemeine Struktur der retentionalen Modifikation erklärt, aber noch nicht geklärt, wie „[...] dasselbe Phänomen *Erinnerung an t₀* und *Erinnerung an die Erinnerung von t₀* [...]“¹²⁹ sein kann. Dessen scheint sich auch Husserl gegen Ende von Text Nummer 50 bewußt gewesen zu sein, wo er „[...] sich [...] in immer neuen Anläufen mit stets variierten ähnlichen Formulierungen Mut zuspricht, der drohende Regreß sei jetzt gebannt.“¹³⁰ Dies zeigt sich an der in unterschiedlich Formulierungen wiederholten Frage „Aber ist das richtig?“¹³¹ Es ist in der Tat nicht von der Hand zu weisen, daß die Retention in ihrer jetzigen Explikation noch nicht den Einwand eines infiniten Regresses abzuwenden im Stande ist: „Um das Bewußtsein der Tonfolge zu haben, muß ich das Bewußtsein der Folge der Erinnerungskontinua (der Ordinaten) haben. Muß ich nicht, um *dieses* zu haben, wieder eine zweite Zeichnung machen, und so *in infinitum*?“¹³² Doch die Lösung ist, im Unterschied zur Explikation mittels des Schemas 'Auffassungsinhalt - Auffassung', nunmehr in der Struktur der Retention angelegt, indem erklärt werden kann, daß, so „[...] anstößig [...] es erscheint, [...] der Bewußtseinsfluß seine eigene Einheit konstituiert [...] und [dies - *Anm.*] aus seiner Wesenskonstitution verständlich [...]“¹³³ gemacht werden kann.

Dazu treibt Husserl die Analyse der Retention noch einen Schritt weiter:

Jede Bewußtseinsabschattung der Art „Retention“ hat [...] eine *doppelte* Intentionalität: einmal die für die Konstitution des immanenten Objekts, des Tones dienende, d.i. diejenige, die wir „Erinnerung“ an den [...] Ton nennen; die andere ist die für die *Einheit* dieser primären Erinnerung im Fluß konstitutive, nämlich die Retention ist in eins damit, daß sie Erinnerung an den Ton ist, Reproduktion der verflossenen [...] Urempfindung.¹³⁴

Diese doppelte Ausrichtung der Intentionalität der Retention ist eine zweifache Konstitutionsleistung, einmal verantwortlich für das Gegebensein immanenter Objekte und von Husserl als „Querintentionalität“¹³⁵ bezeichnet, das anderemal als den Fluß der Retentionen bzw. Empfindungen

¹²⁹Husserl (1985), Hua X 329

¹³⁰Frank (1990), p. 41

¹³¹Husserl (1985), Hua X 330; Weitere Stellen: „Die Frage ist nun, ob all das ganz korrekt ist.“ Husserl (1985), Hua X 331; „Indessen, ist das ganz richtig?“ Husserl (1985), Hua X 333;

¹³²Husserl (1985), Hua X 332

¹³³Husserl (1985), Hua X 378

¹³⁴Husserl (1985), Hua X 379

¹³⁵Husserl (1985), Hua X 380

selbst mittels der „Längsintentionalität“¹³⁶ konstituierend.

Die Retention ist damit in der einen Hinsicht als die Reproduktion der vergangenen Uempfindungen zu fassen und zwar in der Weise, daß diese *als* Reproduzierte bewußt gemacht werden. Was im Zeitdiagramm (cf. Figur 3.1 auf Seite 77) als stetiges Herabsinken des urimpressionalen Gehalts in seiner Leistung noch nicht beschrieben war, so als ob das 'Entfernen' vom je neuen Jetzt der Urimpression automatisch oder durch Zauberhand geschähe, wird nun als Bewußtseinsleistung ausgewiesen. Das Wichtigste ist deren Bestimmung als Reproduktion oder Retention der Uempfindungen, im Unterschied zur unten dargestellten Querintentionalität als Vergangenheitsbewußtsein des immanenten Zeitobjektes:

[...] *dagegen* nennen wir das Vergangenheitsbewußtsein *niemals* Vergangenheitsbewußtsein *von der früheren Uempfindung* (Jetztbewußtsein), sondern *Retention von ihr*, wenn es sich um ein Bewußtsein im ursprünglichen Fluß der Empfindungsmodifikationen handelt, sonst eine *Reproduktion von ihr*. Das muß konsequent festgehalten werden.¹³⁷

Damit ist festgelegt, daß die Längsintentionalität stets eine Folge der Uempfindungen gibt, aber nicht der immanenten Objekte.

In der anderen Hinsicht ist Retention aber auch das Gegebensein der immanenten Objekte: „Wir nennen Erinnerung das Bewußtsein vom immanenten Zeitobjekt, sofern es als ein vorhin gegebenes bewußt ist, und besser vielleicht noch *Vergangenheitsbewußtsein* [...]“¹³⁸ Es ist also zwischen der retentionalen Intention als der Leistung, die immanente Objekte bewußt macht und der retentionalen Intention als der Leistung, die Uempfindungen bzw. Bewußtseinsphasen reproduziert, genau zu unterscheiden. Trotzdem sind aber „[...] zwei untrennbar einheitliche, wie zwei Seiten einer und derselben Sache einander fordernde Intentionalitäten miteinander verflochten in dem einen, einzigen Bewußtseinsfluß [...]“. Wie ist das gewährleistet?

Längsintentionalität Mit diesem Begriff bezeichnet Husserl, wie schon erwähnt, die Reproduktion von vergangenen Uempfindungen, bzw. von ganzen Bewußtseinsphasen (im Zeitdiagramm auf Seite 77 als Ordinaten eingezeichnet). Längsintentionalität ermöglicht die Einheit des Bewußtseinsflusses, indem durch die Reproduktion der vorangegangenen Phasen in stetig modifizierter

¹³⁶Husserl (1985), Hua X 379

¹³⁷Husserl (1985), Hua X 377; Das konsequente Festhalten bezieht sich offensichtlich nicht auf den Unterschied zwischen Retention und Reproduktion, da Husserl zwei Seiten später diese Begriffe etwas durcheinander wirft. Dies wird ersichtlich, wenn die Formulierung aus dem Forschungsmanuskript „[...] Retention ist in eins damit, [...] Reproduktion der verflossenen Ton-Empfindung, genauer der Uempfindung [...]“ (Husserl (1985), Hua X 379) mit der redigierten Formulierung aus §39 der Zeitvorlesungen verglichen wird: „[...] Retention ist in eins damit, [...] Retention der verflossenen Tonretention [...]“ (Husserl (1980), p. 434 (Hua X 80 f.)). In den folgenden Zitaten ist daher die obige Unterscheidung zwischen Retention und Reproduktion etwas zu vernachlässigen oder nicht nachvollziehbar.

¹³⁸Husserl (1985), Hua X 377

Weise die Einheit des Flusses erfahrbar oder erkennbar ist. Und indem diese Reproduktion als Reproduktion bewußt ist, d.h. indem in jeder Reproduktion der anderen Bewußtseinsphasen deren Modifikation (ihr 'so und so modifiziert Sein') in der gebenden Reproduktion bewußt ist, kann von der Einheit des Flusses gesagt werden, daß sie sich im Fluß selbst konstituiert. Diese als Möglichkeit angelegte Richtung der Intentionalität ist somit in einer konstitutiven Beschaffenheit des Flusses fundiert: Es ist möglich, auf den Ablauf der Phasen des Bewußtseinsflusses Bezug zu nehmen und reflexiv aufzumerken, ohne daß dadurch vorausgesetzt würde, daß der Fluß wiederum in einem neuen Fluß bewußt wäre.

Querintentionalität Diese Form der retentionalen Intention hängt wesentlich mit der anderen zusammen, insofern das Gegebensein der vorangegangenen Phasen, bzw. das Gegebensein der stetigen Modifikation dieser Phasen, dieser Intentionalität ebenso zugrundeliegt wie der Längsintentionalität. Es wird in der so charakterisierten retentionalen Intentionalität allerdings ein gegenständlicher Bezug hergestellt in dem Sinne, daß das immanente Objekt, das sich im Bewußtseinsfluß konstituiert, als Dauerndes gegeben wird, indem es auf dem Hintergrund der ablaufenden Bewußtseinsphasen als durch sie Gegebenes erfaßt wird. Es erhält sich somit innerhalb der modifizierenden Gegebenheit der Phasen die Möglichkeit, die gleiche Ausrichtung auf das immanente Objekt wie in den vorangegangenen Phasen einzunehmen. Es ist demnach unter Querintentionalität die *eine* Intention auf das immanente Objekt durch mehrere Phasen des Bewußtseins hindurch zu verstehen.

3.4.2.2 Überblick

Durch diese Bestimmungen ist nun die oben zitierte Frage beantwortet, wie „[...] *dasselbe* Phänomen *Erinnerung an t_0* und *Erinnerung an die Erinnerung von t_0* sein [...]“¹³⁹ könne. Es ist die spezifische Leistung der retentionalen Modifikation der Bewußtseinsphasen, die die beiden unterschiedlichen Intentionalitäten in sich birgt und vereint. Ist ein immanentes Objekt (Erinnerung an t_0) bewußt, so ist es stets schon als in der immanenten Zeitlichkeit bestimmt bewußt. Dies beruht darauf, daß das Bewußtsein des Objekts auf eine (idealiter genau bestimmbare) Menge von Bewußtseinsphasen reduzierbar ist, deren Folge bzw. Relation zueinander immer auch erfaßt ist, indem der Bewußtseinsfluß immer auch seine Einheit konstituiert und so seine Phasen alle in einer schon bestimmbaren Orientierung zueinander erscheinen. Das geforderte Phänomen, das Erinnerung an das immanente Objekt und in einem damit Erinnerung an die Erinnerung des immanenten Objektes ist, ist die retentionale Modifikation der Bewußtseinsphasen.

¹³⁹Husserl (1985), Hua X 329; cf. auf Seite 76

3.4.3 Zum absoluten Bewußtsein (2.)

Das absolute Bewußtsein ist kein neues Thema dieser Phase der husserlschen Zeitanalysen, vielmehr geschieht in dieser Periode eine „[...] Präzisierung des Begriffs und der Leistung [...]“¹⁴⁰ desselben.

Diese Änderungen hängen hauptsächlich mit den in 3.4.2 gegebenen Bestimmungen der Retention zusammen. Diese neue Charakterisierung der retentionalen Leistungen haben Auswirkungen auf das Konzept des absoluten Bewußtsein, sofern sie einen Teil eben jenes Konzeptes bilden. Diesen Zusammenhang streicht Bernet besonders hervor:

[...] das absolute Bewußtsein [wird - *Anm.*] hier praktisch ausschließlich in seinen retentionalen Leistungen und die Retention vorwiegend als Funktion des absoluten Bewußtseins analysiert [...]. Aus der Kritik an der Beschreibung des retentionalen Bewußtseins als Auffassung eines reell-immanenten, jedoch modifizierten Empfindungsinhalts ergibt sich somit zugleich auch eine neue Einsicht in die eigentümliche Zeitlichkeit, die dem absoluten Bewußtsein zukommt.¹⁴¹

Im neuen Licht werden sich als Hauptmerkmale des absoluten Zeitbewußtseins seine Unzeitlichkeit und seine Selbsterscheinung zeigen.

3.4.3.1 Unzeitlichkeit¹⁴²

Wie oben schon dargestellt, ist das absolute Bewußtsein eine Vereinigung verschiedener Elemente: dem urimpressionalen Jetzt-Bewußtsein und den retentionalen bzw. protentionalen Gegebenheiten. Diese letzteren haben den Sinn, dem absoluten Bewußtsein Inhalte als nicht anschaulich bzw. nicht urimpressional Gegebenes in solch einer Weise vorzustellen, daß sich die immanente Zeit darin konstituiert. Nun ist es aber offensichtlich, daß dieses Gegeben-Sein selbst wieder bewußt ist und zwar gemeinsam mit der Urimpression, und zwar bewußt ist in einer Folge, die abläuft und ihr vorher und nachher hat, kurz, selbst wiederum als *zeitliche* Folge sich konstituiert:

[...] ich erfasse jetzt das Bewußtsein vom Jetzt und die ganze Kontinuität des Vorher-Bewußtseins, und diese ganze Kontinuität ist *gleichzeitig*, sie gehört zum Jetzt [...]. Und gehe ich dem Fluß dieser Kontinuitäten nach, so finden sie *nacheinander*

¹⁴⁰Bernet (1985), p. XLV

¹⁴¹Bernet (1985), p. XLVII

¹⁴²Für den nun folgenden Abschnitt ist zu bedenken: Einerseits ist Husserl nicht daran gelegen, eine irgendwie außerweltlich oder magische Bewußtseinsinstanz zu konstruieren, die aus einer vage zu postulierenden, umfassenden Raum-Zeit *real* ausgeschlossen wäre. Es geht lediglich um die phänomenologische Beschreibung eines Bewußtseinsphänomens unabhängig von realen Voraussetzungen, d.h. dem intentionalen Sinn dieser Bewußtseinsleistungen gemäß. Dies ist auch aus dieser Stelle ersichtlich: „Inwiefern es [das Bewußtsein bzw. eine einzelne Phase des absoluten Bewußtseinsflusses - *Anm.*] objektivierbar ist in der Natur, in der 'objektiven Zeit', ist eine eigene Frage.“ (Husserl (1985), Hua X 334)

statt, und das Ganze erfüllt eine Dauer. Natürlich ist [...] die Dauer des immanenten Tones [...] dieselbe wie die des Bewußtseins, in dem es sich seiner Dauer nach stetig konstituiert.¹⁴³

In der weiteren Explikation dieser Auffassung kommt Husserl zum Schluß, daß sich der absolute Bewußtseinsfluß nicht mehr sinnvoll als zeitlich beschreiben läßt.¹⁴⁴ Die Argumentation Husserls besteht vor allem darin, auf die Implikationen der Vorstellung eines zeitlichen Vorganges hinzuweisen und dann darzustellen, daß diese Konsequenzen für die Folge der Bewußtseinsphasen nicht zutreffend sind.

Zum einen ist, „[...] was in der Zeit ist, [...] kontinuierlich in der Zeit und ist als Einheit des Vorganges, der Einheit des Dauernden unabtrennbar mit sich führt.“¹⁴⁵ Im Bezug auf den absoluten Bewußtseinsfluß ist aber nicht von einer Einheit eines Dauernden zu sprechen, insofern die einzelnen Phasen des Bewußtseinsflusses nicht als die Punkte eines Vorganges zu verstehen sind, sondern gerade dadurch Phasen sind, daß sie in je unterschiedlicher Weise die Gesamtheit des Bewußtseinsflusses in sich bergen. Es gibt somit keinen Fluß hinter oder außerhalb dieser Phasen, der Fluß in seiner Gesamtheit ist nicht von diesen einzelnen Phasen trennbar: „Wo ist das Objekt, das in diesem Fluß sich verändert? in jedem Vorgang geht doch A PRIORI etwas vor? Hier geht aber nichts vor.“¹⁴⁶

Zum anderen kennzeichnet es einen zeitlichen Vorgang, daß er erstens prinzipiell Veränderung ist, auch wenn die Veränderung in einer Unveränderung besteht, und zweitens diese Veränderung „[...] ihre Veränderungsgeschwindigkeit oder -beschleunigung [...]“¹⁴⁷ hat. Es ist für den absoluten Bewußtseinsfluß aber notwendig, daß seine stetige Veränderung eine ebensolche ist, nämlich stetig insofern keine Veränderung hinsichtlich der Geschwindigkeit des Ablaufs der Phasen möglich ist, und Veränderung in dem Sinne, daß es für jede Phase ausgeschlossen ist, „[...] daß diese Phase sich perpetuierte in Identität mit sich selbst.“¹⁴⁸

Dieser Argumentation zufolge ist also der absolute Bewußtseinsfluß nicht sinnvoll als zeitlich zu bezeichnen, d.h. es kann von ihm, dem „[...] *im Bilde* als Fluß zu Bezeichnenden [...]“¹⁴⁹, nicht behauptet werden, daß er ein Objekt in der immanenten Zeitlichkeit wäre. Es läßt sich nur sagen, eine

Phase des zeitkonstituierenden Flusses [...] *gehöre* zu einem Jetzt: nämlich zu dem, das sie *konstituiert*, und *gehöre* zu einem Vorher, nämlich zu dem, das konstitutiv ist

¹⁴³Husserl (1985), Hua X 369

¹⁴⁴cf. Husserl (1985), Hua X 370 f.

¹⁴⁵Husserl (1985), Hua X 369

¹⁴⁶Husserl (1985), Hua X 370

¹⁴⁷Husserl (1985), Hua X 370

¹⁴⁸Husserl (1985), Hua X 370

¹⁴⁹Husserl (1985), Hua X 371

(wir können nicht sagen: „war“) für das Vorher.¹⁵⁰

Es ist einzig und allein in diesem Sinn, daß die Anwendung zeitbezogener Begrifflichkeit auf das Phänomen des absoluten Bewußtseinsflusses eine zumindest beschränkte Gültigkeit hat. „Dieser Fluß ist etwas das wir *nach dem Konstituierten* so nennen, aber es ist nichts 'zeitlich Objektives'.“¹⁵¹ Es ist also nur im übertragenen Sinne von einer zeitlichen Ordnung der einzelnen Phasen zu sprechen, nämlich im Sinne der Übertragung der Bestimmungen oder Ordnungen der konstituierten Zeitlichkeit auf die konstituierenden Elemente.

In einem weiteren Aspekt ist nach Husserl der Bewußtseinsfluß leicht als zeitlich mißzuverstehen, nämlich dann, wenn von der Gleichzeitigkeit von Retentionen, Protentionen und Urimpressionen in einer Bewußtseinsphase die Rede ist. Diese vermeintliche Gleichzeitigkeit des Auftretens wird von Husserl als „Zusammen“¹⁵² beschrieben. Der Zweck dieser Begriffswahl ist es, nicht zu der irrigen Annahme zu führen, daß das gemeinsame Auftreten von mehreren Urimpressionen und auch Retentionen und Urimpressionen als ein *gleichzeitiges* Vorkommen derselben im Bewußtseinsfluß zu verstehen wäre. Vielmehr ist zu verstehen, daß dieses 'gemeinsam' als ein im zeitlichen Kontext nicht sinnvoll zu beschreibendes Zusammen zu denken ist.

Im Speziellen lassen sich zwei Formen des Zusammen im absoluten Bewußtseinsfluß unterscheiden: Einmal das Zusammen der Uempfindungen, das „Momentan-Zugleich“¹⁵³:

[...] Uempfindung unterscheidet sich von Uempfindung nur durch den Inhalt: Das Jetzt ist dasselbe, nicht das objektiv jetzt Seiende, sondern das Bewußtsein Jetzt. Das Bewußtsein, seiner Form nach als Uempfindungsbewußtsein, ist identisch.¹⁵⁴

Somit sind die die Gleichzeitigkeit immanenter Objekte konstituierenden Uempfindungen in einem 'Zusammen' ihrem Modus als Uempfindung gemäß gemeinsam. Das heißt, daß es nicht direkt ihr gemeinsames Auftreten in derselben Phase des Bewußtseins ist, das diesem Zusammen zugrundeliegt, sondern es ist vielmehr ihre Bestimmtheit als urimpressionale Selbstgegenwart des durch sie Gegebenen, das sie vereint. Es ist damit also die Gleichzeitigkeit immanenter Objekte eine durch eine Qualität ihrer Gegebenheit begründete. Diese Qualität ist das zitierte „Bewußtsein Jetzt“, ein Wesenszug, der jeder Uempfindung qua Uempfindung zukommt. Es ist damit dasjenige Merkmal, das „[...] Grundstück für die Konstitution der *Gleichzeitigkeit* [...]“¹⁵⁵ ist.

¹⁵⁰Husserl (1985), Hua X 371 Wie in Bernet u. a. (1989) angemerkt, ergibt das Zitat so keinen guten Sinn, sondern sollte heißen: „[...] gehöre zu einem Vorher, nämlich diejenige [Phase - *Anm.*], die konstitutiv ist [...] für das Vorher.“ (Bernet u. a. (1989), 104; cf. Bernet u. a. (1989), p. 104, Fn. 10)

¹⁵¹Husserl (1985), Hua X 237

¹⁵²Husserl (1985), Hua X 374

¹⁵³Husserl (1985), Hua X 375

¹⁵⁴Husserl (1985), Hua X 375

¹⁵⁵Husserl (1985), Hua X 375

Mit der Urempfindung in einem anderen Sinne 'zusammen' kommen die Elemente der Bewußtseinsphase vor, die Nicht-Gegenwärtiges geben: Retentionen und Protentionen. „*Dieses* Zusammen ist ein Zusammen von der *Form* nach kontinuierlich *abgewandelten* Bewußtseinsmodis [...].“¹⁵⁶ Im Unterschied zum Momentan-Zugleich ist dies als „Zeitstrecken-Zugleich“¹⁵⁷ zu bezeichnen. Innerhalb dieses Strukturelementes herrscht die unter 3.4.2 skizzierte retentionale Leistung, d.h. es ist das Bewußtsein vom stetigen Zurücksinken der Urimpressionen (und, obwohl von Husserl hier nicht explizit erwähnt, auch das Bewußtsein vom Heranrücken antizipierter Urimpressionen). Somit ist das Strecken-Zugleich „[...] das [...] Grundstück für die Konstitution der zeitlichen *Folge* [...]“.“¹⁵⁸

Durch die aus diesen beiden Formen des Zusammen bestehenden Phasen ist also die Gesamtheit der immanenten Objekte in ihrer Zeitlichkeit konstituiert, und zwar so konstituiert, daß jede Phase jeweils einen spezifischen Zeitpunkt der immanenten Zeitlichkeit als urimpressional gegeben hat, alle anderen aber als vergangen bzw. kommend setzt.

Diese Darstellung gibt ein Gesamtbild einer einzelnen Bewußtseinsphase, wie sie aber außerhalb der vorgenommenen Abstraktion nie vorkommen kann. Wird aber der Fluß in seinem tatsächlichen Lauf zu beschreiben versucht,

[...] ergibt sich die Schwierigkeit: Ich weiß doch vom Bewußtseinsfluß *als* Fluß, [...] ich habe also in einem erfassenden Bewußtsein die Aktualitätsphase des Flusses und zugleich eine Serie von Erinnerungen an die früheren Phasen.¹⁵⁹

Was aber an den Phasen des Bewußtseinsflusses kann diese Kontinuität fundieren, die hier offensichtlich zumindest als Möglichkeit angelegt sein muß? Muß ein neuerliches Bewußtsein hinter dem eben beschriebenen angesetzt werden, darin die Folge der Phasen eigens zu Bewußtsein kommt? Ein Lösungsversuch¹⁶⁰ Husserls, und der letzte, der im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit zu erörtern ist, resultiert aus der Analyse der retentionalen Leistung, die auf die Selbsterscheinung des absoluten Bewußtseinsflusses führt.

3.4.3.2 Selbsterscheinung

Die Selbsterscheinung des Flusses wird von Kortooms als „[...] another essential characteristic of absolute consciousness [...]“¹⁶¹ beschrieben, und ist zweifellos ein unverzichtbarer Aspekt für Husserls Theorie der Zeitlichkeit, wenn es darin um die Beschreibung eines absoluten Bewußtseinsflusses geht.

¹⁵⁶Husserl (1985), Hua X 375

¹⁵⁷Husserl (1985), Hua X 375

¹⁵⁸Husserl (1985), Hua X 375

¹⁵⁹Husserl (1985), Hua X 378

¹⁶⁰cf. Husserl (1985), Hua X 378

¹⁶¹Kortooms (2002), p. 101

Die Längsintentionalität der Retention konstituiert, wie dargestellt¹⁶², die „[...] QUASI-zeitliche Einordnung der Phasen des *Flusses*, der immer und notwendig den fließenden 'Jetzt'-Punkt, die Phase der Aktualität hat und die Serie der voraktuellen und nachaktuellen Phasen [...].“¹⁶³ Indem in jeder Jetzt-Phase des Bewußtseins durch die Längsintentionalität auch die vorangegangenen Phasen des Flusses (und auch die nachkommenden in inhaltlich nur vage bestimmter Weise) ihrem Grade des Zurückgesunkenseins nach gegeben sind, konstituiert sich in jeder Phase der Bewußtseinsfluß als Ganzes in stetig veränderter Weise: nämlich es verändert sich stetig die Orientierung der nicht-aktuellen Phasen zur aktuellen Phase hin. In diesem Fortgang ist aber mittels der Längsintentionalität bewußt, daß jede so neu verschobene Phase in sich die Gesamtheit des einen Bewußtseinsflusses in einmaliger Weise (als eine individuelle Zeitstelle konstituierend) birgt: in der aktuellen Phase ist so nicht nur ein urimpressionaler Gehalt, sondern es ist dies urimpressional Gegebene dasjenige, das in der unmittelbar vorangegangenen Phase als unmittelbar herankommend in der Protention bewußt war. Damit ist gewährleistet, daß sämtliche auftretenden Phasen des Flusses zueinander in (idealiter) genau definierbarer Beziehung als Momente einer Folge stehen, wobei in jeder Phase diese Einordnung bewußt ist:

Demnach [...] konstituierte sich im Fluß des Bewußtseins vermöge der Stetigkeit der reproduktiven Abwandlungen und des Umstandes, daß sie stetig Reproduktion *von* einander, von den stetig vorangegangenen sind, die Einheit des Flusses selbst, als eine eindimensionale QUASI-zeitliche Ordnung.¹⁶⁴

3.4.3.3 Letztes Bewußtsein

Am Ende der in *Husserliana X* abgedruckten Analysen sieht sich Husserl jedoch gezwungen, ein „*letztes Bewußtsein*“¹⁶⁵ anzunehmen, da die „[...] Phasen [...], in denen [sich - *Anm.*] Phasen [...] phänomenal konstituieren, [...] nicht mit diesen konstituierten Phasen identisch sein [...]“¹⁶⁶ können. Es scheint hier, als wiederhole sich die Schwierigkeit, die Husserl gerade mit der Selbstkonstitution der Einheit des Bewußtseinsflusses zu überkommen versucht hatte, nämlich die Weise, wie eine Folge aus intentionalen Momenten sich dieser Folge bewußt sein könnte, ohne eine neuerliche Reflexionsstufe darüber anzusetzen.

Danach wäre die jeweils *aktuelle* Phase [...] ein durch das letzte Bewußtsein Bewußtes, und dieses letzte Bewußtsein wäre es, was in die reproduktive (retentionale)

¹⁶²cf. 3.4.2.1 auf Seite 80

¹⁶³Husserl (1985), Hua X 381

¹⁶⁴Husserl (1985), Hua X 380

¹⁶⁵Husserl (1985), Hua X 382; cf. Husserl (1985), 378: „Es ist der eine [...] Bewußtseinsfluß (evtl. innerhalb eines 'letzten' Bewußtseins [...]).“

¹⁶⁶Husserl (1985), Hua X 382

Modifikation übergeht, welche dann selbst wieder etwas im letzten Bewußtsein Bewußtes wäre. Diese letzte Intentionalität kann den Stil des Aufmerkens in sich aufnehmen, und dadurch kann ihr Inhalt bewußt werden in der Weise des Aufgemerkten.¹⁶⁷

3.5 Argumente für cartesianische Evidenz des Zeitbewußtseins

Unter der Voraussetzung, daß sich die *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* als eine Antwort auf die oben referierte Eigenkritik (cf. unter 3.1 auf Seite 51) Husserls lesen lassen, sind es vor allem zwei Argumente, die in ihnen gegen das oben skizzierte Problem ins Treffen geführt werden: Das eine wendet einen Widerspruch ab, der aus der praktischen Unleugbarkeit des unmittelbar Vergangenen und dem Versuch, dies zu leugnen, resultiert. Insofern könnte dieser Widerspruch auch als pragmatischer Widerspruch bzw. als Folge der faktischen Unaufhebbarkeit der retentionalen Leistung bezeichnet werden. Das zweite Argument ist systematischer Natur: Aus den Erkenntnissen der husserlschen Zeitanalysen wird eine Gesetzmäßigkeit abgeleitet oder begründet, die das Bewußtsein von Vergangenem in angemessener Weise fundieren soll. Entsprechend den beiden dargestellten Konzeptionen von Zeitlichkeit, die Husserl entwickelte, sind Unterschiede der Argumentation vor allem in der systematischen Begründung der Evidenz zu erwarten.

3.5.1 Faktische Unaufhebbarkeit des retentional Gegebenen

Wie oben zitiert, überlegt Husserl, ob das Retinierte apodiktische Evidenz beanspruchen kann. Doch dies ist ein Scheinproblem, wie er weiter ausführt. Es ist zunächst zu bedenken, daß jeder Gedanke (und also auch der Gedanke „Meine Retentionen sind nicht vertrauenswürdig.“) sich notwendig zeitlich gestaltet hat und sich nur mittels dieser Struktur von Retentionen und Protentionen überhaupt ein sinnvoller Satz bzw. Gedanke hat ergeben können. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Gültigkeit der Retentionen in der Bezweiflung derselben vorausgesetzt wird.

Die Argumentation beruht hier darauf, daß die Anwendung des Zweifels an der Struktur der Retention auf den Vollzug der Retention unmöglich bzw. nicht sinnvoll möglich ist. Wäre Retention als ungültig setzbar, so „[...] *hat es dann auch mit allem Aussagen ein Ende.*“¹⁶⁸ Das theoretische Resultat wäre ein sinnentleertes Verstummen jeglicher konstituierender Bewußtseinsleistung, ein im wahrsten Sinne des Wortes „absoluter Skeptizismus“¹⁶⁹. Es wäre damit natürlich dieses Bewußtsein auch in keinsten Weise bewußt, d.h. es wäre nicht einmal mehr von einer zweifelnden Haltung oder ähnlichem zu sprechen.

¹⁶⁷Husserl (1985), Hua X 382

¹⁶⁸Husserl (1985), Hua X 342

¹⁶⁹Husserl (1985), Hua X 342

Diese Implikation ist eine notwendige, sofern innerhalb Husserls Theorie von Bewußtsein argumentiert wird:

Die Ausschaltung der Natur hätten wir vollzogen, fordert man aber von uns *auch die Ausschaltung derjenigen Transzendenz, die in der Erinnerung und Retention liegt, dann sind wir zu Ende in dem Moment, wo wir angefangen haben.*¹⁷⁰

Jeder Gedanke ist durch den absoluten Bewußtseinsfluß konstituiert und dieser Fluß ist notwendig eine Verzeitlichung, d.h. eine Verbindung der Bewußtseinsinhalte nach dem Schema Vorher - Nachher. Somit ist es eine notwendige Bedingung für alles Denken, daß es, qua 'Erlebnis', in ein Gefüge aus Retentionen und Protentionen eingebunden ist und in diesem Gefüge erst sein kann als ein Bewußtseinserlebnis. Husserl sagt daher, daß dieser Zweifel „[...] äußerlich argumentierend über sie [die Apodiktizität - *Anm.*] hinwegredet.“¹⁷¹ Wenn Retention richtig (d.h. ihrem Anspruch nach) verstanden wurde, dann läßt sich nicht mehr sinnvoll von der Ungültigkeit des durch sie Geleisteten sprechen. Bewußter Zweifel, und es gibt keinen anderen, beansprucht die Struktur des konstituierenden Bewußtseins und ist somit nicht mehr sinnvoll, wenn er versucht, diese Struktur selbst unmittelbar außer Geltung zu setzen.

Diese Einsicht in die Unmöglichkeit der Ungültigkeit des retentional Bewußten bescheinigt ihr nur faktische Unaufhebbarkeit, aber ist natürlich noch keine positive Begründung der Evidenz des Retinierten. Dazu soll das folgende Argument dienen.

3.5.2 Die Notwendigkeit des Vorangegangenseins einer Urimpression vor jeder Retention

In §13 der *Vorlesungen zum inneren Zeitbewußtsein* behauptet Husserl die „[...] apriorische Notwendigkeit des Vorangehens einer entsprechenden Wahrnehmung bzw. Urimpression vor der Retention.“¹⁷²

Dieses Gesetz erlaubt Husserl nichts weniger als die Rettung des „[...] cartesischen Evidenz-Charakter der Retention [...]“¹⁷³, indem es die innere Konsistenz aller Bewußtseinsvorkommnisse garantiert. Husserl schildert die Problematik mit folgenden Worten:

[...] kann ich nicht eine Erinnerung, auch eine primäre, an ein A haben, während A in Wahrheit gar nicht stattgehabt hat? Gewiß. Es gilt ja sogar noch mehr. Ich kann auch eine Wahrnehmung von A haben, während A in Wirklichkeit gar nicht statthat. Und somit behaupten wir nicht etwa dies als Evidenz, daß, wenn wir eine Retention von A haben (vorausgesetzt, daß A ein transzendentes Objekt ist), A vorangegangen sein

¹⁷⁰Husserl (1985), Hua X 341

¹⁷¹Husserl (1992a), p. 24 (Hua I 62)

¹⁷²Husserl (1980), p. 393 (Hua X 33)

¹⁷³Frank (1990), p. 38

muß, aber wohl, daß A wahrgenommen gewesen sein muß. [...] Handelt es sich aber um ein immanentes Objekt, so gilt: wenn eine Folge, ein Wechsel, eine Veränderung von immanenten Daten „erscheint“, so ist sie auch absolut gewiß. Und ebenso ist innerhalb einer transzendenten Wahrnehmung, [sic! - *Anm.*] die zu ihrem Aufbau wesentlich gehörige immanente Folge absolut gewiß.¹⁷⁴

Hier ist wohl Husserls systematische Antwort auf die gestellte Frage nach der cartesischen Evidenz zu finden. Doch sie ist nicht unmittelbar einsichtig. Es stellen sich folgende Fragen:

Kann, und wenn wie, ein Urteil, das keine naiven Aussagen über Transzendenz machen will, sondern die Bedingungen der Konstitution des Transzendenten evident zur Aussage bringen will, Anleihen an diese Transzendenz machen in dem Sinne, daß die vollzogenen Urteilsmomente *wirklich* vollzogen wurden und so gültig sind? Oder ist die husserlsche Transzendentalphilosophie in ihrer radikalsten Form dazu gezwungen, stets nur die reine Gegenwart allein gelten zu lassen und jede zeitliche Konstitution sofort zu zersetzen?¹⁷⁵ Und kann sie daraus etwas lernen?

3.5.2.1 Skizze: Argument zur Evidenz der immanenten Objekte

Husserl führt in den *Texten zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 - 1917)* weiter aus, wieso das Vorgehen einer Wahrnehmung vor jeder Retention ein Wesensgesetz ist¹⁷⁶.

Der Argumentationsgang zerfällt in die folgenden Schritte:

1. Es gibt Evidenz darüber, daß „[...] 'Vergangen' hinweist auf 'Jetzt' [...].“¹⁷⁷

Das läßt folgende Möglichkeiten zum Verständnis:

- (a) Vergangenes verweist in dem Sinne auf Jetzt, daß in der Retention eine intentionale Bezugnahme auf ein Jetzt, das nicht aktuell empfunden sondern vergangen ist, gerichtet ist.
- (b) Retentional Gegebenheit ermöglicht die Wiedererinnerung in der Weise, daß von dem Vergangenen mit Evidenz alle folgenden Erlebnisse bis zum Jetzt hindurch noch einmal durchlaufen werden.

¹⁷⁴Husserl (1980), p. 394 (Hua X 33 f.)

¹⁷⁵Husserl selbst stellt sich diese Frage:

Was ich erst begründen muß, ist, solange es nicht begründet ist, zweifelhaft. Ist jede frische Erinnerung zweifelhaft und, solange sie unbegründet ist, ohne Recht, so ist es zweifelhaft, ob die Begründung überhaupt nach den abgelaufenen Schritten gewesen ist, und kann das in Zweifel gestellt werden, wie kann ich behaupten, daß ich überhaupt begründet habe? (Husserl (1985), Hua X 315 f.)

¹⁷⁶cf. Husserl (1985), Hua X 318, 3-16

¹⁷⁷Husserl (1985), Hua X 318

- (c) Retention ist stets im Jetzt des Bewußtseinsmomentes mit einbeschlossen, da das Jetzt des Bewußtseins sich aus „[...] Jetzauffassung und Kontinuum der primären Erinnerungsauffassung [...]“¹⁷⁸ zusammensetzt.
2. Jetzt und Verganzen schließen einander aus.
 3. Eine Erinnerungsphase kann nicht dauern, ist also eine Grenze.
 4. Eine Erinnerungsphase ist nur im Zusammenhang einer Erinnerungskontinuität, die von Wahrnehmung ausgeht, denkbar.
 5. Dementsprechend hat jede Wahrnehmung Dauer durch die sich anschließende Erinnerungskontinuität.

Die Frage ist nun, wie diese Argumentationsschritte zusammenhängen. Insgesamt sollen sie begründen, weshalb eine Retention immer eine wirkliche Urimpression voraussetzt und damit die evidente Gegebenheit einer wirklichen Folge ist.

In den Punkten 1 und 2 stellt Husserl fest, daß eine Intention der Retention das 'Jetzt' ist: d.h., daß in einer Retention stets ein Jetzt im Sinne einer Urimpression vermeint ist. Demnach ist die unter 1a gegebene Interpretation die richtige, was insbesondere dann klar wird, wenn die von Edith Stein redigierte Formulierung aus den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* beachtet wird: „[...] jede Retention weist in sich auf eine Impression zurück. 'Vergangen' und 'Jetzt' schließen sich aus.“¹⁷⁹ Trotzdem haben die unter 1b und c gegebenen Verständnismöglichkeiten eine Relevanz für den Verlauf dieser Argumentation, insofern sie die Beziehungen zwischen einzelnen Zeitstellen der immanenten Zeitlichkeit charakterisieren.

Im Hintergrund dieser ersten beiden Argumente steht der Unterschied zwischen der Gegebenheit in Retention und Urimpression. Dieser Unterschied muß als notwendig und gesetzmäßig begründet sein, damit die Konstitution immanenter Zeitlichkeit möglich wird bzw. um folgender Gefahr zu begegnen:

Kann nicht *derselbe* Inhalt, der soeben *Präsentant einer Wahrnehmung ist, willkürlich* als *Repräsentant einer Erinnerung* fungieren? Oder ist es *Zufall, welcher Charakter* sich anknüpft, [...] etwa nach bloß psychisch-empirischen Gesetzen bestimmt?¹⁸⁰

Es ist leicht zu sehen, daß in diesem Falle jegliche Ordnung im konstituierten immanenten Zeitlauf zusammenbräche oder zumindest der Beliebigkeit obläge. Eine weitere Konsequenz wäre, daß, auch wenn sich eine zeitliche Folge der immanenten Erlebnisse erhielte, diese Folge keine Evidenz

¹⁷⁸Husserl (1985), Hua X 319

¹⁷⁹Husserl (1980), p. 395 (Hua X 34)

¹⁸⁰Husserl (1985), Hua X 317

der Urteile mehr ermöglichen würde. Hat die Gegebenheit des Urteiles $2+2=4$ als eine wesentliche Bedingung eine feste Folge der Urteilsschritte, so könnte dieses Verhältnis nunmehr durcheinandergeraten. Es wäre dann möglich, daß sich das Urteil, eben noch als in dieser Folge dargestellt, in einer anderen Phase als verkehrt durchlaufen darstellte oder gar beide Ausdrücke ($2+2$ und 4) als urimpressional Gegebenes da stünden und somit die Konstitution des Verhältnisses der Gleichzeitigkeit verursachten. Für das Beispiel einer Rechnung ist diese Umkehrung natürlich nicht besonders brisant, zumal sich bestreiten ließe, daß $2+2=4$ und $4=2+2$ überhaupt verschiedene Urteile darstellen: Aber mit Hinblick auf den Verlauf der Urteilsbildung als Bewußtseinserlebnis ist der Unterschied zwischen den beiden Formen nicht zu leugnen.¹⁸¹ In derselben Sichtweise ergibt das genannte Urteil keinen Sinn, wenn beide Momente als Gleichzeitigkeit Konstituierende gegeben wären: Dann wäre keine Beziehung der Form $=$ in derselben Phase zwischen den urimpressional gegebenen Inhalten möglich, womit also das Urteil nicht als *eines* bewußt wäre.¹⁸²

Punkt 2 ist also von 1 abhängig, indem die Kontradiktion zwischen 'Jetzt' und 'Vergangen' auf die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen in Retention und Urimpression zu reduzieren ist. Die immanente Zeitlichkeit muß durch gesetzmäßige Konstitutionsleistungen vollzogen werden, die es verbieten, daß eine Zeitstelle der immanenten Zeitlichkeit sich identisch mehr als einmal konstituiert.

In Punkt 3 und 4 ist zum Ausdruck gebracht, daß

[...] jede Phase der frischen Erinnerung selbst nur denkbar ist als Punkt eines [...] Kontinuums [...]; und zwar für jedes Jetzt des Bewußtseins. [...] Darin liegt: Die Serie frischer Erinnerung, die da ein Jetzt ist, <ist> selbst Grenzpunkt, und wandelt sich notwendig ab: das Erinnerte „sinkt immer weiter in die Vergangenheit, ohne seine Zeitlichkeit zu verändern“ [...].¹⁸³

Wenn Erinnerungsphasen, bzw. retentionale Gegebenheit in einer Bewußtseinsphase, damit als punktuell bezeichnet sind, so heißt das, daß ihr ganzer Sinn dahin geht, die Zugehörigkeit zu einer Kontinuität zu implizieren. Das bedeutet, daß einzelne Bewußtseinsphasen nur dann ihre Funktion, die Konstitution immanenter Objekte, mit Wahrheitsanspruch erfüllen können, wenn der in ihnen angelegte Charakter einer Strukturganzheit anzugehören, d.h. Moment einer Kontinuität

¹⁸¹Ein Kennzeichen für diese Unterscheidung ist, daß $4=2+2$ nach der ersten Setzung von $4=$ eine Offenheit des Ausgangs zuläßt: Es könnte genausogut $3+1$ wie $2+2$ sich ergeben. Das ist unter denselben Voraussetzungen bei der Setzung von $2+2=$ nicht möglich.

¹⁸²Viel offensichtlicher werden diese Unterscheidungen wahrscheinlich, wenn ein komplexeres Urteil, dessen Gegenstand auch als zeitlich sich entwickelt habend verstanden werden muß, als Beispiel verwendet wird. Das wäre bei Urteilen, die Kausalverhältnisse betreffen, der Fall. Aber Husserl selbst hat in Husserl (1980), Beilage XIII, p. 486-490 (Hua X 130-134) diese einfache Rechnung als Beispiel zur Analyse der Angewiesenheit von Evidenz auf zeitliche Bestimmungen verwendet.

¹⁸³Husserl (1985), Hua X 313

zu sein, sich ausweisen läßt. Mit anderen Worten: Jede Phase gibt die Kontinuität des Bewußtseinsflusses, der sie zugehört. Wenn diese Kontinuität keine oder anders als die Intendierte wäre, wäre die Intention der jeweiligen Phase eine falsche. Das ist nach Husserl keine Möglichkeit, da die Kontinuität gerade nur als Intendierte gegeben sein kann, und daher nicht von einem Vergleich zwischen dem Intendierten und real Existierendem sinnvoll die Rede sein kann.¹⁸⁴

Der Fluß der Bewußtseinsphasen ist damit als eine Voraussetzung der Evidenz der retentionalen Gebung charakterisiert. Es muß jede Phase in einer Struktur bzw. einem Ablauf vorkommen, in dem ihre Intentionen zur Deckung kommen: Was als Vergangenes in einer Retention gegeben ist, hat auch den Sinn, als vergangene Urimpression gegeben zu sein. Das ist eine Intention, die in den beiden Analysen, die Husserl in dem hier bearbeiteten Zeitraum gegeben hat, in unterschiedlicher Weise Erfüllung findet. In der Früheren ergibt sich die Erfüllung als eine von Phase zu Phase je unterschiedliche Auffassungsweise einer gleichermaßen je unterschiedlichen Abschattungskontinuität.¹⁸⁵ In der später ausgeführten Analyse wird dieses Modell der Auffassung fallengelassen und durch eines der stetigen Reproduktion der vorangegangenen Bewußtseinsphasen ersetzt. Darin hat Erfüllung statt, indem in eins mit der Reproduktion der Urimpression eine Intentionalität auf deren Charakter als Reproduziertes bewußt ist, wodurch die Urimpression als vergangene Urimpression gegeben ist.

Damit ist auch die in Punkt 5 gemachte Aussage nachvollziehbar: Die Dauer einer Wahrnehmung ist nur innerhalb einer solchen Struktur der Phasenfolge möglich.

Es ist nun zu untersuchen, wie diese Leistungen in den beiden erörterten Abschnitten von Husserls Untersuchungen zur Zeitlichkeit sich erklären lassen und ob sie in beiden Fällen dieselben sind.

3.5.2.1.1 Erste Darstellung Wie unter 3.3 auf Seite 53 ausgeführt, ist Husserl in der ersten Darstellung der retentionalen Leistung am Schema 'Auffassungsinhalt - Auffassung' orientiert. Das von ihm selbst an dieser Analyse kritisierte Problem (cf. 3.3.7.1 auf Seite 68) ist die Begründung eben der hier geforderten Bestimmtheit der Auffassungsweise. Es hatte sich für ihn ja gerade die Schwierigkeit ergeben, daß „[...] aufgrund identischer Inhalte sowohl Anschauung von *Koexistenz* als von *Sukzession* möglich [wäre - *Anm.*], und evidenterweise auch [...], daß dieselben Inhalte, die da simultan koexistierten [...], zugleich auch sukzessiv wären, und *das ist absurd.*“¹⁸⁶

¹⁸⁴cf. Husserl (1985), Hua X 316:

Es ist grundverkehrt, zu argumentieren: Wie kann ich im Jetzt von einem Nicht-Jetzt wissen, da ich das Nicht-Jetzt nicht, das ja nicht mehr ist, nicht vergleichen kann mit dem Jetzt (nämlich in [sic! - *Anm.*] dem im Jetzt vorhandenen Erinnerungsbild).

Zu einer davon abweichenden skeptischen Möglichkeit cf. ab Seite 94.

¹⁸⁵cf. 3.3 ab Seite 53

¹⁸⁶Husserl (1985), Hua X 323

Es ist Husserl also selbst klar geworden, daß die Begründung von immanenter Zeitlichkeit aus dieser Form retentionaler Leistung nicht möglich ist. Wie jetzt ersichtlich wird, hat dies auch eine Implikation für Urteilevidenz, da Urteile als Bewußtseinserebnisse stets als immanentes Zeitobjekt gegeben sind¹⁸⁷. Es ist für kein Bewußtseinserebnis, also auch nicht für das Urteilen unter der Voraussetzung, daß retentionale Leistung eine Zeit bestimmende Auffassung von Inhalten ist, eine Begründung der Folge in gesetzmäßiger Weise möglich.

Doch scheint dies im Widerspruch etwa mit folgender Stelle zu stehen:

Jedenfalls, was kann ein höheres Recht beanspruchen als die Behauptung: Wenn [...] eine Folge, ein Wechsel, eine Veränderung erscheint, so ist die zur Erscheinung dieser Folge etc. wesentlich gehörige immanente Folge, Veränderung etc. absolut gewiß.¹⁸⁸

Doch diese Stelle läßt sich eher der faktischen Unaufhebbarkeit zuordnen und bezeugt Husserls unvoreingenommene Orientierung an den feststellbaren Tatsachen. Es ist in der Tat nicht sinnvoll zu leugnen, daß in dieser Konstellation des Bewußtseinsflusses absolute Gewißheit darüber besteht, daß etwas als Folge, Veränderung etc. Aufgefaßtes *so* aufgefaßt ist. Aber es ist sehr wohl zu fragen, ob die Auffassungen notwendig oder zufällig so sind, wie sie sind. Und das ist ja das Problem, das hier zu lösen ist. Mertens (1996) führt dazu aus: „Die Schwäche transzendentaler Argumente besteht nach Auffassung des Skeptikers darin, daß der transzendente Rekurs auf die faktische Unhintergebarkeit bestimmter Erkenntnisbedingungen deren objektive Gültigkeit nicht legitimiert.“¹⁸⁹ Husserl ist dementsprechend hier nicht zu mehr und nicht zu weniger in der Lage, als die Tatsache der absoluten - es ist zu ergänzen: faktischen - Gewißheit zu beobachten und zu konstatieren, daß diese erste Darstellung der retentionalen Leistung nicht diese Gewißheit begründen, sondern bestenfalls stützen kann.

3.5.2.1.2 Zweite Darstellung Wie ist diesbezüglich innerhalb der zweiten Untersuchungsphase, hier unter 3.4 ab Seite 74 erörtert, zu argumentieren? Inwiefern weist hier das 'Vergangen' auf ein 'Jetzt' hin?

Die retentionale Leistung ist darin als ein im ganzen organischeres Gebilde beschrieben worden, als dies in der ersten Darstellung der Fall war. Retention hat demnach eine doppelte Richtung der Intentionalität, wonach sich durch dasselbe Phänomen sowohl Einheit des Flusses als auch Einheit der immanenten Objekte in der immanenten Zeit konstituierte (cf. 3.4.2.1 ab Seite 75).

Der wesentliche Unterschied gegenüber der ersten Darstellung ist, daß im absoluten Bewußtseinsfluß nun kein Inhalt mehr eine Auffassung erfährt, sondern jede Phase als solche retiniert ist, d.h. als Vergangenes zu originärer Gegebenheit kommt. Es ist keine Unterscheidung mehr

¹⁸⁷cf. Husserl (1980), p. 487 (Hua X 131 f.)

¹⁸⁸Husserl (1985), Hua X 316

¹⁸⁹Mertens (1996), p. 80f.

zwischen dem Inhalts- und Auffassungskontinuum mehr zu machen, das Bewußte ist nicht mehr gegenständlich Aufgefaßtes. In einer Retention ist die vorangegangene Phase als Ganzes erhalten, indem alle durch letztere konstituierten Zeitverhältnisse in kontinuierlich veränderter Form (in diesem Falle: um eine Phase zurückgeschoben) in der neuen Phase wiederum diese immanenten Zeitobjekte als identisch dauernde konstituieren und sich damit in Kontinuität mit den vorangegangenen Phasen decken.

Es ist demnach klar, daß hier zwei Prüfungen der retentionalen Intentionalität möglich sind: in der einen ist die Realität der durch die Phasen konstituierten immanenten Zeitstellen, in der anderen ist die Gegebenheit der nicht-aktuellen Phasen zu bestimmen. Demgemäß läßt sich erstere Kritik oder Prüfung als eine objektive Kritik bezeichnen, sofern in ihr die Aufmerksamkeit auf die Gegebenheit immanenter Objekte gerichtet ist. Die andere Prüfung kann entsprechend als immanente Kritik gefaßt werden, da in ihr auf das in einer Phase immanent Gegebene geachtet wird. Diese augenscheinliche Wiederholung der Terminologie, die Husserl in der Unterscheidung der immanenten Objekte und der korrelierend reell gesetzten Gegenstände angewandt hatte, sieht ihre Rechtfertigung in folgender Stelle:

Gewiß transzendiert die *Retention*, die ein jetzt lebendiger und selbstgebender Akt ist, <sich> selbst und *setzt* etwas als seiend, nämlich als vergangen seiend, was ihr nicht reell einwohnt. Aber was hier zu lernen ist, ist dies, daß innerhalb der Sphäre absoluter Selbstgegebenheit eine transzendente Geltung auftritt, die unbestritten ist und bleiben muß, sofern sie das ihr reell Transzendente [...] in absolut gültiger Weise [setzt - *Anm.*], und nicht, wie [...] bei der äußeren Wahrnehmung [...], in einer Weise, die immer Möglichkeiten der Nichtgeltung offen läßt.¹⁹⁰

Husserl spricht hier von einer Transzendenz des retentional Gegebenen, die einen von dem üblichen Gebrauch des Begriffes Transzendenz abweichenden Sinn hat, da die Möglichkeit der Bezweifelbarkeit faktisch¹⁹¹ nicht gegeben ist.

3.5.3 Letzte Möglichkeit der Kritik

Trotz der faktischen Unbezweifelbarkeit läßt sich noch eine kritische bzw. skeptische Haltung, unter gleich zu erläuternden Einschränkungen, auf dem Hintergrund der dargestellten Funktionsweisen der retentionalen Evidenz einnehmen, und zwar je nach Auslegungsphase der retentionalen Leistung in etwas unterschiedlicher Form.

¹⁹⁰Husserl (1985), Hua X 344 f.; Eine ähnliche Stelle findet sich in Text 51, Husserl (1985), Hua X 341.

¹⁹¹Die theoretische Bezweifelbarkeit hat Husserl allerdings eingeräumt, cf. z.B. Husserl (1985), Hua X 342. Husserl führt hier den „absoluten Skeptizismus“ aus, d.h. er sieht ihn als Möglichkeit.

Beiden Arten dieses Zweifels ist gemeinsam, daß das wirkliche Vorangegangensein des Retinierten vor der Retention geleugnet wird, also angezweifelt wird, daß das in der Retention Gesetzte - die so und so lange vergangene Uempfindung - tatsächlich je eine Uempfindung war. Diese Frage hat gewisse Einschränkungen: Sie ist 'sinnlos', insofern durch die faktische Unaufhebbarkeit des Retinierten die in dieser Kritik angedachte Möglichkeit gerade keine Denkmöglichkeit ist:

Und hier, meinen wir, hat es gar keinen Sinn zu zweifeln und zu leugnen. Was vernünftig bezweifelt werden kann, kann auch, prinzipiell betrachtet, als nicht-seiend gedacht werden. Es ist also möglich, daß es vernünftigerweise nicht sei und geleugnet werde.¹⁹²

Husserl kommt, wie schon erklärt, zu der Auffassung, daß diese Möglichkeit des Zweifels eben nicht besteht. Doch diese skeptische Haltung hat als ein Korrektiv für die Einsicht in eine noch ausstehende oder unverstandene Begründung durchaus eine Berechtigung. Dafür bzw. für die Ernsthaftigkeit mit der Husserl sich mit dieser Frage beschäftigte, spricht sein eigenes Zeugnis in den *Cartesischen Meditationen*.¹⁹³ Ähnlich argumentiert auch Mertens für den Wert dieser Skepsis:

Denn der Wert skeptischer Gedanken liegt darin, daß sie eine grundsätzliche Verlegenheit vorführen, in die alle Versuche der Begründung von Wissensansprüchen geraten. Der Skeptiker beweist selber nichts, sondern fordert denjenigen auf, der die Wahrheit einer Erkenntnis behauptet, seinen Anspruch zu rechtfertigen.¹⁹⁴

Weiters ist diese Argumentation hier angebracht, sofern jedes Bewußtsein - auch das phänomenologisierende¹⁹⁵ - in sich zeitlich konstituiert sein muß und nicht in einer zeitlosen Iteration auf sich selbst den Blick der Reduktion richten kann. Dadurch ergibt sich die Notwendigkeit, innerhalb der Phänomenologie auf eine Faktizität bzw. auf die zitierte (auf der vorherigen Seite) Transzendenz - auch wenn sie apriorisch begründbar ist - angewiesen zu sein: nämlich die Wirklichkeit des Retinierten. Es ist unmöglich, dauernd der eigenen Vergangenheit zu mißtrauen bzw. - mit Husserl gesprochen - die Geltung des Retinierten außer Kraft zu setzen. Aber trotzdem ist, wenn Wissensbegründung gefordert ist, dieser Anspruch zu begründen und zu fragen, ob es möglich sei, daß die Retention dies leistet.

Es hat sich herausgestellt¹⁹⁶, daß diese Kritik in Bezug auf die Interpretation der Retention nach dem Schema 'Auffassungsinhalt - Auffassung' durchaus ihre Berechtigung hat, und Husserl

¹⁹²Husserl (1985), Hua X 315

¹⁹³cf. das Zitat in Kapitel 3.1 auf Seite 51;

¹⁹⁴Mertens (1996), p. 67

¹⁹⁵Damit ist klar, daß diese Frage auch in der Letztbegründung der Phänomenologie selbst eine Rolle spielt.

¹⁹⁶cf. 3.5.2.1.1 auf Seite 92

dies auch klar wurde. Indem es innerhalb dieser Explikation nicht möglich ist, die Gesetzmäßigkeit der Konstitution von Koexistenz und Sukzession zu begründen, ist die gesamte Konstitution der immanenten Zeitlichkeit, und mit ihr die sie tragenden Funktionen, wie eben die Retention eine ist, in dieser 'objektiven' Hinsicht nicht gesichert: „Wären nun diese simultanen Inhalte zugleich auch als *sukzessive* auffaßbar, so wäre aufgrund identischer Inhalte sowohl Anschauung von *Koexistenz* als von *Sukzession* möglich [...]“¹⁹⁷

Für die spätere Auslegung der Retention als originärer Gegebenheit stellt sich die Sache etwas anders dar. Es ist zunächst daran zu erinnern, daß die Hauptleistung der Retentionen hier in der Reproduktion der Urempfindungen in stetig veränderter Weise besteht. In dieser Reproduktion ist ununterbrochenes und ununterbrechbares Zurücksinken gegeben, wie ja auch die durch die Retention konstituierte immanente Zeit eine einzige, ununterbrochene (und als idealiter in der Erinnerung von jedem Punkt bis zum aktuellen Jetzt adäquat wiederholbar gegebene) Folge ist. Das bedeutet, daß innerhalb der Retention nach Husserl formal kein Bruch möglich ist und damit auch keine Phase etwas falsch reproduzieren könnte. Was einmal in einer Urempfindung gegeben war, wird als vergangene Urempfindung in jeder anschließenden Phase durch die Reproduktion der Urempfindung konstituiert. Husserl beanspruchte demnach zu Recht: „[...] *eine* Evidenz der frischen [Erinnerung - *Anm.*] besteht auch nach uns: die sich aus der Reduktion auf das Immanente ergibt, und natürlich auf den Inhalt der immanenten Erinnerung [...]“¹⁹⁸ Die Folge der Phasen ist in jeder Phase gegeben, in je einmaliger Weise, aber mittels der Längsintentionalität als Kontinuität des Stromes erfaßbar, indem in einer Phase die gesamte Folge des Bewußtseinsflusses implizit gegeben ist und in der folgenden Phase dieselbe Folge gegeben ist, wenn auch mit inhaltlich anderer Gegebenheit.

Im Gegensatz zur anderen Auslegung entwickelt Husserl keine kritische Stellungnahme mehr gegen diesen Standpunkt in Husserl (1985), Hua X. Es läßt sich in dieser Konzeption aber auf einen 'Solipsismus' der Phasen hinweisen. Jede Phase enthält zwar eine stimmige, weil idealiter das ganze Bewußtseinsleben als *eine* immanente Zeitlichkeit konstituierende, Setzung, doch ist gerade dadurch, daß diese Phase in sich eine abgeschlossene Ganzheit ausmacht, keine Möglichkeit der Stetigkeit durch die Phasen hindurch zu argumentieren. Es ist kein Beweis vorzubringen, daß einer Phase tatsächlich die in ihr gesetzten Phasen vorangegangen sind. Die Ursache dafür ist im Charakter des Setzens zu finden: Sofern Setzung das reell nicht Präsente vermeint, aber nicht gegeben hat, ist die Möglichkeit des Nicht-Seins des Gesetzten, obzwar faktisch hier nicht widerspruchsfrei zu behaupten, doch eine theoretische Möglichkeit. Damit ist auch der zweite Explikationsversuch Husserls in dieser Hinsicht mangelhaft. Jede Phase konstituiert zwar für sich genommen die Folge des Bewußtseinsflusses und damit auch die immanente Zeitlichkeit, aber es

¹⁹⁷Husserl (1985), Hua X 323

¹⁹⁸Husserl (1985), Hua X 314; Der Autor hat hier für „frischen Evidenz“ „frischen Erinnerung“ substituiert, da es sich beim Originalwortlaut seiner Meinung nach um einen Fehler handelt, der die Stelle unverständlich macht.

ist dabei nicht die Realität der konstituierten Folge zu begründen, obwohl sie nicht zu leugnen ist.

Schlußbemerkung Demnach ist keine der von Husserl vorgeschlagenen und hier beachteten Interpretationen der retentionalen Leistung im Stande, Evidenz des Retinierten zu bewahren: Im ersten Versuch ergibt sich, daß die konstituierte Sukzession auch Koexistenz und umgekehrt sein könnte, wodurch die Wahrheit der konstituierten Folge offensichtlich nicht eine notwendige ist, mithin die ganze Folge der Auffassungen nur eine zufällige ist. Im zweiten Versuch ergibt sich, daß jede einzelne Phase für sich genommen zwar ein stimmiges Bewußtsein der immanenten Zeitlichkeit evident begründen kann, aber nicht vor der hypothetischen Möglichkeit einer Identität zweier Phasen gefeit ist, indem die Längsintentionalität nur auf Gegebenes, also die Retentionen in der aktuellen Phase, gehen kann.

3.6 Relevanz für höherstufige Erlebnisse

Es ist abschließend noch festzustellen, welche Relevanz diese Untersuchung der Bewußtseinszeitlichkeit für höherstufige Urteile hat. Einerseits kann die Phänomenologie ihre Analysen bis zu einem bestimmten Grad unabhängig von dem Problemfeld der zeitlichen Konstitution der Erlebnisse entwickeln, was aus folgender bekannter Stelle der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* hervorgeht:

Zeit ist übrigens [...] ein Titel für eine völlig *abgeschlossene Problemsphäre* und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit. Es wird sich zeigen, daß unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat [...], um unverwirrt zu erhalten, was [...] unangesehen der neuen Dimension ein geschlossenes Untersuchungsgebiet ausmacht.¹⁹⁹

Einmal eingeführt zeigt sich aber rasch, daß die Zeitlichkeit so als universellste Bewußtseinsstruktur verstanden werden muß, daß sie in jeder Bewußtseinsleistung als konstitutiv vorausgesetzt ist. Damit kann sich kein Urteil bzw. überhaupt kein Bewußtseinerlebnis als von dieser zeitlichen Konstitution unabhängig erweisen. Aus diesem Grund hängen dieselben Probleme sowohl den einfachsten als auch den höherstufigen Erlebnissen, z.B. Urteilen, an. Exemplarisch soll im Folgenden die Argumentation Husserls in *Beilage XIII* zu den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* unter diesem Aspekt problematisiert werden.

$2x2=4$ - das ist innerhalb des Urteilsvollzuges wohl direkt unbezweifelbar. Doch es erhebt sich eine neue Dimension der Zweifelmöglichkeit: Wenn Inhalte, das Subjekt $2x2$ und die folgende Prädikation $=4$ als identische Inhaltsmomente im Bewußtseinsfluß sich konstituieren, könnten sie, unter Voraussetzung des Schemas 'Auffassungsinhalt - Auffassung' zur Interpretation des

¹⁹⁹Husserl (1992b), Hua III 181 f.

konstituierenden Zeitbewußtseins, sowohl als sukzessiv als auch als koexistent betrachtet werden: Ist das ein Grund zu ihrer Bezweiflung?

Genauer ausgeführt: Ein Urteil ist in einem zeitkonstituierenden Fluß - qua immanentes Objekt - gegeben bzw. gebildet. D.h. es hat eine Einsatzphase, 'dauert' eine bestimmte Folge von Phasen und ist dann nach einer Endphase vollständig retentional gegeben, indem das Urteil als Ganzes („die fertige Prädikation“²⁰⁰) feststeht. Husserl unterscheidet in der *Beilage XIII* mindestens zwei Vollzugsmomente²⁰¹, nämlich das Subjekt und dessen Prädikation, in Husserls Beispiel $2x2=4$.

Man wird also sagen müssen, es sei zweierlei zu unterscheiden:

1. der Bewußtseinsfluß
2. das in ihm sich Konstituierende,

und auf der zweiten Seite wiederum:

- a) das Urteil als die sich konstituierende Erscheinung oder Meinung von $2x2=4$, die ein Werdensprozeß ist, und
- b) das, was da wird, das Urteil, das am Ende als Gebildetes, Gewordenes steht: die fertige Prädikation.²⁰²

In dieser allgemeinen Beziehung gehorcht die Konstitution eines Urteils also denselben Gesetzen wie die Konstitution eines Wahrnehmungserlebnisses. Doch es lassen sich einige Unterschiede festhalten, vor allem mit Bezug auf die Setzung im Urteilen, die hier das urimpressionale Moment jeder Phase bildet, und deren retentionaler Modifikation. Diese Urimpression ist hier nicht mehr durch Rezeptivität sondern durch Spontaneität gekennzeichnet:

Mit jedem Aktus der Spontaneität tritt etwas Neues auf, er fungiert sozusagen in jedem Moment seines Flusses als Urempfindung, die ihre Abschattung erfährt nach dem Grundgesetz des Bewußtseins.²⁰³

Kennzeichnend ist auch, daß Husserl hier von einer „Ursetzung des Dies“²⁰⁴ im Unterschied zum üblichen Begriff einer Urempfindung spricht. Das „[...] kontinuierlich sich forterhaltende, fortsetzende Dies-bewußtsein konstituiert das Dies als ein dauernd Gesetztes.“²⁰⁵ Durch diese mittels Retention fortgesetzte Gültigkeit ist es möglich, daß eine fortschreitende Setzung, das Äquivalent zur Urempfindung in der Konstitution eines Wahrnehmungserlebnisses, auf einer zuvor geleisteten

²⁰⁰Husserl (1980), p. 487 (Hua X 131)

²⁰¹cf.: Husserl (1980), p. 488 (Hua X 133)

²⁰²Husserl (1980), p. 487 (Hua X 131)

²⁰³Husserl (1980), p. 487 (Hua X 132)

²⁰⁴Husserl (1980), p. 488 (Hua X 132)

²⁰⁵Husserl (1980), p. 488 (Hua X 132)

Setzung aufbaut, sodaß das Urteil in seiner ganzen Gestalt in der Phase des absoluten Bewußtseinsflusses, die den letzten Akt, hier die Prädikation, konstituiert, gegeben ist:

Setzung auf einem Grunde: in derselben immanenten Zeitphase, in der sie auftritt ist ja in Form einer festhaltenden Spontaneität und in der modifizierten Form, die sie gegenüber der urquellenden Subjektsetzung hat, Setzung des Subjektes wirklich vollzogen, und auf diese gebaut ist die originäre Prädikatsetzung, mit ihr bildet sie eine Einheit, die Einheit des gesamten Urteils [...].²⁰⁶

Damit ist also die letzte Phase in der Konstitution des Urteils $2x2=4$ so zu beschreiben: Die in der vorangegangenen Phase gesetzte Prämisse ist retentional gegeben. Dieses retentionale Gegebenheit hat, i.U. zu der Gebung vorangegangener Phasen der Urempfindung, die Eigenheit, Forterhaltung der Setzung zu sein, d.h. nicht nur schlicht Reproduktion des urimpressionalen Momentes zu sein, sondern auch Reproduktion des in dieser Ursetzung Gesetzten als Gesetzten zu sein, Reproduktion des spontanen Charakters dieser Ursetzung: „Das Ursprüngliche im Falle des Urteils ist aber Spontaneität der Setzung, die zugrunde liegen hat irgendein Material der Affektion.“²⁰⁷ Insofern ist die Prämisse des Urteils in dieser letzten Phase nicht einfach nur als eben-vergangen bewußt, sondern es ist „[...] in Form einer festhaltenden Spontaneität [...] Setzung des Subjekts wirklich vollzogen [...]“²⁰⁸ Doch Husserl relativiert gleich darauf wieder diese 'Spontaneität der Retention', indem er sie von dem spontanen Charakter der Ursetzung unterscheidet:

Aber wir haben zu unterscheiden die Momente der eigentlich vollziehenden Setzung der leistenden Spontaneität gegenüber den stetigen Momenten der festhaltenden, der das Geleistete forterhaltenden Spontaneität. [...] Das ist ein Unterschied [...], in welchem die originellen Phasen in zwei Arten zerfallen: in schöpferische und zuständige.²⁰⁹

Es stellt sich somit in dieser Analyse heraus, daß die Konstitution des Urteils hinsichtlich ihrer zeitlichen Struktur mit der Konstitution einfacherer Erlebnisse nahe verwandt ist. Das ist natürlich, eingedenk der grundlegenden Bedeutung der Zeitlichkeit für jede Bewußtseinsleistung, ein wenig überraschendes Ergebnis.

Es ist aber die Schlußfolgerung zu ziehen, daß sich die Schwierigkeiten, die sich für Husserl bei der Analyse der Konstitution von immanenten Objekten einfacherer Struktur ergeben hatten, auf dieses Urteilsverständnis auswirken. Welche Zweifelsgründe präsentieren sich auf dem Hintergrund der husserlschen Zeitanalysen? Neben solchen, denen nur von dogmatischen Skeptikern²¹⁰

²⁰⁶Husserl (1980), p. 488 (Hua X 132)

²⁰⁷Husserl (1980), p. 489 (Hua X 133)

²⁰⁸Husserl (1980), p. 488 (Hua X 132)

²⁰⁹Husserl (1980), p. 489 (Hua X 133)

²¹⁰cf. Husserl (1985), Hua X 351

nachgegangen wird, gibt es auch durchaus begründete, v.a. einen: Wie das Urteil durch seinen begründenden Verlauf hindurch seine Evidenz beibehält. Es ist aus obiger Darstellung klar geworden, daß die Evidenz des Zeitbewußtseins sich nicht auf das immanente Objekt erstreckt, sondern auf dessen 'Erscheinung'.²¹¹ Husserl hat versucht, die notwendige und gesetzmäßige verlaufende Konstitution der immanenten Objekte nachzuweisen, indem er die Notwendigkeit des Vorangehens einer Wahrnehmung vor der Retention bewies.²¹²

Es wird sich zeigen, daß die Argumente, mit denen Urteile, und in weiterer Folge sämtliche immanenten Objekte, in Zweifel gezogen werden können, sich hinsichtlich ihrer evidenten zeitlichen Konstitution parallel zu denen, die Descartes in den *Meditationes* entwickelt, verstehen lassen. Mit dieser Gegenüberstellung soll eine strukturelle Verwandtschaft der Probleme, denen sich Descartes und Husserl, bei allen sonstigen Differenzen, in der Begründung der Evidenz gegenübersehen, vor Augen treten.

²¹¹cf.: Husserl (1985), Hua X 314

²¹²cf. die Darstellung unter 3.5 ab Seite 87

Kapitel 4

Conclusio

4.1 Die Verwandtschaft der Probleme

Es ist vielleicht noch nicht klar, wie der Zusammenhang zwischen dem Problem bei Husserl und Descartes beschaffen ist, oder noch nicht einmal ganz klar, warum es dasselbe Problem sein soll. Diese Klärung soll im Folgenden geschehen.

Bei Descartes wurde verfolgt, wie sich der Zweifelsakt auf stets neue Stufen hebt, um sämtliche Existenzurteile, die nicht absolut sicher zu fundieren sind, außer Geltung zu setzen. Bei Husserl wird die Welt *als* Existente im Ganzen außer Geltung gesetzt, um den Blick des Erkennens auf die Strukturen, die dem Bewußtsein von Welt zugrunde liegen, zu lenken. Es ist innerhalb dieser beiden Denkbewegungen, wo sich ein gemeinsames Problem orten läßt.

Innerhalb Descartes Zweifelgang ist auszumachen, daß die Aktualität bzw. Präsenz einer Einsicht wesentlich für deren Wahrheit ist. In diesem Sinne gilt innerhalb des cartesischen Gedankensystems das Urteil *Ces* als gleich evident¹ wie das Urteil $2x2=4$. Der einzige Grund für die Bevorzugung der Aussagekraft des ersteren vor der des letzteren Urteils ist derjenige, daß in *Ces* Existenz zur Erkenntnis gelangt, innerhalb eines mathematischen Urteils jedoch nicht.

Die Gründe für die Relation zwischen diesen beiden Urteilen, bzw. für deren Bezweifelbarkeit, sind letztlich in folgender - unreflektierter aber nicht unbewußter - Voraussetzung seitens Descartes zu sehen: Der Momentaneität aller Dinge und somit auch der Gedanken. Diese Grundbestimmung der Realität veranlaßt Descartes allererst dazu, die Evidenz von Urteilen, die unbezweifelbar scheinen, noch einmal zu begründen bzw. begründen zu müssen. Genau hier setzt der cartesische Beweis der Wahrhaftigkeit Gottes an²: Durch ihn soll die Dauer der Gültigkeit evidenten Einsichten gewährleistet und dem endlichen menschlichen Verstand ein Erkenntnisfortschritt ermöglicht werden, ohne die für die Intuition geforderte Präsenz aller Urteilsgründe vorauszusetzen. In diesem

¹Für die Einschränkungen dieser Aussage cf. die Bemerkungen in Abschnitt 2.7 ab Seite 40.

²cf. Fahrenbach (1966), p. 73

Sinne garantiert die göttliche Wahrhaftigkeit die Wahrheit aller Urteile, dem intuitiven Urteile eine Gültigkeit über seinen Vollzug hinaus und dem deduktiven schon in seinem Vollzug bzw. ebenfalls über diesen hinaus.

Bei Husserl findet sich - als explizites Thema seiner philosophischen Analysen - eine im Grunde ähnliche Konstellation. Seine Untersuchungen zum Zeitbewußtsein lassen ihn auf einer gegenüber Descartes neuen Ebene - der transzendentalen - die gleichen Strukturen aufdecken: Der Bewußtseinsfluß ist im Wesentlichen durch Momentaneität bestimmt, seine Phasen sind - in mathematischer Abstraktion gesprochen - ausdehnungslos und daher nicht ohne weiteres als zusammenhängend anzusetzen. Husserl investiert viel Arbeit in die Klärung ihrer Abfolge und entwickelt nicht nur eine Theorie bezüglich ihres Zusammenhangs.

Bei beiden, Descartes und Husserl, ist somit ein parallel strukturiertes Problem anzutreffen: Es besteht für ein Urteil eine sehr hypothetische Möglichkeit von Irrtum, sofern das Denken eine zeitliche Struktur hat, die seine Vergangenheit als Transzendentes³ zu verstehen zwingt. Dadurch gelangen beide in die Situation, die Gültigkeit vergangener Bewußtseinsmomente für das aktuelle Bewußtsein begründen zu müssen. Descartes versucht dies, wie gesagt, durch den Nachweis der Wahrhaftigkeit Gottes. Husserl, der in seiner transzendental-phänomenologischen Fragestellung jedoch nicht auf Gott rekurrieren kann, ist gezwungen ein Bewußtseinsgesetz, das diese Kontinuität garantiert bzw. begründet, zu beweisen. Es zeigt sich dabei, daß Husserl in dem untersuchten Zeitraum das Problem, das Descartes mittels des Nachweises der Wahrhaftigkeit Gottes löste, letztlich nicht begründen kann: die Frage nämlich, wie ein Urteil dauernde Gültigkeit beanspruchen kann.

Dies ist keine Angelegenheit, die nur einen dogmatischen Skeptiker betreffen würde, der - konsequent denkend - an dieser Stelle in zutiefst sinnloses Schweigen verfallen müßte, sondern vielmehr ein Mittel zur Einsicht in die Notwendigkeit der Begründung des Zusammenhanges aufeinander folgender Bewußtseinsmomente, bzw. ein Index dafür, daß diese Begründung noch nicht geschehen ist und eine Forderung, die an diese Begründung gestellt wird.

Darüber hinaus ist bei Husserl noch eine Radikalisierung des Zweifels möglich, in Entsprechung zur Verlegung des Problems auf die transzendente Ebene. Was bei Descartes an dem intuitiven Urteil als „wahrheitsautonom“⁴ gilt, zerfällt für Husserl nochmals in kleinere Einheiten, indem die Folge der Konstitutionsleistungen zu zerbrechen droht.

Im Folgenden kann natürlich keine Lösung dieser Schwierigkeit, dafür aber eine genauere Skizze desjenigen Arguments gegeben werden, das diese Schwierigkeit evoziert. Daraus soll ersichtlich werden, daß gerade das Faktum dieses Problems einiges über die Zeitstruktur des Bewußtseins zu erkennen gibt. Dabei werden zuerst zentrale Argumente, die sich bei Husserl und Descartes

³Zu 'Transzendenz' in diesem Sinne cf. das Zitat auf Seite 94.

⁴Kemmerling (1996b), p. 98

finden, in Bezug gebracht.

4.1.1 Zum hypothetischen Zweifel

Der hypothetische Zweifel, der bei Descartes durch die Annahme eines *deus malignus* eine indirekte Bezweifelbarkeit selbst für das intuitive Erkennen bewirkt, findet eine Entsprechung in Husserls transzendentalphilosophischem Ansatz, wenn dieser sich die Frage stellt:

Gehört z.B. zu der transzendentalen Subjektivität nicht untrennbar ihre jeweilige Vergangenheit, die bloß durch Erinnerung zugänglich ist? Kann aber für diese eine apodiktische Evidenz behauptet werden? Zwar wäre es verkehrt, darum die Apodiktizität des „Ich bin“ leugnen zu wollen [...]. Aber stattdessen muß nun das Problem der Tragweite unserer apodiktischen Evidenz brennend werden.⁵

Hier sagt Husserl, daß zwar für die „[...] lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes 'ego cogito' ausdrückt [...]“⁶, kein Zweifel sinnvoll angesetzt werden kann, sich jedoch seine Evidenz nicht ausweiten läßt auf den „[...] Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem [...]“⁷. Gemäß der Bestimmung des Zeitbewußtseins durch Husserl ist ein sinnhafter Bewußtseinsvollzug nur als sukzessiv konstituierender möglich. Sofern aber diese Konstitution eine Leistung u.a. der Retention ist, ist eine Bewußtseinsleistung ohne dem eben erwähnten Horizont von Mitgemeintem ein Widerspruch in sich.

Durch diese Bestimmungen ergibt sich nun für Husserl eine Schwierigkeit, die dem hypothetischen Zweifel bei Descartes strukturell zu entsprechen scheint: Wenn apodiktische Evidenz gefordert ist, stellt sich für Husserl die Frage, ob die retentionale Gegebenheit des 'nicht Präsenten' nicht zu unsicher ist, um diesem Anspruch zu genügen, so wie sich für Descartes, ebenfalls unter der Voraussetzung höchster epistemischer Forderungen, die Frage stellt, ob ein Urteil - sofern es als 'nicht Präsentes' gegeben ist - bleibende Gültigkeit besitzen kann. Diese Kritik an der retentionalen Leistung kann aufgrund ihrer faktischen Unaufhebbarkeit⁸ natürlich nicht direkt geübt werden, sondern nur, parallel zur These eines *deus malignus* bei Descartes, in einer vermittelnden Struktur greifen: als Hypothese der Nicht-Geltung des aktuell nicht vollzogenen Urteils.

Doch die Argumentation verschärft sich wesentlich im Kontext der husserlschen Zeitanalysen: Sind Urteile für Descartes wahrheitsautonome Einheiten, die im Vollzug unbezweifelbar waren, so sind nun die Mittel geschaffen, den Bewußtseinsfluß vollständig auseinander brechen zu lassen. Auf eine Folge von Einheiten reduziert, die den gesamten Bewußtseinsfluß jeweils als eine Momentanaufnahme enthalten, aber deren Vermittlung untereinander nicht ohne eine das reell je

⁵Husserl (1992a), p. 23 f. (Hua I 61 f.)

⁶Husserl (1992a), p. 23 f. (Hua I 61 f.)

⁷Husserl (1992a), p. 23 f. (Hua I 61 f.)

⁸cf. die Argumentation unter 3.5.1

Gegebene transzendierende Setzung möglich ist, ist kein immanentes Objekt, also auch kein Urteil, vor der Möglichkeit bewahrt, daß das Gesetzte in nicht zu bewährender Weise über das reell Gegebene hinausgeht, die Intentionalität der Retention also nicht zur Erfüllung gelangen kann. Dem widersprechen Stellen wie die folgende:

[...] Retention [...] *setzt* etwas als seiend, nämlich als vergangen seiend, was ihr nicht reell einwohnt. Aber was hier zu lernen ist, ist dies, daß innerhalb der Sphäre absoluter Selbstgegebenheit eine transzendente Geltung auftritt, die unbestritten ist und bleiben muß, sofern sie das ihr reell Transzendente nicht nur meint, sondern in offenbar gültiger Weise setzt [...] und nicht [...] in einer Weise, die immer Möglichkeit der Nichtgeltung offen läßt.⁹

Wie sich aber gezeigt hat, gelingt Husserl die genaue Ausführung dieser Begründung nur beschränkt. Eine Setzung in der retentionalen Leistung, die die Möglichkeit der Nichtgeltung des Gesetzten ausschließt, konnte von Husserl im hier untersuchten Zeitraum nur als faktische Notwendigkeit eingesehen, nicht aber aus der Verfassung der Zeitlichkeit des Bewußtseins bewiesen werden. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, genauer als es bisher geschah auf die Gründe des Scheiterns dieser Letztbegründung einzugehen. Anstelle dessen soll das Problem der Schwierigkeit, die Descartes in der Begründung der Urteilsgültigkeit hatte, gegenübergestellt werden in der Absicht, auf Parallelen aufmerksam zu machen.

Descartes erkennt, daß im Vollzug eines intuitiven Urteils die Überzeugung von der Wahrheit des Geurteilten notwendig statthat. Insofern kann er sagen, daß im Vollzug einer Intuition nicht an deren Wahrheit zu zweifeln möglich sei. Es stellt sich für ihn aber heraus, daß im Nachhinein, wenn das Urteil nur noch erinnert ist, ein Zweifel sehr wohl formuliert werden kann.

Bei Husserl entfaltet sich dieses Problem dergestalt, daß während eines Urteilsvollzuges, der natürlich auch innerhalb der phänomenologischen Reduktion geschieht, die Ungültigkeit der Retention nicht gedacht werden kann. Doch es kann auch hier ein indirekter Zweifel konzipiert werden, der im Wesentlichen gleich argumentiert wird, wie Descartes' hypothetischer Zweifel: Ist eine retentionale Gegebenheit, obwohl sie als Gegebenheit nicht außer Geltung gesetzt werden kann, notwendig wahr, wobei Wahrheit hier in der Unmöglichkeit des fälschlichen Setzens besteht?¹⁰ Der

⁹Husserl (1985), Hua X 344 f.

¹⁰In Text 6 referiert Husserl sogar die folgende Frage Brentanos:

Wenn uns Gott unmittelbar hervorbrächte, wie wir *jetzt* sind, so würden wir doch alle Erinnerungen haben; denn diese sind ja Folge der Disposition. In diesem Falle würde aber die Erinnerung täuschen. Es gibt keine Garantie, daß etwas wirklich so geschehen sei, wie wir in der Erinnerung glauben. (Husserl (1985), Hua X 158)

Diese Formulierung der Frage ist natürlich nicht ausreichend, um den Problemkomplex, dem sich Husserl in transzendental-phänomenologischer Einstellung gegenüber sieht, zu beschreiben. Sie ist zu naiv, da sie dem konstitutiven Gedanken, daß Wirklichkeit das ist, was konstituiert wird, und ein Vergleich mit etwas 'wirklich Wirklichem' sinnlos ist, nicht gerecht wird.

wichtige Unterschied zur Formulierung der Frage bei Descartes, aufgrund derer auch nur von Ähnlichkeit oder Verwandtschaft der Probleme zu sprechen ist, besteht in Folgendem: Bei Descartes ist das Faktum, daß eine Erkenntnis, obzwar *clara et distincta*, trotzdem täuschen könnte, Anlaß zum Zweifel. Es ist also die Frage, ob evidente Erkenntnis so verfaßt ist, daß die Wahrheit des Erkannten auch über den Vollzug des evidenten bzw. intuitiven Erkennens hinaus gerechtfertigt werden kann, bzw. ob die höchste Form endlicher Erkenntnis ausreicht, um objektive Gültigkeit zu begründen. Die Frage ist für Descartes also letztlich, ob die Intuition wahrheitsfähig ist in dem Sinne, daß das darin Erkannte dauernde Gültigkeit beanspruchen kann, also intuitives Erkennen das Einsehen eines wirklichen Sachverhalts ist, oder ob dieser Gültigkeitsanspruch letztlich unbegründbar ist.

Bei Husserl hingegen steht im Mittelpunkt seiner Kritik die Frage nach der Evidenz der Retention in der Weise, ob das Retinierte wirklich vorangegangen sein muß, oder ob es nur als solches beansprucht wird. Dies ist nicht mehr primär ein Problem der dauernden Gültigkeit eines Urteils, sondern ist prinzipiell auf der Ebene der Konstitution immanenter Zeitlichkeit angelegt. Die vorrangige Schwierigkeit jedoch ist die Begründung einer inhaltlichen Gültigkeit durch eine Folge von Bewußtseinsphasen hindurch, die Möglichkeit der Begründung einer Wahrnehmung der Sukzession. Es ist ja, wie Husserl selbst sagt und oben dargestellt wurde, „[...] grundverkehrt, zu argumentieren: Wie kann ich im Jetzt von einem Nicht-Jetzt wissen, da ich das Nicht-Jetzt, das ja nicht mehr ist, nicht vergleichen kann mit dem Jetzt [...]“¹¹ Doch die Begründung dessen, wie das urimpressional Gegebene zu retentional Gegebenem wird und dann in stetig modifizierter Weise gegeben bleibt, und zwar so, daß es mit Recht als identisch dasselbe herabsinkend in der immanenten Zeit bewußt ist, muß gegeben werden, wenn behauptet wird, daß die Zeitlichkeit des Bewußtseins nach Gesetzen ablaufe.

Die Parallele zu Descartes' *deus malignus* wäre bei Husserl demnach im Allgemeinen folgendermaßen zu formulieren: Ist es möglich, daß in der stetigen retentionalen Modifikation keine oder nur beschränkte Gesetzmäßigkeit herrscht? Je nach Analyse der Struktur des absoluten Bewußtseinsflusses läßt sich der Grundgedanke so ausdrücken:

Wenn das Schema Auffassungsinhalt - Auffassung verwendet wird, um die retentionale Leistung des Bewußtseins zu beschreiben, kann dann eine Auffassung so geschehen, daß ein Inhalt, der in der Bewußtseinsphase 1 als Urimpression der Bewußtseinsphase 0 aufgefaßt wird, in der Bewußtseinsphase 2 nicht mehr als Urimpression der Bewußtseinsphase 0 aufgefaßt wird?

Wenn andererseits die Retention als unmittelbares, stetig modifiziertes Bewußtsein der vorangegangenen Bewußtseinsphasen zu beschreiben ist, ist es dann möglich, daß diese Modifikation so geschieht, daß wiederum die in Bewußtseinsphase 1 als eben-vergangen bewußte Urimpression der Bewußtseinsphase 0 in der Bewußtseinsphase 2 nicht als Urimpression der Phase 0 bewußt

¹¹Husserl (1985), Hua X 316

ist?

Eine Verwandtschaft zwischen diesem Problem und der Gefahr eines täuschenden Gottes bei Descartes besteht darin, daß der jeweils ausgedrückte Zweifel nicht unmittelbar angewandt werden kann. Das heißt unter anderem, daß die jeweils formulierte These nicht innerhalb desjenigen Bewußtseinsaktes, auf den die These abzielt, widerspruchsfrei bzw. sinnvoll vollzogen werden kann. Bei Descartes hat sich ja herausgestellt, daß innerhalb des Vollzuges von Intuitionen die Möglichkeit nicht existiert, ihrer Wahrheit nicht zuzustimmen. Bei Husserl wäre gefordert, daß diejenige Folge von Bewußtseinsphasen, die die genannte These konstituiert, diese auf ihre eigene Folge anwende. Das würde bedeuten, daß derselbe Bewußtseinsfluß einerseits ein Urteil konstituiere als ein Geltendes ('Retentionen sind nicht vertrauenswürdig. '), andererseits aber damit das im Urteil Geltende auf die Konstitution des Urteils anwende, also sich selbst, und damit die Gültigkeit des Urteils in diesem Falle gerade für dieses Urteil selbst zu konstituieren hätte (als 'Die Retentionen, die den Phasen zugehören, in denen sich dieser Satz konstituiert, sind nicht vertrauenswürdig. ') . Es sind also beide Thesen bzw. Zweifelmöglichkeiten hypothetisch in dem Sinne, daß sie nur indirekt wirksam sein können, d.h. ihre Gültigkeit nur reflektiv entfalten können.

Des weiteren ist beide Male festzustellen, daß es die zeitliche Verfassung des Bewußtseins ist, die diesen Zweifel überhaupt erst ermöglicht. In dem Zweifel ist also schon ein zeitliche Struktur des Bewußtseins zugrundegelegt. Nachdem noch kurz die von Husserl und Descartes ins Treffen geführten Argumente gegen diesen Zweifel gegenübergestellt wurden, ist im folgenden Abschnitt (4.2) festzustellen, ob und wie sich in dieser Möglichkeit etwas von der zeitlichen Verfassung des Bewußtseins bezeugt.

4.1.2 Zur Begründung dauernder Gültigkeit

Die Argumente, die Descartes und Husserl entwickeln müssen, um die jeweilige Form des hypothetischen Zweifels zu entkräften, sind natürlich nicht zu vergleichen. Während Descartes die transzendente *veracitas dei* beweisen muß, um die Korrespondenz der Tatsachen mit dem Urteilsinhalt zu garantieren, muß Husserl die Konstitutionsleistungen des absoluten Bewußtseinsflusses in die Eigenverantwortung entlassen und - in den hier untersuchten Abschnitten zumindest - erkennen, daß diese zwar beansprucht werden muß, aber nicht bewiesen werden kann.

Es ist lediglich bemerkenswert, daß das Ziel der Begründung im Allgemeinen übereinstimmt, und zwar in dem Maße, in dem auch der hypothetische Zweifel seine Wirkung übt. Sowohl Husserl als auch Descartes müssen eine Begründung dafür finden, daß die Inanspruchnahme nicht aktuell gegebener Inhalte, einmal erinnerter Urteile, einmal retinierter Urimpressionen, die bei beiden für höherstufige Leistungen, einmal komplexere bzw. deduktive¹² Urteile, das anderemal für die Konstitution von immanenten Zeitobjekten überhaupt, notwendig ist, auch eine gültige ist. Die

¹²im cartesischen Sinne

Gemeinsamkeit besteht dabei darin, Inhalte im jeweiligen Sinn gültig über eine Dauer hinweg zu begründen, d.h. außerhalb der faktisch notwendigen Voraussetzung derselben als gültig, sie auch methodisch als dauernd gültig begründen zu müssen. Die entsprechenden Begründungsversuche wurden oben¹³ schon erörtert.

4.2 Konsequenzen für das Zeitbewußtsein

Fahrenbach schreibt in seinem Aufsatz *Endlichkeit des Bewußtseins bei Descartes*:

Der strukturelle Zusammenhang (zwischen Faktizität der Wahrheit und Aktualitätsbezug ihrer Vergewisserung) und die damit verbundene Problematik gründen in der *Zeitlichkeit* des Bewußtseins - so wie Descartes sie auslegt.¹⁴

In der vorliegenden Arbeit sollte durch die Analyse einiger relevanter Stellen aus Husserls Zeitanalysen verständlich geworden sein, daß bei Husserl eine im Grunde gleichartige Problemstellung zu finden ist. Es hat sich gezeigt, daß in beiden Fällen Schwierigkeiten für die Begründung dauernder Gültigkeit entstehen, indem einer „[...] diskontinuierlichen Zeitfolge der Denkakte [...]“¹⁵ eine Form der Kontinuität, sei es von Gott garantierte oder durch den transzendentalen Bewußtseinsfluß geleistete, zugrundegelegt werden muß. Es hat sich bei der Untersuchung der genauen Strukturen dieser Grundlage herausgestellt, daß das Denken in jeder der erörterten Beschreibungen auf eine Transzendenz im Sinne einer Setzung von Geltung verwiesen ist, die einer eigenen Begründung bedurfte. Diese Transzendenz bzw. Inanspruchnahme von Transzendendem hat sich jeweils als ein Resultat der Bindung des Denkens an eine Gegenwart erwiesen, insofern der Begründungsnotstand daraus resultierte, daß etwas nicht in völliger Unmittelbarkeit (i.e. Präsenz) gegeben bzw. bewußt ist.

Die Gründe für diese Problemlage sind verwandt und lassen sich auf eine diskontinuierliche Zeitkonzeption zurückführen. Bei Descartes sind die diskontinuierlichen Momente einer als real verstandenen Zeit von Gott in perpetueller Schöpfung gehalten¹⁶, wodurch auch das Vermögen endlichen Bewußtseins, durch diese Punkte hindurch eine Gültigkeit zu erhalten, durch Gott garantiert werden muß, während für Husserl die abstrakt ansetzende Analyse der Zeitlichkeit als aus Phasen bestehend die Schwierigkeit der Vermittlung derselben entstehen läßt.

In Urteilen, die evident sein sollen, ist aber Kontinuität gefordert und, wie sich gezeigt hat, vorausgesetzt. Ohne zu bewerten, wie dieser Forderung und Voraussetzung vor dem Hintergrund der cartesischen und einiger husserlschen Zeittheorien Genüge getan wird, läßt sich eine anders

¹³cf. 2.6 auf Seite 39, 3.5 auf Seite 87

¹⁴Fahrenbach (1966), p. 84; Zur zitierten Faktizität der Wahrheit cf. die kurze Ausführung auf Seite 39.

¹⁵Fahrenbach (1966), p. 85

¹⁶cf. 2.5.2.1 auf Seite 36

gewendete Frage stellen: Was bedeutet diese Spannung zwischen der Faktizität der Zeitlichkeit, als der Notwendigkeit des Denkens Inhalte dauernd in mittelbarer Präsenz in Anspruch nehmen zu müssen, und der Schwierigkeit ihrer Begründbarkeit? Was kommt bei dieser in zwei so unterschiedlichen Kontexten sich ergebenden Problemlage in den Blick?

Damit ist gefragt, ob aus der Faktizität der zeitlichen Gegebenheit Schlußfolgerungen gezogen werden können, ohne daß von vornherein Annahmen über Zeit oder Zeitlichkeit gemacht werden müssen. Dazu müßten aus Analysen einzelner Bewußtseinsleistungen Implikationen für eine Theorie der Zeitlichkeit extrahiert werden. Zwei Beispiele solcher Analysen, die am Anfang dieses Unternehmens stehen könnten, wären die in dieser Arbeit skizzierten Untersuchungen über die Angewiesenheit der Urteilevidenz auf nicht-(urimpressional)-gegebene Inhalte. Aus diesen resultiert als Kennzeichen für jede Bewußtseinsfolge, daß ein weder begründeter noch außer Geltung zu setzender Transzendenzbezug diesem Bewußtsein von Sukzession zugrunde liegt. Dies kann natürlich noch nicht als eine abschließende Feststellung eines zeitlichen Strukturmerkmals des Bewußtseins gelten, zumal die Explikationen der Urteilskonstitution v.a. in Husserls späteren Werken neu überarbeitet wurden, bzw. überhaupt streitbar sind. Aber es sollte zumindest der Ansatz als ein möglicher vor Augen geführt werden, daß sich aus der genauen Analyse bestimmter Bewußtseinsleistungen, in diesem Fall eben der in Urteilen aktiven, die Möglichkeit ergibt, zu Indizien für die Zeitstruktur des Bewußtseins zu gelangen. Die Zusammenstellung dieser Hinweise kann natürlich erst am Ende vieler Einzelanalysen erfolgen, womit Husserl im Allgemeinen recht behält:

Das wirklich herauszustellen, wäre die große Aufgabe einer Kritik der transzendentalen Selbsterfahrung [...]. Offenbar wäre das eine Aufgabe höherer Stufe, die schon voraussetzte, daß wir, zunächst der in gewisser Weise naiv fungierenden Evidenz der einstimmig fortschreitenden transzendentalen Erfahrung folgend, uns in ihren Gegebenheiten umgetan, sie nach ihren Allgemeinheiten umschrieben hätten.¹⁷

Diese Aufgabe bzw. Frage muß am Ende dieser Arbeit stehen bleiben, in der es lediglich darum geht, sie als eine mögliche und sinnvolle vorzustellen, bzw. auszumachen, wie mit der Suche nach einer Antwort zu beginnen wäre.

¹⁷Husserl (1992a), p. 30 (Hua I 67 f.)

Literaturverzeichnis

Augutinus 1992

AUGUTINUS, Aurelius ; O'DONNELL, James J. (Hrsg.): *Augustine: Confessions*. Oxford : Clarendon Press, 1992. – ISBN 0–19–814–378–8

Bernet 1985

BERNET, Rudolf: Einleitung. In: BERNET, Rudolf (Hrsg.): *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Hamburg : Meiner, 1985, S. XI – LXVII. – ISBN 3–7873–0597–1

Bernet u. a. 1989

BERNET, Rudolf ; KERN, Iso ; MARBACH, Eduard: *Edmund Husserl : Darstellung seines Denkens*. Hamburg : Meiner, 1989. – ISBN 3–7873–0751–6

Beysade 1993

BEYSSADE, Michelle: The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth. In: VOSS, Stephen (Hrsg.): *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. New York, Oxford : Oxford University Press, 1993, S. 31–39. – ISBN 0–19–507551–X

Bodendorf 2005

BODENDORF, Freimut: *Zitierrichtlinie nach DIN 1505*. http://www.wi2.uni-erlangen.de/lecture/wi2_zitierrichtlinie_nach_din_15%05.pdf. Version: Mai 2005

Carroll 1981

CARROLL, Lewis ; GARDNER, Martin (Hrsg.): *The Annotated Alice*. 9. Edition. Middlesex : Penguin Books, 1981. – ISBN 0–14–00.1387–3

Cramer 1996

CRAMER, Konrad: Descartes antwortet Caterus: Gedanken zu Descartes' Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises. In: KEMMERLING, Andreas (Hrsg.) ; SCHÜTT, Hans-Peter (Hrsg.): *Descartes nachgedacht*. Klostermann, 1996, S. 123–169. – ISBN 3–465–02853–8

Derrida 1997

DERRIDA, Jacques: Cogito und die Geschichte des Wahnsinns. In: *Die Schrift und die Differenz*. 7 Aufl. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 177), S. 53–101. – ISBN 3–518–27777–4. – Übers. von Rodolphe Gasché. Die Übers. des Essays 'Cogito und die Geschichte des Wahnsinns' stammt von Ulrich Köppen.

Descartes 1993

DESCARTES, René ; SPRINGMEYER, Heinrich (Hrsg.) ; GÄBE, Lüder (Hrsg.) ; ZEKL, Hans G. (Hrsg.): *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. 2. Auflage. Hamburg : Meiner, 1993 (Philosophische Bibliothek 262a). – ISBN 3–7873–0265–4

Descartes 1994

DESCARTES, René ; BUCHENAU, Artur (Hrsg.): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie; mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen*. 2. Auflage. Hamburg : Meiner, 1994 (Philosophische Bibliothek 27). – ISBN 3–783–0030–9

Descartes 1999

Kapitel Principles of Philosophy. In: DESCARTES, René: *The Philosophical Writings of Descartes*. 12. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1999. – ISBN 0–521–28807–X, S. 177–291

Descartes 2001

DESCARTES, René ; SCHMIDT, Gerhard (Hrsg.): *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Stuttgart : Reclam, 2001 (Universal-Bibliothek 2888). – ISBN 3–15–002888–4

Fahrenbach 1966

FAHRENBACH, Helmut: Endlichkeit des Bewußtseins und absolute Gewißheit bei Descartes. In: *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*. Klostermann, 1966, S. 64–91. – ISBN 3–465–00071–4

Frank 1990

FRANK, Manfred: *Zeitbewußtsein*. Pfullingen : Neske, 1990 (Opuscula 50). – ISBN 3–7885–0324–6

Gäbe 1993

GÄBE, Lüder: Einleitung. In: SPRINGMEYER, Heinrich (Hrsg.) ; GÄBE, Lüder (Hrsg.) ; ZEKL, Hans G. (Hrsg.): *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. 2. Auflage. Hamburg : Meiner, 1993 (Philosophische Bibliothek 262a), S. XXI–LI. – ISBN 3–7873–0265–4

Gaukroger 1995

GAUKROGER, Stephen: *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford : Clarendon Press, 1995.
– ISBN 0–19–823994–7

Gewirth 1998

GEWIRTH, Alan: Clearness and Descartes. In: COTTINGHAM, John (Hrsg.): *Descartes*. New York Oxford : Oxford University Press, 1998 (Oxford Readings in Philosophy), S. 79–100. – ISBN 0–19–875182–6. – Erstveröffentlichung in Philosophy, Vol. 13, 1943

Husserl 1980

HUSSERL, Edmund ; HEIDEGGER, Martin (Hrsg.): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. 2. Niemeyer, 1980. – Zitate aus diesem Text sind eingeklammerte Referenzen zu 'Husserl, Edmund; Boehm, Rudolf (Hrsg.): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Haag : Martinus Nijhoff, 1966 (Husserliana X)' nach der Abkürzung Hua X hintangestellt. – ISBN 3–484–70127–9

Husserl 1985

HUSSERL, Edmund ; BERNET, Rudolf (Hrsg.): *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Hamburg : Meiner, 1985 (Philosophische Bibliothek 362). – Zitate aus diesem Text entsprechen 'Husserl, E.; Boehm, R. (Hrsg.): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Haag : Martinus Nijhoff, 1966 (Husserliana X)'. Dies ist durch die Abkürzung Hua X kenntlich gemacht. – ISBN 3–7873–0597–1

Husserl 1992a

HUSSERL, Edmund ; STRÖKER, Elisabeth (Hrsg.): *Edmund Husserl. Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Cartesianische Meditationen / Krisis*. Hamburg : Meiner, 1992. – entspricht: Husserl, E.; Strasser, S. (Hrsg.): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: 1963 2.Auflage (Husserliana I). Abgekürzt mit Hua I. – ISBN 3–7873–1094–0

Husserl 1992b

HUSSERL, Edmund ; STRÖKER, Elisabeth (Hrsg.): *Edmund Husserl. Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg : Meiner, 1992. – entspricht: Husserl, E.; Schuhmann, K. (Hrsg.): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: 1976 (Husserliana III/1 und 2). Abgekürzt mit Hua III. – ISBN 3–7873–1094–0

Kemmerling 1996a

KEMMERLING, Andreas: Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz. In: KEMMERLING, Andreas (Hrsg.) ; SCHÜTT, Hans-Peter (Hrsg.): *Descartes nachgedacht*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1996, S. 80–122. – ISBN 3–465–02853–8

Kemmerling 1996b

KEMMERLING, Andreas: *Ideen des Ichs*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1234). – ISBN 2–518–28834–2

Kortooms 2002

KORTOOMS, Toine: *Phenomenology of Time : Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2002 (Phaenomenologica 161). – ISBN 1–4020–0121–5

Lorenzen 1997

LORENZEN, Klaus F.: *Das Literaturverzeichnis in wissenschaftlichen Arbeiten: Erstellung bibliographischer Belege nach DIN 1505 Teil 2*. <http://www.fh-hamburg.de/pers/Lorenzen/tum/litverz.ps>. Version: Januar 1997

Marion 1999

MARION, Jean-Luc: Cartesian metaphysics and the role of the simple natures. In: COTTINGHAM, John (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Descartes*. 6. Cambridge Melbourne New York : Cambridge University Press, 1999 (Cambridge Companions), S. 115–139. – ISBN 0–521–3669–8

Markie 1999

MARKIE, Peter: The Cogito and its Importance. In: COTTINGHAM, John (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Descartes*. 6. Cambridge Melbourne New York : Cambridge University Press, 1999 (Cambridge Companions), S. 140–173. – ISBN 0–521–36696–8

Mertens 1996

MERTENS, Karl ; CHO, Kah K. (Hrsg.) ; NITTA, Yoshihiro (Hrsg.) ; SEPP, Hans R. (Hrsg.): *Zwischen Letztbegründung und Skepsis: Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg München : Alber, 1996 (Orbis Phaenomenologicus 6,1). – ISBN 3–495–47818–3

Prechtel u. Burkard 1996

PRECHTEL, Peter (Hrsg.) ; BURKARD, Franz-Peter (Hrsg.): *Metzler Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen*. Stuttgart Weimar : J.B. Metzler, 1996. – ISBN 3–476–01257–3

Rinofner-Kreidl 2000

RINOFNER-KREIDL, Sonja: *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg/München : Alber, 2000 (Phänomenologie Texte und Kontexte, II. Kontexte Band 8). – ISBN 3–495–47922–8

Röd 1982

RÖD, Wolfgang: *Descartes : Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. 2. München : C.H. Beck, 1982. – Die erste Auflage erschien 1964 im Ernst Reinhardt Verlag, München und Basel, unter dem Titel: Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems. – ISBN 3-406-09100-8

Sartre 1997

SARTRE, Jean-Paul ; WROBLEWSKY, Vincent v. (Hrsg.): *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 - 1939*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1997 (Philosophische Schriften 1). – ISBN 3-499-22145-4

Schnell 2002

SCHNELL, Alexander: Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme. In: *Husserl Studies* 18 (2002), Januar, Nr. 2, 89-122. <http://springerlink.metapress.com/link.asp?id=rlakguwjckwcn2kj>

Vetter u. a. 2004

VETTER, Helmuth (Hrsg.) ; EBNER, Klaus (Hrsg.) ; KADI, Ulrike (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg : Meiner, 2004 (Philosophische Bibliothek 555). – ISBN 3-7873-1689-2

1 Allgemein

- Geboren* 16. Jänner 1979 in Mongu, Sambia
- Schule* BG Neunkirchen, humanistischer Zweig
- Matura* 1997, mit gutem Erfolg
- Zivildienst* 1997 - 1998
- Studium* ab 1998 Philosophie im Hauptfach, Tibetologie und Buddhismuskunde im Nebenfach

2 Beruflich

- 2000-2002* Studentischer Mitarbeiter im FSP S87 „Kulturgeschichte des westlichen Himalaya“
- 2002-* Wissenschaftlicher Mitarbeiter im FSP S87 „Kulturgeschichte des westlichen Himalaya“ im Ausmaß von 20 Wochenstunden