

Friedrich-Schiller-Universität Jena
Philosophische Fakultät
Institut für Philosophie

Der Fichteanismus in der Philosophie Husserls

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von

Feng-Ming Su, M. F. A. in Bildender Kunst und M. A. in Kunstkritik,
geboren am 28.05.1976, in Taipeh

Gutachter:

1. Prof. Dr. Lambert Wiesing

2. Prof. Dr. Andreas Schmidt

Tag der mündlichen Prüfung:

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist ein gewagtes Unterfangen, bei welchem es sich vor allem in Bezug auf das Selbstbewusstsein um den Vergleich zwischen Johann Gottlieb Fichte und Edmund Husserl handelt, was bislang in den philosophischen Forschungen wenig dargestellt wurde. Diese Arbeit wurde ermöglicht durch ein zweijähriges Promotionsstipendium aus der Regierung der Republik China auf Taiwan, das Promotionsabschlussstipendium der Friedrich-Schiller-Universität Jena und das Kurzzeitstipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes, wofür ich ausgesprochen dankbar bin.

Mein persönlicher Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Professor Dr. Lambert Wiesing. Sein Leitfaden wirkt nicht nur für die Entwicklung dieser Arbeit, sondern auch für mein Verhältnis zur Philosophie bestimmend. Ebenso gilt mein Dank dem zweiten Gutachter Herrn Professor Dr. Andreas Schmidt.

Danken möchte ich außerdem Herrn PD Dr. Jens Bonnemann, der oft durch seine Fragen in unserem Kolloquium mich inspiriert hat. Claudia Schroth, Thomas Zingelmann, Paul Helfritsch und Michael Hartmann waren mir mit zahlreichen Hinweisen und Vorschlägen für die Korrektur eine große Hilfe, wofür ich mich auch an dieser Stelle bedanke.

Jena, im Januar 2018 Feng-Ming Su

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1 Das unmittelbare und ungegenständliche Selbstbewusstsein	5
1.1 Das unmittelbare Selbstbewusstsein	7
1.2 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Fichte als Gegenentwurf auf Reinhold und Schulze	15
1.3 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Husserl als Gegenentwurf auf Brentano	24
1.4 Die Selbstbewusstseinstheorie als One-Level Theory	31
2 Die Erste-Person Perspektive in der Subjektivität	45
2.1 Das Für-sich-selbst-sein bei Fichte	48
2.2 Das Für-sich-selbst-sein bei Husserl	56
2.3 Die Immunität gegen Fehlidentifikation	67
2.4 Die transzendente Subjektivität und das Zumutesein	77
2.5 Die präreflexive und anonyme Subjektivität	94
3 Die Selbstbewusstseinstheorie und die Heidelberger Schule	110
3.1 Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte	112
3.2 Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Husserl	132
3.3 Die Verteidigung Fichtes und Husserls in Bezug auf die Kritik	151
4 Vom Selbstbewusstsein zur Intersubjektivität	181
4.1 Das Prinzip der Aufforderung bei Fichte	183
4.2 Das Prinzip des Hier und Dort bei Husserl	196
4.3 Die Intersubjektivität bei Fichte und Husserl: Eine Strukturanalogie	207
4.4 Eine Suche nach dem Mittelweg: Weder Cartesianische Substanz noch Humesches Bündel	220
Resümee	227
Literaturverzeichnis	233

Einleitung

In dieser Arbeit geht es vor allem darum, die Gemeinsamkeit in Bezug auf die Theorien des Selbstbewusstseins bei Johann Gottlieb Fichte und Edmund Husserl herauszustellen. Zunächst wird im ersten Kapitel behauptet, dass für beide das Selbstbewusstsein ein Bewusstsein vom Bewusstsein von etwas ist. Davon ausgehend sind zwei negative Bestimmungen des Selbstbewusstseins in den Blick zu nehmen. Die Unmittelbarkeit bedeutet, dass das Selbstbewusstsein nicht durch einen anderen Akt zustande kommt. Die Ungegenständlichkeit besagt, dass das Selbstbewusstsein *nicht* dadurch erfolgt, indem das Bewusstsein von etwas sich selbst zum Objekt macht. Diese zwei negativen Bestimmungen sind parallel, da sie beide Aufschluss über die Untrennbarkeit zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas geben. Dies wird durch die Auseinandersetzung zwischen Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze und Fichte und die Kritik Husserls an dem Verhältnis der physischen und psychischen Phänomene bei Franz Brentano aufgezeigt. Hier wird dargelegt, dass sowohl Fichte als auch Husserl die theoretische Schwierigkeit des unendlichen Regresses erkannt haben, wenn das Selbstbewusstsein durch einen anderen gegenständlichen Akt vollzogen wird. Anschließend werden zwei Interpretationsmöglichkeiten für die Selbstbewusstseinstheorie Brentanos im Rahmen der Philosophie des Geistes herangezogen. Seine Auffassung des Selbstbewusstseins kann entweder der Higher-Order Theory oder der One-Level Theory zugeordnet werden. Anhand der zweiten Interpretationsrichtung wird gezeigt, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl auch aufgrund der Untrennbarkeit als One-Level Theory angesehen werden kann.

Neben den negativen Bestimmungen können die positiven Bestimmungen des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl beleuchtet werden, welche im zweiten Ka-

pitel die Erste-Person Perspektive charakterisieren. Das heißt, dass das Selbstbewusstsein die *erst-personale* Qualität des Bewusstseins besagt. Es kann daher behauptet werden, dass das Subjekt das einzige ist, welches über die *privilegierte* Zugänglichkeit zum Bewusstsein verfügt. Dies ist bei Fichte und Husserl zunächst durch die Meinung bzw. das Für-sich-selbst-sein zu thematisieren. Daraus ergibt sich das Argument, dass das Bewusstsein von etwas als *mein* Bewusstsein agiert und es nur *für* das Subjekt vorhanden ist. Danach werden die Analysen Ludwig Wittgensteins über den Objekt- und Subjektgebrauch des Wortes ‚ich‘ und die, diese zwei Gebräuche betreffende, Interpretation Sydney Shoemakers zur Sprache gebracht. Seine Interpretation hilft dabei zu erörtern, in welche Weise bei Fichte und Husserl das Selbstbewusstsein einerseits auf die Identität des Ich, andererseits auf die Immunität der Fehlidentifikation hinweist. In diesem Sinne gibt es beim Selbstbewusstsein keinen Vollzug der Identifizierung. Anschließend wird die Bedingtheit des Selbstbewusstseins dargestellt, welche bedeutet: Das Bewusstsein von etwas ist durch das Selbstbewusstsein bedingt. Dies gibt bei Fichte und Husserl Aufschluss darüber, dass das Selbstbewusstsein nicht aus den zusammengefassten Mannigfaltigkeiten entsteht und deswegen als dasjenige angesehen werden kann, was *mehr* ist als die Gesamtheit der physikalischen Qualitäten. Hierbei wird auf die Überlegungen von Thomas Nagel zum ‚what it is like‘ zurückgegriffen. Dieser Überlegungen zufolge kann das Selbstbewusstsein nicht auf physikalischen Charakteristiken reduziert werden und verfügt somit immer über ein *Mehr* in seinen Qualitäten. Dadurch kann das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als das Zumutesein bezeichnet werden. Zudem wird anhand ihrer Werke die Präreflexivität und die Anonymität des Selbstbewusstseins erläutert. Das Selbstbewusstsein ist insofern als *präreflexiv* zu verstehen, als es durch die entsprechende Reflexion aufgegriffen werden kann und *vor* dieser vorhanden ist. Damit weist die Anonymität darauf hin, dass sich das Subjekt in jedem Moment ins Objekt *versenkt*.

Die Gemeinsamkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl, welche durch die Ausführungen der negativen und positiven Bestimmungen aufgezeigt wird, kann weiter dadurch gestärkt werden, indem die Forschungen der Heidelberger Schule in den Blick genommen werden, was im dritten Kapitel geschieht. Die Heidelberger Schule behauptet, dass die Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte und Husserl mit dem Problem der *petitio principii* bzw. dem Identitätsproblem konforntiert sei, welches vom Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins ausgelöst werde. Bei diesem sogenannten Modell komme das Selbstbewusstsein dadurch zustande, indem das Subjekt sich selbst reflektiere, also sich selbst zum Objekt mache und eine Selbstidentität erkenne. Hieran spielt sich das Problem der *petitio principii* ab, welches besage: Um das Objekt mit sich identisch erkennen zu können, müsse das Subjekt das Wissen von sich (das Selbstbewusstsein) bereits in sich tragen. Dieses Wissen sei aber die nachträgliche Leistung, wenn das Objekt mit dem Subjekt identifiziert werde. Mit anderen Worten sei beim Reflexionsmodell das Befragte vorausgesetzt. Für die Heidelberger Schule sei es Fichte und Husserl daher letztlich nicht gelungen, dem Problem des Reflexionsmodell zu entkommen, weil bei beiden die zweistellige Struktur des Selbstbewusstseins herausgestellt werden könne, welche so funktioniere wie das Reflexionsmodell. Von den Auffassungen der Heidelberger Schule ausgehend werden in Bezug auf das Selbstbewusstsein u. a. folgende Fragen untersucht: Sind Fichte und Husserl mit dem, vom Reflexionsmodell erregten, Problem der *petitio principii* konfrontiert? Agiert bei beiden eine zweistellige Struktur für die Identifizierung? Inwiefern kann durch die Verteidigung Fichtes und Husserls die Ergebnisse der Heidelberger Schule in Zweifel gezogen werden? Die Diskussion dieser Fragen dienen dem Zweck dieser Arbeit, die Strukturaffinität zu Husserls und Fichtes Selbstbewusstseinstheorie detailliert zu entfalten.

Im vierten Kapitel wird weiter aufgezeigt, dass sich die Gemeinsamkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl auf ihre Intersubjektivitätslehre bezieht. Fichte zufolge kann das Selbstbewusstsein als die Ich-Welt-Beziehung verstanden und deswegen das praktische Selbstbewusstsein angesprochen werden. Für ihn tritt das Regress-Problem beim praktischen Selbstbewusstsein auf, wenn die Konstitution ein und desselben Objekts durch einen aufeinanderfolgenden Verlauf der freien Tätigkeit des Ich vollzogen wird. Um das Problem zu lösen, stellt Fichte das Prinzip der Aufforderung auf, welches sich auf den Anderen richtet. Bei Husserl wird die Annahme des horizontalen Bewusstseins zum Ausdruck gebracht, welches einerseits mit dem Positionswechsel des Ich vorstellbar ist, andererseits über die Simultaneität der Präsentation und Appräsentation verfügt. Daraus entstehen die Auffassung der ‚bodily self-awareness‘ und das Prinzip des Hier und Dort. Ihm zufolge kann ich jedoch nicht gleichzeitig hier und dort sein. Daher muss die Perspektive des Anderen aufgenommen werden. Da das Prinzip der Aufforderung bei Fichte und das Prinzip des Hier und Dort bei Husserl vom Selbstbewusstsein ausgeht, wird abschließend die These aufgestellt und verteidigt, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte mit der ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl verglichen werden kann. Weiterführend wird behauptet, dass dieses Selbstbewusstsein bei beiden die Annahme des intersubjektiven Ich enthält, welche bedeutet: Sowohl die Objektivität als auch die Subjektivität hängen beide von der Intersubjektivität ab.

1 Das unmittelbare und ungegenständliche Selbstbewusstsein

Einleitung

Das Ziel des ersten Kapitels ist der Vergleich zwischen Johann Gottlieb Fichte und Edmund Husserl in Bezug auf die negativen Bestimmungen des Selbstbewusstseins. In *1.1 Das unmittelbare Selbstbewusstsein* wird zunächst behauptet, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl das Bewusstsein vom Bewusstsein von etwas bedeutet. Ein Beispiel dafür ist Folgendes: Ich bin mir bewusst, dass ich φ , wobei φ einen Bewusstseinszustand bezeichnet. Danach wird erklärt, dass das Selbstbewusstsein bei beiden Philosophen über die Unmittelbarkeit verfügt, d. h. es selbst und das Bewusstsein von etwas nicht getrennt sind. Das Selbstbewusstsein kommt nämlich nicht vermittels eines anderen Akts zustande. Außer der negativen Bestimmung der Unmittelbarkeit kann bei Fichte und Husserl eine weitere negative Bestimmung der Ungegenständlichkeit herausgestellt werden. Auf dies ist in den zwei kommenden Abschnitten einzugehen.

In *1.2 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Fichte als Reaktion auf Reinhold und Schulze* wird von der Auseinandersetzung zwischen Carl Leonhard Reinhold und Gottlob Ernst Schulze ausgegangen. Dabei wird vor allem der sogenannte allgemeingültige ‚Satz des Bewusstseins‘ von Reinhold in den Fokus gestellt: Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. Am Fall des Selbstbewusstseins kritisieren Schulze und Fichte die Allgemeingültigkeit des ‚Satzes des Bewusstseins‘. Besonders Fichte betont das Problem des unendlichen Regresses herauszufinden, weil wegen jener Allgemeingültigkeit die Handlung des gegenständlichen Unterscheidens auf der Subjektsseite immer wiederholt werden kann. Fichte zufolge ist dies falsch, und

vielmehr ihr Gegenteil zu vertreten. Daraus ergibt sich das Argument des ungegenständlichen Selbstbewusstseins.

Der Ansatz, die Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins bei Husserl erklären zu können, wird in *1.3 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Husserl als Reaktion auf Brentano* bearbeitet und ist seine Kritik an dem Verhältnis der physischen und psychischen Phänomene bei Brentano. Es lassen sich Textpassagen finden, die zeigen, dass für Brentano das psychische Phänomen sich selbst zum Objekt macht, um sich selbst bewusst bzw. als die innere Wahrnehmung (oder das Selbstbewusstsein) vollzogen zu werden. Daher kann die Interpretationsmöglichkeit angesprochen werden, dass es sich vor allem um die Auffassung des gegenständlichen Selbstbewusstseins bei Brentano handelt. Für Husserl ist dies aber als die Annahme der kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung nicht phänomenologisch nachzuweisen, weil diese Annahme für das Problem des unendlichen Regresses sorgt. Wegen dieser Schwierigkeit ist Husserl zufolge die innere Wahrnehmung nicht als ein Bewusstsein von Inhalten zu erläutern. In diesem Sinne wird das Selbstbewusstsein bei Husserl als ungegenständlich gedacht.

Diese zwei negativen Bestimmungen des Selbstbewusstseins zeichnen sich durch Parallelität zueinander aus, da es sich dabei vor allem um die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein von etwas handelt. Sowohl die Unmittelbarkeit als auch die Ungegenständlichkeit stellen die Untrennbarkeit zwischen den beiden dar. Aufgrund dieser Untrennbarkeit wird nur *Ein* Bewusstsein zur Sprache gebracht. Daher weist die Ungegenständlichkeit darauf hin, dass das Selbstbewusstsein nicht dadurch zustande kommt, indem das Bewusstsein sich selbst zum Objekt macht. Davon ausgehend wird in *1.4 Die Selbstbewusstseinstheorie als One-Level Theory* zunächst gezeigt, inwiefern das Selbstbewusstsein bei Brentano in der Philosophie des Geistes entweder zur Higher-Order Theory oder zur One-Level Theory gerechnet wird.

Darüber hinaus geben die Ausführungen für diese zwei Interpretationsmöglichkeiten Aufschluss darüber, dass erstens die Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte, Brentano und Husserl als One-Level Theory angesehen werden kann, und zweitens die Fichtes eher zu jener Husserls tendiert, als jene Brentanos.

1.1 Das unmittelbare Selbstbewusstsein

Das unmittelbare Selbstbewusstsein bei Fichte

In dem, 1970 publizierten, Aufsatz *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* behauptet Dieter Henrich: „Wenn ein Wort, das einen Grundbegriff bezeichnet, in der Geschichte der modernen Philosophie die Hauptrolle gespielt hat, so ist es ‚Selbstbewußtsein‘.“¹ In Bezug darauf, was das Selbstbewusstsein ist, schreibt Ernst Tugendhat in seinem Werk *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* von 1979: „Es [Das Selbstbewusstsein] hat die Struktur »ich weiß: ich φ «, wobei » φ « ein Prädikat ist, das einen Bewußtseinszustand bezeichnet.“² Es ist ersichtlich, dass das Selbstbewusstsein, welches in der modernen Philosophie eine Hauptrolle gespielt hat, in der Tat das Bewusstsein vom Bewusstsein von etwas bedeutet. Mit anderen Worten besagt es: Ich bin mir bewusst, dass ich φ , wobei φ einen Bewusstseinszustand bezeichnet. Es kann beispielsweise gesagt werden, dass, wenn ich einen Apfel sehe, es das Selbstbewusstsein gibt, das darauf hinweist, dass ich mir bewusst bin, dass ich einen Apfel sehe.

¹ Dieter Henrich, *Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979, S. 257–284, S. 257. Die gleiche Auffassung kann bei Ernst Tugendhat und Manfred Frank aufgefunden werden. Tugendhat sagt: „Die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Hegel hatte geglaubt, mit dem Begriff des Selbstbewußtseins nicht nur das maßgebende methodische Prinzip der Philosophie entdeckt zu haben, sondern auch die Grundlage für eine aufgeklärte, autonome Existenz.“, siehe: Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 9. Frank behauptet: „Wenn es darum zu tun ist, einen kleinsten gemeinsamen Nenner neuzeitlichen Philosophierens von Descartes bis Sartre anzugeben, so wird man nicht zögern zu sagen: dieser Nenner war das Selbstbewußtsein.“, siehe: Manfred Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre. Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 415.

² Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretation*, S. 50.

Um das Selbstbewusstsein als solches bei Johann Gottlieb Fichte zu erklären, wird zunächst von dessen Werk *Die Bestimmung des Menschen* von 1800 ausgegangen, weil dort der Begriff der Wahrnehmung angesprochen wird, welcher bei Edmund Husserl auch in Bezug auf das Selbstbewusstsein zentral ist. In *Zweites Buch. Wissen der Bestimmung des Menschen* führt Fichte ein erfundenes Gespräch, in dem Fichte selbst und ein Geist miteinander sprechen. Das virtuelle Gespräch beginnt mit folgender Passage:

„DER GEIST. Du nimmst doch an, daß diese Gegenstände da, und jene dort, wirklich außer dir vorhanden sind?

ICH. Allerdings nehme ich das an.

D. G. Und woher weißt du, daß sie vorhanden sind?

I. Ich sehe sie, ich werde sie fühlen, wenn ich sie betaste, ich kann ihren Ton hören; sie offenbaren sich mir durch alle meine Sinne.

[...]

D. G. Also, daß Gegenstände sind, weißt du nur dadurch, daß du sie siehst, fühlst u. s. w. und daß du siehst oder fühlst, weißt du nur dadurch, daß du es eben weißt, daß du es unmittelbar weißt. Was du nicht unmittelbar wahrnimmst, das nimmst du überhaupt nicht wahr?

I. Ich sehe das ein.

D. G. In aller Wahrnehmung nimmst du zunächst nur dich selbst, und deinen eigen Zustand wahr; und was nicht in dieser Wahrnehmung liegt, wird überhaupt nicht wahrgenommen?

I. Du wiederholst, was ich dir schon zugegeben habe.

D. G. [...]. Kannst du sagen: ich bin mir äußerer Gegenstände bewußt?

I. Keineswegs, wenn ich es genau nehme: denn das Sehen und Fühlen, u. s. w. womit ich die Dinge umfasse, ist nicht das Bewußtseyn selbst, sondern nur dasjenige, dessen ich mir am ersten und unmittelbarsten bewußt bin. Der Strenge nach könnte ich nur sagen: ich bin mir *meines Sehens oder Fühlens der Dinge* bewußt.

D. G. Nun, so vergiß denn nie wieder, was du jetzo klar eingesehen hast. *In aller Wahrnehmung nimmst du lediglich deinen eignen Zustand wahr.*³

³ Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe I, 6*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1981, S. 215ff. Für diese Gesamtausgabe Fichtes wird im Folgenden die Abkürzung „GA“ verwendet. Der hier gezeigte Abschnitt des Gesprächs entspricht der epistemologischen Auslegung, die nicht von der selbstverständlichen Existenz der Gegenstände ausgeht, sondern von der Wahrnehmung mentaler Zustände. Beispielsweise nimmt Klaus Hammacher an, dass Fichte im 2. Buch *Wissen der Bestimmung des Menschen* ‚die psychologische Argumentation‘

Dieser Abschnitt des ausgedachten Gesprächs zeigt, dass es für Fichte in aller Wahrnehmung der Gegenstände eine Wahrnehmung gibt, welche meint, dass mentale Zustände wahrgenommen werden. In diesem Sinne ist diese Wahrnehmung auch wie folgt zu verstehen: Ich bin mir meines Sehens oder Fühlens usw. bewusst. Es kommt hinzu, dass es hier zwei Arten der Wahrnehmungen – nämlich die Wahrnehmung der Gegenstände und die Wahrnehmung mentaler Zustände – gibt, wobei die Zweite vorrangiger als die Erste ist, da die Erste durch die Zweite gegeben ist.

Aufgrund dieser Vorrangigkeit kann nicht von der Wahrnehmung der Gegenstände, welche die Annahme der selbstverständlichen Existenz derselben betrifft, ausgegangen werden, sondern umgekehrt von der Wahrnehmung mentaler Zustände, um die, mit Wahrnehmung einhergehenden, Welt aufzuklären. Weiterführend behauptet Fichte in demselben Gespräch:

„Alles, was ich weiß, ist mein Bewußtseyn selbst. Jedes Bewußtseyn ist entweder ein unmittelbares, oder ein vermitteltes. Das erstere ist Selbstbewußtseyn, das zweite, Bewußtseyn dessen, was nicht ich selbst ist.“ (Fichte, *GA I*, 6, S. 250.)

Entsprechend jener Vorrangigkeit ist jene Wahrnehmung mentaler Zustände als die *erste* anzusehen. Da diese *erste* auf die *eigenen* mentalen Zustände gerichtet ist, kann sie bei Fichte daher einerseits die Wahrnehmung von sich selbst verstanden werden, andererseits als unmittelbar. Diese vorrangige, erste, unmittelbare Wahrnehmung ist für Fichte als Selbstbewusstsein zu bezeichnen.⁴

vertritt, und sagt: „M. E. wird Fichte selbst auch durch diese psychologische Erfahrung, die sich mit der Rede vom Ich notwendig verbindet, zu Formulierungen gedrängt, die solipsistisch klingen.“, siehe: Klaus Hammacher, *Die Bestimmung des Menschen in der Erfahrung des Selbstbewußtseins*, in: *Fichte-Studien Band 8*, Amsterdam: Rodopi, 1995, S. 87–97, S. 90.

⁴ Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Fichte verschiedene Begriffe für die erste Wahrnehmung bzw. das erste Bewusstsein im 2. Buch *Wissen der Bestimmung des Menschen* gebraucht:
– „Ich empfinde in mir selbst, nicht im Gegenstande, denn ich bin ich selbst, und nicht der Gegenstand; ich empfinde sonach nur mich selbst, und meinen Zustand, nicht aber den Zustand des Gegenstandes. Wenn es ein Bewußtseyn des Gegenstandes gibt, so ist dasselbe wenigstens nicht Empfindung, oder Wahrnehmung; so viel ist klar.“, siehe: Fichte, *GA I*, 6, S. 219.
– „Aber die Empfindung ist Bewußtseyn *meines Zustandes*“, siehe: Ebd., S. 234.

Dass das Selbstbewusstsein über die Vorrangigkeit verfügt, entspricht im Kerngedanken dem ersten Grundsatz in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95. Im § 1 *Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz* der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* schreibt Fichte: „was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam?“ Ihm zufolge ist die Antwort: „*ich* war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern er sich seiner bewußt ist.“⁵ Mit anderen Worten: Wenn ich mir meines Sehens oder Fühlens usw. nicht bewusst bin, kann weder dessen entsprechender Gegenstand noch das diesem gegenüberstehende Ich angesprochen werden.

Später in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797/98 wird die klarere Bedeutung der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins herausgear-

Zum Verhältnis von der Wahrnehmung der Gegenstände und der mentaler Zustände siehe die folgenden Stellen:

– „denn die Wahrnehmung der Gegenstände geht von der Wahrnehmung meines eignen Zustandes aus, und wird durch diese bedingt, nicht aber umgekehrt.“, siehe: Ebd., S. 218.

– „Nennen wir von nun an dieses zweite, zufolge eines andern angenommene Wissen ein *vermitteltes*, und das erste das *unmittelbare* Wissen.“, siehe: Ebd., S. 228.

⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe I, 2*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1965, S. 260. Im Hinblick auf die Interpretationsmöglichkeiten des ersten Grundsatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* schreibt Christian Iber in einer Fußnote in *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik* von 1999: „In bezug auf die Frage nach Status und Stellenwert des Ichbegriffs von §I der GWL lassen sich in der Fichte-Forschung drei Grundpositionen unterscheiden. Die erste sieht in ihm die theologisch konnotierte Auslegung des Absoluten als Ich (vgl. Radermacher 1970, Janke 1970). Nach der zweiten ist das Ich von §I als absolutes Prinzip des Selbstbewußtseins zu verstehen (vgl. Henrich 1966, Gloy 1984, Stolzenberg 1986). Die dritte Interpretationsrichtung glaubt, daß das Ich von §I überhaupt nur zu reichend unter Einbeziehung von §5, das heißt der praktischen Dimension des Selbstbewußtseins, zu deuten ist (vgl. Schrader 1972, Metz 1991, Hühn 1994).“, siehe: Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 30. Diesbezüglich erwähnt Wolfgang Brauner in *Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren* von 2007: „Es lassen sich hier mehrere Interpretationsrichtungen der Konzeption von Wissenschaftslehre, wie sie in der GWL entwickelt wird, unterscheiden, so z.B.:

(1) eine theologisch-metaphysische, die Fichtes (absolutes) Ich vom Absoluten, sprich: von Gott her deutet – z.B. als Wirklichkeit Gottes oder als Idee bzw. Ideal.

(2) eine selbstbewusstseinstheoretische, in der – je nach Deutungsvariante – unterschiedliche Aspekte des Selbstbewusstseins hervorgehoben sein können – so z.B. dessen theoretische Strukturmomente oder dessen praktische Dimension.

(3) eine epistemologisch-ontologische, für die die Wissenschaftslehre als ‚Ontologie des Wissens‘ eine epistemologische – nicht epistemische – Theorie darstellt, in der das absolute Ich als ontologische Grundlage der Relation ‚Subjekt - Objekt‘, ‚Wissendes - Gewusstes‘ bzw. ‚theoretisches - praktisches Wissen‘ fungiert.“, siehe: Wolfgang Brauner, *Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren*, München: Herbert Utz, 2007, S. 39.

beitet. Dort ist dieses als das Bewußtsein des Denkens bzw. des Handelns zu charakterisieren:

„Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein Zufälliges, erst hinterher dazu gesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich.“⁶

Es liegt auf der Hand, dass jene Unmittelbarkeit auf die unabtrennliche Beziehung zwischen meinem Denken, welches den entsprechenden Gegenstand anlangt, und auf das Bewusstsein desselben (bzw. das Selbstbewusstsein) hinweist. Daraufhin argumentiert Johannes Römelt in »*Merke auf dich selbst*«. *Das Verhältnis des Philosophen zu seinem Gegenstand nach dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)* von 1990: „Es handelt sich um ein unmittelbares Wissen. Das Bewusstsein des eigenen Denkens ist nicht zeitlich nachgeordnet, es ist nicht abgeleitet, nicht nachträglich erschlossen.“⁷ Das heißt, dass jener Beziehung dadurch Rechnung getragen werden kann, dass das Selbstbewusstsein *nicht* durch einen anderen Bewusstseinsakt zustandekommt. Demnach kann der Zusammenhang zwischen der Vorrangigkeit und der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins auch erklärt werden. Denn wenn dieses vermittels eines anderen Bewusstseinsakts vorkäme, dann könnte es wohl nicht als das erste begriffen werden. Außerdem ist das Selbstbewusstsein bei Fichte aufgrund der Unmittelbarkeit auch mit dem Begriff der Anschauung zu charakterisieren. In *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* nimmt er beispielsweise an:

– „Ein solches unmittelbares Bewusstseyn heißt mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine *Anschauung*.“ (Fichte, *GA I, 4*, S. 276)

⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe I, 4*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1970, S. 276. In *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* ist der Begriff des Denkens auch als den Begriff des Handelns anzusehen: „Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln.“, siehe: Ebd., S. 271.

⁷ Johannes Römelt, »*Merke auf dich selbst*«. *Das Verhältnis des Philosophen zu seinem Gegenstand nach dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, in: *Fichte-Studien Band I*, Amsterdam: Rodopi, 1990, S. 73–98, S. 90.

– „Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue.“ (Ebd., S. 216f.)

Es ist ersichtlich, dass bei Fichte die intellektuelle Anschauung dem unmittelbaren Selbstbewusstsein entspricht. Diese zwei Terminologien verweisen darauf, dass ich mir unmittelbar dessen bewusst, dass ich es bin, der so-und-so handelt bzw. denkt, oder der mit dem Gegenstand konfrontiert ist, weil, so Fichte, ich es tue.

Das unmittelbare Selbstbewusstsein bei Husserl

In der 5. *Logische Untersuchung* von 1900/01 versucht Edmund Husserl drei Begriffe des Bewusstseins zu erklären:

- „1. Bewußtsein als der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms.
2. Bewußtsein als inneres Gewährwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.
3. Bewußtsein als zusammenfassende Bezeichnung für jederlei ‚psychische Akte‘ oder ‚intentionale Erlebnisse‘.“⁸

Der erste und dritte Begriff des Bewusstseins bei Husserl können nicht in Bezug auf das Selbstbewusstsein für den Vergleich mit Fichte herangezogen werden. Ausschließlich der zweite Begriff des Bewusstseins – das innere Gewährwerden –, kann dafür in Betracht kommen, weil er einerseits mit dem Begriff der inneren Wahrnehmung oder des inneren Bewusstseins ausgedrückt wird, andererseits auf die Wahrnehmung mentaler Zustände verweist. Zudem kann folgende typische Stelle in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* von 1905 angeboten werden, um die Unmittelbarkeit jenes Bewusstseins bei Husserl zu zeigen:

⁸ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil*, in: *Husserliana Band XIX / 1*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 356. Dieses gesammelte Werk Husserls wird im Folgenden mit der Abkürzung „Hua“ bezeichnet. Für den zweiten Begriff des Bewusstseins verwendet Husserl auch andere Terminologien: „Ein Zweiter Begriff von Bewußtsein prägt sich in der Rede vom inneren Bewußtsein aus. Es ist dies die ‚innere Wahrnehmung‘.“, siehe: Ebd., S. 365.

„Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist ‚empfunden‘, ist immanent ‚wahrgenommen‘ (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, [...]. Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein ‚Erlebnis‘. Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen.“⁹

Das Zitat veranschaulicht, dass für Husserl ein Bewusstseinsakt von etwas auch bewusst wird. Außerdem hebt Husserl hervor, dass der Bewusstseinsakt von etwas nicht wieder innerlich wahrgenommen wird. Mit anderen Worten ist das innere Wahrnehmen nicht eine Art des Bewusstseinsakts von etwas.

Wie auch bei Fichte wird dieses Wahrnehmen von Husserl auch mit zahlreichen Begriffen beschrieben und präzisiert. In *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl* von 1988 behauptet Iso Kern: „Anstatt von ‚innerer Wahrnehmung‘ oder ‚innerem Bewußtsein‘ spricht Husserl auch von ‚Urbewußtsein‘.“¹⁰ Hierzu kann folgende Stelle in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* angeführt werden:

„Es ist eben ein Unding, von einem ‚unbewußten‘ Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde. Bewußtsein ist notwendig Bewußtsein in jeder seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt – und zwar in der eigentümlichen Form des ‚Jetzt‘ – ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses Urbewußtsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht – die dann Retention von ihm selbst und dem in ihm originär bewußten Datum ist, da beide untrennbar eins sind – : wäre es nicht vorhanden, so wäre auch keine Retention denkbar.“ (Husserl, *Hua X*, S. 119.)

Für Husserl wird das Bewusstsein von etwas bzw. das Urdatum in jeder seiner Phasen bewusst. Daher kann das Bewusstsein vom Urdatum angesprochen werden. Dieses Bewusstsein ist auch als das *Urbewusstsein* zu erkennen, d. h. es kommt weder durch

⁹ Edmund Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in: *Husserliana Band X*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 126f. Zu diesem Zitat schreibt Iso Kern in *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl* von 1988: „D. h., dieses innere Bewußtsein ist nicht ein nachfolgender, zweiter Akt (der selbst wieder durch einen dritten Akt wahrgenommen wäre, usw.), sondern es ist ein internes Moment jedes intentionalen Aktes, jedes intentionalen Erlebnisses *selbst*, ein Moment, durch das sich dieses Erlebnis *ungegenständlich* (unerfaßt) bewußt ist“, siehe: Iso Kern, *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl*, in: *Husserl-Symposion Mainz 27.6./4.7. 1988*, Darmstadt: Druckhaus Darmstadt, 1989, S. 51–63, S. 53.

¹⁰ Kern, *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl*, S. 53.

einen Akt der Vergegenständlichung noch durch eine Retention im nachhinein zustande. In Bezug auf das obige Zitat argumentiert Kern: „Husserl führt hier aus, daß das aktuelle Erlebnis *in seiner Aktualität* unmittelbar bewußt ist und nicht erst im nachhinein durch eine Retention oder gar durch eine Wiedererinnerung bewußt wird.“¹¹ Die hier gemeinte Unmittelbarkeit des Urbewusstseins bei Husserl kann insofern erläutert werden, als dass das Urdatum bzw. das Bewusstsein von etwas nicht vermittels eines anderen Akts wieder bewusst oder wahrgenommen wird. Mit anderen Worten steht für Husserl das Urdatum und das Bewusstsein desselben miteinander in unmittelbarer Verbindung. Damit ist die Beziehung zwischen den beiden einsichtig für unabtrennlich zu halten. Das alles stimmt mit der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte überein.

Zusammenfassend: Bei Fichte und Husserl ist das Selbstbewusstsein aufzufinden, welches auf die Wahrnehmung mentaler Zustände bzw. von sich selbst hinweist. Diese Wahrnehmung kann mit folgendem Beispiel erklärt werden: Ich bin mir bewusst, dass ich einen Apfel sehe. Außerdem nehmen die beiden Philosophen an, dass dieses

¹¹ Ebd., S. 53. Das vorige Zitat Husserls befindet sich auch auf derselben Seite. Die hier gemeinte Unmittelbarkeit gehört zum, in *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl* von Kern dargestellten, dritten Verständnis des Selbstbewusstseins. In *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl* geht Kern von der Frage *Erkennt das Erkennen von etwas auch sich selbst? (Oder, ist das Bewusstsein von etwas sich seiner selbst bewusst?)* aus, um das Selbstbewusstsein zu erklären. In Bezug auf diese Frage können Kern zufolge drei Positionen differenziert werden. Die erste Position besagt: Das Bewusstsein von einem Gegenstand, das Erkennen eines Gegenstandes ist sich selbst unbewusst. Obwohl ein Bewusstseinsakt von etwas nicht durch sich selbst bewusst werden kann, kann er jedoch durch einen nachfolgenden, zweiten Erkenntnisakt bewusst werden. Um diese Position besser verstehen zu können, erwähnt Kern zwei Beispiele: Messer und Finger. Ein Messer kann etwas anderes schneiden, aber nicht sich selbst, sowie ein Finger nicht auf sich selbst, jedoch auf anderes zeigen kann. Die zweite Position geht mit der Meinung einher, dass ein Bewusstseinsakt von etwas durch eine höhere Instanz bewusst wird. Diese sogenannte höhere Instanz kann ein geistige Seele, geistiges Ich, oder Selbst sein. Verbildlicht gesagt, diese Instanz funktioniert als Zuschauer oder Zeuge, der dann sein Licht so auf ein Bewusstseinsakt von etwas wirft, dass es deswegen bewusst wird. Kern zufolge hat eine solche Instanz normalerweise die Tendenz, ein Bewusstseinsakt von etwas als ‚mein Akt‘ zu betrachten. Die dritte Position dagegen steht dafür, dass ein Bewusstseinsakt von etwas in sich selbst, durch sich selbst bewusst wird, weder durch einen nachfolgenden, zweiten Erkenntnisakt (1. Position), noch durch eine Instanz, Ich oder eine Seele (2. Position). Ein Beispiel für diese dritte Position ist Kern zufolge eine Lampe, weil diese andere Dinge bzw. ihre Umgebung und zugleich sich selbst erleuchten kann. Siehe: Kern, *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl*, S. 51ff. Bezüglich dem Verständnis des Selbstbewusstseins bei Husserl behauptet Kern: „Diese dritte Position, [...], ist nun auch die Position Husserls.“, siehe: Ebd., S. 53.

Selbstbewusstsein über Unmittelbarkeit verfügt, da es nicht durch einen anderen Bewusstseinsakt zustande kommt. Damit wird die Beziehung zwischen dem Bewusstsein von etwas und dem Bewusstsein desselben als unabtrennlich in Anspruch genommen. Das Selbstbewusstsein als solches ist bei Fichte auch durch den Begriff der intellektuellen Anschauung zu beschreiben; Bei Husserl hingegen durch den Begriff des Urbewusstseins. In den folgenden zwei Abschnitten wird das unmittelbare Selbstbewusstsein in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt, um die Ungegenständlichkeit aufzuklären.

1.2 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Fichte als Gegenentwurf auf Reinhold und Schulze

Neben der Unmittelbarkeit verfügt das Selbstbewusstsein bei Fichte zusätzlich über die Ungegenständlichkeit. Um auf diese einzugehen, kann man von der Auseinandersetzung zwischen Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze und Fichte ausgehen. Dabei geht es vor allem um den sogenannten ‚Satz des Bewusstseins‘ von Reinhold, der damals ein Professor – der Vorgänger Fichtes auf dem Lehrstuhl – an der Universität Jena war und seine Philosophie ‚Elementarphilosophie‘ nannte.

Als Anhänger propagiert Reinhold zwar die Philosophie Immanuel Kants, aber doch behauptet er in *Über das Fundament des philosophischen Wissens* von 1791: „Die *künftige* Elementarphilosophie muß dasjenige erst ausmachen, was in der dieselbe nur *vorbereitenden* Kritik der r. V. als ausgemacht angenommen ist. Die eine entwickelt, was die andere unentwickelt voraussetzt; [...]. Die Elementarphilosophie ist daher von der Kritik der r. V. *wesentlich* verschieden, und die *Philosophie*, von der sie als *wissenschaftliches Fundament* einen Theil ausmacht, und welche in ihren übrigen Theilen auf sie gegründet ist, *kann so wenig kritische* – [...] *heißen; sie ist*

*Philosophie ohne Beynamen.*¹² Das Zitat veranschaulicht, dass Reinhold der Meinung ist, dass die Philosophie Kants weiterentwickelt werden kann, indem ihr zunächst einmal ein wissenschaftliches Fundament gegeben werden müsse. Der Grund dafür besteht darin, dass es ihr noch am ersten, obersten Grundsatz für eine systematische Philosophie – einem Letztbegründungsanspruch – fehlt. Hinzu kommt, dass der erste Grundsatz deswegen selbstevident ist, weil er der erste ist und deshalb kein anderer Satz ihn bestätigen kann. Die selbe Philosophie zu bauen, die von einem ersten, obersten und selbstevidenten Grundsatz ausgeht, ist zwar auch eine der, von Kant als architektonische Einheit bezeichneten, Aufgaben in der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781¹³, aber offensichtlich ist sie in den Augen Reinholds noch nicht erfüllt. In Bezug darauf hat Reinhold in *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen / Erster Band* von 1790 den ‚Satz des Bewusstseins‘ angeboten, der in der Elementarphilosophie als der oberste Grundsatz angesehen werde und allen Erkenntnissen zugrundeliege.

Die Idee des ‚Satzes des Bewusstseins‘ kommt vor allem aus der Kritik Reinholds am Begriff der, ihm zufolge von Kant noch nicht explizit aufgeklärten, Vorstellung und der Anforderung der Suche nach dem gegen Skeptiker zu verteidigenden, ersten Grundsatz. In *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* behauptet Reinhold, dass in der *Kritik der reinen Vernunft* sich die Bedeutung des Begriffs ‚Vorstellung überhaupt‘ in die Definitionen von Anschauung, Verstand und Idee verwickelte und deshalb unbestimmt sei. Er glaubt deswegen, dass es dabei noch eine Möglichkeit geben sollte, die Vorstellung überhaupt zum konkreteren Ausdruck bringen zu können. Der Ausdruck für die Vorstellung überhaupt solle

¹² Karl Leonhard Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens / nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, in: *Karl Leonhard Reinhold Gesammelte Schriften Band 4*, Basel: Schwabe, 2011, S. 75.

¹³ Vgl.: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1990, A13/B27, A645/B673, A833/B861.

aufgrund des Letztbegründungsanspruchs dann Allgemeingültigkeit besitzen. Das heißt, dass auch wenn ein Skeptiker die Vorstellung überhaupt bezweifelt, widerspricht er strenggenommen sich selbst, weil sein Zweifel auch eine Vorstellung ist. Um diesen Ausdruck für die Vorstellung überhaupt herauszufinden, geht Reinhold auf die Struktur der Vorstellung ein und behauptet, dass es dabei in einer Struktur der Vorstellung auf jeden Fall ein vorstellendes Subjekt, ein vorgestelltes Objekt und eine Vorstellung gebe. Die Vorstellung sei von dem vorstellenden Subjekt und dem vorgestellten Objekt unterschieden und zugleich auf beide bezogen. Das alles drückt er folgendermaßen als ‚den Satz des Bewusstseins‘ aus:

„Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.“¹⁴

¹⁴ Karl Leonhard Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. 113. Die Kritik Reinholds, welche die unscharfe Bedeutung der Vorstellung bei Kant betrifft, kommt an mehreren Stellen in seinen Büchern vor. Als Beispiele wird hier das Folgende wahllos genannt: Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, S. 187 und Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, in: *Karl Leonhard Reinhold Gesammelte Schriften Band 1*, Basel: Schwabe, 2013, S. 37ff. Eine kurze und hilfreiche Auffassung über diese Kritik Reinholds: Frederick C. Beiser schreibt: „There was one concept in particular, Reinhold held, that was responsible for all the disputes surrounding the critical philosophy: the concept of representation (*Vorstellung*). Kant had not defined this concept, and the reader was left to guess its sense from the few scattered occasions of its use. But it is of the most fundamental importance, Reinhold insisted, since the *Kritik* presupposes it in basic ways.“, siehe: Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason / German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, S. 238. Die gleichen Meinungen befinden sich weiter auf Seite 241. In diesem Werk kann die Interpretation über die, gegen Skeptiker verteidigende, Vorstellung überhaupt Reinholds gefunden werden: „He [Reinhold] insists that the only fact immune from skeptical doubt is that I have representations. Although the skeptic can doubt that these representations belong to a single self-identical subject, and although he can also doubt that they correspond with an external object, there is still one fact that he cannot doubt: that he has representations. His denial of the existence of representations is self-defeating – for such a denial amounts to a representation itself.“, siehe: Ebd., S. 247f. Dieselbe Interpretation vertritt auch Daniel Breazeale: „A skeptic, Reinhold reasoned, might well deny Kant’s initial assumption. But even a skeptic cannot deny *everything*; however skeptical he may profess to be concerning the source or even the existence of human knowledge, he cannot deny that he is *conscious* nor that his consciousness includes a variety of different contents, among which he can distinguish his awareness of himself from his awareness of the world.“, siehe: Daniel Breazeale, *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold’s “Elementary Philosophy”*, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 4, 1982, S. 785–821, S. 797. Die allgemeine Struktur der Vorstellung bei Reinhold kann man in *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* allein von einer Überschrift ergreifen: „Man ist, durch das *Bewusstseyn* genöthiget, darüber einig, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorstellung*, zu der sie gehören, *unterschieden* werden müssen.“, siehe: Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, S. 128.

Dieser ‚Satz des Bewusstseins‘ enthält offenkundig eine dreigliedrige Struktur der Vorstellung; Nämlich Subjekt, Objekt und Vorstellung. Zudem wird die Beziehung zwischen Subjekt und Vorstellung und zwischen Objekt und Vorstellung hervorgehoben. Es wird bald gezeigt, dass gerade jene Beziehung die Hauptrolle spielt, die Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte zu erklären.

Nachdem Reinhold die Elementarphilosophie und den, ihr zugrundeliegenden, ‚Satz des Bewusstseins‘ entwickelt hat, wird er gleich mit einer Herausforderung von Schulze konfrontiert. In dem 1792 erschienenen Werk *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* kritisiert Schulze jenen ‚Satz des Bewusstseins‘ und dessen Allgemeingültigkeit. Zusammenfassend versucht Schulze einige Bewusstseinsarten anzubieten, die ihm zufolge nicht zum Satz des Bewusstseins passen und deshalb als Beispiele gegen die Allgemeingültigkeit angesehen werden können. Diese Beispiele beinhalten hauptsächlich vier Bewusstseinsarten: Unterscheiden, Beziehen, Wahrnehmen und Anschauung.¹⁵ Die Handlungen des Unterscheidens und des Beziehens liegen zwar

¹⁵ Den Namen *Aenesidemus* hat Schulze von einem griechischen Philosophen entnommen, dessen ganzer Name Ainesidemos von Knossós (Anfang 1. Jahrhundert v. Chr.) ist. Das Werk *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* ist durch eine Form der Korrespondenz zwischen Hermias, der in diesem Werk eine, als Anhänger für Philosophie Kants und Reinholds gesetzte, Rolle spielt, und Aenesidemus, der doch gegenüber der Philosophie Kants und Reinholds skeptisch ist, aufgeschrieben. Außerdem muss gesagt werden, dass Fichte *Aenesidemus* sehr schätzt. Mitte Dezember 1793 schrieb er an seinen Freund Heinrich Stephani: „Haben Sie den Aenesidemus gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, *Reinhold* bei mir gestürzt, *Kant* mir verdächtig gemacht und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es mußte wieder angebaut werden.“, siehe: Johann Gottlieb Fichte, *Johann Gottlieb Fichte / Briefe*, hrsg. von M. Buhr, Leipzig: Philipp Reclam jun., 1986, S. 94. Die gleiche Meinung siehe Brief Fichtes an Johann Friedrich Flatt (November oder Dezember 1793): Johann Gottlieb Fichte, *Briefwechsel 1793–1795*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe III, 2*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1970, S. 18. In Bezug auf die von Schulze gemeinten Gegenbeispiele zum Reinholdschen ‚Satz des Bewusstseins‘ siehe: James Messina, *Answering Aenesidemus: Schulze’s Attack on Reinholdian Representationalism and Its Importance for Fichte*, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 49, No. 3, 2011, S. 339–369, S. 352: „Schulze attempts to draw on internal features of Reinhold’s account of representation, together with putative facts about speech usage, to show there are at least four classes of representations that could not in principle conform to Reinhold’s definition of representation: distinguishing (*Unterscheiden*), relating (*Beziehen*), perception (*Wahrnehmen*), and intuition (*Anschauung*).“ Um die Kritik Schulzes, die sich auf diese vier Bewusstseinsarten bezieht, ausführlich zu erfassen, siehe: Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hamburg: Felix

schon im ‚Satz des Bewusstseins‘ vor, aber Schulze zufolge wird die Bedingung des Vollziehens dieser beiden Handlungen nicht von Reinhold aufgeklärt. Wahrnehmen und Anschauung sind dagegen nicht im ‚Satz des Bewusstseins‘ aufzufinden und werden von Schulze selbst angeführt. Was hier entscheidend für die Entwicklung der Eigenschaft der Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte ist, ist das mit dem Wahrnehmen einhergehende Problem.

Der ‚Satz des Bewusstseins‘ besteht aus drei Momenten, nämlich Subjekt, Objekt und Vorstellung. Aber für Schulze scheint es, dass der Satz jedoch nicht aufweist, woher Subjekt und Objekt kommen. Schulze nimmt an, dass die Handlung des Unterscheidens und Beziehens im ‚Satz des Bewusstseins‘ nur dann stattfinden kann, wenn etwas für die Handlung des Unterscheidens und Beziehens schon da ist. Das heißt, wenn nichts vorhanden ist, lässt sich der ‚Satz des Bewusstseins‘ unmöglich fertigstellen. Für Schulze ist daher hierfür die Handlung des Wahrnehmens von Subjekt und Objekt vorausgesetzt.¹⁶

Gerade die Perspektive des Wahrnehmens des Subjekts ist auf den Begriff des Selbstbewusstseins bei Reinhold gerichtet. Für ihn muss das Selbstbewusstsein wegen der Allgemeingültigkeit des ‚Satzes des Bewusstseins‘ insofern verstanden werden, als es darin auch eine dreigliedrige Vorstellungsstruktur gibt. Eine typische Behauptung dafür lautet:

„Im Bewußtsein der Gegenstände κατ' ἐξοχήν, wo man sich eines Vorgestellten bewußt ist, das von der vorgestellten Vorstellung, und dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden wird, leuchtet die Unterscheidung zwischen Objekt, – und Subjekt freilich am auffallendsten ein. Aber sie ist auch an demjenigen Bewußtsein, welches das Vorstellende selbst zu seinem Objekte hat, *dem Selbstbewusstsein*, nicht zu verkennen, wenn man etwas genauer

Meiner, 1996, S. 63–71. Für eine weitere hilfreiche Ausführung darüber siehe: Dieter Heinrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, London: Harvard University Press, 2003, S. 140–154 und Wayne M. Martin, *Idealism and Objectivity / Understanding Fichte's Jena Project*, California: Stanford University Press, 1997, S. 87–90.

¹⁶ Vgl.: Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, S. 68 und 70.

über diese Art von Bewußtsein reflektiert. Auch hier wird Objekt von Subjekt unterschieden; ja das Selbstbewußtsein läßt sich nur dadurch denken, daß *Ich* das Subjekt, in der Eigenschaft des Subjektes, des Vorstellenden, sich von sich selbst, in der Eigenschaft des Objektes des Vorgestellten, durch eine besondere Vorstellung unterscheidet.“¹⁷

Das Zitat veranschaulicht, dass das Selbstbewusstsein bei Reinhold auch mit dem ‚Satz des Bewusstseins‘ ausgelegt wird. Um das Selbstbewusstsein entstehen zu lassen, vollzieht das Subjekt nämlich eine ‚besondere‘ Vorstellung, welche auf das Subjekt und das Objekt bezogen und von den beiden unterschieden wird. Mit anderen Worten macht das Subjekt sich selbst zum Objekt, also zu *seinem* Gegenstand. Das heißt, dass das Selbstbewusstsein bei Reinhold eine Struktur des Gegenstandsbewusstseins besitzt.

In Bezug auf die, nach dem Modell des ‚Satzes des Bewusstseins‘ bzw. der Struktur des Gegenstandsbewusstseins aufgestellte, Selbstbewusstseinstheorie Reinholds kritisiert Schulze diese folgendermaßen:

„Nach der Erklärung, welche die Elementar-Philosophie von dem Vorstellen und von den wesentlichen Eigenschaften desselben gibt, wird das Subjekt nur erst dadurch in uns vorgestellt, daß man es zum Objekt eines besonderen Bewußtseins macht, auf welches etwas von demselben und von dem vorstellenden Ich Unterschiedenes bezogen wird; und ehe dieses geschehen ist, kann nach der Elementar-Philosophie das Subjekt durchaus nicht in uns vorgestellt worden sein. Nach dem allgemeingültigen Sprachgebrauche kann aber das Subjekt schon vorgestellt worden sein, ob es gleich zum Gegenstande eines besondern Bewußtseins noch gar nicht erhoben worden wäre, und auch dazu nicht einmal erhoben werden

¹⁷ Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, S. 124. Folgende Stellen sind Beispiele bei Reinhold, welche sich auf die Explikation einer dreigliedrigen Vorstellungsstruktur im Selbstbewusstsein beziehen:

– „Auch bei derjenigen Art von Bewußtsein, welche das Selbstbewußtsein heißt (und welche allein gegen diese Behauptung angeführt werden könnte, weil bei ihr das Subjekt selbst vorgestellt wird) wird das Vorstellende als Subjekt und als Objekt als das denkende, und als das gedachte Vorstellende unterschieden; und verhält sich in der ersten Rücksicht als das durch die Vorstellung Unterscheidende; in der zweiten, als das durch die Vorstellung Unterschiedene; vorstellend, und vorgestellt. Als das Unterscheidende kann es nicht zugleich das Unterschiedene sein – (so wenig als das Auge sich selbst sehen kann).“, siehe: Ebd., S. 136.

– „Das Bewußtseyn des Vorstellenden als eines solchen, das Selbstbewußtseyn, hat das Vorstellende selbst zum Gegenstand, das also dabey vorgestellt, das heißt Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen blossen Vorstellung werden muß, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewußtseyn, dessen Gegenstand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht.“, siehe: Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, S. 213.

könnte; und man beleidigt gewiß den eingeführten Sprachgebrauch nicht, wenn man von einem Menschen, der einen Körper anschaut, und sich seiner dabei bewußt ist, sagt: Er habe während des Anschauens und bei demselben auch eine Vorstellung von seinem Subjekte, das anschautete, gehabt. Ja, will man diesen Sprachgebrauch nicht weiter gelten lassen, so muß man Ungereimtheiten annehmen und verteidigen. Ist nämlich das Subjekt, auf welches eine von ihm und von einem Objekte unterschiedene Vorstellung im Gemüte bezogen wird, nicht eine Vorstellung von einem Etwas, so ist es entweder mehr oder weniger als eine Vorstellung. Ist das Ich, dessen Bewußtsein viele Vorstellung begleitet und alle begleiten kann, mehr als eine Vorstellung, so besitzen wir von dem Subjekt unserer Vorstellung eine Kenntnis, ohne es uns vorzustellen, und so sind im Gemüte Dinge vorhanden, die keine Vorstellungen sind: Ist dieses Ich aber weniger als eine Vorstellung von einem Etwas, so folgt wieder, daß etwas von uns erkannt und wahrgenommen werden kann, ohne daß wir eine Vorstellung davon besitzen.“¹⁸

Schulzes Kritik erweckt den Eindruck, dass das Selbstbewusstsein nicht notwendigerweise mit dem Reindoldschen ‚Satz des Bewusstseins‘ bzw. der gegenständlichen Vorstellung interpretiert werden muss. Verfolgt man diesen Einwand, so führt dies ferner dazu, dass beim Selbstbewusstsein das Subjekt nicht sich selbst als das Vorstellende von sich selbst als dem Vorgestellten unterschieden werden muss. Es dürfte sonst keine Unterscheidung auf der Subjektseite bzw. kein Gewahrnehmen des Subjekts mehr geben.

¹⁸ Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Fußnote 10, S. 70f. Siehe noch: Messina, *Answering Aenesidemus: Schulze's Attack on Reinholdian Representationalism and its Importance for Fichte*, S. 359f. Eine weitere Stelle von Schulze ist in Bezug auf die Kritik am Reinholdschen Selbstbewusstsein erwähnenswert: „Die Elementar-Philosophie hat nun allerdings die Untersuchungen über das Bewußtsein und über dessen Arten insoferne gewissermaßen erweitert, als sie die allgemeinen Unterschiede, so an den Objekten, welcher wir uns bewußt werden können, vorkommen, vollständiger angeben, und bemerkt hat, wie diese Objekte bald das vorstellende Ich selbst, bald eine wirklich vorhanden gewesene Vorstellung, bald ein Etwas sein können, so weder das vorstellende Ich, noch eine bloße Vorstellung desselben ausmacht, sondern als etwas von beiden Unterschiedenes von uns angesehen wird. [...]. Es ist also nicht nur dann *Selbstbewußtsein* in uns vorhanden, wenn das vorstellende Ich das Objekt einer besonderen Vorstellung ausmacht; sondern überhaupt auch dann, wenn das Vorstellende, als ein Vorstellendes, von der Vorstellung und von dem Objekte unterschieden, oder wenn das vorstellende Ich als existierend wahrgenommen wird; und man ist *sich seiner selbst bewußt*, sobald und insoferne man das denkende Ich von irgendeinem Gedanken, oder von den Objekten der Gedanken unterscheidet.“, siehe: Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, S. 240.

Nach Schulze wird das, mit dem Reinholdschen ‚Satz des Bewusstseins‘ dargelegte, Selbstbewusstsein auch von Fichte kritisiert. Beispielsweise schreibt Fichte in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*:

„Indem du irgend eines Gegenstandes – es sey derselbe die gegenüberstehende Wand – dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstseyn der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. – *Du* bist – *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könntest, muß abermals das Denkende in jenem Denken *Object* eines höheren Denkens seyn, um *Object* des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subject*, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstseyn war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentiere ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschließen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen *Object* das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 274f.)

Für Fichte steht – ganz analog zu Schulze – die Annahme, dass das Selbstbewusstsein unter dem Reinholdschen ‚Satz des Bewusstseins‘ zu betrachten ist, in Frage. Aber es muss weiter gesagt werden, dass bei Fichte jene Annahme – anders als bei Schulze – deutlicher abgelehnt wird, weil er sie für gänzlich falsch hält.¹⁹ Der Grund dafür besteht Fichte zufolge darin, dass das Reinholdsche Selbstbewusstsein in die Schwierigkeit des unendlichen Regresses gerät. Denn die Unterscheidung zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten kann auf der Subjektseite immer wiederholt werden. Diesbezüglich schreibt Frederick Neuhouser in *Fichte's Theory of Subjecti-*

¹⁹ Ähnliche Beschreibungen bei Fichte siehe: Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), hrsg. von E. Fuchs, Hamburg: Felix Meiner, 1982, S. 30, Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Meyer), in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe, IV*, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1978, S. 30 und Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe, I*, 5, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1977, S. 37. Es kann gesagt werden, dass Schulzes Kritik an der Reinholdschen Selbstbewusstseinstheorie von Fichte in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* weiterentwickelt wird, siehe: Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, New York: Cambridge University Press, 1990, S. 73f.

vity von 1990: „For him [Fichte], Schulze’s criticism implies that the defender of Critical Philosophy must reject Reinhold’s claim that the structure of representational consciousness is the structure of *all* consciousness and must provide instead an account of the self-awareness involved in representational consciousness that avoids the infinite regress into which any account based on Reinhold’s model inevitably falls. Thus, it should come as no surprise that this task – a characterization of self-awareness in non-representational terms – should appear to Fichte as the principal challenge for anyone wishing to defend the basic soundness of Critical Philosophy.“²⁰ Abgesehen davon, ob Fichte in Bezug auf die Kritik am Reinholdschen Selbstbewusstsein die Philosophie Kants verteidigen möchte, kann wohl mit dem Zitat Neuhausers gesagt werden, dass die Kritik Schulzes am Reinholdschen Selbstbewusstsein einen Einfluss auf die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes hat, besonders in Bezug auf die Ungegenständlichkeit (non-representationality) des Selbstbewusstseins. Für Fichte gerät das Reinholdsche Selbstbewusstsein in die Aporie des unendlichen Regresses, weil die, als das Merkmal des Gegenstandsbewusstseins anzusehende, Unterscheidung von Subjekt und Objekt auf der Subjektseite wiederholt wird. Das heißt auch, dass einerseits die, mit dem Gegenstandsbewusstseinsmodell angegebene, Interpre-

²⁰ Neuhouser, *Fichte’s Theory of Subjectivity*, S.72. Hier spricht Neuhouser von ‚non-representational‘ und entnimmt danach dasselbe vorige Zitat Fichtes (Fichte, *GA I, 4*, S. 274f.), um das Nicht-Vorstellungsmodell des Selbstbewusstseins weiter zu diskutieren, siehe: Ebd., S. 68–75 und Fichte, *GA I, 4*, S. 274–277. Es muss hier beachtet werden, dass in Bezug auf die Ungegenständlichkeit (non-representationality) des Selbstbewusstseins Fichte in seinem ursprünglichen Text nicht vom Begriff der Ungegenständlichkeit, sondern von Unmittelbarkeit spricht. Trotzdem sind die Unmittelbarkeit und die Ungegenständlichkeit parallel. Daher ist Fichte als denjenige zu bezeichnen, welcher die Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins behandelt, z. B.:

– „Fichte ist der erste gewesen, dem das zugrunde liegende Problem in seiner ganzen Tragweite bewusst gewesen ist und der deshalb versucht hat, das Selbstbewusstsein jenseits des Gegenstandsbewusstseins zu situieren.“, siehe: Christiane Kranich-Strötz, *Selbstbewusstsein und Gewissen*, Berlin: Lit, 2008, S. 53.

– „Diese unscheinbare Korrektur am Vorstellungs-Modell von Selbstbewusstsein stellt nicht weniger als den ersten ernsthaften Versuch einer radikal *ungegenständlichen* Deutung von Selbstbewusstsein dar, wie sie dann erst wieder in Novalis Fichte-Studien (1795/96) und in Fichtes Vorträge zur Wissenschaftslehre nova methodo (1797–98) auftaucht.“, siehe: Manfred Frank, *Einleitung*, in: *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, S. LXXVI. Es muss aber gesagt werden, dass die Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte nicht nur in *Wissenschaftslehre nova methodo* aufgefunden werden kann, sondern auch in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*.

tation für das Selbstbewusstsein falsch und andererseits ihr Gegenteil – die Ungegenständlichkeit – eher richtig sein dürfte²¹. In diesem Sinne kann behauptet werden, dass die Kritik Fichtes durch Falsifikation dazu führt, dass das Selbstbewusstsein mit dem Gegenteil des Gegenstandsbewusstseinsmodells erklärt werden muss bzw. es ein ungegenständliches Bewusstsein ist.

1.3 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Husserl als Gegenentwurf auf Brentano

Aufgrund der Tatsache, dass Husserl in der Fünften Forschung und der Beilage: *Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene in Logische Untersuchungen* viele Aspekte von Franz Brentano übernommen hat, wird zunächst von seinen bezüglichen Stellen ausgegangen, um Husserls Theorie der inneren Wahrnehmung – insbesondere in Bezug auf die Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins – genauer untersuchen zu können.

In seinem Hauptwerk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* von 1874 behauptet Brentano, dass die gesamte Welt unserer Erscheinungen in die Klasse der physischen und psychischen Phänomene aufgeteilt werden kann. Als Beispiele von physischen Phänomenen seien Farbe, Figur, Wärme, Kälte, Geruch usw. genannt, dagegen seien die psychischen Phänomene das Hören eines Tones, das Sehen eines farbigen Gegenstandes, das Empfinden von warm und kalt, Urteilen, Erinnern und Zweifeln usw.. Brentano zufolge werden die physischen und psychischen Phänomene jeweils in der äußeren und inneren Wahrnehmung erfasst.²² Die äußere Wahrnehmung

²¹ Siehe: Fichte, *GA I, 4*, S. 275: „Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muß jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heißt: ihr Gegenteil gilt.“

²² Vgl.: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Erster Band*, Hamburg: Felix Meiner, 1973, S. 109. Die von Brentano angeführten Beispiele der physischen und psychischen Phänomenen finden sich auf Ebd. S. 111f.. In Bezug auf die doppelte Gegenüberstellung von äußeren und inneren Wahrnehmung und physischen und psychischen Phänomenen siehe beispielsweise S. 128f.

und das physische Phänomen werden anschließend nicht weiter zur Diskurssion gestellt, weil gerade die innere Wahrnehmung und das psychische Phänomen mit dem Thema des Selbstbewusstseins eng zu tun haben.

Die psychischen Phänomene fasst Brentano manchmal unter dem Begriff der Vorstellung zusammen. Ein typisches Beispiel lautet:

„Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objekte, deren eines ein physisches, und deren anderes ein psychisches Phänomen ist, betrachteten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychischen Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigentümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat, und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist.“²³

Es ist offenkundig, dass bei Brentano ein psychisches Phänomen (die Vorstellung des Tones, also Hören) und die innere Wahrnehmung (die Vorstellung von der Vorstellung des Tones) voneinander ungetrennt sind. Sie sind nur ‚begrifflich‘ in zwei Teile getrennt, liegen beide aber in demselben psychischen Phänomen und treten beide noch in demselben Moment (‚zugleich‘) auf, indem das psychische Phänomen sich selbst zum Inhalt macht. Aus der Unteilbarkeit und der Simultaneität des psychischen Phänomens und der inneren Wahrnehmung kann geschlossen werden, dass das Selbstbewusstsein (die innere Wahrnehmung) bei Brentano auch eine Art von unmittelbarem Bewusstsein ist²⁴. Der Grund besteht darin, dass die Unteilbarkeit und die Si-

²³ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Erster Band*, S. 179f.

²⁴ Diese These lässt sich beispielsweise bei Andrea Borsato in *Innere Wahrnehmung und innere Vergegenwärtigung* von 2009 finden: „Brentano überwindet Lockes naive Gegenüberstellung von Vorstellung der *mens* und Vorstellung des *corpus*, indem er feststellt, dass das innere Bewusstsein sich nicht einfach (vom Objekt ausgehend) als ‚Vorstellung von innen‘ bestimmen lässt, sondern deskriptiv (vom Akt selbst ausgehend) einer näheren Charakterisierung fähig ist. Das ‚innere Bewusstsein‘ fasst Brentano als das *unmittelbare* Bewusstsein unserer intentionalen Erlebnisse auf, nämlich als das Bewusstsein, das wir von einem Erlebnis E haben, indem wir einfach E selbst vollziehen; das ‚reflektive Bewusstsein‘ besteht hingegen im *mittelbaren* Bewusstsein unserer intentionalen Erlebnisse, d.h. in der Vorstellung eines Erlebnisses E, die den Vollzug eines verschiedenen Erlebnisses E’ erforderlich macht.“, siehe: Andrea Borsato, *Innere Wahrnehmung und innere Vergegenwärtigung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, S. 26. Was hier der Gedanke Borsatos anlangt, ist:

multaneität dazu führt, dass die innere Wahrnehmung kein nachträglicher Wahrnehmungsakt für das psychische Phänomen ist.

Dementsprechend benutzt Brentano die aristotelische Terminologie um zu behaupten, dass das Selbstbewusstsein eine Art vom Bewusstsein ‚nebenbei‘ (ἐν παρεργῶ) ist. Darüber hinaus glaubt Brentano, dass das Selbstbewusstsein mittels der Eigenschaft des Nebeneinanders der Schwierigkeit des unendlichen Regresses entkommen kann.²⁵ Es ist ersichtlich, dass Brentano die Schwierigkeit des unendlichen Regresses im Selbstbewusstsein erkennt. Alle Charakteristiken, die Brentano dem Selbstbewusstsein zuschreibt, also die Unteilbarkeit, die Simultaneität und das Nebeneinander, können deswegen als Brentanos Lösung gegen jenen Regress begriffen werden. Diese Charakteristiken machen darauf aufmerksam, – am Beispiel Brentanos von Ton und Hören – dass die Vorstellung von der Vorstellung des Tones (die innere Wahrnehmung von Hören) wesentlich anders ist als die Vorstellung des Tones (Hören), obwohl beide unter den Begriff ‚Vorstellung‘ fallen. Hinzu kommt, dass wenn Hören als eine Art gegenständliches Bewusstseins bezeichnet werden kann, dann kann das Selbstbewusstsein (die innere Wahrnehmung von Hören) bei Brentano als ungegenständliches Bewusstsein gefasst werden. Dies hilft, um dem Problem des unendlichen Regresses zu entkommen. Daraus kann sich wie folgt die Meinung ergeben:

Wenn das Selbstbewusstsein als ‚Vorstellung von innen‘ (vom Objekt ausgehend) begriffen wird, wird es dann zum mittelbaren Bewusstsein. Denn das weist darauf hin, dass das Selbstbewusstsein durch einen anderen Akt vollzogen werden muss, der ein Bewusstsein von etwas zum Objekt macht. Dieser andere Akt scheint dann im Nachhinein sein zu müssen; nämlich mittels einer weiteren Vorstellung.

²⁵ Vgl.: Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Erster Band*, S. 185f. Ebenso im Aufsatz *Brentano über innere Wahrnehmung und Zeitbewusstsein im Zusammenhang mit seiner These zur Einheit des Bewusstseins* ist Guillaume Fréchette der Meinung, dass Brentano zufolge die Idee ‚nebenbei‘ von Aristoteles ermöglicht den unendliche Regress im Selbstbewusstsein zu vermeiden. In Bezug auf die Eigenschaft des Nebeneinanders des Selbstbewusstseins bei Brentano schreibt Fréchette: „Dadurch entsteht kein Regress: Die innere Wahrnehmung und der mentale Akt sind nur aus der Perspektive verschieden, dass beide auf verschiedene Gegenstände gerichtet sind, bilden aber zusammen eine Einheit.“, siehe: Guillaume Fréchette, *Brentano über innere Wahrnehmung und Zeitbewusstsein im Zusammenhang mit seiner These zur Einheit des Bewusstseins*, in: *crossing borders. Grenzen (über) denken. Thinking (across) Boundaries / Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*, Wien: Phaidra der Universität Wien, 2012, S. 918–927, S. 920.

Bei Brentano ist das psychische Phänomen zwar sich selbst, aber *nicht* als Objekt bewusst.

Es gibt aber manche Stellen, die zeigen können, dass bei Brentano das psychische Phänomen sich selbst zum Objekt macht, um sich selbst bewusst zu werden. Eine prägnante Stelle ist:

„Wir können den Ton das primäre, das Hören selbst sekundäre Objekt des Hörens nennen. Denn zeitlich treten sie zwar beide zugleich auf, aber der Natur der Sache nach ist der Ton das frühere. [...]. Dem Tone erscheint das Hören im eigentlichsten Sinne zugewandt, und indem es dieses ist, scheint es selbst nebenbei und als Zugabe mit zu erfassen.“²⁶

Das Zitat erweckt den Eindruck, dass für Brentano das Selbstbewusstsein dadurch entsteht, indem z. B. das Hören sich selbst zum sekundären Objekt, also zu seinem zweiten Gegenstand macht. Ob das Selbstbewusstsein bei Brentano dabei eine Art des ungegenständlichen Bewusstseins (oder nicht-objektivierenden, nicht-vorstellenden) bleibt ungeklärt. Oder, zumindest kann auch gesagt werden, dass die Selbstbewusstseinslehre Brentanos den Raum lässt, mit dem das Selbstbewusstsein bei ihm als Gegenstandsbewusstsein interpretiert werden kann.

Die, das Selbstbewusstsein bei Brentano als Gegenstandsbewusstsein führende, Interpretation kann man in Husserls Kritik an Brentano in den *Logischen Untersuchungen* finden. In § 5 *Zweitens: Das „innere“ Bewußtsein als innere Wahrnehmung* der 5. *Logischen Untersuchung* schreibt Husserl:

„Eine nahe Beziehung der beiden bisher behandelten Begriffe von Bewußtsein kommt bei manchen Forschern, wie z. B. bei Brentano, dadurch zustande, daß sie das Bewußtsein

²⁶ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Erster Band*, S. 180. Noch eine typische Stelle: „Jeder psychische Akt ist bewußt; ein Bewußtsein von ihm ist in ihm selbst gegeben. Jeder auch noch so einfache psychische Akt hat darum ein doppeltes Objekt, ein primäres und ein sekundäres. Der einfachste Akt, in welchem wir hören, z. B. hat als primäres Objekt den Ton, als sekundäres Objekt aber sich selbst, das psychische Phänomen, in welchem der Ton gehört wird.“, siehe: Ebd., S. 218. Außerdem schreibt Brentano: „Die Tatsache, daß das psychisch Tätige, wie immer es primär sich auf anderes als Objekt bezieht, sekundär sich selbst zum Objekte hat, ist von großer Wichtigkeit.“, siehe: Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Zweiter Band*, Hamburg: Felix Meiner, 1971, S. 140.

(oder Erlebtsein) von Inhalten im ersten Sinne zugleich als ein Bewußtsein im zweiten Sinne glauben fassen zu dürfen. In diesem letzteren ist bewußt oder erlebt, was innerlich (und das bedeutet bei Brentano immer zugleich adäquat) wahrgenommen ist; [...]. Die Äquivokation, die dahin drängt, Bewußtsein als eine Art von Wissen, und zwar von anschaulichem Wissen, zu verstehen, dürfte hier eine Auffassung empfohlen haben, welche mit allzu harten Unzuträglichkeiten behaftet ist. Ich erinnere an den unendlichen Regreß, der aus dem Umstand erwächst, daß die innere Wahrnehmung selbst wieder ein Erlebnis ist, also neuer Wahrnehmung bedarf, für welche dann wieder dasselbe gilt, usw.; ein Regreß, den Brentano durch die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Wahrnehmungsrichtung zu lösen versuchte. Da unser Absehen hier auf rein phänomenologische Feststellungen geht, müssen wir Theorien dieser Art auf sich beruhen lassen, solange eben die Notwendigkeit einer Annahme der kontinuierlichen Aktion innerer Wahrnehmung phänomenologisch nicht nachzuweisen ist.“ (Husserl, *Hua XIX / 1*, S. 366f.)

An diesem Zitat ist es wichtig herauszustellen, dass für Husserl das Selbstbewusstsein bei Brentano noch als ein Bewusstsein von Inhalten charakterisiert werden kann. Der Grund dafür mag unter anderem darin liegen, dass bei Brentano das psychische Phänomen sich selbst zum Inhalt eines Bewusstseins bzw. zum sekundären Objekt macht.²⁷ Daher ist Husserl der Ansicht, dass von der Brentanoschen Annahme des primären und sekundären Objekts ausgehend der Versuch gegen den unendlichen Regress scheitert und die Selbstbewusstseinstheorie als solche nicht phänomenologisch akzeptiert werden kann.

Aus der obigen Kritik Husserls an Brentanos Selbstbewusstseinstheorie kann festgestellt werden, dass für Husserl das Selbstbewusstsein ein ungegenständliches

²⁷ Eine ähnliche Kritik Husserls an Brentano kann noch in § 3 der Beilage *Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene* gefunden werden, siehe: Husserl, *Hua XIX / 1*, S. 758f. Übrigens, das Bewusstsein im ersten und das im zweiten Sinne in diesem Zitat sind die ersten und zweiten Begriffe von Bewusstsein, welche Husserl in der 5. *Logische Untersuchung* erklären möchte, siehe Fußnote 8 dieser Arbeit. Eine kurze Auffassung über Husserls Kritik an Brentano, die mit der nicht-objektivierenden Perspektive zu tun hat, kann man in zwei Aufsätzen von Dan Zahavi finden: Dan Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, in: *Husserl Studies*, Vol. 18, 2002, S. 51–64, S. 56f. und Dan Zahavi, *Back to Brentano?*, in: *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 11, No. 10/11, 2004, S. 66–87, S. 81f. Ebenso wichtig ist, dass sich Husserls Kritik an Brentano nicht nur auf das Thema der nicht-objektivierenden Perspektive beschränkt. Zwei hilfreiche Ausführungen für die bezügliche Kritik Husserls an Brentano sind: Dermot Moran, *Husserl's Critique of Brentano in the Logical Investigations*, in: *Manuscrito, Special Husserl Issue*, Vol. XXIII, No. 2, 2000, S. 163–205 und Borsato, *Innere Wahrnehmung und innere Vergegenwärtigung*, S. 47–54.

Bewusstsein sein sollte bzw. – am Brentanoschen Beispiel – das Hören sich selbst nicht zum Objekt macht, um das Selbstbewusstsein entstehen zu lassen. Um diese Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins besser darstellen zu können, ist Dan Zahavi zufolge die feine Differenzierung von Wahrnehmen und Erleben bei Husserl hilfreich und erforderlich. In seinem Aufsatz *Back to Brentano?* von 2004 behauptet Zahavi: „Husserl does not believe that our experiences are conscious by being taken as secondary *objects*. As he explicitly states in the Sixth Investigation: To be experienced is not to be made objective. Thus, Husserl operates with a distinction between perceiving (Wahrnehmen) and experiencing (Erleben): prior to reflection one perceives the perceptual object, but one experiences (erlebt) the perception. Although I am not intentionally directed towards the perception (this only happens in the subsequent reflection, where the perception is thematized), the perception is not non-conscious but conscious, that is, pre-reflectively given.“²⁸ In *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen* von 2002 erwähnt Zahavi auch eine typische Stelle Husserls²⁹, die zum einen diese von ihm betonte Differenzierung von Wahrnehmen und Erleben unterstützen kann, zum anderen die Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins berücksichtigt:

„Daß der zugehörige Belauf an Empfindungen oder Phantasmen erlebt und in diesem Sinne bewußt ist, besagt nicht und kann nicht besagen, daß er Gegenstand eines Bewußtseins in

²⁸ Zahavi, *Back to Brentano?*, S.82. Der Satz, den Zahavi von der 6. *Logische Untersuchungen* entnimmt, lautet im Original: „Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein.“, siehe: Husserl, *Hua XIX / 2*, S. 669. Zu diesem Aspekt kann auch Zahavis Aufsatz *Inner Time-Consciousness and Prereflective Self-awareness* von 2003 herangezogen werden: „To utilize a terminological distinction between perceiving (Wahrnehmen) and experiencing (Erleben) dating back to the Logical Investigation: prior to reflection one perceives the intentional object, but one experiences (erlebt) the intentional act. Although I am not intentionally directed at the act (this only happens in the subsequent reflection, where the act is thematized), it is not unconscious but conscious, that is self-given.“, siehe: Dan Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Prereflective Self-awareness*, in: *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, S. 157–180, S. 161. Diese Differenzierung zwischen Erleben und Wahrnehmen bei Husserl findet sich auf Seite 58f. im Aufsatz *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen* von Zahavi.

²⁹ Siehe: Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, S. 58.

dem Sinne eines darauf gerichteten Wahrnehmens, Vorstellens, Urteilens ist.“ (Husserl, *Hua XIX/1*, S. 165.)

Hier macht Husserl klar, dass das Bewusstsein von etwas ‚erlebt‘ ist. Dieses Erleben ist nicht ein Gegenstandsbewusstsein. In diesem Sinne gibt es noch einen anderen Terminus: das ‚Erleben‘ – als die innere Wahrnehmung, das innere Bewusstsein und das Urbewusstsein –, das als Synonym für Selbstbewusstsein bei Husserl genannt werden kann.

In Bezug auf den ständigen Verdacht, dass Brentanos Selbstbewusstseinstheorie in den unendlichen Regresses gerate, versucht Guido Küng in *Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano* von 1978 der Terminologie selbst das Problem zuzuschreiben: „Die Schwierigkeit kommt meiner Ansicht nach von der mit Ausdrücken wie ‚Wahrnehmen‘, ‚Vorstellen‘, ‚Erkennen‘ notwendigen verbundenen Möglichkeit der Iteration. Wenn man deshalb der Ansicht ist, daß das Phänomen des Selbstbewußtseins in Wirklichkeit keine unendliche Differenzierung beinhaltet, so darf man diese Ausdrücke bei seiner Beschreibung nicht verwenden; d.h. man muß einsehen, daß die Beschreibung des Selbstbewußtseins als eines Wahrnehmens, Vorstellens, Erkennens falsch ist.“³⁰ In diesem Sinne kann wohl gesagt werden, dass Husserl mehr oder weniger ausgeprägt die Möglichkeit der Iteration von Terminologie bemerkt und deswegen teilweise ‚Erleben‘ für Selbstbewusstsein verwendet, um weitere Verwicklungen zu vermeiden. Die, von Zahavi unterstrichene, Differenzierung von Wahrnehmen und Erleben bei Husserl spielt deshalb eine wichtige Rolle für das Verständnis des Versuchs Husserls, dem unendlichen Regress des Selbstbewusstseins zu ent-

³⁰ Guido Küng, *Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano*, in: *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 5, 1978, S. 169–181, S. 174. In Bezug auf eine bessere Ausdrucksmöglichkeit für das Selbstbewusstsein empfiehlt Küng zwei Termini von Dilthey und Ingarden: „Dilthey hat beim Selbstbewußtsein von einem ‚Innesei‘ und Ingarden von einem ‚Durchleben‘ gesprochen. Diese Begriffe passen, wie mir scheint, besser auf das, was sich im Phänomen selbst zeigt. Insbesondere der Begriff des Durchlebens ermöglicht es zu sagen, das es z.B. ein Hören eines Tones und ein Durchleben dieses Hörens (d.h. ein durchlebtes Hören) gibt, daß es aber sinnlos ist, darüber hinaus noch von einem Durchleben des Durchlebens des Hörens (also einem durchlebten durchlebten Hören) zu sprechen.“, siehe: Ebd., S. 174f.

kommen. In *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* von 1906/07 schreibt Husserl: „Erlebnisse als solche haben ihr Sein, aber sie sind nicht Gegenstände von Apperzeptionen (wir kämen ja sonst auf einen unendlichen Regreß).“³¹ Die oben gezeigte Kritik Husserls an Brentano und die andere, dem unendlichen Regress zu entkommende, Ausdrucksmöglichkeit für Selbstbewusstsein bei Husserl weisen dann jedenfalls darauf hin, dass dieses für ihn ein ungegenständliches Bewusstsein ist.

1.4 Die Selbstbewusstseinstheorie als One-Level Theory

Die im obigen Abschnitt gezeigte Brentanosche Bewusstseinsstruktur verfügt über ein primäres und ein sekundäres Objekt. Ein Beispiel dafür ist: Das Hören macht, folgt man Brentano, den entsprechenden Ton zum primären Objekt und gleichzeitig sich selbst zum sekundären Objekt, welches das Selbstbewusstsein entstehen lassen kann. Wenn man von dieser zweistufigen Struktur des Bewusstseins überzeugt ist und ausgeht, so vertritt man die Meinung, die heutzutage im Rahmen der Philosophie des Geistes als Higher-Order Theory bezeichnet und als deren Vorläufer Brentano angesehen wird.³²

³¹ Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, in: *Husserliana Band XXIV*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 252.

³² In der ersten Fußnote in *Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind?* von 1997 betrachtet Güven Güzeldere die zweistufige Struktur des Bewusstseins bei Brentano als ‚doubletiated‘ (doppelstufig) und schreibt: „But it was really Franz Brentano, more than perhaps any other philosopher or psychologist, who was preoccupied with the role of higher-order, “meta-awareness” in human psychology.“, siehe: Güven Güzeldere, *Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind?*, in: *The Nature of Consciousness / Philosophical Debates*, Cambridge: The MIT Press, 1997, S. 789–806, S. 800. In *Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness* von 2006 schreibt Mark Textor auch: „We are often conscious of our current thoughts and feelings: when I feel a pain, I normally know immediately that this feeling occurs. Brentano calls this variety of consciousness ‘inner consciousness’. His theory of inner consciousness develops the basic idea of higher-order theories of inner consciousness in a distinctive way.“, siehe: Mark Textor, *Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness*, in: *dialectica*, Vol. 60, No. 4, 2006, S. 411–432, S. 411. Die Higher-Order Theory ist eine große Strömung in der Philosophie des Geistes und besitzt viele Varianten. Die Vertreter sind u. a. David Armstrong, David Rosenthal, Peter Carruthers, William Lycan, Uriah Kriegel. In dem hier erwähnten Aufsatz von Güzeldere gibt es einen hilfreichen Überblick, der zugleich mit der Grundstruktur der Higher-Order Theory zu tun hat: „What is common to all these theories is the claim that consciousness is, or consists in, some kind of higher-order representing of lower-level mental states and processes. This representing may be perceptionlike (as Armstrong, Churchland, and Lycan claim, after Locke), or thought-like (as Rosenthal, and to some extent, Carruthers and Dennett, claim).“, siehe: Güzeldere, *Is Consciousness*

Nun fragt man sich: Was versteht man unter der Higher-Order Theory? Hierzu ist folgende Stelle von Victor Caston in *Aristotle on Consciousness* von 2002 hilfreich: „Thus, if I am consciously looking at the Golden Gate Bridge, I not only see the Golden Gate Bridge; I am also aware *that* I am seeing the Golden Gate Bridge. According to higher-order theories, this is because I am in a second mental state that is directed at the first; and this second state is of a higher-order precisely because its content concerns a mental state and its content. Depending on the theory, this second, higher-order mental state will either be a kind of judgement or, on so-called ‘inner sense’ or ‘internal monitoring capacity’ views, a certain kind of perception.“³³ Die Higher-Order Theory meint, dass das ganze Bewusstsein aus zwei Ebenen besteht. Die erste Ebene ist z. B. das Sehen und der entsprechende Gegenstand: die Golden Gate Bridge, während die zweite Ebene darauf verweist, dass ich mir bewusst bin, dass ich die Golden Gate Bridge sehe, also auf das Selbstbewusstsein. Diese zweistufige Ebene steht einsichtig mit jener zweistufigen Brentanoschen Struktur von primärem und sekundärem Objekt in Einklang. Davon ausgehend ist es dann offenkundig möglich, die Selbstbewusstseinstheorie Brentanos zu den Higher-Order Theories zu zuordnen.

Obwohl die Selbstbewusstseinstheorie Brentanos als Higher-Order Theory interpretiert werden kann, kann sie jedoch auch – unter einem anderen Gesichtspunkt – als One-Level Theory verstanden werden, wie dies beispielsweise im 2002 erschienenen Aufsatz *After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness* von Amie L. Thomasson vertreten wird. Der Grund dafür besteht darin, dass das Selbstbewusstsein bei Brentano eine Art des Bewusstseins ‚nebenbei‘ ist, nämlich eine Zugabe in einem

the Perception of What Passes in One's Own Mind?, S. 789. Zur Erfassung der Grundstruktur der Higher-Order Theory in dem hier erwähnten Aufsatz von Textor ist auch hilfreich: „Higher-order theories of inner consciousness are based on the thesis that a mental act is conscious if, and only if, it is ‘targeted’ by an accompanying mental act.“, siehe: Textor, *Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness*, S. 411.

³³ Victor Caston, *Aristotle on Consciousness*, in: *Mind*, Vol. 111, No. 444, 2002, S. 751–815, S. 754.

Bewusstseinsakt. Thomasson zufolge solle das sekundäre Bewusstsein nur ein Aspekt eines Bewusstseinsakts (an aspect of the original mental act itself) sein. Sie schreibt: „Since the features that make an act conscious are firmly located within the act itself rather than bestowed on it by a second act, this locates Brentano’s view as a one-level view of consciousness.“³⁴ Diese Interpretationsrichtung von Thomasson, die die Selbstbewusstseinstheorie Brentanos der One-Level Theory zuschreibt, macht darauf aufmerksam, dass das Selbstbewusstsein bei Brentano zwar als sekundäres Bewusstsein genannt wird, sich dieses Bewusstsein aber nicht unbedingt als ein anderer zusätzlicher Bewusstseinsakt erkennen lässt, der von dem primären getrennt wird. Die Sekundarität des Selbstbewusstseins bei Brentano widerspricht nicht unbedingt der Eigenschaft des Nebeneinanders desselben. Noch einmal zurück zum Beispiel von Ton und Hören: Wenn man von der, von Aristoteles entnommenen, Eigenschaft des Nebeneinanders ausgeht und diese auch mit der Sekundarität gleichsetzt, so kann das Bewusstsein vom Hören, welches auf den Ton gerichtet ist, auch wie folgt verstanden werden: Dieses Bewusstsein befindet sich innen im Hören. Mit anderen Worten kann die zweistufige Struktur des Bewusstseins bei Brentano übersehen werden, weshalb Brentano als Vertreter der One-Level Theory gelten kann. Wie bereits gezeigt sind für Brentano das Hören und das Bewusstsein vom Hören ausschließlich begrifflich getrennt. Dementsprechend spricht Brentano sogar vom metaphorischen Begriff der ‚Verschmelzung‘, der darauf hinweist, dass das Hören und das Bewusstsein vom Hören zusammen schmelzen³⁵. Es kann behauptet werden, dass die

³⁴ Amie L. Thomasson, *After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness*, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 8, No. 2, 2002, S. 190–209, S. 192. Dass die Selbstbewusstseinstheorie Brentanos eine One-Level Theory angesehen werden kann, vertritt auch Zahavi. In *Two Takes on a One-Level Account of Consciousness* von 2006 behauptet Zahavi, dass es zwei Arten von One-Level Theory gibt, einmal eine nach Brentano, das andere Mal jene nach Husserl, siehe: Dan Zahavi, *Two Takes on a One-Level Account of Consciousness*, in: *Psyche*, Vol. 12, No. 2, 2006, S. 1–9.

³⁵ Siehe: Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Erster Band*, S. 183: „Die eigentümliche Verschmelzung der begleitenden Vorstellung mit ihrem Objekte, wie wir sie dargestellt haben, wurde von der großen Mehrzahl der Psychologen wohl erkannt, obwohl nicht eben häufig eingehend und genau erörtert.“ Den Begriff der Verschmelzung unterstreicht auch Fréchette, wenn er in

Selbstbewusstseinstheorie bei Brentano über die Interpretationsmöglichkeit der One-Level Theory verfügt, weil auch die Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins hervorgehoben wird.

Was für einen Aufschluss die, Brentanos Selbstbewusstseinstheorie als One-Level Theory erkennende, Interpretationsrichtung gibt, ist das Hervorheben der Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins. Gerade diese Untrennbarkeit spielt auch eine große Rolle in der Selbstbewusstseinstheorie Fichtes. Wie oben berichtet, nimmt er an, dass das Selbstbewusstsein ein ungegenständliches Bewusstsein ist. Die Begründung dafür ist, dass wenn das Selbstbewusstsein durch das Modell des Gegenstandsbewusstseins verstanden wird, dann entsteht daraus die theoretische Schwierigkeit des unendlichen Regresses. Denn jenes Modell sorgt für ein immer fortsetzendes Unterscheiden auf der Subjektsseite, und ein höheres Subjekt wird dabei immer gebraucht. Daher ist Fichte der Meinung, dass es sich beim Selbstbewusstsein um einen Gegenteil des Gegenstandsbewusstseins handelt. Diesbezüglich schreibt er in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* Folgendes:

„Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muß jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heißt: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins, und eben dasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 275.)

Mit den Worten Fichtes sind das Denken und das Bewusstsein des Denkens nicht auseinander getrennt, sondern ein und dasselbe Bewusstsein.³⁶ Dies stimmt mit der

der zweiten Fußnote von *Brentano über innere Wahrnehmung und Zeitbewusstsein im Zusammenhang mit seiner These zur Einheit des Bewusstseins* schreibt: „Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones ‚verschmelzen‘ zusammen.“, siehe: Fréchette, *Brentano über innere Wahrnehmung und Zeitbewusstsein im Zusammenhang mit seiner These zur Einheit des Bewusstseins*, S. 926.

³⁶ In Bezug auf die Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins können weitere Stellen in *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause) aufgefunden werden:
– „Das Bewusstsein des Handelnden und des Handelns war eins, durch unmittelbares Bewusstsein.“, siehe: Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), S. 30.

metaphorischen Annahme der ‚Verschmelzung‘ überein, welche die Möglichkeit bietet, die Selbstbewusstseinstheorie Brenanos zur One-Level Theory zu zählen. Ist die Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins das entscheidende Merkmal, mit dem man einer Selbstbewusstseinstheorie den One-Level Theories zuschreiben kann, so verfügt die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes auch mit Recht über diese Interpretationsmöglichkeit.

Wie bei Fichte und Brentano ist die Untrennbarkeit auch ein wichtiges Moment für das Selbstbewusstsein bei Husserl. In der 5. *Logische Untersuchungen* behauptet Husserl:

„Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied. Das Empfundene z. B. ist nichts anderes als die Empfindung.“ (Husserl, *Hua XIX / I*, S. 362.)

Von dem von Zahavi betonten Begriff des Erlebens ausgehend kann gesagt werden, dass für Husserl das Bewusstsein von etwas und das Bewusstsein desselben bzw. das Selbstbewusstsein nicht voneinander unterschieden wird. Treffend schreibt Lambert

– „Das Ich ist gar nicht Subject, sondern Subject=Object; sollte es bloß Subject sein, so fällt man in die Unbegreiflichkeit des Bewusstseins, soll es bloß Object sein, so wird man getrieben, ein Subject auser ihm zu suchen, das man nie finden wird. Ich, Subject, Seele u. Gemüth ist nicht dasselbe. Subject ist das Ich, inwiefern es etwas setzt in der Vorstellung. Das Ich setzt sich schlechthin, daß es sich im unmittelbaren Bewusstsein als Subjectobject setze, ist unmittelbar, es kann keine Vernunft darüber hinausgehen.“, siehe: Ebd., S. 31.

Der zweite, hier angeführte, Satz lässt möglicherweise folgenden Spielraum zu: Das Sich-selbst-setzen ist bei Fichte das Handeln, das das Selbstbewusstsein ermöglichen kann. Aber dies deckt sich nicht mit den Gedanken Fichtes. Denn bei Fichte bedeutet das Sich-selbst-setzen eben nur das Selbstbewusstsein. Auf derselben Seite (S. 31) findet sich bei Fichte später der Satz: „das unmittelbare Bewusstsein ist selbst der erste Grund, der alles andere begründen soll, biß zu ihm muß man gehen, wenn unser Wißen einen Grund haben soll.“ Der Satz zeigt schon, dass das Selbstbewusstsein der *erste* Grund ist. Wenn es noch einen Akt gibt, der das Selbstbewusstsein ausmachen kann, so wäre es keineswegs der *erste* Grund. Zudem kann etwa dieselbe Stelle aus *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Meyer) erwähnt werden, um das Verständnis zur Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte zu begreifen: „Das ICH setzt sich *schlechthin*, d. h. ohne alle Vermittelung. Es ist zugleich SUBJEKT und Objekt. Nur durch das sich selbst Setzen wird das ICH – es ist nicht vorher schon SUBSTANZ – sondern sich selbst setzen als setzend ist sein Wesen, es ist Eins und ebendasselbe; folglich es ist *sich seiner unmittelbar selbst bewußt*.“, siehe: Fichte, *GA IV, 2*, S. 31. Demzufolge kann die Untrennbarkeit (oder das Subjektobjekt) des Selbstbewusstseins bei Fichte auch als die ursprüngliche Einheit verstanden werden. In *Subjektivität und Freiheit* von 2002 schreibt Klaus Düsing: „Solche intellektuelle Selbstbeziehung ist vielmehr in ursprünglicher Einheit ein tätiges, unmittelbares Sich-selbst-Gegenwärtigensein.“, siehe: Klaus Düsing, *Subjektivität und Freiheit*, Stuttgart: Friedrich Frommann, 2002, S. 124.

Wiesing in seinem bislang unveröffentlichten Werk *Eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins* von 2016: „Das besondere Merkmal präreflexiven Bewusstseins ist vielmehr [...] für Husserl, dass es eben gerade nicht durch eine wie auch immer geartete Transformation des intentionalen Bewusstseins entsteht. Denn im präreflexiven Bewusstsein wird das Bewusstsein nicht auf einem Umweg eines – wie eben Husserl schreibt – heraushebenden Erfassens zum Inhalt eines Bewusstseins. Ganz im Gegenteil: Da das Selbstbewusstsein eben nicht durch einen zusätzlichen, nachträglichen, neuen Akt der Selbstthematisierung entsteht, muss davon ausgegangen werden, dass jedes intentionale, gegenstandsgerichtete Bewusstsein immer und notwendig auch ein sich selbst erfassendes Selbstbewusstsein einschließt. [...]. Das Selbstbewusstsein wird deshalb von Phänomenologen *unisono* als ein permanent gegebener intrinsischer Bestandteil von Bewusstsein überhaupt gedacht.“³⁷ Wenn für Husserl das Selbstbewusstsein ein permanent intrinsischer Bestandteil von Bewusstsein überhaupt ist, dann bleiben das Selbstbewusstsein und das Bewusstsein von etwas beide in der Tat in demselben Bewusstsein, wie es die Brentanosche Annahme der ‚Verschmelzung‘ ausdrückt. Diesbezüglich schreibt Zahavi in *Two Takes on a One-Level Account of Consciousness* von 2006: „Like the Brentanian account, the Husserlian account argues that the feature in virtue of which a mental state is conscious is located within the state itself; it is an intrinsic property of those mental states that have it.“³⁸ Es ist

³⁷ Lambert Wiesing, *Eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, unveröffentlicht, 2016, S. 1–56, S. 40. Die Präreflexivität des Selbstbewusstseins wird dort in 2.5 *Die präreflexive und anonyme Subjektivität* beleuchtet. In Bezug auf das sich selbst erfassende Selbstbewusstsein geht Wiesing von folgender Stelle Husserls aus: „Es ist also zu scheiden: das präphänomenale Sein der Erlebnisse, ihr Sein vor der reflektiven Zuwendung auf sie, und ihr Sein als Phänomen. Durch die aufmerkende Zuwendung und Erfassung bekommt das Erlebnis eine neue Seinsweise, es wird zum ‚unterschiedenen‘, ‚herausgehobenen‘, und dieses Unterscheiden ist eben nichts anderes als das Erfassen, und Unterschiedenheit nichts anderes als Erfaßt-sein, Gegenstand der Zuwendung sein.“, siehe: Husserl, *Hua X*, S. 129 und Wiesing, *Eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, S. 39.

³⁸ Zahavi, *Two Takes on a One-Level Account of Consciousness*, S. 5. Über die hier gemeinte Untrennbarkeit bei Husserl schreibt Zahavi in *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*: „The very duality involved in intentionality, the difference between the intending subject and the intended object, cannot be upheld.“, siehe: Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, S. 58.

ersichtlich, dass sich bei Husserl das Selbstbewusstsein im Bewusstsein befindet, welches auf den entsprechenden Gegenstand gerichtet ist. Diese Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins bei Husserl deckt sich offensichtlich mit der, zur Interpretationsrichtung der One-Level Theory führenden, These.

So klar sich die Selbstbewusstseinstheorien Brentanos und Husserls beide aufgrund der Untrennbarkeit zu Recht als One-Level Theory erkennen lassen, so darf andererseits der entscheidende Unterschied zwischen beiden nicht ignoriert werden. In *Two Takes on a One-Level Account of Consciousness* erfasst Zahavi diesen Unterschied folgendermaßen: „In short, the Husserlian account rejects the attempt to construe intransitive consciousness in terms of transitive consciousness. Thus, not only does it reject the view that a mental state becomes conscious by being taken as an object by a higher-order state, it also rejects the view espoused by Brentano according to which a mental state becomes conscious by taking itself as an object. [...] For Husserl, an experience is conscious of itself, is lived through (*erlebt*), without being an intentional object.“³⁹ Der Unterschied zwischen Brentano und Husserl ist, dass dieser im Gegensatz zu jenem nicht gelten lässt, das Selbstbewusstsein mit einer, aus sich selbst ein Objekt ausmachenden, Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität darzulegen. Eben diese Intentionalität muss näher betrachtet werden.

In seiner Habilitationsschrift *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt* von 1931 weist Aron Gurwitsch einerseits auch darauf hin, dass bei Brentano das Selbstbewusstsein ein, sich selbst zum intentionalen Objekt ermöglichendes,

³⁹ Ebd., S. 5. Diesbezüglich schreibt Wiesing in *Eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins*: „In den eigentlichen vielbeachteten *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* von 1928 stellt Husserl unmissverständlich klar, dass Selbstbewusstsein für ihn nicht durch eine Rückwendung von Intentionalität entstehen kann.“, siehe: Wiesing, *Eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, S. 39.

Bewusstsein bedeutet⁴⁰, andererseits erwähnt er die, damit einhergehende, Schwierigkeit wie folgt:

„Zwar entgeht Brentano mit seiner Lehre von der eigentümlichen ‚Verschmelzung‘ und ‚Verwendung‘ des Objekts der inneren Vorstellung mit dieser selbst‘ und ‚der Zugehörigkeit beider zu einem und demselben psychischen Akte‘ einer sozusagen ‚äußeren Unendlichkeit‘ aufeinandergeschichteter, diskreter Reflexionsakte. An die Stelle dieser Unendlichkeit tritt aber, und zwar bei prinzipiell jedem psychischen Phänomen, gewissermaßen eine ‚innere Unendlichkeit‘ von miteinander ‚verschiedenen‘ und ‚verwobenen‘ Bewußtseinsmomenten, zwischen denen eine ganz bestimmte Ordnung derart besteht, daß jedes solches Bewußtseinsmoment das ihm in dieser Ordnung vorangehende zum intentionalen Objekt bestimmter Stufe hat, während die Intention, in der das geschieht, das intentionale Objekt nächsthöherer Stufe des nachfolgenden Bewußtseinsmomentes bildet.“⁴¹

Die Kritik Gurwitschs an Brentano macht darauf aufmerksam, dass die Selbstbewusstseinstheorie Brentanos einen Spielraum hinterlässt, der theoretisch die

⁴⁰ Vgl.: Aron Gurwitsch, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin: Walter de Gruyter, 1977, S. 123–128. Außerdem nimmt Husserl in *Logische Untersuchungen* prinzipiell auch an, dass es zwei Intentionalitäten in der Bewusstseinstheorie Brentanos gibt: „Indem der Akt direkt auf sein primäres Objekt gerichtet ist, ist er nebenbei zugleich auf sich selbst gerichtet.“, siehe: Husserl, *Hua XIX / 2*, S. 759. Für Husserl gibt es zwei Intentionalitätsrichtungen in der Bewusstseinstheorie Brentanos; einmal nach außen, also das, auf das physische Phänomen gerichtete, psychische Phänomen, und einmal nach innen, also das, auf psychisches Phänomen richtende, Selbstbewusstsein. Die Eigenschaft der zwei intendierenden Richtungen wird von Zahavi als die Gemeinsamkeit zwischen High-Order Theory und Brentanos One-Level Theory bezeichnet. In *Back to Brentano?* schreibt Zahavi: „Both the higher-order theories and Brentano’s one-level theory construe consciousness in terms of self-awareness. In both cases, consciousness is taken to be a question of the mind directing its intentional aim upon its own states and operations. Moreover, both types of theory argue that conscious states involve two representational contents. In the case of a conscious perception sunset, there is an outward directed first-order content (that takes the sunset as its object), and an inward directed second-order content (that takes the perception as its object), and their only disagreement is over the question of whether there are two distinct mental states, each with its own representational content, or only one mental state with a twofold representational content.“, siehe: Zahavi, *Back to Brentano?*, S. 72f. Siehe auch Seite 4 in *Two Takes on a One-Level Account of Consciousness* von Zahavi. Eine der zwei Intentionalitätsrichtungen besagt offenkundig die Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität: Das psychische Phänomen intendiert auf sich selbst. Diese Intentionalität bei Brentano spielt eine große Rolle für die Higher-Order Theory in der Philosophie der Geistes. Uriah Kriegel, einer der wichtigsten Vertreter der Higher-Order Theory, schreibt in *Brentano’s Most Striking Thesis: No Representation Without Self-Representation* von 2013: „In recent years, it has turned out that Brentano still has much more to teach us. His account of consciousness in terms of self-directed intentionality has been developed and defended by a variety of authors, and is now among the leading options for a philosophical theory of consciousness in analytic philosophy of mind.“, siehe: Uriah Kriegel, *Brentano’s Most Striking Thesis: No Representation Without Self-Representation*, in: *Themes from Brentano*, Amsterdam: Rodopi, 2013, S. 23–40, S. 39. Dies geht mit der Meinung Zahavis einher, die zwei Intentionalitätsrichtungen als Gemeinsamkeit der Higher-Order Theory und Brentanos One-Level Theory anzusehen.

⁴¹ Gurwitsch, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, S. 127f.

Schwierigkeit des unendlichen Regresses im Inneren zutage treten lässt, auch wenn die Untrennbarkeit des Selbstwusstseins den äußeren unendlichen Regress vermeiden kann. Der Grund besteht darin, dass das Selbstbewusstsein eine Art der Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität ist, welche zu folgendem Aspekt führt: Wieder einmal am Beispiel von Ton und Hören: Das Hören macht von sich selbst aus ein sekundäres Objekt. Es gibt nämlich dabei das intendierende und das intendierte Hören (das sekundäre Objekt). Diese zwei Aspekte müssen Brentano zufolge anschließend mit dem Ton zusammen schmelzen. Hinzu kommt jedoch, dass im Moment während das intendierende auf das intendierte Hören (das sekundäre Objekt) gerichtet ist, könnte das intendierende Hören zugleich auf sich selbst gerichtet sein und wiederum sich selbst zum Objekt machen. Daraus entsteht in der Folge der unendliche Regress, der sich nur innerhalb eines psychischen Phänomens (dem Hören) entwickelt. Mit den Worten Gurwitschs führt dies zur inneren Unendlichkeit. Daraus kann die Meinung folgen: Der Unterschied zwischen Brentano und Husserl kann weiterführend insofern dargestellt werden, als die Selbstbewusstseinstheorie bei Husserl nicht nur den äußeren Regress, sondern auch die innere Unendlichkeit vermeiden kann, weil das Selbstbewusstsein die Brentanosche Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität nicht betrifft.

Die Kritik Gurwitschs verankert offenkundig deshalb die Brentanosche Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität des Selbstbewusstseins, weil diese trotz der Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins eben noch den inneren infiniten Regress auslöst. Diese Intentionalität bei Brentano kann aber an die Formulierung Fichtes erinnern. In *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* ist folgende Referenzstelle aufzufinden:

„Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst; wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit, die auf etwas außer ihr (auf das Object des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 276.)

Das Zitat kann dahin gelesen werden, dass diese zwei Fichteschen Richtungen des Bewusstseins über ein ähnliches Erscheinungsbild wie die Brentanosche Annahme verfügen, welche auch zwei Richtungen – primär nach außen und sekundär nach innen – darstellt. In Bezug auf das Selbstbewusstsein wirke jene Fichtesche in-sich-zurückgehende Tätigkeit deswegen wie die Brentanosche Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität. Der Unterschied zwischen Fichte und Husserl könnte daraufhin mit jenem zwischen Brentano und Husserl verglichen werden. Zwar könnte die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes auch als One-Level Theory bezeichnet werden, aber diese zeige letztendlich, wegen der in-sich-zurückgehenden Tätigkeit, ihre Affinität, eher mit Brentano, und nicht mit Husserl.

Mit der, von Fichte behaupteten, in-sich-zurückgehende Tätigkeit scheint es einem dann nicht überraschend zu sein, dass die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes allenfalls als eine One-Level Theory nach Brentano aufgefasst werden kann, die zwar der äußeren Unendlichkeit entgehen kann, aber dennoch theoretisch – wegen der Ähnlichkeit der Formulierung zur Brentanoschen Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität – die, von Gurwitsch unterstrichene, innere Unendlichkeit zur Folge hat. Aber wenn man noch einmal die Kritik Gurwitschs an Brentano überprüft, dann kann gesagt werden, dass diese stichhaltig ist, weil die Brentanosche Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität offensichtlich auf ein, aus sich selbst ein sekundäres Objekt machendes, Bewusstsein hinweist bzw. das Selbstbewusstsein wegen dieser Sekundarität als ein gegenständliches Bewusstsein angesehen werden kann. Daher ist die Annahme, dass sich die Fichtesche in-sich-zurückgehende Tätigkeit und die Brentanosche Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität gleichen, davon abhängig, ob das Selbstbewusstsein bei Fichte ein, aus sich selbst ein Objekt machendes, Bewusstsein ist. Hierfür kann folgende Stelle in *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Meyer) herangezogen werden:

„Man hat bisher so gefolgert: Entgegen gesetzter Dinge oder äußerer Objekte können wir uns nicht bewußt seyn ohne uns selbst bewußt zu seyn d. h. uns selbst Objekt zu seyn. Durch den Akt unsers Bewußtseyns, dessen wir uns dadurch bewußt werden können, daß wir uns wieder als Objekt denken, und dadurch Bewußtseyn von unserem Bewußtseyn erlangen. Dieses Bewußtseyns von uns. Bewußtseyn werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermahls zum Objekt machen, u. dadurch Bewußtseyn von dem Bewußtseyn unseres Bewußtseyns erhalten, und so ins Unendliche fort – Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtseyn nicht erklärt, oder es giebt dem zu Folge gar kein Bewußtseyn, indem man es als Zustand des Gemüths oder als Objekt annimmt, u. daher immer ein Subjekt voraussetzt, dieses aber niemahls findet. Diese SOPHISTEREI lag bisher allen Systemen – selbst dem Kantischen – zum Grunde.“ (Fichte, *GA IV*, 2, S. 30.)

Allein das Zitat zeigt, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte *kein* sich selbst zum Objekt hervorbringendes Bewusstsein ist.⁴² Demnach kann die Fichtesche in-sich-zurückgehende Tätigkeit als eine metaphorische Formulierung erkannt werden. Oder, zumindest kann sie von der Brentanoschen Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität differenziert werden. In diesem Sinne tendiert die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes doch nicht zu jener, zu der Brentanos tendiert, sondern eher zu jener Husserls.

Zusammenfassend: In den letzten drei Abschnitten ging es vor allem darum, das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl in Bezug auf die Ungegenständlichkeit zu vergleichen. In *1.2 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Fichte als Reaktion auf Reinhold und Schulze* handelte es sich zunächst um die Auseinandersetzung zwischen Reinhold, Schulze und Fichte, welche vom ‚Satz des Bewusstseins‘ bei Reinhold ausgeht. Der Reinholdsche ‚Satz des Bewusstseins‘ lautet: Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf

⁴² Eine weitere Stelle in *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause) lautet: „Ich bin mir irgend eines Objects B bewusst, deßen aber kann ich mir nicht bewusst sein, ohne mir meiner selbst bewusst zu sein, denn B ist nicht Ich und Ich bin nicht B. Ich bin mir aber nur dadurch meiner selbst bewusst, daß ich mir des Bewusstseins bewusst bin. Ich muß mir also bewusst sein des Actes des B, des Bewusstsein vom Bewusstsein. Wie werde ich mir deßen bewusst? Dieß geht ins unendliche fort und auf diese Weise läßt sich das Bewusstsein nicht erklären. Der Hauptgrund dieser Unmöglichkeit ist, daß das Bewusstsein als Zustand des Gemüths, immer als Object genommen wurde, wozu es denn immer eines anderen Subjectes bedurfte.“, siehe: Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), S. 30. Insofern nimmt Fichte prinzipiell an, dass das Selbstbewusstsein *kein* sich selbst zum Objekt vermöglichendes Bewusstsein ist, auch wenn er es als die in-sich-zurückgehende Tätigkeit ansieht.

beide bezogen. Da Reinhold den ‚Satz des Bewusstseins‘ allgemeingültig geltend lässt, muss das Selbstbewusstsein bei ihm auch unter diesem Satz betrachtet werden. Das heißt, dass beim Selbstbewusstsein das Subjekt sich selbst zum Objekt macht und die Vorstellung vollzieht, welche auf das Subjekt und das Objekt bezogen und von beiden differenziert werden muss.

Schulze nimmt an, dass das Selbstbewusstsein nicht unbedingt mit dem ‚Satz des Bewusstseins‘ interpretiert werden muss. Dies impliziert: Das Selbstbewusstsein kommt nicht dadurch zustande, indem das Subjekt einerseits sich selbst als das Vorstellende und andererseits sich selbst als das Vorgestellte vorstellt. Es dürfte nämlich keine Unterscheidung auf der Subjektseite mehr geben. Die Schulz'sche Kritik am Reinholdschen Selbstbewusstsein schlägt sich in der Kritik Fichtes an demselben nieder. Der Unterschied zwischen den beiden ist, dass Fichte ferner mit Nachdruck die theoretische Schwierigkeit des unendlichen Regresses darlegt, welche aus der immer wiederholten Unterscheidung von Subjekt und Objekt in Bezug auf das Selbstbewusstsein erfolgt. Dies ist aus Fichtes Sicht falsch, und ihr Gegenteil ist deswegen als Lösungsvorschlag in den Blick zu nehmen. Es kann behauptet werden, dass Fichte durch Falsifikation der Ansicht ist, dass das Selbstbewusstsein ungegenständlich ist, weil jene Unterscheidung das Merkmal des Gegenstandsbewusstseins ist.

In *1.3 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Husserl als Reaktion auf Brentano* wird vom Begriff des psychischen Phänomens bei Brentano ausgegangen. Dieses Phänomen ist beispielsweise auf die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bzw. des Hörens bezogen. Es verweist nämlich auf die innere Wahrnehmung des Hörens bzw. auf das Selbstbewusstsein. Außerdem ist bei Brentano dieses Bewusstsein als eine Art des Bewusstseins ‚nebenbei‘ zu verstehen. Mit anderen Worten wird das Bewusstsein des Hörens und das Bewusstsein des Tones (bzw. dieses Hören) nicht getrennt. Aufgrund dieser Unteilbarkeit kann Brentano zufolge das

Selbstbewusstsein der Schwierigkeit des unendlichen Regresses entkommen. Aber Brentano behauptet mit dem Beispiel von Ton und Hören auf deutliche Weise, dass der Ton das primäre Objekt und das Hören selbst das sekundäre ist. Von dieser Sekundarität ausgehend wird das Selbstbewusstsein bei Brentano eher als eine Art des gegenständlichen Bewusstseins bezeichnet. Diese Interpretation kann in Husserls Kritik an Brentano aufgefunden werden. Für Husserl bleibt das Selbstbewusstsein bei Brentano noch ein Bewusstsein von Inhalten. Der Grund mag darin liegen, dass das psychische Phänomen sich selbst zum sekundären Objekt macht. Husserl nimmt deswegen an, dass das Brentanosche Selbstbewusstsein ein kontinuierlicher bzw. anderer nachträglicher Akt und im unendlichen Regress gefangen ist. Die Selbstbewusstseinstheorie Brentanos kann ihm zufolge nicht phänomenologisch bewiesen werden.

Mit dem, von Zahavi empfohlenen, bedeutsamen Unterschied zwischen Wahrnehmen und Erleben bei Husserl kann gesagt werden, dass zum einen der Gegenstand durch den intentionalen Akt wahrgenommen, zum anderen der intentionale Akt aber erlebt ist. Dieses Erleben drückt in der Tat das Bewusstsein des intentionalen Akts bzw. das Selbstbewusstsein aus und weist Husserl zufolge nicht wieder auf ein Gegenstandsbewusstsein hin. Der Terminus Erleben kann als einen Versuch bei Husserl betrachtet werden, welcher den terminologischen Verdacht, dass er ebenso das Problem des unendlichen Regresses hat, vermeiden sollte.

In *1.4 Die Selbstbewusstseinstheorie als One-Level Theory* wurden die Forschungen über Brentanos Selbstbewusstseinstheorie im Rahmen der Philosophie des Geistes gezeigt. Den Forschungen dieser Disziplin zufolge lässt sich Brentanos Selbstbewusstseinstheorie entweder, aufgrund der zweistufigen Objektebenen des Bewusstseins, als Higher-Order Theory oder, aufgrund der Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins, als One-Level Theory verstehen. Da diese Untrennbarkeit auch von der Beziehung zwischen dem Bewusstsein von etwas und dem Bewusstsein dieses

Bewusstseins ausgeht und meint, dass sie beide nicht voneinander getrennt sind. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Selbstbewusstseinstheorien Fichtes und Husserls aufgrund der, in *1.1 Das unmittelbare Selbstbewusstsein* dargestellten, Unmittelbarkeit auch der One-Level Theory zuzuordnen sind. Denn diese Unmittelbarkeit deckt sich tatsächlich mit der hier gemeinten Untrennbarkeit. Daher ist es möglich, Fichte, Brentano und Husserl hinsichtlich der Untrennbarkeit bzw. der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins als One-Level Theory Theoretiker zu kennzeichnen.

Allerdings können die Brentanosche One-Level Theory und die Husserlsche One-Level Theory voneinander differenziert werden, weil Zahavi zufolge das Selbstbewusstsein bei Brentano über die, aus sich selbst ein Objekt machende, Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität verfügt, welche Gurwitsch zufolge zur inneren Unendlichkeit führt. Da Fichte den Begriff der in-sich-zurückgehenden Tätigkeit verwendet, um das Selbstbewusstsein zu beschreiben, scheint der Eindruck hervorgehoben zu werden, dass die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes der Brentanos gleich, nicht aber jener Husserls. Dieser Eindruck kann aber zurückgewiesen werden, wenn der, von Zahavi angegebene, Unterschied zwischen Brentano und Husserl und die Kritik Gurwitschs an Brentano noch einmal überprüft werden. Der gemeinsame Punkt beider Argumente legt das Gewicht darauf, dass das Selbstbewusstsein bei Brentano ein, aus sich selbst ein sekundäres Objekt machendes, Bewusstsein ist. Mit Fichte besagt das Selbstbewusstsein kein gegenständliches Bewusstsein. Daher grenzt sich der Begriff der in-sich-zurückgehenden Tätigkeit von dem Begriff der Auf-sich-selbst-gerichtete-Intentionalität ab, und ersterer kann als eine Art der metaphorischen Formulierung angesehen werden. Daraus folgt, dass aufgrund der Ungegenständlichkeit die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes abgegrenzt ist von der Selbstbewusstseinstheorie Brentanos, und eher zu jener Husserls tendiert.

2 Die Erste-Person Perspektive in der Subjektivität

Einleitung

Außer den parallelen negativen Bestimmungen der Unmittelbarkeit und der Ungegenständlichkeit kann die Eigenschaft der Ersten-Person Perspektive als die positive Bestimmung des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl herausgestellt werden. In 2.1 *Das Für-sich-selbst-sein bei Fichte* und 2.2 *Das Für-sich-selbst-sein bei Husserl* geht es vor allem darum, dass sich das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als die Meinigkeit bzw. das Für-sich-selbst-sein des Bewusstseins erweist. Das Für-sich-selbst-sein bei Fichte kann dadurch zum Ausdruck gebracht werden, indem er die Handlung des Bezogenwerdens aus dem Reinholdschen ‚Satz des Bewusstseins‘ hervorhebt und diese als die intellektuelle Anschauung bzw. das Selbstbewusstsein ansieht. Das Selbstbewusstsein bei Fichte ist deswegen als das Für-sich-selbst-sein zu beschreiben, weil jenes Bezogenwerden den Zusammenhang zwischen Subjekt und Vorstellung aufweist, und besagt, dass die Vorstellung besonders zum Subjekt gehört bzw. *für* das Subjekt vorhanden ist. Bei Husserl wird mit dem Wechsel zur egologischen Bewusstseinstheorie bzw. der Wiederaufnahme des reinen Ich angefangen, welches als das subjektive Beziehungszentrum zu allen mir bewussten Inhalten anzunehmen ist. Dies stimmt mit den Ergebnissen aus der Analyse der Erinnerungs- und Einfühlungserfahrung bei Husserl überein. Aus diesen Ergebnissen wird die Selbstheit bzw. die Meinigkeit sowohl als das Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes als auch als Begrenzung gegenüber anderen herausgearbeitet. In diesem Sinne kann das reine Ich bei Husserl als die Meinigkeit des Bewusstseins betrachtet werden. Davon ausgehend wird gezeigt, dass für Husserl das Bewusstsein von etwas als *mein* Bewusstsein agiert bzw. *für* das Ich vorhanden ist. Das Selbstbewusstsein charakterisiert bei Husserl damit das Für-sich-selbst-sein.

Anschließend wird in 2.3 *Die Immunität gegen Fehlidentifikation* von der Analyse Ludwig Wittgensteins über den Objekt- und Subjektgebrauch des Wortes ‚ich‘ und der, diese zwei Verwendungsweisen betreffenden, Interpretation von Sydney Shoemaker ausgegangen, um den Subjektgebrauch – bzw. das Selbstbewusstsein, so Shoemaker – als die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins zu beleuchten. Dabei geht es vorwiegend um die eigene Zugänglichkeit bzw. das *privilegierte, einzige* Subjekt. Da dies mit dem Selbstbewusstsein als dem Für-sich-selbst-sein bei Fichte und Husserl in Einklang steht, kann dieses Bewusstsein als solches mit Recht als die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins dargestellt werden. Außerdem stellt Shoemaker die Annahme der Immunität gegen den Irrtum durch Fehlidentifikation auf, welcher besonders für den Subjektgebrauch gilt, weil ihm zufolge keine Identifizierung dabei stattfindet. Diesbezüglich vertreten Fichte und Husserl die Annahme, dass das Selbstbewusstsein nicht in Teile zerlegbar ist, was unterschieden bzw. geteilt, geschweige denn eine Identifizierung zwischen zwei Sachen benötigt werde. Insofern verfügt das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl über jene, von Shoemaker erwähnte, Immunität.

In 2.4 *Die transzendente Subjektivität und das Zumutesein* wird Fichtes und Husserls Interpretation des Begriffs der reinen Apperzeption bzw. des Selbstbewusstseins bei Kant herangezogen, um zu überprüfen, ob bei ihnen beiden von der, sich auf das Selbstbewusstsein beziehenden, transzendentalen, Subjektivität im gleichen Sinne gesprochen werden kann. In Bezug auf den Begriff der reinen Apperzeption bei Kant ist von einer möglichen Interpretation die Rede, welche die sogenannte subjektive Dimension der reinen Apperzeption hervorhebt und sich mit der Interpretation Fichtes und Husserls deckt. Sie besagt, dass alles Bewusstsein durch das Selbstbewusstsein bedingt ist. Diese Bedingtheit weist ihrerseits darauf hin, dass das Selbstbewusstsein mit demjenigen gleichgesetzt werden kann, was *mehr* als die Gesamtheit der physi-

kalischen Charakteristiken und mit dem Begriff von ‚what it is like‘ bei Thomas Nagel verglichen werden kann. Hierbei wird diese ‚Mehrheit‘ als das Zumutesein des Bewusstseins erläutert, welches nicht auf physikalische Charakteristiken zu reduzieren ist. Die vergleichbare Interpretationsrichtung bei Fichte und Husserl des Begriffs der reinen Apperzeption bei Kant gibt darüber Auskunft, dass das Selbstbewusstsein bei den beiden das Zumutesein charakterisiert, welches meint: Wie es für mich ist, über das Bewusstsein von etwas *subjektiv* zu verfügen. Da diese Subjektivität unter der Ansicht der Transzendenz in der Immanenz verstanden werden kann – das Selbstbewusstsein also *über* die physikalischen Charakteristiken *hinausgeht* – ist dieses Selbstbewusstsein als die transzendente Subjektivität zu bezeichnen.

Das Thema in 2.5 *Die präreflexive und anonyme Subjektivität* ist die Präreflexivität und die Anonymität des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl. Zunächst wird von der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion ausgegangen, um darauf einzugehen, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl *vor* der, es nachträglich wiederholten, Reflexion erfolgt, weshalb es als die Möglichkeit oder die Voraussetzung der Reflexion fungiert. Eben in dieser Hinsicht ist die Präreflexivität bei Fichte und Husserl darzulegen. Darüber hinaus weist diese Präreflexivität darauf hin, dass das Selbstbewusstsein nur nachträglich durch die entsprechende Reflexion erreicht werden kann, da es nämlich bei seinem gegenwärtigen Dasein *anonym* vollzogen wird. Um diese Anonymität zur Kenntnis bringen zu können, wird aber nicht mehr die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion, sondern die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas in den Blick genommen. Diese Beziehung kann bei Fichte und Husserl mit dem Begriff der *Selbstvergessenheit* des Subjekts erklärt werden. Durch das Selbstbewusstsein kommt das Subjekt nämlich insofern in jedem Moment des Bewusstseins von etwas vor, als sich dieses Subjekt *in* dieses Bewusstsein *versenkt* bzw. in die Anonymität zurückzieht.

2.1 Das Für-sich-selbst-sein bei Fichte

Um die Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte aufzuklären, wurde auf die Auseinandersetzung zwischen Reinhold, Schulze und Fichte im letzten Abschnitt eingegangen. Dabei ging es vor allem um den ‚Satz des Bewusstseins‘ von Reinhold: Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. Reinhold behauptet, dass der ‚Satz des Bewusstseins‘ allgemeingültig alle verschiedenen Arten des Bewusstseins beschreiben kann. Dies hat Schulze in Zweifel gezogen. Ein Grund dafür sei, dass der ‚Satz des Bewusstseins‘ die Handlungen von Unterscheiden und Beziehen enthalte und diese Handlungen noch nicht von Reinhold expliziert erläutert würden. Mit Schulzes Kritik stellt sich dann die Frage, ob jene zwei Handlungen auch wegen der Allgemeingültigkeit durch den ‚Satz des Bewusstseins‘ verstanden werden können, oder ob sie von jenem Satz zu unterscheiden sind. Diese Frage fordert nicht nur den ‚Satz des Bewusstseins‘ heraus, sondern motiviert Fichte auch den Ansatz für seine Wissenschaftslehre darzulegen.

In Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie von 1792 fasst Fichte die Kritik Schulzes an den im ‚Satz des Bewusstseins‘ tätigen Handlungen des Unterscheidens und Beziehens wie folgt zusammen: „Der S. d. B. [Der ‚Satz des Bewusstseins‘] sey kein durchgängig durch sich selbst bestimmter Satz. Da nach Reinholds eigener Erklärung die Begriffe des Subjects, und Objects erst durch ihr Unterscheiden in der Vorstellung, und durch das Beziehen der Vorstellung auf sie, bestimmt würden; so müsse wenigstens dieses Unterscheiden und Beziehen selbst vollständig, und also bestimmt seyn, daß es nicht mehr als eine Deutung zulasse. Und dieß sey nicht der

Fall.⁴³ Fichte ist offensichtlich der gleichen Meinung wie Schulze, dass die Handlungen des Unterscheidens und des Beziehens im ‚Satz des Bewusstseins‘ noch unbestimmt sind. Der Reindoldsche ‚Satz des Bewusstseins‘ ist bei Fichte daher nicht als der absolut erste Grundsatz für die Philosophie im allgemeinen aufzufassen. Trotzdem nutzte er diese Unbestimmtheit der Handlungen des Unterscheidens und des Beziehens, um weiter den von ihm gewünschten Grundsatz der Philosophie zu suchen. In *Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* erwähnt Fichte:

„Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe [Unterscheiden und Beziehen] auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität, und der Gegensatzung hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität, und des Gegentheils bestimmen ließe?“ (Fichte, *GA I*, 2, S. 44.)

Das Zitat endet zwar mit einem Fragezeichen, aber es scheint offenkundig, dass Fichte die, sich im ‚Satz des Bewusstseins‘ von Reinhold befindende, Handlungen des Unterscheidens und des Beziehens mit dem Satz der Identität und der Gegen-

⁴³ Johann Gottlieb Fichte, *Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe I, 2*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1965, S. 44. Prinzipiell sieht Reinhold den ‚Satz des Bewusstseins‘ als einen absolut ersten Grundsatz, das heißt, dass der ‚Satz des Bewusstseins‘ keineswegs durch einen anderen Satz bestimmt wird, sondern ausschließlich durch sich selbst. In *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* schreibt Reinhold: „Kein Satz, der *nur durch andere Sätze* durchgängig bestimmt, und gegen Mißverständnis gesichert werden kann, kann in der Philosophie als ein *absolut erster Grundsatz* angenommen und bei philosophischen Streitigkeiten mit Sicherheit vor Mißverständnis ohne Erörterung aufgestellt werden. Der absolut erste Grundsatz muß, wenn es einen solchen gibt, die Bestimmtheit seines Sinnes durch keinen andern Satz erhalten können und dürfen; und folglich *durch sich selbst* gegen alle Mißverständnisse gesichert sein. [...]. Der Satz des Bewußtseins ist daher ein *durch sich selbst* durchgängig bestimmter Satz, und zwar der einzig mögliche.“, siehe: Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, S. 239. Daraufhin kritisiert Schulze in *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*: „Da Herr Reinhold selbst erklärt hat, daß die Begriffe von Subjekt, Objekt und Vorstellung die der Satz des Bewußtseins aufstellt, durch das *Unterscheiden* und *Beziehen*, welches er ausdrückt, bestimmt werden, so müßte vorzüglich, wenn der Satz des Bewußtseins ein durch sich selbst durchgängig bestimmter Satz sein sollte, die im Bewußtsein vorkommende Handlung des *Unterscheidens* und des *Beziehens* durch die im Satz des Bewußtseins gebrauchten Worte so genau und so vollständig bestimmt angegeben sein, daß beständig von allen Menschen nur einerlei, und weder überflüssige noch zu wenige Merkmale mit denselben verbunden werden könnten.“, siehe: Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, S. 54f. Die ganze Kritik Schulzes daran siehe Seite 54–58.

zung umschreiben wollte. Es wird im Folgenden gezeigt, dass Fichte in der Tat nur die Handlung des Beziehens zwischen Subjekt und Vorstellung im Auge hat, wenn es um den absolut ersten Grundsatz geht.

In *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* nimmt Reinhold prinzipiell an, dass das Verhältnis der drei Bestandteile im ‚Satz des Bewusstseins‘ folgendermaßen gesehen werden müsse: Die Vorstellung gehe ihrer Natur nach dem Subjekt und dem Objekt voraus. Reinholds Begründung dafür sei: Inwiefern nichts bezogen werden könne, wenn nichts vorhanden sei, was sich beziehen lasse. Die Gültigkeit dieser Begründung Reinholds bezweifelt Schulze in *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, weil er glaubt, dass man aus der gleichen Begründung auch schließen könne, dass eben Subjekt und Objekt im ‚Satz des Bewusstseins‘ vorhanden sein müssten, um die Handlung des Unterscheidens und des Beziehens vollziehen zu können.⁴⁴ Bezüglich der Kritik Schulzes an Reinholdschem Verhältnis der

⁴⁴ Über das Verhältnis der drei Bestandteile im ‚Satz des Bewusstseins‘ und die Begründung schreibt Reinhold: „Dasjenige, was im Bewußtsein auf Objekt und Subjekt bezogen wird, muß zwar nicht der Zeit, aber doch seiner Natur nach *vor* den Handlungen des Bezogenwerdens da sein; in wieferne nichts bezogen werden kann, wenn nichts vorhanden ist, was sich beziehen *lässt*. [...]. Die bloße Vorstellung ist daher dasjenige, *was unmittelbar im Bewusstseins vorkommt*, während Objekt und Subjekt nur mittelbar und durch die bloße Vorstellung, nämlich dadurch, daß die auf sie bezogene Vorstellung von ihnen unterschieden wird, als Objekt und Subjekt im Bewußtsein vorkommen, und nur durch dieses Unterscheiden, als etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes gedacht werden können. [...]. Die *bloße Vorstellung* läßt sich zwar nicht ohne Objekt und Subjekt denken, weil sie nur als etwas, das sich auf Objekt und Subjekt beziehen läßt, denkbar ist. Aber sie läßt sich auch nur als etwas von beiden Unterschiedenes denken, und nur als etwas, welches seiner Natur nach dem Objekt und Subjekt im Bewußtsein vorhergeht, beide zu Bestandteilen des Bewußtseins erhebt, und das Prädikat ausmacht, unter dem beide im Bewußtsein gedacht werden müssen.“, siehe: Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, S. 118. In Bezug auf die Reinholdsche Begründung versucht Schulze in *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, ein anderes Verhältnis zu formulieren: „Kann nämlich nichts auf einander bezogen werden, wenn nichts vorhanden ist, was sich auf einander beziehen läßt, so kann auch die wirkliche Vorstellung im Bewußtsein nicht auf das Subjekt und Objekt bezogen werden, wenn diese nicht schon als ein bloßes Subjekt und als ein bloßes Objekt da sind: Beide gehen also im Bewußtsein der Vorstellung vorher; [...]. Das bloße Objekt und das bloße Subjekt kommen daher unmittelbar im Bewußtsein vor, während die wirkliche Vorstellung nur mittelbar, nur dadurch, daß sie auf beide bezogen und von beiden unterschieden wird, im Bewußtsein vorkommen kann. Wissen wir nun, welcher Bestandteil des Bewußtseins dem andern vorhergeht, und den andern möglich macht?“, siehe: Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, S. 71. Diesbezüglich siehe noch: Fichte, *GA I*, 2, S 47f.

drei Bestandteile im ‚Satz des Bewusstseins‘ stimmt Fichte in *Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* prinzipiell Schulze zu und schreibt:

„Und allerdings muss S. [Subjekt] und O. [Objekt] eher gedacht werden, als die Vorstellung; aber nicht im Bewußtseyn, als empirischer Bestimmung des Gemüths, wovon *Reinhold* doch allein redet. Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte. Im empirischen Bewußtseyn kommen beide nicht anders als so vor, daß eine Vorstellung auf sie bezogen werde; in diesem sind sie nur mittelbar, als vorstellendes und vorgestelltes: des absoluten Subjects, des vorstellenden, das nicht vorgestellt würde; und des absoluten Objects, eines Dinges an sich, unabhängig von aller Vorstellung, wird man sich nie, als eines empirisch-gegebenen, bewußt.“ (Fichte, *GA I*, 2, S. 48.)

Aus diesem Zitat kann sich das Argument ergeben, dass für Fichte *vor* dem Reinholdschen ‚Satz des Bewusstseins‘ – der dreigliedrigen Struktur von Vorstellenden, Vorgestellten und Vorstellung oder der mittels der Vorstellung hervorgebrachten Relation zwischen Vorstellenden und Vorgestellten – die unmittelbare intellektuelle Anschauung für die Beziehung zwischen dem absoluten Subjekt (Ich) und dem absoluten Objekt (Nicht-Ich) zur Sprache gebracht werden kann. Da in diesem Zitat nur das Bezogenwerden zur Vorstellung hervorzuheben ist, der Reinholdsche ‚Satz des Bewusstseins‘ durch das Subjekt vollzogen wird, weist jene unmittelbare intellektuelle Anschauung die Handlung zwischen Subjekt und Vorstellung auf, welche durch den Ausdruck der Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich dargestellt wird⁴⁵.

⁴⁵ Die Annahme, dass Fichte vor allem die Handlung des Beziehens zwischen Subjekt und Vorstellung im ‚Satz des Bewusstseins‘ von Reinhold betont, vertritt auch Neuhouser. In *Fichte's Theory of Subjectivity* schreibt er: „since the subject relates the representation both to itself and to the object. It is the first of these – the subject's relation to its representations – that will be of most concerns to Fichte.“, siehe: Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 71. Es kann behauptet werden, dass bei Fichte die Auseinandersetzung mit dem ‚Satz des Bewusstseins‘ das Selbstbewusstsein aufgreifen lässt. Diesbezüglich schreibt Christoph Jamme: „Der 32jährige Fichte las nicht nach einem fremden Lehrbuch der Philosophie, sondern trug ein eigenes philosophisches System vor. Den Grundgedanken seines Systems hatte er erst ein halbes Jahr zuvor, im Spätherbst 1793, in Auseinandersetzung mit Reinholds Elementarphilosophie entwickelt, veranlaßt durch das unter dem programmatischen Namen des antiken Skeptikers Aenesidem veröffentlichte Hauptwerk Gottlieb Ernst

Bezüglich der Auffassung Fichtes hinsichtlich der Argumente von Schulze und Reinhold sagt Andreas Schmidt in *Wahrnehmung und Anschauung. Über Fichtes Antwort auf Aenesidemus* von 2016: „Subjekt und Objekt müssen tatsächlich vor der Wahrnehmung bzw. vor der Vorstellung präsent sein; aber dieses Präsent wird eben weder wahrgenommen noch vorgestellt, sondern angeschaut. [...]. Fichte reagiert auf das von Schulze aufgestellte Dilemma dadurch, dass er auf eine dritte, vernachlässigte Möglichkeit hinweist: Es gibt nicht nur die Alternative, dass der Bereich der transzendentalen Bedingungen entweder kausal erschlossen wird oder direkt wahrgenommen wird, es kann auch sein, dass er [...] anschaulich omnipräsent ist als das Medium, durch das hindurch alles andere wahrgenommen wird.“⁴⁶ Mit Schmidt kann also gesagt werden, dass sich jenes Bezogenwerden zwischen Subjekt und Vorstellung als das ‚omnipräsente Medium‘ erweist, durch welches hindurch die dreigliedrige Vorstellung erfolgt. Davon ausgehend sind drei wichtige Punkte anzusprechen:

Erstens, in *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* unterscheidet Reinhold den Begriff des Subjekts: „Das Subjekt heißt *Vorstellende*, in wieferne die vom Objekte unterschiedene Vorstellung auf dasselbe bezogen wird. Das Subjekt heißt *Subjekt an sich*, in wieferne die auf dasselbe bezogene Vorstellung von demselben unterschieden wird.“⁴⁷ Dem Reinholdschen ‚Satz des Bewusstseins‘ zufolge sollte es zwei Verhältnisse von Subjekt zur Vorstellung – Unterscheiden und Beziehen – geben, wie das obige Zitat zeigt, dass für Reinhold *das Subjekt an sich* einerseits auf die Vorstellung bezogen, andererseits von derselben

Schulzes. In seiner 1792 erschienenen Reinhold-Kritik zeigt Schulze, daß der Satz des Bewußtseins nicht der erste Grundsatz der Philosophie sein könnte. Um die der Vorstellung vorausliegende Begründung zu finden, muß man, so Fichtes Einsicht, beim Selbstbewußtsein ansetzen.“, siehe: Christoph Jamme, *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*, München: Wilhelm Fink, 2013, S. 266f.

⁴⁶ Andreas Schmidt, *Wahrnehmung und Anschauung. Über Fichtes Antwort auf Aenesidemus*, in: *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skeptizismus in der nachkantischen Philosophie*, Paderborn: Wilhelm Fink, 2016, S. 181–193, S. 190.

⁴⁷ Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, S. 117.

unterschieden wird. Dies weist eine nicht zu unterschätzende Differenz zwischen Reinhold und Fichte auf, weil die oben erwähnte intellektuelle Anschauung nur das unmittelbare Bezogenwerden zwischen Subjekt und Vorstellung anbelangt. Jene Unterscheidung zwischen denselben wird bei Fichte nicht hervorgehoben.

Zweitens, in *Fichte's Theory of Subjectivity* interpretiert Neuhouser das obige Zitat Fichtes folgendermaßen: „Moreover, Fichte's statement that 'the I is not present within empirical consciousness except insofar as a representation is related to it' suggests what kind of self-awareness Fichte intends to designate by the term 'positing', namely, the subject's 'relation' to each of its representations, which, [...], refers to the subject's awareness of its representations as belonging to itself.“⁴⁸ Diese Interpretation Neuhausers veranschaulicht, dass bei Fichte das, durch den Begriff der intellektuellen Anschauung charakterisierte, unmittelbare Bezogenwerden zwischen Subjekt und Vorstellung in der Tat auf das Selbstbewusstsein (self-awareness) hinweist. Zudem funktioniert, aufgrund des Bezogenwerdens, dieses Bewusstsein so, dass die Vorstellung bzw. das Bewusstsein von etwas zu einem Subjekt bzw. einem Ich gehört. Mit anderen Worten drückt das Bezogenwerden zwischen dem Subjekt und der Vorstellung die Meinigkeit der Vorstellung aus. Es kann behauptet werden, dass bei Fichte die Unbestimmtheit des Unterscheidens und des Beziehens im Satz des Bewusstseins dadurch zu beseitigen ist, indem zum einen auf die Handlung des Unterscheidens verzichtet wird, zum anderen die Handlung des Beziehens zum absolut ersten Grundsatz entwickelt wird bzw. sie als das Selbstbewusstsein, oder konkreter als die Meinigkeit des Bewusstseins begriffen wird.

⁴⁸ Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 75. Die Meinung, dass die Meinigkeit vom Selbstbewusstsein mit dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre zu tun hat, vertritt auch Allen W. Wood. Im vierten Abschnitt *The I as First Principle of Philosophy* seines Aufsatzes *Fichte's Philosophical Revolution* nimmt er an: „Fichte's reply that awareness of I, though present in every consciousness, is both highly distinctive and of the greatest possible philosophical significance. For it is an awareness of our own activity.“, siehe: Allen W. Wood, *Fichte's Philosophical Revolution*, in: *Philosophical Topics*, Vol. 19, No. 2, 1991, S. 1–28, S. 7.

Die, das Selbstbewusstsein charakterisierte, Bezogenheit bzw. die Meinigkeit der Vorstellung wird bei Fichte in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* sehr prägnant auf den Punkt gebracht:

„Selbstbewusstseyn, sinnliche Anschauung, Begriff in ihrer Ansonderung sind allzumal keine Vorstellungen, sondern nur das, wodurch die Vorstellungen möglich werden. Nach Kant, nach Schulz, nach mir, gehört zu einer vollständigen Vorstellung dreierlei, das wodurch die Vorstellung sich auf ein Object bezieht, und die Vorstellung von *Etwas* wird, und welches wir einstimmig die sinnliche Anschauung nennen; [...] das, wodurch sie sich auf das Subject bezieht, und *meine* Vorstellung wird, und welches, bei Kant und Schulz nicht Anschauung heißen soll, von mir aber, weil es zur vollständigen Vorstellung in demselben Verhältnisse steht, als die sinnliche Anschauung, so genennt wird; und endlich das, wodurch beides vereinigt, und nur in dieser Vereinigung Vorstellung wird, welches wir abermals einstimmig den Begriff nennen.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 226f.)

Dieses Zitat verdeutlicht auch den dritten Aspekt: Für Fichte wird eine vollständige Vorstellung unmöglich, wenn das Selbstbewusstsein als Bestandteil der Vorstellung nicht vorhanden ist.⁴⁹ Einerseits steht diese Annahme mit der Unmittelbarkeit bzw. der Untrennbarkeit des Selbstbewusstseins in Einklang. Andererseits ist dieser Bestandteil auch der absolut erste Grundsatz für die Wissenschaftslehre. Dies kann wie folgt erläutert werden: Durch das Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein von etwas *unbedingt* einem Subjekt zuzuschreiben. In dieser Hinsicht kann das Selbstbewusstsein als die Bedingtheit des Bewusstseins verstanden werden.

Diese Bedingtheit gibt ihrerseits Aufschluss darüber, dass ein Subjekt als *das Vorstellende* des Bewusstseins gesetzt wird. Diesbezüglich schreibt Christian Klotz folgendes in seinem Werk *Selbstbewußtsein und praktische Identität* von 2002: „Fichte beschreibt die intellektuelle Anschauung tatsächlich auch so, daß sie diese

⁴⁹ Eine ähnliche Stelle in demselben Werk lautet: „Sonach findet der Philosoph diese intellectuelle Anschauung als Factum des Bewusstseyns; (für ihn ist es Thatsache; für das ursprüngliche Ich That-Handlung) nicht unmittelbar, als isolirtes Factum seines Bewusstseyns, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstseyn vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflöst.“, siehe: Fichte, *GA I*, 4, S. 218f.

Bedingung erfüllt: Sie ist ein Bewußtsein von sich ‚als des Bewusstseyenden‘, ein ‚*sich setzen als setzend* (irgendein Objectives...)‘. Die ‚als‘-Wendung bezieht sich hier auf den Aspekt oder die Rolle des ‚Ich‘, Subjekt des bewußten Bezugs auf Gegenstände zu sein. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist ein Bewußtsein von sich unter diesem Aspekt bzw. in dieser Rolle. Die ‚als‘-Wendung bringt also zum Ausdruck, daß die intellektuelle Anschauung kein inhaltsleeres, ‚nacktes‘ Ich-Bewußtsein ist, sondern ein Bewußtsein von sich unter dem Aspekt, Subjekt der intentionalen Bezugnahme zu sein.“⁵⁰ Hierin liegt der Gedanke, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte auch ein Bewusstsein des Bewusstseiyenden angibt. Durch dieses Bewusstsein wird das Ich mit *seiner* Welt in Bezug gesetzt. Das Selbstbewusstsein kommt *als* das, auf die Vorstellung bezogene, Vorstellende in der, von der intellektuellen Anschauung gesetzten, zu ihm gehörigen, Bezugnahme auf die entsprechenden Gegenstände, oder kurz in der Welt zustande. In diesem Sinne wird das Selbstbewusstsein als das ‚*sich setzen als setzend*‘ paraphrasiert.

Dieser Terminus ‚Sich-Setzen‘ spielt bei Fichte eine entscheidende Rolle in § 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Dort versucht er diesen Begriff zu interpretieren:

– „*Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend, setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.*“ (Fichte, *GA I*, 2, S. 259f.)

⁵⁰ Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, S. 109. Um die hier zitierte Meinung Klotzs zu verstehen, werden zwei Stellen aus *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von Fichte angeführt:

– „Jedes Object kommt zum Bewusstseyen lediglich unter der Bedingung, daß ich auch meiner selbst des bewusstseyenden Subjects, mir bewußt sey.“, siehe: Fichte, *GA I*, 4, S. 275.

– „Also das Selbstbewusstseyen ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins. Ein solches unmittelbares Bewusstseyen heißt mit dem wissenschaftlichen Ausdrücke eine *Anschauung*, und so wollen auch wir es nennen. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein *sich Setzen als setzend*, (irgendein Objectives, welches auch ich selbst, als bloßes Object, seyn kann,) keineswegs aber etwa ein bloßes *Setzen*; denn dadurch würden wir in die so eben aufgezeigte Unmöglichkeit, das Bewusstseyen zu erklären, verwickelt.“, siehe: Ebd., S. 276.

– „Ist das Ich nur insofern es sich setzt, so ist es auch nur *für* das setzende, und setzt nur für das seyende – *Das Ich ist für das Ich* – setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich nothwendig, und ist nothwendig für das Ich. *Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig.* (indem ich sage *für Mich*, setze ich schon mein Seyn).“ (Ebd., S. 260.)

Für Fichte weist das sich setzende Ich bzw. das absolute Subjekt darauf hin, dass das Ich sich *so* setzt, *wie* es ist. Demnach wird das Sein oder die Existenz des Ich insofern beschrieben, *wie* das Ich *als* das bestimmte Vorstellende vorliegt bzw. *wie* es zur Welt gebracht wird. Diese Seins- oder Existenzsetzung des Ich als solche kommt bei Fichte auch in folgender Form vor: Das Ich ist *für* das Ich, oder Ich bin *für* Mich. Mit anderen Worten expliziert das ‚Sich-Setzen‘ das Für-sich-selbst-sein.

Aus den bisher vollzogenen Ausführungen folgt: Das Bezogenwerden zwischen Subjekt und Vorstellung, welches bei Fichte vom Reinholdschen Satz des Bewusstseins herausgearbeitet und als den absolut ersten Grundsatz bezeichnet wird, setzt einen in Kenntnis davon, dass das Ich die Rolle des Subjekts einnimmt, das in der *für* ihn bestehenden Bezugnahme bzw. in der sich auf ihn beziehenden Welt vorkommt. Oder, von einer anderen Perspektive ausgehend, *gehört* die Vorstellung, die auf das Subjekt bezogen wird bzw. ausschließlich *für* dieses ist, zu diesem. In diesem Sinne kann die Subjektivität des Bewusstseins angesprochen werden, welche auf das Für-sich-selbst-sein desselben bzw. die *subjektive* Beziehung zur Welt hinweist.

2.2 Das Für-sich-selbst-sein bei Husserl

Im vergangenen Abschnitt ging es vor allem darum, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte als die Meinigkeit bzw. die Zugehörigkeit des Bewusstseins verstanden werden kann, da es das Für-sich-selbst-sein des Bewusstseins ausdrückt. Daraufhin kann die Subjektivität insoweit angesprochen werden, als das Subjekt in der *für* ihn

bestehenden Bezugnahme bzw. Welt zustande kommt. Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass dies auch die Selbstbewusstseinsauffassung bei Husserl zutrifft.

In der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* spielt das Ich bei Husserl noch keine große Rolle. Im § 8 *Das reine Ich und die Bewußtheit* der *Fünften Untersuchung* erwähnt er den Begriff des Ich von Paul Natorp, welcher hauptsächlich folgende Thesen vertreten: ‚Bewusst-sein sei Beziehung auf das Ich‘ und ‚Das Ich sei das subjektive Beziehungszentrum zu allen mir bewußten Inhalten‘. Diese Beziehung oder das subjektive Beziehungszentrum werde bei Natorp als die ‚Bewusstheit‘ oder die ‚Grundtatsache der Psychologie‘ bezeichnet, welche Natorp zufolge in der direkten Anschauung gegeben sein sollte.⁵¹ Dagegen nimmt Husserl jedoch an, dass sie nicht gedacht und nicht bestätigt wird. Er ist deswegen der Meinung: „Nun muß ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag.“ (Husserl, *Hua XIX / 1*, S. 374.) Mit anderen Worten vertritt Husserl in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* die Position, welche auf den, die subjektive Beziehung des Bewusstseins gemeinten, Begriff des Ich verzichtet. Diesbezüglich behauptet Husserl in den Vorlesungen *Ding und Raum* von 1907: „Die Welt wird gleichsam getragen vom Bewußtsein, aber das Bewußtsein selbst braucht keinen Träger.“⁵² Wenn das Bewusstsein von etwas keinen Träger bräuchte, wird eine Art der Beziehung auf das Ich oder das subjektive Beziehungszentrum keineswegs demonstriert. Bei der frühen Bewusstseinstheorie Husserls wurde nämlich die Meinigkeit bzw. die Zugehörigkeit des Bewusstseins gar nicht akzentuiert. Dies schloß in seinem Frühwerk an eine Art der nicht-egologischen Bewusstseinstheorie an.

⁵¹ Vgl.: Husserl, *Hua XIX / 1*, S. 372f. und Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg: J. C. B. Mohr, 1888, § 4, S. 11–15.

⁵² Edmund Husserl, *Ding und Raum*, in: *Husserliana Band XVI*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 40.

In der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* von 1913 hingegen ist zum oben gezeigten Satz eine Anmerkung beigefügt: „Inzwischen habe ich es [das reine Ich] zu finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen.“ (Husserl, *Hua XIX / I*, S. 374.) Das ist eine der typischen Stellen, die den Wechsel Husserls von der nicht-egologischen zu der egologischen Bewusstseinstheorie zeigt.⁵³ Der Wechsel wird deutlich, da Husserl sich die subjektive Beziehung des Bewusstseins zu sich selbst wieder zu eigen macht.

1913 erschien nicht nur die zweite Auflage der *Logischen Untersuchungen*, die jenen Wechsel Husserls zu der egologischen Bewusstseinstheorie kennzeichnet, sondern auch das Werk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, das den Begriff des reinen Ich mehrfach darstellt. Aber in der Tat hat Husserl bereits vor 1913 schon unter gewissen Gesichtspunkten zum Begriff des reinen Ich als subjektive Beziehung des Bewusstseins tendiert. Was aber in der Entwicklung zu einer egologischen Bewusstseinstheorie bzw. zur Annahme des

⁵³ Es gibt noch zwei typischen Stellen, die Husserls Tendenz zum Begriff des reinen Ich zeigen können:

– Am Ende des § 4 der *Fünften Untersuchung* schreibt Husserl: „Die Inhalte haben eben, so wie ‚Inhalte‘ überhaupt, ihre gesetzlich bestimmten Weisen miteinander zusammenzugehen, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen, und indem sie so eins werden und eins sind, hat sich schon das ‚phänomenologische‘ Ich oder die Bewußtseinseinheit konstituiert, ohne daß es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte. Und hier wie sonst wäre die Leistung eines solchen Prinzips unverständlich.“, siehe: Husserl, *Hua XIX / I*, S. 364. Zu demselben Satz fügt Husserl in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* eine Anmerkung hinzu: „Die sich in diesen Paragraphen schon aussprechende Opposition gegen die Lehre vom ‚reinen‘ Ich billigt der Verf., wie aus den oben zitierten *Ideen* ersichtlich ist, nicht mehr.“, siehe: Ebd., S. 364.

– Zur Mitte des § 6 der *Fünften Untersuchung* macht Husserl ebenfalls in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* eine Anmerkung: „Die im wesentlichen ungeändert aus der 1. Auflage übernommene Darstellung des Textes wird dem Umstande nicht gerecht, daß das empirische Ich eine Transzendenz derselben Dignität ist wie das physische Ding. Behält die Ausschaltung dieser Transzendenz und die Reduktion auf das rein-phänomenologische Gegebene kein reines Ich als Residuum zurück, dann kann es auch keine wirkliche (adäquate) Evidenz ‚Ich bin‘ geben. Besteht diese Evidenz aber wirklich als adäquate – und wer möchte das leugnen –, wie kommen wir an der Annahme eines reinen Ich vorbei?“, siehe: Ebd., S. 368.

Zur Entwicklung von der nicht-egologischen Position zur egologischen bei Husserl siehe: Joseph Kockelmans, *Husserl and Kant on the Pure Ego*, in: *Husserl. Expositions and Appraisals*, London: University of Notre Dame Press, 1977, S. 269–285, S. 271ff. und Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge, 2000, S. 138.

reinen Ich bei Husserl nicht übersehen werden sollte, ist die Hervorhebung der Meinigkeit des Bewusstseins. Es soll im Folgenden verdeutlicht werden, dass vor 1913 die Meinigkeit des Bewusstseins bei Husserl zuerst als das Einheitsprinzip Bewusstseinsstromes verstanden wurde und dies schließlich in die Bedeutung des reinen Ich eingebracht wurde.

In der Beilage XXVI des fünften und sechsten Kapitels der Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* von 1910/11 geht Husserl von den Erinnerungserfahrungen aus, um das Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes fassen zu können:

„Wenn ich insbesondere in einem Bewusstseinsblick auf das erinnerte E hinsehe und dann übergehe zu E_1 und so in einer Einheit beide umspanne, dann habe ich die Einheit der beiden Bewusstseinsströme, auf die die erinnerten *cogitationes* beiderseits hinführen, im aktuellen Jetzt des Bewusstseinsblickes verknüpft. Zwei solche Ströme sind aber nicht zwei gesonderte Linien, die in einem Punkt zusammentreffen; sondern sie sind ein Strom, eine erfüllte Zeitlichkeit, zu denen Wesen es gehört, dass von jedem späteren Punkt zu jedem früheren ein direkter Weg hinführt als direkte Wiedererinnerung.“⁵⁴

Die Erinnerungserfahrung gibt Auskunft darüber, dass man sich in einer nachträglichen Reflexion z. B. daran erinnern kann, was man gestern Abend gegessen hat und vor dem Abendessen noch ein Buch gelesen hatte. Hierfür ist ein ‚direkter‘ Weg von diesem zu jenem Vorkommnis anzugeben. Mit anderen Worten ist die, diese zwei Vorkommnisse umspannende, Einheit des Bewusstseinsstromes zu erkennen. Zudem schließt dieser Bewusstseinsstrom auch an den Moment an, an den man sich gerade erinnert. Es gibt nämlich nur *Einen* Bewusstseinsstrom.

Dies führt dazu, die Einheit des Bewusstseinsstromes erörtern zu können. Um auf diese einzugehen, sind die folgenden Zitate Husserls in den Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* hilfreich:

⁵⁴ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, in: *Husserliana Band XIII*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 220.

– „Neben dem Bewusstsein, durch das wir aktuell jetzt gegebene *cogitationes* vorfinden (die leibhaft selbst bewusst sind und ‚jetzt‘ sind) haben wir Bewusstseinsbeziehung auf nicht aktuell gegenwärtige, nicht aktuell jetzt seiende *cogitationes*: auf gewesene und künftige. Sofern wir sie als wiedererinnerte (gleichsam wiederbewusste) oder vorbewusste gegenwärtig haben, gehören sie uns an. Wenn sie waren und sein werden, gehören sie in den Zeitzusammenhang ‚meines‘ Bewusstseins.“ (Husserl, *Hua XIII*, S. 220f.)

– „In der Erinnerung sehe ich das Vergangene ‚wieder‘, es selbst, nur nehme ich es nicht in impressionaler Ursprünglichkeit wahr; es ist ja nicht ein Jetzt, es war. Wo immer ich etwas ‚selbst‘ erfasse, da ergibt die phänomenologische Reduktion ein Selbst, das zu ‚meinem‘ reinen Bewusstsein gehört, eine meiner *cogitationes*. [...]. Das ‚Selbst‘ drückt eine Originarität aus. Was in der Einheit eines Bewusstseinsstromes je aufgetreten ist, das trat da originär auf als selbst und jetzt, und wenn das Jetzt sich auch in Vergangenes verwandelt, so ist es nun und bleibt es ‚selbst‘ vergangen.“ (Ebd., S. 221.)

Husserl zufolge kommt das Bewusstsein immer als ‚Selbst‘ vor und vergeht auch als dieses ‚Selbst‘. Es ist nahe liegend, dass für Husserl die Einheit des Bewusstseinsstromes unter dem Begriff der Selbstheit aufgegriffen werden kann. Darüber hinaus bedeutet diese Selbstheit auch das Jetzt, dass das Gewesene und Künftige, nämlich das momentan nicht aktuell gegenwärtige Jetzt enthält. Die Erinnerung kann deswegen ausgebildet werden, weil sich jedes Jetzt einander anreihet. Ein ‚direkter‘ Weg ist nämlich von jedem späteren zu jedem früheren Jetzt hinführend. Ebenso wichtig ist, dass bei Husserl die Selbstheit oder das Jetzt auch als die Meinigkeit des Bewusstseins konzipiert wird. Das Bewusstsein als Selbst bzw. als Jetzt beschreibt nämlich das zu mir gehörige Bewusstsein. Daraus kann das Argument abgeleitet werden, dass der Grund der Erinnerungsmöglichkeit (jenen ‚direkten‘ Weg) oder ferner die Einheit des Bewusstseinsstromes in der Meinigkeit bzw. der Zugehörigkeit des Bewusstseins zu mir besteht, welche deswegen als das Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes in Anspruch genommen werden kann.

Außerdem kann die Annahme, dass die Selbstheit (bzw. die Meinigkeit des Bewusstseins) das Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes ist, noch zusätzlich bei Husserl durch seinen Vergleich zwischen Erinnerungs- und Einfühlungserfahrung

erläutert werden. In derselben Beilage von *Grundprobleme der Phänomenologie* nimmt Husserl an: „Einfühlung gehört aber nicht zu solchen ‚direkten‘ Bewusstseinsweisen, die mir ‚eigene‘ *cogitationes* vergegenwärtigen. *Cogitationes* können anschaulich bewusst werden, die, wenn sie sind (bzw. waren und sein werden), nicht meine *cogitationes* sind, nicht meinem reinen Ich angehören.“ (Husserl, *Hua XIII*, S.221) Wenn ich einen traurigen Freund sehe, kann ich eventuell gleichsam seine Trauer fühlen. Aber auch wenn ich von *seiner* Trauer spreche, besagt diese Trauer weder *seine* noch *meine* Trauer. Hierzu bringt Husserl den Begriff der ‚Analogisierung‘ ein: „Der Blick, mein Blick, kann sich auf sie [nicht meine *cogitationes*] richten, trifft sie aber nicht in ihrem Selbst, sondern in einer ‚Analogisierung‘.“ (Ebd., S. 221.) Die Einfühlungserfahrung betrifft vor allem, so Husserl, *nicht* die Selbstheit von anderen. Es liegt offen zutage, dass jedes Subjekt seine *eigene* Selbstheit hat, die nur *für* es selbst zugänglich und für die anderen nur durch Analogisierung fassbar wird. Davon ausgehend fasst Husserl den Vergleich zwischen Erinnerung und Einfühlung folgendermaßen zusammen: „In solchen Erörterungen treten also fundamentale phänomenologische Wesensunterschiede hervor: Unterschiede zwischen ‚direkter‘, ‚eigentlicher‘ Erfahrung [...], d. i. Erfahrung (Anschauung) im prägnanten Sinn, die das ‚Selbst‘ erfasst, und andererseits einführender oder sonstwie ein Gegenständliches mittels eines anderen, ‚Selbst‘ gegebenen verbildlichender, analogisierender etc. Setzung.“ (Ebd., S. 222f.) Der Unterschied zwischen Erinnerung und Einfühlung ist: Während sich erstere Erfahrung auf die eigenen Selbstheit bezieht, hat zweite Erfahrung mit der Selbstheit eines anderen zu tun. Dies gibt Aufschluss über die Zugänglichkeit der eigenen Selbstheit und die Unzugänglichkeit der anderen Selbstheit. Daraus kann gefolgert werden, dass die Selbstheit es ermöglicht, einerseits im *wesentlichen* Sinne die mir gehörige Einheit des Bewusstseinsstromes aufzugreifen, andererseits dadurch von anderen zu unterscheiden. In Bezug auf die Einfühlungsanalyse

Husserls erwähnt Eduard Marbach in seinem Werk *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* von 1974: „Es ergibt sich aus dem Sinn der phänomenologischen Erfahrungsanalyse der einzig entscheidende Gesichtspunkt der Einheit eines gegenüber anderen phänomenologisch abgeschlossenen Bewusstseinsstromes: *das originär Bewusste als Eigens schliesst sich zur Einheit eines Bewusstseins zusammen*, und dazu gehört dann auch eine immanente Zeiteinheit.“⁵⁵ Allein der Ausdruck ‚das originär Bewusste als Eigens‘ von Marbach weist darauf hin, dass das Bewusstsein *ursprünglich* („originär“) zu einem gehört. Es wird insoweit zum ‚Eigenen‘, wie es Marbach nennt, weil es gegenüber Anderen ‚phänomenologisch abgeschlossenen‘ ist. Die Meinigkeit des Bewusstseins bei Husserl drückt nämlich nicht nur die eigene Selbstheit, sondern auch die damit einhergehende Begrenzung gegenüber anderen aus.

Weiterführend wird bei Husserl diese Meinigkeit des Bewusstseins in die Bedeutung des Begriffs des reinen Ich eingeführt. In § 57 *Die Frage der Ausschaltung des reinen Ich der Ideen zu einer reinen Phänomenologie I* schreibt Husserl:

„In jedem aktuellen cogito lebt es [das reine Ich] sich in besonderem Sinn aus, aber auch alle Hintergrunderlebnisse gehören zu ihm und es zu ihnen, sie alle, als zu dem einen Erlebnisstrom gehörig, der der meine ist, müssen sich in aktuelle cogitationes verwandeln oder in solche immanent einbeziehen lassen; in Kantischer Sprache: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“⁵⁶

Das Zitat veranschaulicht, dass Husserl mit den Kantischen Worten ‚Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können‘ versucht, das reine Ich mit der Mei-

⁵⁵ Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, S. 95. Eine weitere Stelle von Marbach, die in diesem Zusammenhang steht: „Die Analyse phänomenologischer Erfahrung bringt einen kardinalen Unterschied zur Geltung: ich habe Bewusstseinslebnisse, die ich als ‚eigene‘ bezeichne, und ich habe Bewusstseinslebnisse von Bewusstseinslebnissen, welche *nicht* ‚eigene‘, vielmehr ‚fremde‘ sind. Soll Klarheit herrschen, kann nicht mehr von ‚niemandes‘ Erlebnissen gesprochen werden.“, siehe: Ebd., S. 100.

⁵⁶ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, in: *Husserliana Band III / 1*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 123. Zur detaillierten Entwicklung der Selbstheit als das Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes, das in den Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* konzipiert wird, sowie zum Begriff des reinen Ich als subjektives Beziehungszentrum seiner Erlebnisse siehe § 17 *Die Idee des reinen Ich* des Werks *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* von Marbach.

nigkeit des Bewusstseins zu verbinden. In *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II* behauptet Husserl sogar, dass das reine Ich der ‚irreale, absolute Träger aller Bekundung von Realität‘ ist.⁵⁷ Wenn es der irreale, absolute Träger des Bewusstseins besagt und in jedem aktuellen cogito lebt, zeichnet es sich als das Subjekt des Bewusstseins ab.

Wie oben gezeigt, als 1901 die erste Auflage der *Logischen Untersuchungen* erschien, lehnte Husserl zunächst den, die subjektive Beziehung des Bewusstseins zu charakterisierenden, Begriff des reinen Ich ab. Später allerdings entwickelt Husserl in einem ersten Schritt die Selbstheit als das Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes, die die subjektive Beziehung bzw. die Meinigkeit des Bewusstseins im eigentlichen Sinne aufweist. Anschließend wurde dies in einem zweiten Schritt in seiner Gesamtheit in die Bedeutung des reinen Ich der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I* von 1913 eingebracht. Das reine Ich bei Husserl steht für die subjektive Beziehung bzw. die Meinigkeit des Bewusstseins. Oder anders gesagt, durch diese ist es der Träger bzw. das Subjekt des Bewusstseins.

Bislang bleibt aber noch ein wichtiger Punkt ungeklärt, der das Entscheidende in diesem Abschnitt ist: Kann bei Husserl die subjektive Beziehung bzw. die Meinigkeit des Bewusstseins mit dem Begriff des Selbstbewusstseins bzw. des Urbewusstseins in Verbindung gebracht werden? In Bezug auf diese Verbindung schreibt Izchak Miller in *Husserl on the Ego* im Jahre 1986: „In saying that our acts are in the form of *cogito* (*I think, I perceive, I remember, etc.*), Husserl is making, in my opinion, a twofold claim. The first is an *ontological* claim, namely, that the pure Ego is literally *in* the act as its subject (it “lives in the act” – as Husserl says), and that one and the same pure Ego is *in* all my acts. [...]. The second claim is a *phenomenological* one, namely, that

⁵⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II*, in: *Husserliana Band IV*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, S. 325.

each and every one of my acts, apart from being object-directed, is also – in a passive, apperceptive, way – Ego-directed. It is in virtue of the latter that I am ‘pre-reflectively’ continually aware – again, in a passive, apperceptive, way – of my own conscious singularity as an *enduring* singularity. Thus, the pure Ego, according to Husserl, is not a mere ontological postulate. It is a self-aware Ego.⁵⁸ Miller zufolge können bei Husserl das reine Ich und das Selbstbewusstsein beide durch das ‚Ich denke‘ (oder ‚Ich nehme wahr‘, ‚Ich erinnere‘ etc.) charakterisiert werden. Diese zwei Begriffe lassen sich deshalb dahingehend formulieren: Ich bin mir bewusst, dass ich es bin, der denkt (oder wahrnimmt, erinnert etc.). Oder, ich bin mir bewusst, dass ich das Subjekt des Bewusstseins bin. Mit anderen Worten bin ich mir bewusst, dass ich es bin, der dieses Bewusstsein besitzt, wenn von der Meinigkeit des Bewusstseins ausgegangen wird. Aus den Ausführungen über den Zusammenhang zwischen dem reinen Ich und dem Selbstbewusstsein ergibt sich das Argument, dass bei Husserl die Entwicklung zur egologischen Bewusstseinstheorie in der Tat sowohl auf den Begriff des reinen Ich als auch auf den des Selbstbewusstseins angelegt ist.

Ebenso wichtig ist, dass in Bezug auf das Selbstbewusstsein Husserl auch den Begriff des Für-sich-selbst-seins verwendet. In seinem Nachlass von 1920/21 können beispielsweise folgende Stellen Husserls gefunden werden:

- „Das Wort Erlebnis drückt dabei eben dieses Erlebtsein, nämlich Bewussthaben im inneren Bewusstsein aus, wodurch es *für* das Ich jederzeit vorgegeben ist. (m. H.)“⁵⁹
- „Ich bin für mich selbst original, bin mir selbst nach allem, was ich bin, *originaliter* gegeben, für mich wahrnehmungsbereit und evtl. thematisch wahrgenommen.“ (Ebd., S. 380)

⁵⁸ Izchak Miller, *Husserl on the Ego*, in: *Topoi*, Vol. 5, No. 2, 1986, S. 157–162, S. 160. Allerdings muss hier beachtet werden, dass Miller den ontological claim nicht im Sinne von Substanz meint: „The ontological point about the Ego is that it is a *constituent* of its acts in a sense similar to that in which, say, a bouncing ball is a *constituent* of the event of its bouncing.“, siehe: Ebd., S. 161.

⁵⁹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, in: *Husserliana Band XIV*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 45. Für andere Stellen von Husserl, die den Begriff des Für-sich-selbst-seins zeigen, siehe die Fußnote 8 in *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness* von Zahavi.

– „Die Subjektivität ist – sie ist, indem sie für sich selbst erfahrbar ist, [...]. Jedes konkrete Subjekt (jede Monade) ist nur in ihrem Für-sich-selbst-sein, sie ist sich selbst immanent.“ (Ebd., S. 353)

Wenn der, von Zahavi empfohlene, bedeutendste Unterschied zwischen Wahrnehmen und Erleben bei Husserl in den Blick genommen wird, dann meint allein das erste Zitat, dass das Selbstbewusstsein eine Art des Für-sich-selbst-seins darstellt. Im zweiten Zitat drückt dieses Für-sich-selbst-sein dahingehend aus: ‚Ich bin für mich selbst original‘ oder ‚Ich bin mir selbst originaliter gegeben‘. Aus dem dritten Zitat folgt, dass eine Art der Subjektivität insofern angesprochen werden kann, als das Subjekt im Für-sich-selbst-sein vorliegt. Für eine Zusammenfassung dieser Aspekte kann auf Zahavi verwiesen werden. In *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness* von 2003 behauptet er: „According to Husserl, to be a subject is to exist for-itself, that is, to be self-aware.“⁶⁰ Bei Husserl fallen die Bedeutungen von Für-sich-selbst-sein, Selbstbewusstsein und Subjekt-zu-sein miteinander zusammen. Für ihn erfolgt das Bewusstsein von etwas unbedingt *für* das entsprechende Subjekt. Die Annahme der subjektiven Beziehung zur Welt lässt sich nämlich nicht bestreiten. Das alles kann bei Husserl unter dem Selbstbewusstsein verstanden werden.

Zusammenfassend: In den letzten zwei Abschnitten ging es vor allem um den Versuch, das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als die Subjektivität zu interpretieren, welche auf die subjektive Beziehung, die Meinigkeit bzw. das Für-sich-selbst-sein des Bewusstseins hinweist. In *2.1 Das Für-sich-selbst-sein bei Fichte* wurde von der Auseinandersetzung zwischen Reinhold, Schulze und Fichte ausgegangen, welche hauptsächlich das Verhältnis zwischen drei Bestandteilen und die Un-

⁶⁰ Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, S. 159f. Weitere bezügliche Stellen Husserls siehe:

– „Subjektsein ist, in der Weise seiner selbst bewusst zu sein, zu sein.“, siehe: Husserl, *Hua XIV*, S. 151.

– „Das Ich und Ichleben ist [...] nur in der Weise des Seiner-selbst-bewusst-seins.“, siehe: Husserl, *Hua XIII*, S. 462.

bestimmtheit der Handlungen des Unterscheidens und Beziehens im Reinholdschen ‚Satz des Bewusstseins‘ angeht. Bei Fichte wird die Handlung des Beziehens besonders herausgehoben und als absolut erster Grundsatz bezeichnet.

Neuhausers zufolge erweist sich diese Handlung des Bezogenwerdens bei Fichte als das Selbstbewusstsein und auch als die Meinigkeit des Bewusstseins. Demnach wird die Annahme, dass das Ich in der, zu ihm gehörigen, Bezugnahme der Welt zustande kommt, in Anspruch genommen. Hierzu verwendet Fichte den Begriff des ‚Sich-Setzens‘. Das sich setzende Ich bzw. das absolute Subjekt besagt, dass das Ich sich *so* setzt, *wie* es ist. Das Sein oder die Existenz des Ich wird auf diese Weise dargelegt, *wie* das Ich *als* das bestimmte Vorstellende vorliegt bzw. *wie* es zur Welt gebracht wird. Dies reduziert sich auf folgende Thesen bei Fichte: Das Ich ist *für* das Ich, oder Ich bin *für* Mich. Aus diesem Für-sich-selbst-sein folgt, dass die, zum Ich gehörige, Bezugnahme der Welt auch als die *für* ihn bestehende interpretiert werden kann. Daher lässt sich das Für-sich-selbst-sein als die *subjektive* Beziehung zur Welt erkennen. Hier ist dann von der Subjektivität zu reden.

In 2.2 *Die Für-sich-selbst-seins bei Husserl* wurde zunächst der Wechsel von der nicht-egologischen zur egologischen Position bei Husserl ausgegangen. Die Bedeutung des Wechsels zeigt sich darin, dass Husserl zum Begriff des reinen Ich tendiert, welches als die subjektive Beziehung des Bewusstseins konzipiert werden kann. Außerdem wird die Meinigkeit des Bewusstseins in jener Entwicklung zur Annahme der reinen Ich in Betracht gezogen. Dabei geht es vor allem um Husserls Untersuchung der Erinnerungs- und Einfühlungserfahrung. Bei Erinnerungserfahrung ist Husserl zufolge ein ‚direkter‘ Weg zwischen früherem und späterem Moment aufzufinden, welche durch die Selbstheit bzw. die Meinigkeit des Bewusstseins als *Ein* Bewusstseinsstrom aufgegriffen werden. Die Einfühlungserfahrung hat weder mit der Selbstheit von mir, noch mit der Selbstheit des anderen zu tun. Der Vergleich zwi-

schen den beiden Erfahrung gibt Auskunft über die Zugänglichkeit und die Unzugänglichkeit der Selbstheit. Daher charakterisiert diese Selbstheit bei Husserl einerseits das Prinzip der Einheit des Bewusstseinsstromes andererseits die Begrenzung gegenüber anderen.

Mit den Kantischen Worten ‚Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können‘ wird das reine Ich bei Husserl mit der Meinigkeit des Bewusstseins verbunden. Miller zufolge steht das reine Ich in Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein. Daraus folgt, dass die Entwicklung zur egologischen Position bei Husserl nicht nur die Annahme des reinen Ich wieder aufgreift, sondern dieses auch als Selbstbewusstseins interpretieren werden kann. Diese egologische Position betrifft zusätzlich den Begriff des Für-sich-selbst-seins bei Husserl, welches auf die, nur *für* das Ich, *subjektive* Beziehung des Bewusstseins hinweist. Das Bewusstsein ist demnach subjektiv.

2.3 Die Immunität gegen Fehlidentifikation

In *Das Blaue Buch* von 1958 unterscheidet Ludwig Wittgenstein zwei Gebrauchsweisen des Wortes ‚ich‘; nämlich ‚Objektgebrauch‘ und ‚Subjektgebrauch‘. Die Beispiele des Objektgebrauchs des Wortes ‚ich‘ sind Wittgenstein zufolge: »Mein Arm ist gebrochen«, »Ich bin zehn Zentimeter gewachsen«, »Ich habe eine Beule auf meiner Stirn« und »Der Wind zerweht meine Haare«; die Beispiele des Subjektgebrauchs desselben dagegen: »*Ich* sehe so-und-so«, »*Ich* höre so-und-so«, »*Ich* versuche meinen Arm zu heben«, »*Ich* denke, daß es regnen wird« und »*Ich* habe Zahnschmerzen«. Danach sagt Wittgenstein: „Man kann auf den Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien hinweisen, indem man sagt: Die Fälle in der ersten Kategorie [dem Objektgebrauch] machen es erforderlich, daß man eine bestimmte Person erkennt, und in diesen Fällen besteht die Möglichkeit des Irrtums, – oder ich sollte

besser sagen: Die Möglichkeit des Irrtums ist vorgesehen. [...]. Es ist möglich, daß ich, etwa bei einem Unfall, Schmerzen in meinem Arm spüre, einen gebrochenen Arm an meiner Seite sehe und denke, daß es mein Arm ist, wenn es in Wirklichkeit der meines Nachbarn ist. [...]. Andererseits geht es nicht um das Problem, eine Person zu erkennen, wenn ich sage, daß ich Zahnschmerzen habe. Die Frage »Bist du sicher, daß *du* es bist, der Schmerzen hat?« wäre unsinnig.“⁶¹ Wittgenstein zufolge gibt es zwei Gebrauchsarten für das Erste-Person Pronomen. Der Objektgebrauch bietet die Möglichkeit des Irrtums, bei der es vor allem um das Erkennen einer bestimmten Person bzw. um die Identifizierung des Ich geht. Dagegen liegt jene Möglichkeit nicht beim Subjektgebrauch vor. Die im Zitat aufgewiesene Frage ist deswegen, laut Wittgenstein, unsinnig.

In Bezug auf die zwei Arten des Gebrauchs des Ersten-Person Pronomens bei Wittgenstein schreibt Sydney Shoemaker in *Self-Reference and Self-Awareness* von 1968: „It is important to see that the distinction Wittgenstein is drawing here is not the controversial distinction between ‘corrigible’ and ‘incorrigible’ first-person statements. It is easy to overlook this, for Wittgenstein’s examples of ‘the use of subject’ are mostly statements that many philosophers have held to be incorrigible. But Wittgenstein’s point is not that these statements are totally immune to error, though he may have believed this to be true of some of them, but is rather that they are immune to a certain sort of error: they are immune to error due to a misrecognition of a person, or, as I shall put it, they are immune to error through misidentification relative to the first-person pronouns. It is the use of ‘I’ in such statements, i.e., its use ‘as subject’, that philosophers have found puzzling.“⁶² Hieran ist zu erkennen, dass Shoemaker

⁶¹ Ludwig Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, in: *Ludwig Wittgenstein. Werkausgabe Band 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 106f.

⁶² Sydney Shoemaker, *Self-Reference and Self-awareness*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19, 1968, S. 555–567, S. 556. Die Argumente Zahavis sind in diesem Zusammenhang erwähnenswert: „The first kind of statement [the object-use of I], which articulates types of self-reference that

von jener Analyse Wittgensteins ausgehend den Begriff der Immunität gegen den Irrtum durch Fehlidentifikation aufstellt. Diese Immunität weist beim Subjektgebrauch des Wortes ‚ich‘ darauf hin, dass ich mich unmöglich darüber irre, dass ich es bin, der so und so sieht, hört, denkt usw.. Wenn wir z. B. an einem neurologischen Experiment teilnehmen, dann können wir das Gefühl der Zahnschmerzen haben, auch wenn unsere Zähne alle gesund sind. Es ist also ein Irrgefühl durch das Experiment hervorgerufen worden. Aber wir lagen keineswegs dabei falsch, dass *wir* es sind, die uns das Irrgefühl zuschrieben.

Es ist hier ein großes Anliegen, dass Shoemaker in Bezug auf die Immunität gegen den Irrtum durch Fehlidentifikation das Selbstbewusstsein anspricht. In *Self-Reference and Self-Awareness* behauptet er: „Now there is a perfectly good sense in which my self is accessible to me in a way in which it is not to others. There are predicates which I apply to others, and which others apply to me, on the basis of observations of behavior, but which I do not ascribe to myself on this basis, and these predicates are precisely those the self-ascription of which is immune to error through misidentification. I see nothing wrong with describing the self-ascription of such predicates as manifestations of self-knowledge or self-awareness.“⁶³ Für Shoemaker ist es

do not differ from the way in which Others can also refer to me, presupposes perceptual observations and a subsequent recognition or identification of something as oneself, and it is consequently prone to the error of misidentification. Having been involved in an accident where my body is tangled up with other bodies, I may see a bleeding leg, which actually belongs to someone else, erroneously identify it as *mine* and infer that I am bleeding. This type of error is excluded when it comes to the subject-use of ‘I’. When I say ‘I have an itch’ or ‘I think so-and-so’ or ‘I feel pain’, it is not the case that I know this because I (introspectively) observe *somebody* feeling a pain and then identify that person as myself. [...]. This process of identification is criterial and fallible, whereas the subject-use of ‘I’ is neither. It is impossible that I should be feeling pain and be mistaken about *who* is feeling pain. Similarly, although I can be mistaken in saying ‘I see a canary’, since I can be mistaken in thinking that what I see is a canary (in the case of hallucination) or that there is anything at all that I see, I cannot be mistaken in saying this because I have misidentified as myself the person I believe to see a canary. It is nonsensical to ask whether I am sure that I am the one who is seeing it, or to demand a specification of the criteria which I use in order to determine whether the perception is in fact *mine*. Even serious doubt about *who* I am cannot entail a doubt about it being *me* who is entertaining the doubting.“, siehe: Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999, S. 5.

⁶³ Shoemaker, *Self-Reference and Self-awareness*, S. 562. Eine ähnliche Meinung kann im Folgenden aufgefunden werden:

nicht verwunderlich, die Selbstzuschreibung mit dem Selbstbewusstsein gleichzusetzen. Der Grund dafür mag darin bestehen, dass diese beiden Begriffe die eigene Zugänglichkeit des Selbst betreffen. Denn diese eigene Zugänglichkeit fungiert *nur* für das entsprechende Subjekt. Dabei geht es *nur* um *ein* Subjekt, auf gar keinen Fall um ein anderes. Es kommt hinzu, dass in der Tat der Subjektgebrauch des Wortes ‚ich‘ die Selbstzuschreibung bzw. das Selbstbewusstsein aufweist. Außerdem, da es sich beim Subjektgebrauch des Wortes ‚ich‘ um das Erste-Person Pronomen handelt, kann jenes privilegierte Subjekt als die Erste-Person bezeichnet werden. Mit anderen Worten ist die eigentümliche Zugänglichkeit von der Erste-Person Perspektive geprägt, da das Selbstbewusstsein der Erste-Person Perspektive des Bewusstseins entspricht.

Dies erinnert an das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl. Hinsichtlich des Für-sich-selbst-seins bei Fichte behauptet Neuhouser in *Fichte's Theory of Subjectivity*: „That the subject exists ‘for itself’ clearly refers to the position mentioned before that the subject is necessarily self-aware. [...], one could add to this the claim that the subject exists *only* for itself, it ceases to exist in the absence of its own self-awareness and can exist, *qua* subject, only for itself, never for another conscious subject.“⁶⁴ Diese Bemerkung Neuhausers zeigt, dass durch das Selbstbewusstsein das *einzigste* Subjekt zustande kommt, welches in der *nur* für ihn, *nie* für das andere bezogenen,

– „An analysis of the subject-use of ‘I’ reveals that we are dealing with a unique, immediate, non-criterial, and infallible first-person reference. [...]. The reference of ‘I’ differs significantly from the well-known types of reference available from a third-person perspective, and it seems natural to assume that it owes its peculiar features exactly to the phenomenon which it is used to articulate, namely, self-awareness.“, siehe: Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 13.

– „Wittgenstein’s characterization points to a more experiential sense of immunity to error through misidentification. His examples are cognitive of experiential ones: ‘I see so-and-so’, ‘I try to lift my arm’, ‘I have a toothache’, and ‘I think it will rain’. It would be nonsensical to ask, ‘Are you sure that it is *you* who think it will rain?’ This is nonsensical, not because it concerns an issue pertaining to grammatical structure, but because it concerns a noetic integrity, the surety of access to one’s own experience, or more precisely, to one’s own *ipseity*, an access that Shoemaker calls ‘non-observational’.“, siehe: Shaun Gallagher, *Self-Reference and Schizophrenia: A Cognitive Model of Immunity to Error through Misidentification*, in: *Exploring the Self*, Amsterdam: John Benjamins, 2000, S. 203–239, S. 204f.

⁶⁴ Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 112. Eine bezügliche Stelle Fichtes siehe: „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn.*“, siehe: Fichte, *GA I*, 2, S. 261.

nur zu ihm, nie zum anderen gehörenden Vorstellung vorliegt. Aufgrund dessen kann das Selbstbewusstsein bei Fichte auch an die eigene, bestimmte, subjektive, also Erste-Person Perspektive des Bewusstseins angeschlossen werden.⁶⁵ Außerdem wurde im letzten Abschnitt bereits gezeigt, dass das Selbstbewusstsein bei Husserl auch das Für-sich-selbst-sein des Bewusstseins ausdrückt. In Bezug auf die Bedeutung der Charakterisierung ‚für‘ des Für-sich-selbst-seins kann folgende Stelle in *Phänomenologische Psychologie* von 1925 angeführt werden:

„Einheit einer Seele, je einer, hinsichtlich alles ihr zugehörigen Psychischen, ist Einheit aus ihrer eigenen, nur ihr selbst zugänglichen originalen Erfahrung; nur in eigener selbsterlebter Erfahrung ist die Seele *originaliter* und nur ihr selbst zugänglich.“⁶⁶

Das Zitat veranschaulicht, dass das Bewusstsein von etwas *nur* zum es erlebenden Subjekt gehört. Mit anderen Worten wird es besonders für dieses Subjekt *originaliter* gegeben, und es ist *nur* für ihn zugänglich. Dies macht verständlich, dass bei Husserl – ebenso wie bei Fichte – das Selbstbewusstsein als das Für-sich-selbst-sein die eigene, bestimmte, subjektive, also Erste-Person Perspektive des Bewusstseins aufweist.⁶⁷

⁶⁵ In *Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein* von 2009 erwähnt Katja Crone: „Der wesentliche Unterschied zu Kants transzendentaler Apperzeption ist also darin zu sehen, dass Fichte mit der intellektuellen Anschauung ein unmittelbares Bewusstsein verbindet, das – wenn auch in einem schwachen Sinn – als Bewusstseinsphänomen beschrieben werden kann. Es handelt sich um das Faktum der unmittelbaren Selbstvertrautheit, das in allen konkreten Denkopoperationen zwar nicht explizit bewusst, aber doch implizit thematisch ist. Das so verstandene epistemische Ich-Bewusstsein kann näher als eine bestimmte Perspektive beschrieben werden, nämlich als die spezifisch erstpersionale Erlebnisperspektive, die nicht von außen konstatiert oder als Eigenschaft zugeschrieben werden kann.“, siehe: Katja Crone, *Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein*, in: *Fichte Studien Band 33*, Amsterdam: Editions Rodopi, 2009, S. 65–79, S. 76. Hier macht Crone deutlich, dass sich die intellektuelle Anschauung bzw. das Selbstbewusstsein bei Fichte auf die spezifisch erstpersionale Erlebnisperspektive des Bewusstseins bezieht.

⁶⁶ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, in: *Husserliana Band IX*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, S. 415.

⁶⁷ In *Self and Consciousness* von 2000 behauptet Zahavi: „Thus, Husserl ultimately ends up equating the first-personal mode of givenness, self-awareness, and a certain basic sense of egocentricity or ipseity.“, siehe: Dan Zahavi, *Self and Consciousness*, in: *Exploring the Self*, Amsterdam: John Benjamins, 2000, S. 55–74, S. 61. Zahavi zufolge kann das Selbstbewusstsein bei Husserl auch als die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins aufgefasst werden. Für eine ähnliche Meinung Zahavis, siehe: „Ultimately, Husserl tends to equate (1) the first-personal mode of givenness, (2) self-awareness, (3) a certain basic sense of egocentricity, and (4) the very life of consciousness.“, siehe: Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 144. Auf einer Konferenz im Januar 2014 veröffent-

Wenn das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins bezeichnet werden kann, stellt sich ferner die Frage, ob es auch jeweils über die Immunität gegen den Irrtum durch Fehlidentifikation verfügt. Hierfür muss zunächst in einem ersten Schritt erläutert werden, worin die Fehlidentifikation liegt bzw. liegen könnte, um in einem zweiten Schritt untersuchen zu können, ob sich jene Immunität beim Fichteschen und Husserlschen Selbstbewusstsein aufweisen lässt.

In Bezug auf die, sich auf den Subjektgebrauch des Ersten-Person Pronomens beziehende, Identifizierung erwähnt Shoemaker in *Self-Reference and Self-Awareness*: „If I say ‘I feel pain’ or ‘I see canary’, I may be identifying for someone else the person of whom I am saying that he feels pain or sees a canary. But there is also a sense in which my reference does not involve an identification. My use of the word ‘I’ as the subject of my statement is not due to my having identified as myself something of which I know, or believe, or wish to say, that the predicate of my statement applies to it.“⁶⁸ Im Fall einer Identifizierung werden zwei Dinge miteinander verglichen, um zu erkennen, ob sie identisch sind. Hierbei kann immer von einer Art der möglichen Fehlidentifizierung gesprochen werden. Aber wenn es keine Identifizierung gibt, wird diese Möglichkeit gelöst bzw. kommt der Irrtum durch Fehlidentifikation keineswegs vor. Demnach ist Shoemaker der Ansicht, dass sich in der Tat beim Selbstbewusstsein keine Identifizierung abspielt. Im obigen Zitat spricht er deshalb von der, nicht die Identifizierung betreffenden, Selbstreferenz. Shoemakers Auffassung ist berechtigt, weil aufgrund der eigenen Zugänglichkeit das privilegierte Subjekt das *einzig*e ist. Es kommt dann keineswegs noch ein anderes, welches beim Zugang des Bewusstseins

licht Dermot Moran den Aufsatz *Defending the Transcendental Attitude: Husserl's Concept of the Person and the Challenges of Naturalism*, in dem er auch die Selbstbewusstseinstheorie Husserls mit der Ersten-Person Perspektive verbindet, siehe:

http://www.phenomenologyandmind.eu/wp-content/uploads/2015/01/A5_pm-Moran.pdf
(zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2015), besonders Seite 42–46.

⁶⁸ Shoemaker, *Self-Reference and Self-awareness*, S. 558.

mit jenem *einzigem* identifiziert wird. Die Begründung jener Immunität liegt darin, dass es keine Identifizierung oder *nur* ein einziges Subjekt gibt. Im Folgenden wird bei Fichte und Husserl überprüft, was sie beide in Bezug auf die Identität des Ich aussagen und ob bei den beiden jene Immunität vorliegt.

Die, im jetzigen Zusammenhang stehende, Stelle Fichtes ist aus *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* zu entnehmen:

„Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört, (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken), zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges, das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann.“ (Fichte, *GA I*, 2, S. 399.)

Hier macht Fichte deutlich, dass im absoluten bzw. sich setzenden Ich nichts unterschieden wird. Demnach ist auch nichts zu identifizieren. Dies führt dazu, dass wenn Fichte vom Begriff des absoluten Ich bzw. der Identität des Ich redet, er nicht meint, dass die absolute Identität des Ich von dem Vergleich oder der Identifizierung zwischen Setzendem und Gesetztem herkommt.⁶⁹ Vielmehr ist bei Fichte das absolute Ich *schlechthin* mit sich selbst identisch. Beim ‚Sich-Setzen‘, welches als das Selbstbewusstsein auszulegen ist, läuft keine Identifizierung ab. Das Selbstbewusstsein bei Fichte trägt nämlich jene oben beschriebene Immunität in sich. Bei Husserl werden folgende zwei Stellen aus *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I und II* angeboten, um auch bei ihm die Immunität des Selbstbewusstseins gegen den Irrtum der Zuschreibung aufzuzeigen:

⁶⁹ Eine bezügliche Stelle Fichtes befindet sich beispielsweise in *Einige Vorstellungen über die Bestimmung des Gelehrten* von 1794: „Das reine Ich läßt sich nur negativ vorstellen; als das Gegentheil des Nicht=Ich, dessen Character Mannichfaltigkeit ist – mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und Ebendasselbe und nie ein anderes. Mithin läßt die obige Formel sich auch so ausdrücken: Der Mensch soll stets einig mit sich selbst seyn; er soll sich nie widersprechen. – Nämlich das reine Ich kann nie in Widerspruche mit sich selbst stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und Ebendasselbe.“, siehe: Johann Gottlieb Fichte, *Einige Vorstellungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe I*, 3, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1966, S. 29f.

– „Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten.“ (Husserl, *Hua III / 1*, S. 123.)

– „Ich nehme mich als das reine Ich, sofern ich mich rein als den nehme, der im Wahrnehmen gerichtet ist auf das Wahrgenommene, im Erkennen auf das Erkannte, im Phantasieren auf das Phantasierte, im logischen Denken auf das Gedachte, im Werten auf das Gewertete, im Wollen auf das Gewollte; in jedem Aktvollzuge liegt ein Strahl des Gerichtetseins, den ich nicht anders beschreiben kann als seinen Ausgangspunkt nehmend im ‚Ich‘, das dabei evidentermaßen ungeteilt und numerisch identisch bleibt, während es in diesen mannigfaltigen Akten lebt, in ihnen sich spontan betätigt und in immer neuen Strahlen durch sie hindurch auf das Gegenständliche ihres Sinnes geht.“ (Husserl, *Hua IV*, S. 97f.)

Für Husserl agiert das reine Ich als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches. Da es unter der Meinigkeit des Bewusstseins verstanden werden kann, kann diese Identität des Ich wie folgt dargestellt werden: Alle wirklichen und möglichen Erlebniswechsel sind *meine* Erlebniswechsel. Diesbezüglich ist Lambert Wiesing in *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie* von 2009 der Meinung: „Wenn man den Spieß umdreht, also nicht vom Subjekt ausgeht und aus diesem die Wahrnehmung herleitet, sondern von der Wirklichkeit der Wahrnehmung ausgeht, dann ist die Identität des Subjekts keine problematische und erklärungsbedürftige Voraussetzung von Wahrnehmungsentstehungstheorien, sondern eine phänomenologisch notwendige Folge der Wirklichkeit der Wahrnehmung: Weil es *meine* Wahrnehmungen gibt, muß es mich als ein in der Zeit identisches Subjekt und auch als ein sich zeitlich in der vergänglichen Welt entwickelndes Subjekt geben. [...]. Die Kontinuität der wahrgenommenen Welt teilt sich mir in *meiner* Wahrnehmung als *meine* Identität mit. *Meine* Wahrnehmung mutet mir zu, ohne mir je eine Entscheidungsmöglichkeit zu geben, mich im Strom der Wahrnehmungen unaufhörlich als selbiges Subjekt fühlen zu müssen. Kommt es zur Wirklichkeit *meiner* Wahrnehmung, läßt sich *meine* Identität nicht mehr vermeiden. Das heißt: *Meine* Identität ist eine logisch not-

wendige Folge aus der Wirklichkeit eines unerklärbaren Zustands. [m. H.]⁷⁰ Für Husserl gibt sich das reine Ich als *absolut meine* Identität kund und bleibt *evidentermaßen ungeteilt* und *numerisch* identisch. Daher gibt es beim reinen Ich, welches als das Selbstbewusstsein darzustellen ist, nichts zu erklären, geschweige denn, ob es zwei Dinge (zwei Subjekte) fürs Vergleichen und die Identifizierung gibt. Demnach ist keine Identifizierung anzusprechen, wenn von der Identität des Ich bei Husserl die Rede ist, weil es sich nicht um das Vergleichen zwischen zwei Dingen für die Identität des Ich handelt. Das reine Ich bzw. das Selbstbewusstsein bei Husserl hat die, von Shoemaker gemeinte, Immunität gegen den Irrtum durch Fehlidentifikation.

Zusammenfassend: Wittgenstein zufolge gibt es zwei Gebrauchsarten des Wortes ‚ich‘; nämlich den Objekt- und den Subjektgebrauch. Beim Objektgebrauch geht es vor allem um die Erkennung einer bestimmten Person bzw. um die Identifizierung des Ich. Das Vergleichen für die Identität wird hierbei vollzogen. Da daraufhin immer eine Möglichkeit des Irrtums der Fehlidentifikation vorhanden ist, ist beim Objektgebrauch das Fehlidentifizierungsproblem immer möglich. Im Gegensatz zum Objektgebrauch geht es beim Subjektgebrauch nicht um dieses Problem. Wenn ich sage, dass ich

⁷⁰ Lambert Wiesing, *Das Ich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 188. Hinsichtlich dieses Aspektes kann man bei Husserl auf folgende Stelle verweisen: „Das Ich ist das identische Subjekt der Funktion in allen Akten desselben Bewußtseinsstromes, es ist das Ausstrahlungszentrum, bzw. Einstrahlungszentrum alles Bewußtseinslebens, aller Affektionen und Aktionen, alles Aufmerkens, Erfassens, Beziehens, Verknüpfens, alles theoretischen, wertenden, praktischen Stellungnehmens, alles Erfreut- und Betrübtsseins, Hoffens und Fürchtens, Tuns und Leidens usw.“, siehe: Husserl, *Hua IV*, S. 105. In Bezug auf das Verständnis des reinen Ichs in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II* ist die Zusammenfassung Kockelmans' erwähnenswert. In *Husserl and Kant on the Pure Ego* schreibt er: „In the second part of this work (which was probably added in 1915) [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie II*] Husserl carefully distinguishes different concepts of the ego: (1) our everyday conception of the ego as this human being in the real world, (2) the pure ego, (3) the real psychic subject to be dealt with in psychology, and (4) the personal ego which plays the predominant role in the study of cultural phenomena. If we systematically order the various theses concerning the *pure* ego as found in the second volume of *Ideas*, we get the following picture. The unity of the stream of conscious experiences presupposes that the stream is polarized by the ego; thus the pure ego is the individual ego-pole of all conscious acts on the ground of which they all have the form ‘*cogito*’. This pole can be grasped intuitively as identical in each act of consciousness. [...] The pure ego is not a real part of any act; it constitutes something ‘transcendent’ in regard to the stream of experiences. The pure ego is unchangeable, absolutely simple, and empty of all content.“, siehe: Kockelmans, *Husserl and Kant on the Pure Ego*, S. 272.

Zahnschmerzen habe, dann ist Wittgenstein zufolge die Frage ‚Bist du sicher, dass *du* es bist, der Schmerzen hat?‘ unsinnig.

Da es sich beim Subjektgebrauch um die eigene Zugänglichkeit des Selbst handelt, wird bei Shoemaker jener Subjektgebrauch unter dem Selbstbewusstsein verstanden. Zudem kann dieses Selbstbewusstsein als die die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins erläutert werden, weil es sich immer um das Erste-Person Pronomen geht. Außerdem stellt Shoemaker, von der Analyse Wittgensteins ausgehend, den Begriff der Immunität gegen den Irrtum durch Fehlidentifikation auf, welcher besonders für den Subjektgebrauch gilt. Diese Immunität weist darauf hin, dass keine Identifizierung stattfindet, weil aufgrund der eigenen Zugänglichkeit *nur* das privilegierte, *einzig*e Subjekt bzw. keineswegs das Andere angesprochen werden kann. Es findet kein Vergleichen zwischen zwei Dingen statt.

Bei Fichte und Husserl kann das Selbstbewusstsein als das Für-sich-selbst-sein des Bewusstseins bezeichnet werden. Dieses Für-sich-selbst-sein kann bei den beiden weiter wie folgt interpretiert werden: Das Bewusstsein ist *nur* für das Subjekt gegeben. Durch diese Annahme der eigenen Zugänglichkeit des Bewusstseins kann das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins dargestellt werden. In Bezug auf die Identität des Ich ist bei Fichte und Husserl festzustellen, dass das absolute Ich (Fichte) oder das reine Ich (Husserl) *schlechthin* oder *evidentermaßen ungeteilt* ist. Daher gibt es beim Selbstbewusstsein bei den beiden nichts, was unterschieden bzw. geteilt und dann für die Identität des Ich verglichen wird. Dabei handelt es sich nicht um die Identifizierung, wenn sie beide von der Identität des Ich sprechen. Das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl verfügt zum einen über keine Identifizierung bezüglich der Identität des Ich, zum anderen und gerade deswegen über jene, von Shoemaker erwähnte, Immunität.

2.4 Die transzendente Subjektivität und das Zumutesein

Die in diesem Kapitel bis jetzt geleisteten Ausführungen zeigen, dass die Affinität zwischen Fichte und Husserl in Hinsicht auf das Selbstbewusstsein überzeugend dargelegt werden kann, besonders wenn es sich sowohl um die Eigenschaften der Unmittelbarkeit und Ungegenständlichkeit als auch um die, das Selbstbewusstsein charakterisierende, Subjektivität des Für-sich-selbst-seins bzw. der Ersten-Person Perspektive handelt. Am Ende des Werks *Fichte's Theory of Subjectivity* behauptet Neuhouser: „His [Fichtes] view of theoretical self-consciousness, minus its transcendental claims, is probably the most important forerunner of twentieth-century phenomenological accounts, especially in Husserl and Sartre, of the nature of self-awareness and consciousness in general.“⁷¹ Zwar gibt das Zitat Neuhausers Aufschluss über die Vergleichsmöglichkeit für die Verwandtschaft zwischen Fichte und Husserl in Bezug auf das Selbstbewusstsein, aber auch über den Unterschied zwischen den beiden, der vor allem den transzendentalen Anspruch (transcendental claim) des Selbstbewusstseins anlangt. Im Folgenden wird erörtert, ob dieser Unterschied tatsächlich als ein solcher begriffen werden kann.

Obwohl die Entwicklung der Theorie Fichtes der intellektuellen Anschauung (bzw. des Selbstbewusstseins) durch die Auseinandersetzung mit Reinhold und Schulze beginnt, bezieht sich diese Entwicklung ebenfalls auf Kant. Das bekannteste Anzeichen dafür ist, dass Fichte seinen Begriff der intellektuellen Anschauung mit Kants Begriff der reinen Apperzeption gleichsetzt. In *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* schreibt Fichte: „Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet, (außer, wenn man will, durch den Ausdruck

⁷¹ Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 170. Das Zitat ist der einzige Hinweis Neuhausers, das eine Vergleichsmöglichkeit der Verwandtschaft zwischen Fichte und Husserl möglich ist.

reine Apperception).“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 225.) Das Zitat veranschaulicht, dass Fichte das Selbstbewusstsein mit dem Begriff der reinen Apperzeption bei Kant betitelt. Trotzdem übernimmt er nicht einfach diesen Begriff. Es wird bald gezeigt, dass die Bedeutung des Selbstbewusstseins bei Fichte aus seiner Interpretation der Kantischen Theorie der reinen Apperzeption bzw. des Selbstbewusstseins kommt und dadurch der, von Neuhauser behaupteten, transzendentale Anspruch aufgeklärt wird.

In *Kritik der reinen Vernunft* geht Kant von zwei Arten menschlicher Erkenntnisfähigkeiten aus: Sinnlichkeit und Verstand. Erst im Zusammenwirken beider, wird Kant zufolge, eine Erkenntnis von Gegenständen konstituiert. In diesem Erkenntnis hervorbringenden Zusammenwirken spielt der Verstand, im Gegensatz zur Rezeptivität der sinnlichen Anschauung, die Rolle der Spontaneität, die auch für die mit der allgemeinen Benennung der Synthesis belegten Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt für die Sinnlichkeit zuständig ist. Weiterführend behauptet Kant: „Also muß ein transzendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch, der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unseren Anschauungen irgendeinen Gegenstand zu denken.“⁷² Für Kant ist sowohl Erfahrung ohne Synthesis als auch Synthesis ohne den transzendentalen Grund der Einheit des Bewusstseins unmöglich. Alles Bewusstsein

⁷² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A106. In Bezug auf die Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Verstand können noch folgende Stellen Kants angeführt werden:

– „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.“, siehe: Ebd., B33.

– „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. [...]. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauung ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“, siehe: Ebd., B75.

ist nämlich durch den transzendentalen Grund bedingt. Nach der gerade zitierten Stelle, wird Kant zufolge, dieser ursprüngliche, transzendente Grund transzendente Apperzeption bzw. transzendentales Selbstbewusstsein genannt⁷³.

In Bezug auf die transzendente Apperzeption bei Kant behauptet Patricia Kitcher in *Kant's Transcendental Psychology* von 1990: „On my account, the ‘unity of apperception’ refers to the fact that cognitive states are connected to each other through syntheses required for cognition. ‘Apperception’ does not indicate any awareness of a separate thing, a ‘self’, or even that different cognitive states belong to a separate thing, a ‘self’. Rather, they belong to the unity of apperception in being connected by syntheses to each other.“⁷⁴ Es ist ersichtlich, dass Kitcher die transzendente Apperzeption bei Kant als nichts anderes interpretiert als ein nach Begriffen des Verstandes funktionierendes System, welches alle Bewusstseine umfassen kann. In *Kant and Mind* aus dem Jahre 1994 stimmt Andrew Brook prinzipiell Kitcher zu und sagt: „When we use “the representation ‘I’”, as we are using it, it may be referring to this system *quite unmisleadingly*. I clearly have no quarrel with the idea that the mind is a continuing interdependent system of representations; I too think that Kant saw that the mind as such a system.“⁷⁵ Zwar billigt Brook die Annahme der transenden-

⁷³ Vgl.: Ebd., A106 und A107. Bei Kant wird die reine Apperzeption in *Kritik der reinen Vernunft* bisweilen auch als ursprüngliche Apperzeption (B132), als die Vorstellung ‚Ich denke‘ hervorbringendes Selbstbewusstsein (B132) oder als reines Selbstbewusstsein (B144) bezeichnet. Da Kant einmal in einer Fußnote in A117 der *Kritik der reinen Vernunft* erwähnt: „Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption.“, kann die reine Apperzeption in diesem Sinne auch als transzendentales Selbstbewusstsein oder als transzendente Apperzeption (A107) benannt werden.

⁷⁴ Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1990, S. 105. Zwei weiteren Stellen lauten:

– „Persons are not mere heaps of perceptions, but we are no more than contentually interconnected systems of cognitive states (at least as far as we can ever know). Selves are not substances, nor are they anything that cognitive states are connected to.“, siehe: Ebd., S. 121f.

– „Like Descartes, Kant believes that any mental state, *a fortiori* any judgment, must be attributed to a self, which we can call the ‘subject of the judgment’. Unlike Descartes, Kant conceives of this self not as a simple substance, but only as a system of informationally interdependent states.“, siehe: Patricia Kitcher, *Kant's Paralogisms*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 91, No. 4, 1982, S. 515–547, S. 526.

⁷⁵ Andrew Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, S. 239f.

tale Apperzeption als jenes System, aber er glaubt: „Kitcher just overlooked some central properties of such a system: unified recognition of multiple objects of members of the system in a single act of apperception as a single global object, and the system’s ability to be aware of itself as itself and as the single common subject of the representations in the system it is. Add these to her account, and it would be close to mine – and to Kant’s, I would argue.“⁷⁶ Diese Kritik lebt davon, dass für Brook die transzendente Apperzeption bei Kant eine Art des Selbstbewusstseins beinhaltet, welches bei Kitcher übersehen wird und insofern aufzufassen ist, als dass jenes System sich seiner selbst, als das Subjekt des Bewusstseins, bewusst ist.

Obwohl Kitcher und Brook in Bezug auf die Interpretation der transzendentalen Apperzeption bei Kant unterschiedliche Meinungen vertreten, werden die Annahmen beider trotzdem bei Frederick C. Beiser zum Antisubjektivismus gerechnet. In *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801* von 2002 ist Beiser der Ansicht, dass sich der Antisubjektivismus als die, das transzendente Subjekt zum nach Begriffen des Verstandes funktionierenden System reduzierende, es eliminierende, und deswegen die subjektive Dimension der Selbstbewusstseinstheorie Kants ignorierende, Interpretation erweist. Gegen die Position des Antisubjektivismus sagt er: „Such a subject [das transzendente Subjekt] cannot be reduced to a system

⁷⁶ Ebd., S. 240. Die bezügliche Kritik Brooks an Kitcher siehe die Seiten 237 bis 240. Die Stellen Brooks, die sich auf die, im Zitat gezeigte, Meinung beziehen, findet man im Folgenden:

– „Kant seems to mean that what allows me to become aware of my identity as the common subject of my various representations is that I can be aware of the single, unified and unifying acts of representing by which I combine the objects of these representations, and sometimes also the representations themselves, into a single object of a global representation. [...]. Kant thought that synthesis into global objects is necessary condition of awareness of self as common subject. [...]. To summarize. One’s global representation is the representational base of being aware of objects, of the representation itself, and of oneself as the common subject of one’s representations.“, siehe: Andrew Brook, *Kant, selfawareness and self-reference*, in: *Self-reference and Self-awareness*, Amsterdam: John Benjamins, 2001, S. 9–30, S. 22f.

– „Kant used the term ‘TA’ [transcendental apperception] in two very different ways, as the name for a faculty of synthesis and as the name for what he also referred to as the ‘I think’, namely, one’s consciousness of oneself as subject.“, siehe: Andrew Brook, *Kant: A Unified Representational Base for All Consciousness*, in: *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge: The MIT Press, 2006, S. 89–110, S. 96.

of representations, and still less a special kind of representation, because it is that which can be self-conscious of, and also that which produces, any representation, and indeed the entire system of representations. What is aware of having representations, and what plays a role in producing them, cannot be merely the system of representations, and still less just a special kind of representation.⁷⁷ Für Beiser ist das transzendente Subjekt bei Kant, welches Vorstellungen hat, nicht ausschließlich auf jenes System zu reduzieren. Das Selbstbewusstsein bei Kant, welches das Bewusstsein vom Besitzer der Vorstellungen meint, ist auch nicht durch die Annahme, dass das nach Begriffen des Verstandes funktionierende System sich seiner selbst bewusst ist, zu formulieren. Zu diesem Aspekt erwähnt er: „That self-consciousness is a necessary condition of experience is already clear from the principle of the unity of apperception itself. According to this principle, the subject can have representations, and so experience, only if it is possible for it to be self-conscious of them; if it could not recognize the representations as its own, they could not represent anything at all for it.“⁷⁸

⁷⁷ Frederick C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, S. 160. Über die Vertreter des Antisubjektivismus können zwei Stellen Beisers aus *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801* angeboten werden:

– „Still, there have been those who deny that, even to this limited extent, Kant’s transcendental idealism is subjectivist. They maintain that the concept of the transcendental subject is incompatible with Kant’s deeper principle, or with the ultimate meaning of his analysis of experience. If we follow these principle to their final conclusion, they argue, it becomes necessary to eliminate the transcendental subject entirely. All that we are then left with is the normative dimension of Kant’s idealism. The forms of sensibility and understanding are now self-subsistent, existing independent of the subject who has them.“, siehe: Ebd., S. 151f.

– „Lately, the subjective dimension of Kant’s transcendental idealism has come in for some hard knocks from very different quarters. The recent trend of much Kant scholarship has been to make Kant safe for cognitive science. With that goal in mind, some scholars have been eager to reduce the Kantian transcendental subject down to the more natural dimensions of its cognitive functions.“, siehe: Ebd., S. 152f.

⁷⁸ Ebd., S. 156. Die bezügliche Stelle ist: „This ‘I’ is the necessary condition of all awareness, because a representation of which *I could not be aware* would be impossible, or at least nothing to me. So important is the principle for Kant that he declares the ‘I think’ to be ‘the highest principle of the understanding’: it precedes or ‘accompanies’ all representations, while no representation precedes or accompanies it.“, siehe: Ebd., S. 151. In Hinsicht auf das Verständnis des transzendentalen Subjekts und des Selbstbewusstseins bei Kant sagt Beiser: „Like many of his contemporaries, Kant maintains that one distinguishing characteristic of subjectivity is self-consciousness. [...] If self-consciousness is one defining condition of subjectivity, the transcendental subject meets this requirement. For Kant thinks that the ‘I think’ of the unity of apperception expresses self-consciousness. Of course, this is a

Beiser zufolge kann das Selbstbewusstsein bzw. die transzendente Apperzeption bei Kant als die Bedingtheit allen Bewusstseins bzw. jenen Systems erklärt werden. Daher ist es nicht mit der Gesamtheit allen mannigfaltigen Bewusstseins gleichzusetzen oder weniger als dieses, sondern es geht über die Mannigfaltigkeiten hinaus, welches alle Vorstellungen einschließt. Dies kann als die, die subjektive Dimension der Selbstbewusstseinstheorie Kants unterstreichende, Interpretation betrachtet werden. Im Folgenden soll untersucht werden, inwiefern sich Fichte mit der transzendentalen Apperzeption bei Kant auseinandersetzt, um auf das Selbstbewusstsein zu erschließen.

In *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* geht Fichte von B136 der *Kritik der reinen Vernunft* aus und behauptet, dass mittels der ursprünglichen Einheit der Apperzeption auf das ‚Ich denke‘ bei Kant hinzuweisen ist. Danach versteht er das ‚Ich denke‘ bei Kant wie folgt: *Ich bin das Denkende* in diesem Denken und schreibt:

– „Von welchem Ich ist hier die Rede? Etwa von dem, das die Kantianer getrost aus einem Mannichfaltigen von Vorstellungen zusammenstoppeln, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist; so, daß die angeführten Worte Kants [Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können] *die* Bedeutung hätten: Ich, der ich D denke, bin derselbe Ich, der C und B und A gedacht hat, und durch das Denken meines mannichfaltigen Denkens werde ich mir erst Ich; nämlich das Identische im Mannichfaltigen. Dann wäre Kant gerade so ein armseliger Schwätzer, als dergleichen Kantianer; denn, dann wäre nach ihm die Möglichkeit alles Denkens bedingt durch ein anderes Denken, und durch das Denken dieses Denkens, und ich möchte wissen, wie wir je zu einem Denken gelangen sollten.“ (Fichte, *GA I, 4*, S. 228.)

– „Ja wenn man auch dieses, so arg es ist, ihnen übersehen wollte, so würde durch das Zusammenfassen dieser mehrern Vorstellungen doch nur ein mannichfaltiges *Denken*, als *Ein Denken überhaupt*, keineswegs aber ein *Denkendes* in diesem mannichfaltigen Denken herauskommen.“ (Ebd., S. 228.)

very minimal form of self-consciousness – the possibility of recognizing that I have a representation – but it still seems enough to ascribe subjectivity to the transcendental ‘I’.“, siehe: Ebd., S. 154.

Für Fichte ist die Gesamtheit der Mannigfaltigkeiten allenfalls ‚Ein Denken überhaupt‘. Das Ich entsteht als das Denkende im Denken nicht aus dem Denken meines mannigfaltigen Denkens bzw. des nach Begriffen funktionierenden Systems. Die Begründung Fichtes bezieht sich auf die Aporie der unendlichen Iteration: Wenn das denkende Ich (bzw. das ‚Ich denke‘) von der Synthesis verschiedener Mannigfaltige aus vollzogen wird, kann es keineswegs vorkommen, weil es immer unbestimmt ist, wie *verschiedene* (oder wie viele) Mannigfaltigkeiten zusammen verbunden werden müssen, um es gestalten zu können.

Aus diesem Grund ist Fichte ebenfalls in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* im Kontext mit B136 der *Kritik der reinen Vernunft* folgender Ansicht:

„Das heißt mit andern Worten: daß ein Angeschautes *gedacht* werde, ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Möglichkeit der ursprünglichen Einheit der Apperception dabei bestehen könne, und, folgere ich weiter, – da nach Kant auch die Anschauung nur dadurch möglich ist, daß sie gedacht und begriffen werde, indem nach ihm die Anschauung ohne Begriff blind, d. h. gar nichts ist, – mithin die Anschauung selbst unter den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens steht, so steht nach Kant nicht nur unmittelbar das Denken, sondern vermittelt dieses auch das dadurch bedingte Anschauen, sonach *alles Bewusstseyn*, unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 227f.)

Es ist offenkundig, dass die transzendente Apperzeption bei Kant auf die Bedingtheit des Bewusstseins ausgerichtet wird. Alles Bewusstsein ist nämlich durch sie bzw. das Selbstbewusstsein bedingt.⁷⁹ Diese Bedingtheit ist eben der, von Neuhouser genannte, transzendente Anspruch, der ihm zufolge der Unterschied zwischen Fichte und Husserl in Bezug auf die Selbstbewusstseinstheorie ist. In *Fichte's Theory of Sub-*

⁷⁹ Die bezügliche Stelle Fichtes lautet: „Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des *reinen* Ich, gerade so, wie die WissenschaftsLehre ihn aufstellt. – Und in welchem Verhältnisse denkt *Kant*, [...], dieses reine Ich zu allem Bewusstseyn? Als *dasselbe bedingend*. Somit wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewusstseyns durch die Möglichkeit des Ich oder des reinen Selbstbewusstseyns bedingt, gerade wie in der WissenschaftsLehre.“, siehe: Fichte, *GA I*, 4, S. 229.

jectivity sagt Neuhouser: Der transzendente Anspruch Fichtes „is intimately bound up with Kant’s own argument for the claim, central to the first *Critique*, that self-consciousness is a necessary condition for the possibility of experience.“⁸⁰ Dieser, von Neuhouser behauptete, transzendente Anspruch des Selbstbewusstseins bei Fichte stimmt in der Tat mit der, von Beiser hervorgehobenen, subjektiven Dimension der transzendentalen Apperzeption bei Kant überein. Fichtes Interpretation der transzendentalen Apperzeption bei Kant distanziert sich mit den Annahmen Kitchers und Brooks und neigt eher zu der These Beisers.

Dieser Positionsunterschied ist förderlich, um das Selbstbewusstsein bei Fichte besser zu begreifen, wenn die Kritik Brooks an Kitcher wieder in Betracht gezogen wird. Im Verlauf seiner Kritik behauptet Brook: „When Kant called the unity of the subject ‘a merely logical unity’, he certainly had something in mind, but not that there is no subject. To the contrary, Kant clearly thought that the subject of experience is *something* more than its particular mental states, though of course we might disagree about what more.“⁸¹ Wie oben gezeigt wurde, nimmt Brook an, dass bei Kitcher das Selbstbewusstsein bei Kant ignoriert wird. Nun gibt dieses Zitat Auskunft darüber, dass für Brook das Selbstbewusstsein bei Kant dasjenige ist, welches *mehr* (‘more than’) ist als die Gesamtheit der Mannigfaltigkeiten, aber in dem Sinne, dass das nach Begriffen funktionierende System sich seiner selbst als das Subjekt des Bewusstseins bewusst ist. Diese Annahme kann weiterhin auch bei Beiser erkannt werden. Für ihn ist das Selbstbewusstsein bei Kant auch das, was *mehr* ist als jenes System, aber in

⁸⁰ Neuhouser, *Fichte’s Theory of Subjectivity*, S. 87. Ebenso behauptet Chernor Maarjou Jalloh in *Fichte’s Kant-Interpretation and the Doctrine of Science* von 1988: „Consciousness is conditioned by pure self-consciousness. The assertion can be seen as the result of Fichte’s exegesis of the text B132 and B136 of the *Critique of Pure Reason*. [...]. Kant, according to Fichte, represents the thesis that all consciousness is merely conditioned by self-consciousness.“, siehe: Chernor Maarjou Jalloh, *Fichte’s Kant-Interpretation and the Doctrine of Science*, Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology, 1988, S. 22f.

⁸¹ Brook, *Kant and the Mind*, S. 239. Die bezügliche Stelle auf derselben Seite siehe: „Kant does not mean to imply that I have no reality or am nothing more than this appearance and my particular representations.“

dem Sinne, dass dieses System durch es bedingt ist. Da Beisers Interpretation zu jener Fichtes tendiert, verfügt das, aus der Hervorhebung der subjektiven Dimension der transzendentalen Apperzeption bei Kant herausgearbeiteten, Selbstbewusstsein bei Fichte einsichtig auch über jene Annahme der ‚Mehrheit‘.

Die oben dargestellte ‚Mehrheit‘ (bzw. die Bedingtheit des Selbstbewusstseins) kann mit dem, im Rahmen der Philosophie des Geistes viel diskutierten, Begriff des ‚what it is like‘ besser aufgeklärt werden. In *What is it like to be a bat?*, publiziert 1974, stellt Thomas Nagel die Position des Reduktionismus in Frage, weil dieser im Kern die Ansicht vertritt, dass das Bewusstsein ausschließlich auf physikalische Charakteristiken reduziert werden kann. Nagel jedoch ist anhand des Beispiels der Fledermaus anderer Meinung: Auch wenn das Bewusstsein der Fledermaus so detailliert wie möglich mit physikalischen Charakteristiken verständlich darzustellen ist, besteht immer noch die Charakteristik des ‚what it is like‘ der Fledermaus, welche sich unmöglich auf physikalische Charakteristiken reduzieren lässt. Durch die wissenschaftliche Analyse kann man zwar beispielsweise wissen, wie das Sonarsystem der Fledermaus funktioniert, wodurch sie sich ihrer Umwelt bewusst ist und sich in dieser orientieren kann, aber jene Analyse kann keineswegs vermitteln *wie* es ist, eine Fledermaus zu sein. Nagel nimmt deswegen an: „But fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to *be* that organism – something it is like *for* the organism. We may call this the subjective character of experience.“⁸² Es ist ersichtlich, dass für Nagel der mentale

⁸² Thomas Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, 1974, S. 435–450, S. 436. In Bezug auf die Charakteristik des ‚what it is like‘ hebt Nagel hervor: „Therefore the analogical form of the English expression ‘what it is like’ is misleading. It does mean ‘what (in our experience) it resembles’, but rather ‘how it is for the subject himself’.“, siehe: Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, S. 440, Fußnote 6. Im Rahmen der Philosophie des Geistes bezieht sich das ‚what it is like‘ auch auf andere Terminologien:

– In *On a Confusion about a Function of Consciousness* von 1995 erwähnt Ned Block: „As I said, P-consciousness [phenomenal consciousness] is experience. P-consciousness properties are experiential ones. P-conscious states are experiential, that is, a state is P-conscious if it has experiential properties. The totality of the experiential properties of a state are ‘what it is like’ to have it. Moving

Zustand oder das Bewusstsein – egal für welches bewusstseinsfähige Wesen – von einer subjektiven Charakteristik des ‚what it is like‘ geprägt ist. Das Bewusstsein ist nämlich *für* das Subjekt, also *subjektives* Bewusstsein. Weiterführend schreibt Nagel: „Whatever may be the status of facts about what it is like to be a human being, or a bat, or a Martian, these appear to be facts that embody a particular point of view.“⁸³ Das heißt, dass die subjektive Charakteristik des ‚what it is like‘ als *eigene* Perspek-

from synonyms to examples, we have P-conscious states when we see, hear, smell, taste, and have pains. P-conscious properties include the experiential properties of sensations, feelings, and perceptions, but I would also include thoughts, desires, and emotions.“, siehe: Ned Block, *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 18, 1995, S. 227–287, S. 230. Es ist ersichtlich, dass Block den Begriff ‚phenomenal consciousness‘ (P-consciousness) mit dem von ‚what it is like‘ verbindet. Eine weitere Stelle Blocks ist für das Verständnis zum P-consciousness hilfreich: „P-conscious states often seem to have a ‘me-ishness’ about them; the phenomenal content often represents the states as a ‘state of me’.“, siehe: Ebd., S. 235.

– In *The Structure of (Self-) Consciousness* von 1986 behauptet David Woodruff Smith: „The *phenomenal* character, or *qualia*, of an experience is the subjective character of the experience, how it ‘appears’ in consciousness: as we say, what it ‘feels’ like, or simply what it is ‘like’, to have that type of experience. Sensations have such qualities: [...]. Perceptions too have qualia, phenomenal qualities [...]. Emotions too have qualia: [...]. But moreover, even pure thoughts have qualia, [...]. Every conscious mental state has a certain phenomenal quality, a quality distinctive of that type of experience. To have such a quality is part of what makes an experience conscious.“, siehe: David Woodruff Smith, *The Structure of (Self-) Consciousness*, in: *Topoi*, Vol. 5, 1986, S. 149–156, S. 152. Hier kann man die Verbindung zwischen dem Begriff ‚what it is like‘ und ‚phenomenal character‘ oder ‚qualia‘ sehen. Zum Begriff des ‚what it is like‘ bei Nagel sagt David J. Chalmers ebenso in *The Conscious Mind. In Search of a Theory of Conscious Experience* von 1996: „We can say that a being is conscious if there is *something it is like* to be that being, to use a phrase made famous by Thomas Nagel. Similarly, a mental state is conscious if there is something it is like to be in that mental state. Equivalently, we can say that a mental state is conscious if it has a *qualitative feel* – an associated quality of experience. These qualitative feels are also known as phenomenal qualities, or *qualia* for short.“, siehe: David J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Theory of Conscious Experience*, New York: Oxford University Press, 1996, S. 4. Hier sieht Chalmers das ‚what it is like‘ auch als ‚phenomenal qualities‘ oder ‚qualia‘ an. Über die ‚phenomenal qualities‘ schreibt er noch: „What it *means* for a state to be phenomenal is for it to feel a certain way. [...]. In general, a phenomenal property is characterized by what it is like for a subject to be have that property.“, siehe: Ebd., S. 11.

⁸³ Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, S. 441. Apropos, Nagel nimmt Martian als ein Beispiel des Außerirdischen: Siehe Fußnote 7 auf der Seite 440. Die sich auf dieses Zitat beziehende Stelle Nagels lautet: „The less it depends on a specifically human viewpoint, the more objective is our description. It is possible to follow this path because although the concepts and ideas we employ in thinking about the external world are initially applied from a point of view that involves our perceptual apparatus, they are used by us to refer to things beyond themselves – toward which we *have* the phenomenal point of view.“, siehe: S. 444. In Bezug auf die Verbindung zwischen dem Begriff ‚what it is like‘ und der Ersten-Person Perspektive sagt John R. Searle, vom Beispiel der Fledermaus bei Nagel ausgehend, in *The Rediscovery of Mind* von 1992: „For example, the sort of third-person, objective knowledge we might possibly have of a bat’s neurophysiology would still not include the first-person, subjective experience of what it feels like to be a bat.“, siehe: John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: The MIT Press, 1992, S. 117. Auf derselben Seite gibt es noch eine hilfreiche Stelle Searles für das ‚what it is like‘ bei Nagel: „Nagel states this point by contrasting the objectivity of the third-person features with the what-it-is-like features of the subjective states of consciousness.“

tive (,a particular point of view‘) bzw. als die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins angesehen werden kann. Dies impliziert, dass das ‚what it is like‘ als die Erste-Person Perspektive in der Tat auf das Selbstbewusstsein hinweist.⁸⁴

Die Verbindung zwischen dem ‚what it is like‘ und dem Selbstbewusstsein kann wiederum dadurch verstärkt werden, indem die Unreduzierbarkeit zu physikalischen Charakteristiken und die ‚Mehrheit‘ verglichen wird. Denn jene Unreduzierbarkeit macht verständlich, dass das ‚what it is like‘ in der Tat dasjenige ist, welches physikalische Charakteristiken nicht umfassen kann. Es ist nämlich ein bisschen *mehr* als diese hinausgeht. Hieran stellt sich dann ferner heraus, dass aufgrund der Akzentuierung der subjektiven Dimension der transzendentalen Apperzeption bei Kant das Selbstbewusstsein bei Fichte tatsächlich das ‚what it is like‘ bzw. das Zumutesein des Bewusstseins charakterisiert, welches meint: Wie einem zumute sein mag, über das Bewusstsein von etwas zu verfügen. Im Folgenden soll vor allem darauf eingegangen werden, ob das Selbstbewusstsein bei Husserl mit diesem Zumutesein gleichgesetzt werden kann.

Wie oben gezeigt, spielt das Verständnis zum Begriff der transzendentalen Apperzeption bei Kant eine entscheidende Rolle, um den von Neuhauser erwähnten, transzendentalen Anspruch des Selbstbewusstseins bei Fichte herausarbeiten zu können, welcher vor allem die Bedingtheit allen Bewusstseins ausdrückt. Um dies bei Husserl zu untersuchen, wird zunächst von seiner Interpretation der transzendentalen Apperzeption bei Kant ausgegangen.

Im Abschnitt 2.2 *Das Für-sich-selbst-sein bei Husserl* wurde der Wechsel von der nicht-egologischen zur egologischen Bewusstseinstheorie in der Phänomenologie

⁸⁴ In *Consciousness Reconsidered* von 1992 behauptet Owen J. Flanagan: „The upshot is that all subjective experience is self-conscious in the weak sense that there is something it is like for the subject to have that experience. This involves a sense that the experience is the subject’s experience, that it happens to her, occurs in her stream.“, siehe: Owen J. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, S. 194. Diese Stelle zeigt, dass das ‚what it is like‘ unter dem Selbstbewusstsein verstanden werden kann.

Husserls bereits untersucht. Dieser Wechsel kann auch als die, den Begriff des reinen Ich aufgenommene, Periode der transzendentalen Phänomenologie gekennzeichnet werden. In dieser Periode können einige Stellen Husserls herausgefunden werden, die seine Auffassung zum Begriff der transzendentalen Apperzeption bei Kant bzw. des Kantischen ‚Ich denke‘ betreffen.⁸⁵ Aus dem, in derselben Zeitphase geschriebenen, Manuskript *Der Blick-auf* von 1911 kann folgende Stelle im jetzigen Zusammenhang eingeführt werden:

„Der Blick und die ‚Einheit der transzendentalen Apperzeption‘ Kants, das Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können. [...]. Das Fundament: ein Blick der Schauung richtet sich auf ein Phänomen und richtet sich bald auf dies, bald auf jenes Phänomen in einem phänomenalen Zusammenhang, und der Blick richtet sich evtl. auf (sich) selbst, und richtet sich also darauf, dass sich ein Blick auf dies und jenes gerichtet hat und noch richtet oder im Uebergang ist. *Soll man das zur Idee des ‚reinen Ich‘ (‚der reinen Apperzeption‘) in Beziehung bringen* und sagen, wir unterscheiden hier einerseits

⁸⁵ Eine bezügliche Stelle in § 57 der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I* wurde bereits in dieser Arbeit eingeführt, um die Einführung der Meinigkeit des Bewusstseins in die Bedeutung des reinen Ich erläutern zu können, siehe Fußnote 56 dieser Arbeit. Im Hinblick auf die Unterteilung der Phänomenologieentwicklung Husserls gibt es einige Versionen. Hier werden beispielhaft jene von Spiegelberg, Kockelmans und Kern angeführt:

– In *The Phenomenological Movement: The Historical Introduction* von 1960 schreibt Herbert Spiegelberg: „I shall therefore divide Husserl’s philosophical career into (1) the pre-phenomenological period, which lasts through the first half of the Halle years up to about 1896 and corresponds to the ideas formulated in the first volume of his *Logische Untersuchungen*; (2) the period of phenomenology as a limited epistemological enterprise, which corresponds to the second volume of the *Logische Untersuchungen* and includes the first years in Göttingen; (3) that of pure phenomenology as the universal foundation of philosophy and science, which takes shape around 1906 and soon leads not only to the formulation of a new transcendentalism but a characteristic phenomenological idealism, whose increasing radicalization is a major theme of Husserl’s period in Freiburg.“, siehe: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: The Historical Introduction*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, S. 70.

– In *Edmund Husserl’s Phenomenology* von 1994 nimmt Joseph Kockelmans an, dass die Unterteilung von Spiegelberg drei Perioden von 1894–1900, 1901–1906, 1906–1938 umfasst. Aber er sagt: „Although I agree with these authors [Fink und Spiegelberg] that it is necessary to distinguish three major periods in Husserl’s development, I nonetheless see the second period, the one between 1900 and 1916, more as a period of transition in which Husserl *gradually* moved from a pure, descriptive type of phenomenology to a fully transcendental phenomenology.“, siehe: Joseph Kockelmans, *Edmund Husserl’s Phenomenology*, Indiana: Purdue University Press, 1994, S. 8.

– In *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* von 1964 unterteilt Iso Kern die Phänomenologie Husserls wie folgt: Die vorphänomenologische Periode (1887–1894/95), die Periode der *Logischen Untersuchungen* (1894/95–1907), die Periode der transzendentalen Phänomenologie (1907–1917/18) und die Periode der genetischen Phänomenologie (1917/18–1938), siehe: Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964, I. Teil: *Historischer Überblick über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, S. 1–45.

verschiedene Blicke und andererseits sagen wir, *der* Blick geht von dem zu jenem über? Was an reduzierten Phänomenen in die Einheit eines Blickes, der von dem zu jenem übergeht und darin ein *Identisches* behält, das Identische, das das ‚*ich*‘ blicke ausmacht, fällt, und was in die Einheit eines Ichblickes fallen kann, das macht eine Einheit des Ichbewusstseins aus, nämlich macht eine Einheit von Phänomenen aus, die zu demselben *reinen* Ich ‚gehören‘.⁸⁶

Das Zitat veranschaulicht, dass alle Vorstellungen (oder Phänomene) in Beziehung zum reinen Ich gebracht werden können, sie zu diesem gehören, welches die Rolle des ‚Blicks‘ oder des Identischen einnimmt, sodann dieser ‚Blick‘ von dem zu jenem Phänomen übergehen und sich eventuell auf sich selbst richten bzw. Reflexion stattfinden lassen kann. Da hierbei das reine Ich als solches unter dem Begriff der transzendentalen Apperzeption bei Kant verstanden wird, kann man daran arbeiten, von Husserls Interpretation dieses Begriffs ausgehend, das reine Ich (d. h. das Selbstbewusstsein) bei ihm weiter zu beleuchten und dadurch die Vergleichbarkeit mit dem Selbstbewusstsein bei Fichte zu überprüfen.

Im Kontext des *Der Blick-auf* schreibt Marbach bezüglich Husserls Verständnisses der transzendentalen Apperzeption bei Kant in *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*: „Er [Husserl] sieht in dem Phänomen des Dabeiseins des identischen Ich in denjenigen Phänomenen, auf die es seinen Blick werfen kann, den Ausweis für eine ‚Einheit des Ichbewusstseins‘. Wenn er also *in diesem Zusammenhang* die Kantische Formel vom ‚Ich denke‘ heranzieht, legt sich die Auffassung nahe, Husserl habe in Kants Gedanken der Einheit der transzendentalen Apperzeption zunächst bloss diese ‚*subjektiv-orientierte*‘, von der Frage nach der Einheit der gegenständlichen Welt unabhängige Seite gesehen.“⁸⁷ Marbach zufolge neigt die Annahme

⁸⁶ Husserl, entnommen: Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, S. 101f. Zur Idee des reinen Ich bei Husserl sagt Marbach: „Es ist also zu verstehen, dass *jenem Prinzip der Konstruktion eines einheitlichen Bewusstseinsstromes eigentlich die ‚Idee des reinen Ich‘ zugerunde zu legen ist.*“, siehe: Ebd., S. 103.

⁸⁷ Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, S. 271. Hier zitiert Marbach die Meinung Kerns auf dessen Werk *Husserl und Kant* von 1964, welche lautet: „Mag Husserl zwischen

des reinen Ich bei Husserl zur ‚subjektiv-orientierten‘ Seite der transzendentalen Apperzeption bei Kant. Zudem stellt es durch diese ‚subjektiv-orientierte‘ Interpretationsrichtung dasjenige dar, welches unabhängig von der Einheit der gegenständlichen Welt ist. Wenn diese Unabhängigkeit und die These, dass sich das reine Ich bei Husserl, so Marbach, als das Dabeisein des Identischen oder der Ausweis für die Einheit des Ichbewusstseins erweist, zusammen erwogen werden, kann sich das Argument ergeben, dass es bzw. das Selbstbewusstsein bei Husserl als die Bedingtheit des Bewusstseins dargelegt werden kann. Mit anderen Worten ist bei Husserl alles Bewusstsein durch dieses Selbstbewusstsein bedingt. Dementsprechend behauptet Zahavi in *Inner Time Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*: „He [Husserl] accounted for the way in which the givenness of objects are *conditioned* by subjectivity. [m. H.]“⁸⁸ Einerseits erinnert dies an die oben gezeigte Interpretation der transzendentalen Apperzeption bei Kant, welche Fichte und Beiser vertreten und bei Beiser als die subjektive Dimension des Selbstbewusstseins bei Kant anzugeben ist. Andererseits trägt das Selbstbewusstsein bei Husserl in der Tat ebenso den transzendentalen Anspruch in sich, welchen Neuhausser der Selbstbewusstseinstheorie Fichtes zuschreibt. Die Annahme Neuhausers, dass in Bezug auf das Selbstbewusstsein jener Anspruch den einzigen Unterschied zwischen Fichte und Husserl ausmacht, kann nämlich in Frage gestellt werden.

diesem reinen Ich und demjenigen Kants auch eine Verwandtschaft erblickt haben – etwa eine Verwandtschaft hinsichtlich des Formcharakters bzw. der inhaltlichen Leere, worüber Kant in den von Husserl stark studierten Paralogismen ausführlich spricht –, so vermochte er von dieser Ichlehre der *Ideen I* aus doch dem eigentlichen Kantischen Gedanken der ‚transzendentalen Apperzeption‘ als der Grundlage der Erkenntnis- bzw. Gegenstandseinheit noch keinen positiven Wert abzugewinnen. Denn Husserl sah auf dieser Entwicklungsstufe seiner Lehre vom Ich zwischen dessen Einheit und der Konstitution einer einheitlichen, d. h. unter apriorischen (ontologischen) Gesetzen stehenden Welt noch keinen notwendigen Zusammenhang: Das Ich wird von ihm bestimmt als ein solches, das in seinem cogitationes als identischer Pol erfasst werden kann, unabhängig davon, ob sich in diesen ‚cogitationes‘ eine einheitliche (transzendente) Welt (ein Kosmos) konstituiert oder nicht.“, siehe: Kern, *Husserl und Kant*, S. 287. Es muss aber gesagt werden, dass die sogenannte subjektiv-orientierte Seite des Begriffs der transzendentalen Apperzeption bei Kant nicht von Kern sondern von Marbach selbst aufgestellt wird.

⁸⁸ Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, S. 164. Der im Zitat erwähnte Begriff der Subjektivität weist auf das Selbstbewusstsein bei Husserl hin.

Außerdem kommt jene Unabhängigkeit von der Einheit der gegenständlichen Welt noch zur Annahme der ‚Mehrheit‘ zu, welche als das Ergebnis von der, die subjektive Dimension der transzendentalen Apperzeption bei Kant hervorgehobenen, Interpretation herausarbeitet werden kann. Betreffend kann folgende Stelle Husserls in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I* angeführt werden:

„Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt und der ihr zugehörigen empirischen Subjektivität ein reines Ich (und dann für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes), dann bietet sich mit ihm eine eigenartige – nicht konstituierte – Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar.“ (Husserl, *Hua III / I*, S. 124.)

Das reine Ich ist, so Husserl, das Residuum bzw. die Transzendenz in der Immanenz. Diese Annahme gibt bekannt, dass das reine Ich bzw. das Selbstbewusstsein bei Husserl die Grenzen der empirischen Subjektivität überschreitet bzw. *transzendiert*. Mit anderen Worten ist es – im Zusammenhang mit den oben gemachten Ausführungen – auch dasjenige, welches *mehr* ist als die Gesamtheit der Mannigfaltigkeiten. Darüber hinaus deutet diese Transzendenz, auch die oben erwähnte Auffassung der Unabhängigkeit, an, dass das Selbstbewusstsein bei Husserl keineswegs auf physikalische Charakteristiken reduziert werden kann und deswegen unter dem Begriff von ‚what it is like‘ (des Zumuteseins des Bewusstseins) verstanden werden muss. Dementsprechend behauptet Wiesing – auch im Kontext des Vergleichs zwischen dem ‚Ich denke‘ bei Kant und dem Selbstbewusstsein bei Husserl – in *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*: „Damit hat Kant ziemlich genau das formuliert, was Husserl mit der Metapher vom Ich-Pol zu erfassen versucht: Das Ich ist nur in der Relation *Ich begleite gerade eine Vorstellung* zu erfahren. Das Ich ist in intentionalen Strukturen gefangen, und eine Befreiung ist hoffnungslos. [...]. Die Phänomenologische Reduktion kann nicht aus dem Ich ein Es machen, sondern nur ein Ich, welches sich seines Seins in Relationen gewiß ist. Das heißt: Die Phänomenologie hat von der

Wirklichkeit eines intentionalen Zustands auszugehen, um zu beschreiben, wie es für mich ist, ein Subjekt in diesem Zustand sein zu müssen.⁸⁹ Mit Wiesing kann gesagt werden, dass sich das Selbstbewusstsein bei Husserl auf die Gewissheit des Bewusstseins bezieht: Das Ich ist nur in der Relation zur Welt erfahrbar. Dies charakterisiert nämlich das ‚what it is like‘ bzw. das Zumutesein, so Wiesing: *Wie* es für mich ist, ein Subjekt in diesem Zustand sein zu müssen. Darüber hinaus kann dieses Zumutesein (bzw. das Selbstbewusstsein als solches, wie z. B. bei Fichte) aufgrund jener Annahme der Transzendenz weiter als die transzendente Subjektivität bezeichnet werden.

Zusammenfassend: Hier wird von der Interpretationsmöglichkeit des Begriffs der transzendentalen Apperzeption bei Kant ausgegangen, welcher bei ihm teilweise als das Selbstbewusstsein aufzufassen ist. Kitcher zufolge ist die transzendente Apperzeption bei Kant nicht anders auszulegen als ein nach Begriffen des Verstandes funktionierendes System, wobei die Bedeutung des Selbstbewusstseins keine Rolle spielt. Brook ist aber der Ansicht, dass bei Kitcher das Selbstbewusstsein bei Kant übersehen wird. Für Brook ist die transzendentalen Apperzeption bei Kant insofern als das Selbstbewusstsein zu betrachten, als das nach Begriffen funktionierende System sich seiner selbst als das Subjekt des Bewusstseins, bewusst ist.

Obwohl Kitcher und Brook in Bezug auf das Selbstbewusstsein bei Kant unterschiedliche Annahmen vertreten, werden sie beide von Beiser zum, das transzendente Subjekt bei Kant auslöschenden, Antisubjektivismus gerechnet. Im Gegensatz dazu nimmt Beiser an, dass das Selbstbewusstsein bzw. die transzendente Apperzep-

⁸⁹ Wiesing, *Das Ich der Wahrnehmung*, S. 90f. Husserl selbst spricht auch vom ‚Zumutesein‘, siehe: Husserl, *Hua XIX / 1*, S. 71, 387f., 396, 460, 475 und Husserl, *Hua XIX / 2*, S. 621 sowie Christopher Erhard, *Denken über Nichts-Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl*, Berlin: De Gruyter, 2014, S. 192. Die Annahme, dass das Selbstbewusstsein bei Husserl mit dem Begriff des ‚what it is like‘ verbunden werden kann, siehe: Dan Zahavi, *First-person thoughts and embodied self-awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology*, in: *Phenomenology and the Cognitive Science*, Vol. 1, 2002, S. 7–26, S. 13ff., insbesondere S. 14.

tion bei Kant als die Bedingtheit allen Bewusstseins begriffen werden kann. Dies ist zusätzlich bei Beiser als die Hervorhebung der subjektiven Dimension der Selbstbewusstseinstheorie Kants zu erkennen.

Bei Fichte weist die transzendente Apperzeption des Kantischen ‚Ich denke‘ auf das Ich als das Denkende im Denken hin. Wegen der Aporie der unendlichen Iteration ist Fichte der Ansicht, dass das Ich als das Denkende im Denken keineswegs durch das Denken meines mannigfaltigen Denkens bzw. des nach Begriffen funktionierenden Systems entsteht. Davon ausgehen wird bei Fichte die transzendentale Apperzeption von Kant als die Bedingung jenes Systems gedacht. Er stellt weiterführend auf, dass alles Bewusstsein durch das Selbstbewusstsein bedingt ist.

In der Entwicklung von der nicht-egologischen zur egologischen Bewusstseinstheorie wird bei Husserl die transzendente Apperzeption bei Kant bzw. das Kantische ‚Ich denke‘ herangezogen, um den Begriff des reinen Ich bzw. des Selbstbewusstseins zu erklären. Marbach zufolge ist das Verständnis Husserls für die transzendente Apperzeption bei Kant als subjektiv-orientiert zu erläutern. Das reine Ich bzw. das Selbstbewusstsein bei Husserl ist nämlich unabhängig von der Einheit der gegenständlichen Welt. Oder, es ist, so Marbach, das Dabeisein des Identischen. Es kommt deswegen keineswegs aus der Konstitution des Gegenstandes hervor. Daraus folgt, dass von seiner, die subjektiv-orientierte Seite der transzendentale Apperzeption bei Kant unterstreichenden, Interpretation ausgehend das Selbstbewusstsein bei Husserl als die Bedingtheit allen Bewusstseins dargelegt werden kann.

Im Verlauf seiner Kritik an Kitcher nimmt Brook an, dass das Selbstbewusstsein bei Kant insofern dasjenige ist, was über die gesamten Mannigfaltigkeiten hinausgeht, indem das nach Begriffen funktionierende System sich seiner selbst als das Subjekt des Bewusstseins bewusst ist. Wenn dies weiter auf Beisers Ansicht übertragen wird,

ist für ihn das Selbstbewusstsein bei Kant auch das, was *mehr* ist als die Mannigfaltigkeiten, aber in dem Sinne, dass jenes System durch es bedingt ist. Die These dieser Bedingtheit und ‚Mehrheit‘ kann weiter an den Begriff des ‚what it is like‘ im Rahmen der Philosophie des Geistes angeschlossen werden. Nagel zufolge ist das ‚what it is like‘ das Unreduzierbare des Bewusstseins. Es wird weiter in jener Disziplin auch als das Selbstbewusstsein angesehen. Mit anderen Worten drückt dieses Selbstbewusstsein als solches – wie z. B. bei Fichte und Husserl – das Zumutesein aus und verweist deshalb darauf: wie einem zumute sein mag, über das Bewusstsein von etwas zu verfügen. Zudem stellt sich mit der Husserlschen Annahme der Transzendenz in der Immanenz heraus, dass dieses Selbstbewusstsein die transzendente Subjektivität charakterisiert, welche *mehr* als die gesamten Mannigfaltigkeiten ist bzw. deren Grenzen *transzendiert*.

2.5 Die präreflexive und anonyme Subjektivität

Die Bedeutung der Präreflexivität und der Anonymität

In diesem Abschnitt wird gezeigt, inwiefern die Präreflexivität und die Anonymität des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl verglichen werden können. Um darauf eingehen zu können, muss zunächst die Bedeutung beider Eigenschaften aufgeklärt werden. Den Ausdruck ‚präreflexiv‘ führte Jean-Paul Sartre in Bezug auf das Selbstbewusstsein ein. In *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* von 1943 sagt er: „Wenn ich die Zigaretten in dieser Schachtel zähle, habe ich den Eindruck der Enthüllung einer objektiven Eigenschaft dieser Zigarettenmenge: *es sind zwölf*. [...] Wenn man mich nämlich fragt: «Was tun Sie da?», antworte ich sofort: «Ich zähle», und diese Antwort meint nicht nur das instantane Bewußtsein, das ich durch die Reflexion erreichen kann, sondern auch die Bewußtseine, die vergangen sind, ohne reflektiert worden zu sein, die in meiner unmittel-

baren Vergangenheit für immer *unreflektiert* sind. So hat die Reflexion keinerlei Primat gegenüber dem reflektierten Bewußtsein: dieses wird sich selbst nicht durch jene offenbart. Ganz im Gegenteil, das nicht-reflexive Bewußtsein ermöglicht erst die Reflexion: es gibt ein präreflexive Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist.⁹⁰ Es ist ersichtlich, dass Sartre den Begriff des präreflexiven Cogito verwendet, um die Beziehung zwischen dem Selbstbewusstsein und der Reflexion zu beschreiben, welches durch diese entsprechend erreicht werden kann. Das heißt aber nicht, dass die Reflexion das Selbstbewusstsein ermöglicht, sondern umgekehrt, dass sich das Selbstbewusstsein als der Ermöglichungsgrund der Reflexion erweist. Mit anderen Worten ist das Selbstbewusstsein deswegen *präreflexiv*, weil es *vor* der entsprechenden Reflexion vorhanden ist.

Darüber hinaus schreiben Shaun Gallagher und Dan Zahavi in *The Phenomenological Mind* von 2012: „In effect, all of my experiences are characterized implicitly by a quality of *mineness*, that is, as having a quality of being experience *I* am undergoing or living through. This is not to say that I always attend to this quality, or that I am always thematically aware of my experiences as being mine. But we need an account that can explain how I can return to an experience and remember it as my experience even though it might not have been given thematically as mine when it was originally lived through. Had the experience in fact been completely anonymous, had it lacked first-personal mineness altogether when originally lived through, such a subsequent appropriation would be rather inexplicable.“⁹¹ Davon ausgehend kann in der Tat die oben gemeinte Präreflexivität als die Anonymität betrachtet werden. Das

⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg: Rowohlt, 2003, S. 21f. Im Hinblick auf den Ursprung des Ausdrucks ‚präreflexiv‘ schreibt Frank: „It was Sartre who introduced the expression ‘pre-reflective’.“, siehe: Manfred Frank, *Why should we think that self-consciousness is non-reflective?*, in: *Pre-Reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, London: Routledge, 2016, S. 29–48, S. 29.

⁹¹ Shaun Gallagher und Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind – an introduction to philosophy of mind and cognitive science*, London/New York: Routledge, 2012, S. 56.

Selbstbewusstsein wirkt anonym bei seinem gegenwärtigen Dasein, da es wegen seiner Präreflexivität nur durch die nachträgliche Reflexion aufgegriffen werden kann.

Im Folgenden wird unter der oben gezeigten Bedeutung der Präreflexivität und Anonymität erörtert, ob das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl präreflexiv und anonym ist.

Die Präreflexivität und die Anonymität bei Fichte

Um das Selbstbewusstsein bei Fichte genauer zu untersuchen, wurde Crones Argument eingeführt, mit welchem sich die Auffassung finden lässt, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte die Erste-Person Perspektive des Bewusstseins manifestiert. In *Online Consciousness Conference 2013* veröffentlicht Crone den Aufsatz *Self-Consciousness, Interaction, and Understanding Others*, in dem sie behauptet: „Basically, what I call ‘pre-reflective self-awareness’ refers to what Fichte calls ‘intellectual intuition’ (*intellektuelle Anschauung*). In my understanding, pre-reflective self-awareness roughly means the same as having an experiential first-person perspective.“⁹² Hier macht Crone deutlich, dass die intellektuelle Anschauung bzw. das Selbstbewusstsein bei Fichte auch als das präreflexive Selbstbewusstsein begriffen werden kann. Es wird im Verlauf gezeigt, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte insofern auf die präreflexive Subjektivität hinweist, als es als die Voraussetzung der nachträglichen Reflexion verstanden wird.

Um die Präreflexivität des Selbstbewusstseins bei Fichte aufzufinden, müssen vorwiegend die, nach dem Erscheinen der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von ihm geschriebenen, Texte zur Diskussion gestellt werden. Der Grund dafür

⁹² Internetpublikation: <https://consciousnessonline.files.wordpress.com/2013/02/crone-co5.pdf> (Seite 5, Fußnote 3, zuletzt aufgerufen am 24.08.2015).

liegt darin, dass Fichte damals eine andere Methode vertrat, um das Selbstbewusstsein aufzuklären.

Diese Methode kann kurz auf die Formel ‚Merke auf dich selbst‘ gebracht werden, weil Fichte z. B. in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* behauptet: „Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.“ (Fichte, *GA I, 4*, S. 217.) Damit jeder in sich selbst die intellektuelle Anschauung bzw. das Selbstbewusstsein finden kann, lädt Fichte hierbei seinen Leser zum eigenen Vollzug des Gedankenexperiments ein. Dieses fängt damit an, an eine Wand oder irgendetwas zu denken. Fichte zufolge kann dabei ‚das Losreißen von der Ruhe‘ erkannt werden. Weiterführend heißt es eben dort:

„Du dachtest meiner Aufforderung gemäß deinen Tisch, deine Wand u. s. w. und nachdem du thätig die Gedanken dieser Gegenstände in dir hervorgebracht hattest, warst du nun in ruhiger fixirter Contemplation derselben begriffen, (obtutu haerebas fixus in illo, wie der Dichter sagt). Ich sagte dir: jetzt denke dich, und bemerke, daß dieses Denken ein Thun ist. Du musstest, um das verlangte zu vollziehen, dich losreißen, von jener Ruhe der Contemplation, von jener Bestimmtheit deines Denkens, und dasselbe anders bestimmen; und nur inwiefern du dieses Losreißen und dieses Abändern der Bestimmtheit bemerktest, bemerktest du dich als thätig. Ich berufe mich nämlich hier lediglich auf deine eigene innere Anschauung; von außen dir anzudemonstrieren, was nur in dir selbst seyn kann, vermag ich nicht.“ (Fichte, *GA I, 4*, S. 279.)

Wenn man nach der Anleitung Fichtes das Gedankenexperiment begeht, dann gibt es dabei prinzipiell zwei Phasen. In der ersten Phase kann man irgendeinen Gegenstand wahrnehmen, wie beispielsweise sehen, hören oder denken. Wenn das vollzogen wird, geht man in den Ruhezustand des Denkens. Anschließend muss man in der zweiten Phase sich selbst denken. Dabei ist ‚das Losreißen von Ruhezustand‘ deshalb auffindbar, weil man ohne Schwierigkeiten bemerken kann, dass man jetzt sich selbst

und nicht den Gegenstand der vorigen Phase denkt. Was hier noch wichtig ist, ist das mit dem Losreißen einhergehende Erkennen des vorigen Ruhezustands in der zweiten Phase. Dieses Erkennen stellt offenkundig die nachträgliche Reflexion dar, mit der man den vorigen Ruhezustand des Denkens aufdecken kann. Diesbezüglich schreibt Neuhauser in *Fichte's Theory of Subjectivity*: „The immediate nature of reflective self-consciousness [die nachträgliche Reflexion] is best exhibited by considering the nature of the transition from a state of objective consciousness ('I perceive the wall') to an explicitly self-consciousness ('It's I who am perceiving the wall'). [...]. This fact suggests that no new content of knowledge is acquired in the second instance but that what occurs in reflective self-consciousness is a transformation of my immediate and implicit self-consciousness into a kind of knowledge about myself that has the form of an objective judgment: 'It was I [i.e., this self-identical subject] who was perceiving the wall.'“⁹³ Das Zitat Neuhausers veranschaulicht, dass ein wichtiger Wandel im Gedankenexperiment Fichtes angesprochen werden kann, der von ‚Merke auf dich selbst‘ aus kommt und den Bescheid über die vorige, sich in Ruhe befindende, Denkhandlung mitbringt.

Daraus folgt, dass die, im Grunde ab 1797 (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*) von Fichte mehrfach betonte, Formel ‚Merke auf dich selbst‘ einerseits die nachträgliche Reflexion vollziehen, andererseits dadurch das, vorher implizit seiende, unmittelbare, Selbstbewusstsein (implicit and immediate self-consciousness, so Neuhauser) explizit oder erfassbar werden lässt. Pointiert gesagt: Durch die nachträgliche Reflexion versucht Fichte das davor bestehende Bewusstsein vom Bewusstsein von etwas zu beleuchten.

⁹³ Neuhauser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 88. Eine weitere Stelle Neuhausers ist in diesem Zusammenhang hilfreich: „Fichte's initial challenge to 'think one's I' is obviously a call to engage in reflection, to bring about a state of explicit, reflective self-consciousness. This consciously undertaken reflection must be understood as distinct from the activity of self-positing, which is part of all conscious states and occurs independently of the subject's volition.“, siehe: Neuhauser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 82.

Im Hinblick auf die, das Gedankenexperiment betreffende, Erfahrung behauptet Fichte in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*: „Wohl aber lässt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, daß diese intellectuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewusstseyns vorkomme.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 217.) In diesem Sinne beinhaltet für Fichte das Selbstbewusstsein aufgrund dessen Anwesenheit in jedem Moment die Möglichkeit einer nachträglichen Reflexion. Es fungiert nämlich als die Voraussetzung einer nachträglichen Reflexion und kann daher als das präreflexive Selbstbewusstsein bezeichnet werden.⁹⁴

Wenn das Selbstbewusstsein aufgrund seiner Präreflexivität als die Voraussetzung der nachträglichen Reflexion anzusehen ist, muss es auf jeden Fall unbedingt *vor* der, es im Nachhinein ergreifenden, Reflexion existieren. Über das, *vor* einer Reflexion verstandene, Dasein des Selbstbewusstseins schreibt Fichte folgendes in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*:

„Hiebei sage mir vorläufig nur dies: wer ist es denn, der da behauptet, daß du vor deinem Denken vorher gewesen seyn müsstest? Das bist ohne Zweifel du selbst, und dieses dein Behaupten ist ohne Zweifel ein Denken; und, wie du noch weiter behauptest und wir dir mit beiden Händen zugeben, ein nothwendiges, in diesem Zusammenhange dir sich aufdringendes Denken. Du weißt doch hoffentlich von diesem vorauszusetzenden Daseyn nur insofern, inwiefern du es denkst; und dieses Daseyn des Ich ist sonach auch nichts mehr, als ein Gesetzseyn deiner selbst durch dich selbst.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 273f.)

⁹⁴ Entsprechend schreibt Neuhouser in *Fichte's Theory of Subjectivity*: „One of Fichte's reasons for espousing the theory of the self-positing subject rests upon the claim that the unique features of explicit self-consciousness [die nachträgliche Reflexion] require the assumption of an implicit, immediate self-awareness as a constitutive part of all conscious states.“, siehe: Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 88. In Bezug darauf, dass bei Fichte das Selbstbewusstsein als die Voraussetzung der Reflexion verstanden werden kann, können noch folgende Argumente Crones erwähnt werden: „Entsprechend sagt Fichte im Zusammenhang mit dem bereits erwähnten Reflexionspostulat: »Du fandest im Vorstellen eines Objekts, oder deiner selbst, dich tätig. *Bemerge* nochmals recht innig, was bei dieser Vorstellung in dir vorkam.« Der Form nach handelt es sich also um ein vor-propositionales oder auch vor-reflexives Selbstbewusstsein, dessen Struktur man sich bewusst vergegenwärtigen kann.“, siehe: Crone, *Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein*, S. 76. Der im Zitat Crones angeführte Satz Fichtes befindet sich auf der Seite 279 in *GA I*, 4 (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*). In ihrem Werk *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität* von 2005 behauptet Crone: „Das Reflexionspostulat, so ist festzuhalten, setzt die intellektuelle Anschauung als eine Bewusstseinstatsache voraus.“, siehe: Katja Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, S. 59.

Einerseits wird die Erwartung des Gedankenexperiments darauf, dass man nur durch sich selbst das Gewünschte desselben beweisen kann, betont. Andererseits stellt dies die, an den Begriff des Für-sich-selbst-seins anzuknüpfende, eigene Zugänglichkeit dar. Nur ich bin es, der bestätigen kann, dass ich z. B. vor 10 Minuten das Gedankenexperiment Fichtes begangen habe, an irgendetwas wie beispielsweise eine Wand gedacht habe. Diese, durch sich selbst vollzogene, Nachholbarkeit macht weiterführend darauf aufmerksam, dass das, aus zeitlicher Sicht zuvor seiende, Bewusstsein vom Bewusstsein von etwas – metaphorisch gesagt – *von der Dunkelheit aus ins Licht* gebracht wird. Entsprechend schreibt Fichte anschließend an das obige Zitat:

„du musst deinem gegenwärtigen zum deutlichen Bewusstseyn erhobenen SelbstSetzen ein anderes solches Setzen, als ohne deutliches Bewusstseyn geschehen, voraus denken, worauf das gegenwärtige sich beziehe und dadurch bedingt sey.“ (Fichte, *GA I*, 4, S. 274.)

Für Fichte bezieht sich die Nachholbarkeit auf den Ablauf von der Undeutlichkeit bis zur Deutlichkeit. Daraus ergibt sich das Argument, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte für implizit (‘implicit self-awareness’, so Neuhauser) gehalten werden kann. Es liegt für Fichte in jedem Moment implizit, oder undeutlich, so Fichte, vor.

Diesbezüglich ist Andreas Schmidt in *Johann Gottlieb Fichte – Das absolute Ich von 2010* der Meinung: „Die intellektuelle Anschauung ist zunächst eine Art *unausdrückliches* Handlungsbewusstsein, das jede Handlung begleitet, die wir uns zuschreiben können. [m. H.]“⁹⁵ Aus dieser Unausdrücklichkeit der intellektuellen Anschauung kann gefolgert werden, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte auf die anonyme Subjektivität hinweist. In diesem Zusammenhang wird folgende Stelle Fichtes in *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause) herangezogen:

„Man denke sich irgend ein Object, z B die Wand den Ofen. Das denkende ist das Vernunftwesen, dieses frei denkende vergißt sich aber dabei, es bemerkt seine freie Thätigkeit

⁹⁵ Andreas Schmidt, *Johann Gottlieb Fichte – Das absolute Ich*, in: *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010, S. 417–436, S. 427.

nicht; dieß muß aber geschehen, wenn man sich auf den Gesichtspunct der Philosophie erheben will: Im Denken des Objects verschwindet man in demselben, man denkt das Object, aber nicht daß man selbst das denkende sei.“⁹⁶

Hier macht Fichte deutlich, dass wenn man an eine Wand oder irgendetwas denkt, man sich *vergisst* bzw. man ins Denken der ersten Phase des Gedankenexperiments *verschwindet*. Für Fichte wird das Selbstbewusstsein bei seiner gegenwärtigen Anwesenheit *anonym* vollzogen, weil das Bewusstsein von etwas – nicht das Subjekt desselben – in demselben Moment gedacht oder gegeben wird. Diesbezüglich erwähnt Neuhouser in *Fichte's Theory of Subjectivity*: „What is most important here is Fichte's assertion that in the consciousness of an object the subject does not explicitly 'notice' itself as the thinker of its thoughts but 'disappears' into the object.“⁹⁷ Daraus folgt, dass aufgrund der Selbstvergessenheit das Selbstbewusstsein bei Fichte mit Recht als die anonyme Subjektivität aufgefasst werden kann.

⁹⁶ Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), S. 29. Weitere diesbezügliche Stellen Fichtes sind:

– „Für sich selbst ist das Ich noch gar nicht als reflektierend, nicht einmal als thätig gesetzt, sondern es ist lediglich leidend, laut des obigen. Es wird demnach seines Handelns sich gar nicht bewußt, noch kann es sich desselben bewußt werden, sondern das Produkt desselben, wenn es ihm erscheinen könnte, würde ihm erscheinen, als ohne alles sein Zuthun vorhanden.“, siehe: Johann Gottlieb Fichte, *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe I, 3*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1966, S. 169.

– „Inwiefern das Ich reflektirt, reflektirt es nicht über dieses Reflektiren selbst; es kann nicht zugleich auf das Objekt handeln, und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Thätigkeit sich nicht bewußt, sondern vergißt sich selbst gänzlich, und verliert sich im Objekte derselben.“, siehe: Ebd., S. 171.

– „Ich vergesse mich selbst gänzlich, und verliere mich in der Anschauung; werde mir meines Zustandes gar nicht, sondern nur eines Seyns außer mir, bewußt.“, siehe: Fichte, *GA I, 6*, S. 240.

– „Du kannst allerdings dir selbst in der Anschauung verschwinden; und ohne eine besondere Aufmerksamkeit auf dich selbst, oder ohne Interesse für irgend ein äußeres Handeln, verschwindest du dir sogar natürlich und nothwendig.“, siehe: Ebd., S. 240.

– „Auch ist sogar in demjenigen Bewußtseyne, da du im Objecte dich selbst verlierst, stets etwas, das nur durch ein unvermerktes Denken an dich selbst, und genaues Beobachten deines eignen Zustandes, möglich ist.“, siehe: Ebd., S. 241.

⁹⁷ Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 82. Im Hinblick auf die Anonymität der Subjektivität bei Fichte ist die folgende Stelle Cronos erwähnenswert: „Anhand der philosophischen Reflexion des epistemischen Ich-Bewusstseins, der Struktur der intellektuellen Anschauung, verdeutlicht Fichte, dass ich ein Bewusstsein von Gegenständen nur deswegen habe, weil ich mich in konkreten Denkakten *unausdrücklich* stets auf mich selbst beziehe. [m. H.]“, siehe: Crone, *Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein*, S. 78.

Die Präreflexivität und die Anonymität bei Husserl

Bei der Präreflexivität geht es vor allem um die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion. Davon ausgehend ist die folgende Stelle Husserls in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II* hilfreich, um auf die Präreflexivität des Selbstbewusstseins bei Husserl einzugehen:

„Wir können auf jeden Akt reflektieren und ihn so zum Gegenstand eines Aktes immanenter ‚Wahrnehmung‘ machen. Vor dieser Wahrnehmung (zu der die Form des cogito gehört) haben wir das ‚innere Bewußtsein‘, das dieser Form entbehrt, und diesem entspricht als ideale Möglichkeit die innere Reproduktion, in der der frühere Akt in reproduktiver Weise wieder bewußt wird und somit zum Gegenstand einer reflektiven Erinnerung werden kann. Damit ist also die Möglichkeit gegeben, in der Reproduktion auf das frühere, wenn auch nicht eigentlich Wahrgenommen-haben, so Originär-erlebt-haben, als Impression-gehabt-haben zu reflektieren.“ (Husserl, *Hua IV*, S. 118.)

Jeder Akt kann dadurch reflektiert werden, indem er zum Gegenstand immanenter Wahrnehmung (bzw. der inneren Reproduktion) gemacht wird. Husserl zufolge gibt es vor dieser Wahrnehmung das entsprechende innere Bewusstsein (bzw. das Selbstbewusstsein), welches als ihre ideale Möglichkeit gilt. Wegen dieser zeitlichen Differenz wird die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion wie folgt dargestellt: Das Selbstbewusstsein steht *vor* der, auf es reflektierenden, Reproduktion.

Dieses Verhältnis kann durch den von Zahavi empfohlene, bedeutsame Unterschied zwischen Wahrnehmen und Erleben bei Husserl erschlossen werden. Eine typische Stelle wird von den *C-Manuskripten* bei Husserl entnommen:

„Wann immer ich reflektiere, finde ich mich ‚in Bezug auf‘ Etwas, als Affiziertes bzw. Aktives. Das, worauf ich bezogen bin, ist erlebnismäßig bewusst – es ist für mich etwas schon als ‚Erlebnis‘, damit ich mich darauf beziehen kann.“⁹⁸

⁹⁸ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, Dordrecht: Springer, 2006, S. 196. Es muss aber darauf aufmerksam gemacht werden, dass im ersten Zitat die immanente Wahrnehmung und das innere Bewusstsein voneinander unterschieden sind. In *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* von 1905 sind diese Termini aber prinzipiell synonym. Im Abschnitt 1.1 *Das unmittelbare Selbstbewusstsein* wurde eine Stelle Husserls in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* aufgezeigt. Diese lautet: „Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber

Bezüglich dieses Unterschieds nimmt Zahavi an: Vor der Reflexion nimmt man den intentionalen Gegenstand wahr, aber man erlebt den intentionalen Akt. Obwohl ich auf den Akt nicht intentional gerichtet bin (dies geschieht erst in der nachträglichen Reflexion, durch die der Akt thematisiert wird), ist er nicht unbewusst, sondern bewusst, d. h. gegeben in einer impliziten und vorreflexiven Weise⁹⁹. Zum Beispiel wenn ich mir bewusst bin, dass ich einen Apfel sehe, dann ist der Apfel wahrgenommen und gleichzeitig die Wahrnehmung des Apfels erlebt oder erlebnismäßig bewusst. Während das Wahrnehmen auf den Apfel gerichtet ist, ist das Erleben nicht intentional auf die Wahrnehmung gerichtet. Diese Wahrnehmung wird nur durch eine nachträgliche Reflexion als intentionales Objekt thematisiert, wenn ich mich z. B. nach einer Stunde an das Sehen des Apfels erinnere. In dieser Reflexion kann ich mich ‚in Bezug auf‘ diesen Apfel finden, weil diese Beziehung für mich schon als ‚Erlebnis‘ vorhanden ist. Da das Bewusstsein des Sehens in der Tat eben das Selbstbewusstsein ist, kann dieses mit Recht als *vorreflexives* bzw. *präreflexives* Selbstbewusstsein be-

jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist ‚empfunden‘, ist immanent ‚wahrgenommen‘ (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend-zugewendet-sein und erfassen). [...] Aber das innere Wahrnehmen ist nicht im selben Sinn ein ‚Erlebnis‘. Es ist nicht selbst wieder innerlich wahrgenommen.“, siehe: Fußnote 9 dieser vorliegenden Arbeit. Es kann gesagt werden, dass die immanente bzw. innere Wahrnehmung oder das innere Bewusstsein alle auf das Selbstbewusstsein (Jeder Akt ist bewusst) hinweisen. In *Self-Awareness and Affection* von 1998 schreibt Zahavi: „Husserl speaks alternatively of pre-reflective self-awareness as an inner perception and as an inner awareness (*inneres Bewußtsein* – one feels the influence from Brentano). As will gradually become clear, Husserl ultimately opts for the latter expression, and much misunderstanding might have been avoided if he had done that from the very start. It is called *inner* awareness, not because it is a type of introspection, but because it belongs *intrinsically* to the very structure of the act itself.“, siehe: Dan Zahavi, *Self-Awareness and Affection*, in: *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, S. 205–228, S. 208f. In Fußnote 16 desselben Aufsatzes erwähnt er in Bezug auf das hier gezeigte Zitat in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II* von Husserl: „Husserl distinguishes between ‘die immanente Wahrnehmung’ which he equates with reflection, and ‘das innere Bewusstsein’, which he claims is a nonthematic kind of self-awareness that precedes reflection.“, siehe: Ebd., S. 223. Wie Zahavi berichtet, steht im Grunde das innere Bewusstsein für das Selbstbewusstsein bei Husserl. Ob die immanente Wahrnehmung das Selbstbewusstsein besagt, ist jedoch Kontextabhängig.

⁹⁹ Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, S. 91f. Auf dasselbe Argument Zahavis in der englischen Version wurde bereits in dieser Arbeit verwiesen, siehe Fußnote 28 dieser vorliegenden Arbeit.

griffen werden. In diesem Sinne ist das Bewusstsein des Sehens nämlich präreflexiv gegeben. Oder, das Sehen des Apfels ist präreflexiv bewusst bzw. erlebt.

Neben der zeitlichen Differenz kann bei Husserl eine weitere Bedeutung der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion herausgearbeitet werden. Diesbezüglich erwähnt Liangkang Ni in seinem Aufsatz *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl* von 1998: „D. h., prinzipiell muß zuerst ein Akt vollzogen, und zwar *urbewußt* vollzogen sein, auf den sich dann unser Blick erst richten kann. [...]. Eben darin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Urbewußtsein und Reflexion: *Das Urbewußtsein ist das Bewußtsein während des Vollzugs jedes Erlebnisses, die Reflexion hingegen kann jedes Erlebnis prinzipiell nur nach seinem Vollzug vergegenständlichen*. Reflexionen jeder Art, [...], sind demnach keine reflektierende Wahrnehmung, sondern nur *eine reflektierende Reproduktion, ein Nach-Denken*.“¹⁰⁰ Wie das obige Zitat Husserls gezeigt hat, finde ich mich in der Reflexion ‚in Bezug auf‘ Etwas, welches für mich *schon* als ‚Erlebnis‘ gegeben ist, damit diese Reflexion vollzogen werden kann. Mit anderen Worten liegt die Möglichkeit der Reflexion darin, dass die reflektierte Wahrnehmung *bereits* bewusst bzw. erlebt ist. Am obigen Beispiel: Die Reflexion des Sehens kann ausgeführt werden, weil das Sehen des Apfels urbewusst vollbracht wird. Die Möglichkeit einer Reflexion liegt nämlich im Urbewusstsein des Akts. Oder anders gesagt, das Selbstbewusstsein ist die Voraussetzung der nachträglichen Reflexion.

¹⁰⁰ Liangkang Ni, *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl*, in: *Husserl Studies*, Vol. 15, 1998, S. 77–99, S. 83. Darüber, dass das präreflexive Selbstbewusstsein die Voraussetzung für die Reflexion ist, schreibt Zahavi in seinem Aufsatz *Self-Awareness and Affection*: „Reflective self-awareness is often taken to be a thematic, articulated and intensified self-awareness, and it is normally initiated in order to bring the primary intentional act into focus. However, in order to explain the occurrence of reflection it is necessary that that which is to be disclosed and thematized is (unthematically) conscious. Otherwise there would be nothing to motivate and call forth the act of reflection. This argumentation affirms the founded status of reflection: it presupposes pre-reflective self-awareness.“; siehe: Zahavi, *Self-Awareness and Affection*, S. 209.

Zusätzlich zu dem Aspekt, dass die Präreflexivität von der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion ausgehend zu untersuchen ist, kann sie bei Husserl weiter unter der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas betrachtet werden. Diesbezüglich können folgende zwei Stellen Husserls in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* (1929–1935) und in *Erste Philosophie II* (1923/24) herangezogen werden:

– „Sage ich ‚ich‘, so erfasse ich mich in schlichter Reflexion; aber diese Selbsterfahrung ist wie jede Erfahrung, und zunächst jede Wahrnehmung, bloss Hin-mich-richten auf etwas, das schon für mich da ist, schon bewusst ist und nur nicht thematisch erfahren ist, nicht Aufgemerktes.“¹⁰¹

– „Freilich, wenn ich die Reflexion einsetzen lasse, ist das naive Wahrnehmen des selbstvergessenen Ich schon vorüber. Dieses erfasse ich, jetzt reflektierend, nur durch ein erhaschendes Zurückgreifen in das ‚Nochbewußthaben‘ der sogenannten ‚Retention‘, der an das originale Erleben unmittelbar sich anschließenden Nacherinnerung. Nur in dieser Weise reflektierend-zurückgreifend kann ich das naive Wahrnehmen und das selbstvergessene Ich gewahren, ein Gewahren, das also eigentlich Nachgewahren, und nicht ganz eigentlich ein wahrnehmendes Erfassen ist; aber doch ein Erfassen.“¹⁰²

Hierbei gilt der Gegensatz von ‚thematisch‘ und ‚unthematisch‘ zum einen bei der Beziehung zwischen Reflexion und Selbstbewusstsein, zum anderen bei der zwischen Bewusstsein von etwas und Selbstbewusstsein. Reflexion ist der Akt, der das, was

¹⁰¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, in: *Husserliana Band XV*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 492f. Zu diesem Zitat sagt Faustino Fabbianelli in *Husserls Ding an sich und der Deutsche Idealismus* von 2014: „Hier behauptet Husserl klar, dass das Selbstbewusstsein nicht aufgrund einer Reflexionstheorie erklärt werden kann, dass es vielmehr in einem präreflexiven Bewusstsein besteht, welches man in jedem Moment des Lebens und unmittelbar besitzt. Dieses Selbstbewusstsein scheint gerade dasjenige Auge darzustellen, von welchem Fichte spricht, um seine eigene Selbstbewusstseinstheorie zu erläutern.“, siehe: Faustino Fabbianelli, *Husserls Ding an sich und der Deutsche Idealismus*, in: *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, New York: Springer, 2014, S. 107. Hier macht Fabbianelli deutlich: Einerseits kann das Selbstbewusstsein bei Husserl als präreflexives Selbstbewusstsein verstanden werden. Andererseits kann die Affinität zwischen Fichte und Husserl in Bezug auf die Präreflexivität des Selbstbewusstseins gefunden werden.

¹⁰² Edmund Husserl, *Erste Philosophie II*, in: *Husserliana Band VIII*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, S. 88f. In Bezug auf den Begriff der, in diesem Zitat aufgezeigten, Selbstvergessenheit ist folgende Stelle Husserls in *Phänomenologische Psychologie* ebenfalls erwähnenswert: „Aber natürlich kann durch Reflexion auch das erfahren werden, daß das Ich jetzt das Objekt so und so erfährt. Immer kann ich, anstatt wie normalerweise *selbstvergessen* auf das Objekt, diesen Baum vor mir, wahrnehmend gerichtet zu sein, reflektiv auf mich Rücksicht nehmen und dann ev. sagen: Ich sehe diesen Baum, ich betaste ihn etc. [m .H.]“, siehe: Husserl, *Hua IX*, S. 404.

schon für mich da ist, thematisch wahrnehmen lassen kann. Dagegen ist das Selbstbewusstsein zu genau dem Zeitpunkt, in dem es stattfindet, unthematisch. Das Bewusstsein von etwas – es ist als Wahrnehmung in gleicher Weise thematisch wie die Reflexion – ist nämlich zu diesem Zeitpunkt unthematisch bewusst. In diesem Sinne wird bei Husserl das Selbstbewusstsein zu genau dem Zeitpunkt, in dem es erfolgt, als ‚nicht Aufgmerktes‘ bezeichnet. Durch eine Reflexion kann ich beispielsweise wissen, dass ich vor einer Stunde einen Apfel gesehen habe. Sowohl auf mein Sehen des Apfels als auch auf das sehende Ich kann bei der Reflexion thematisch zurückgegriffen werden. Das sehende Ich war vor einer Stunde – ganz genau zu diesem Zeitpunkt – als das Subjekt des Sehens unthematisch gegeben und deswegen *unbemerkt*. Vor einer Stunde war das sehende Subjekt nämlich ein *anonymes* Subjekt. Denn es war *selbstvergessen* im intentionalen Sehen gegeben, so wie das obige zweite Zitat Husserls auf die Selbstvergessenheit des Ich hinweist. Im Abschnitt 7. *Präreflexives Vollzugs- und Selbstbewußtsein* des zweiten Kapitels des Werks *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* von 1971 schreibt Bernhard Waldenfels: „Das Ich ist ursprünglich Vollzugsich, Aktsubjekt, Lebenssubjekt; das lebendige Fungieren ist seine eigentümliche Seinsweise, die sich in jeder Thematisierung immer wieder in die Anonymität zurückzieht.“¹⁰³ Die Präreflexivität des Selbstbewusstseins bei Husserl ist insofern als die Anonymität zu erläutern, als dieses Selbstbewusstsein unthematisch vollzogen wird bzw. als, von der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas ausgehend, das Subjekt sich in dieses Bewusstsein *versenkt* oder es sich in die Anonymität zurückzieht.

¹⁰³ Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971, S. 99. Eine bezügliche Stelle Husserls lautet: „Vorher ist die transzendente Subjektivität für sich selbst absolut anonym – und nicht nur unbemerkt da, außethematisch.“, siehe: Husserl, *Hua VIII*, S. 417.

Das alles wird von Husserl in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II* wie folgt zusammengefasst:

„Somit haben wir immerfort die Scheidung zwischen dem Ich und *cogito* als fungierendem, aber nicht erfasstem (fungierende Subjektivität), und dem evtl. thematisierten, direkt oder selbsterfassten Ich und seinem *cogito*, oder kurzweg, fungierende Subjektivität und objektive Subjektivität (vergegenständlichte, thematisch erfahrene, vorgestellte, gedachte, prädiizierte) sind zu unterscheiden, und, wenn immer ich mich und was immer sonst als Objekt habe, bin ich zugleich notwendig als fungierendes Ich ausserthematisch dabei, mir zugänglich als das durch Reflexion als einer neuen, nun wieder nicht thematischen Aktivität des fungierenden Ich.“ (Husserl, *Hua XIV*, S. 431.)

Das Zitat veranschaulicht, dass die Subjektivität bei Husserl unter zwei Gesichtspunkte verstanden werden kann; nämlich die fungierende und die objektive Subjektivität. Während die objektive Subjektivität thematisch von staten geht, ist die fungierende Subjektivität ‚außerthematisch‘ und kann durch Reflexion zugänglich aufgegriffen werden. Am obigen Beispiel kann das thematische Sehen des Apfels nämlich als die objektive Subjektivität erkannt werden; dagegen das unthematische Bewusstsein des Sehens als die fungierende Subjektivität, welches nach dem Moment des Sehens durch Reflexion thematisch zurückgeholt werden kann. Das Selbstbewusstsein bei Husserl steht einsichtig für die Subjektivität, die im Bewusstsein von etwas präreflexiv und anonym fungiert.

Zusammenfassend: Aus der Sartreschen Verwendung des Begriffs ‚präreflexiv‘ kann sich folgendes Argument ergeben: Die Präreflexivität weist auf die Relation zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion hin, und das Selbstbewusstsein kann durch eine nachträgliche Reflexion erfasst werden kann. Das heißt aber nicht, dass die Reflexion das Selbstbewusstsein ermöglicht, sondern umgekehrt, dass sich das Selbstbewusstsein *vor* der Reflexion befindet bzw. die Voraussetzung der Reflexion ist. Diese Präreflexivität weist darauf hin, dass das Selbstbewusstsein nur durch die Refle-

xion erreicht werden kann. Mit anderen Worten erweist sich das Selbstbewusstsein bei seinem gegenwärtigen Dasein – z. B. für Gallagher und Zahavi – als anonym. Von der Präreflexivität und der damit verbundenen Anonymität ausgehend kann das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl verglichen werden.

Bei Fichte kann das Gedankenexperiment angesprochen werden, welches durch die Reflexion zwei Phasen unterscheidet. In der ersten Phase kann man irgendeinen Gegenstand wahrnehmen (sehen, hören oder denken). In der zweiten Phase denkt man sich selbst. Hierbei kann man ohne Schwierigkeiten aufdecken, dass man es selbst ist, der in der vorigen Phase irgendetwas denkt. Mit anderen Worten kann das Selbstbewusstsein durch die Reflexion erfasst werden. Außerdem kommt Fichte zufolge das Selbstbewusstsein in jedem Moment des Bewusstseins vor. Für ihn beinhaltet das Selbstbewusstsein aufgrund der Anwesenheit jedes Moments die Möglichkeit einer nachträglichen Reflexion. Es kann nämlich als die Bedingung der Reflexion verstanden werden. Außerdem bezieht sich die Nachholbarkeit der Reflexion bei Fichte auf den Ablauf von der Undeutlichkeit bis zur Deutlichkeit. Das Selbstbewusstsein wird nämlich bei seinem gegenwärtigen Dasein für *implizit* gehalten bzw. ist in jedem Moment *anonym* vorhanden.

Auch wenn das Selbstbewusstsein als das originäre Erleben in Moment der Reflexion nicht mehr so originär ist wie früher, kann es für Husserl trotzdem durch diese Reflexion erreicht werden. Von dieser Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion bzw. der zeitlichen Differenz ausgehend steht das Selbstbewusstsein *vor* der, auf dieses reflektierenden, Reproduktion. Weiterführend ist Husserl der Ansicht, dass die Reflexion durchgeführt werden kann, weil ihr Ziel *bereits*, so Husserl, erlebt oder erlebnismäßig bewusst. Daher ist das Selbstbewusstsein bei Husserl als die Möglichkeit der, sich auf dieses richtenden, Reflexion zu charakterisieren. Es ist nämlich die Voraussetzung der Reflexion. Außerdem gibt für Husserl diese Präreflexivität Auf-

schluss darüber, dass die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas durch den Gegensatz von ‚thematisch‘ und ‚unthematisch‘ aufdeckt werden kann. Das Selbstbewusstsein ist bei Husserl als ‚nicht Aufgemerktes‘ bzw. unthematisch bei seinem gegenwärtigen Dasein insoweit anzusehen, als es nur durch die entsprechende Reflexion thematisch wird. In diesem Sinne wird das Selbstbewusstsein bei Husserl als originär *implizit* bzw. *anonym* aufgefasst. Das Subjekt zieht sich nämlich beim Dasein des Selbstbewusstseins in die Anonymität.

In *The Phenomenological Mind* von 2008 erwähnen Shaun Gallagher und Dan Zahavi: „The notion of pre-reflective self-consciousness is related to the idea that experience have a subjective ‘feel’ to them, a certain (phenomenal) quality of ‘what it is like’ or what it ‘feels’ like to have them. As it is usually expressed outside of phenomenological texts, to undergo a conscious experience necessarily means that there is something it is like for the subject to have that experience.“¹⁰⁴ Das Zitat veranschaulicht, dass das präreflexive bzw. anonyme Selbstbewusstsein in der Tat den Begriffen des ‚what it is like‘ bzw. des Zumuteseins, des Für-sich-selbst-seins und der Ersten-Person Perspektive, welche im vergangenen Abschnitt durch den Vergleich zwischen Fichte und Husserl erarbeitet wurden, entspricht.

¹⁰⁴ Shaun Gallagher und Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind – an introduction to philosophy of mind and cognitive science*, S. 56.

3 Die Selbstbewusstseinstheorie und die Heidelberger Schule

Einleitung

Die Aufgabe des Kapitels ist zunächst die Kritik der Heidelberger Schule an Fichte und Husserl vorzustellen. Im Anschluss sollen beide gegen diese Kritik verteidigt werden. In *3.1 Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte* wird von Dieter Henrichs Aufsatz *Fichtes ursprüngliches Einsicht* von 1966 ausgegangen. Henrich zufolge kann die aus der zeitlichen Perspektive vor Fichte entwickelte Selbstbewusstseinstheorie als die Reflexionstheorie angesehen werden, welche das Problem der *petitio principii* hat. Er behauptet, dass Fichte diesem Problem zu entkommen versucht, es ihm letztendlich jedoch nicht gelungen ist. Die Henrichsche Kritik ist auch bei anderen Mitgliedern der Heidelberger Schule verbreitet, besonders wenn von der Kantischen zweistelligen Struktur von Begriff und Anschauung bei Fichte in Bezug auf das Selbstbewusstsein gesprochen wird.

In *3.2 Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Husserl* wird gezeigt, dass der, von Konrad Cramer geschriebene, Aufsatz „*Erlebnis*“ von 1974 eine Hauptrolle für die Kritik an Husserls Selbstbewusstseinstheorie spielt. Sein Ausgangspunkt ist der, in der *5. Logischen Untersuchung* dargestellte, Begriff des inneren Bewusstseins bzw. der inneren Wahrnehmung. Seiner Meinung nach verfügt die innere Wahrnehmung bei Husserl über eine zweistellige Struktur und gerät, wegen der Forderung des *einen* Bewusstseins, in das Problem des unendlichen Regresses. Diese Cramersche Kritik wird bei anderen Mitgliedern der Heidelberger Schule wieder aufgenommen. Wie der Begriff der inneren Wahrnehmung so verfügt auch der Begriff des Urbewusstseins bei Husserl Manfred Frank zufolge über eine zweistellige Struktur. Frank schließt demnach für den Ansatz Husserls, dass es sich aufgrund des Urbewusstseins wieder um ein Reflexionsmodell handelt. Daraus folgt, dass die Kritik

der Heidelberger Schule am Selbstbewusstsein bei Husserl daran gebunden ist – wie schon bei Fichte –, eine zweistellige Struktur herauszustellen.

Im darauffolgenden Unterkapitel *3.3 Die Verteidigung Fichtes und Husserls in Bezug auf die Kritik* wird diese Kritik der Heidelberger Schule an Fichte und Husserl nachgegangen und deren Prämissen überprüft. Es wird davon ausgegangen, dass bei Fichte und Husserl das vom Gegenstandsbewusstseinsmodell ausgelöste Problem des unendlichen Regresses behandelt wird, nicht die vom Reflexionsmodell erweckte Schwierigkeit der *petitio principii* (bzw. das Identitätsproblem). Demzufolge ist die Annahme der Heidelberger Schule, die Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte und Husserl als Gegenentwurf zum Reflexionsmodell anzusehen, ein Missverständnis. Dieses Missverständnis führt dazu, dass zwei Binnenstrukturen nicht voneinander differenziert werden. Die eine ist die Binnenstruktur des Bewusstseins, welche die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas in Betracht zieht. Die andere betrifft die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins, welche die Beziehung zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt ausdrückt. Abgesehen davon, ob es jenes Missverständnis gibt oder welche Binnenstruktur in den Blick genommen wird, d. h. auch wenn nun bloß von der zweistelligen Struktur die Rede ist, können die anderen Interpretationsmöglichkeiten angeführt werden, als jene Interpretation der Heidelberger Schule, bei welcher es sich darum handelt, eine zweistellige Struktur hinsichtlich des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl finden zu können. Außerdem ist die Heidelberger Schule durch ihre Kritik der Ansicht, dass eine erfolgreiche Selbstbewusstseinstheorie gebildet werden soll und an einer Gegenposition zum Reflexionsmodell festgehalten werden muss. Die dadurch gewonnenen Ergebnisse können aber in Frage gestellt werden. Dies wird durch drei Punkte erläutert: 1. Die Präreflexivität und die Ungegenständlichkeit, 2. Die Identität und die Einheit und 3. Die Anonymität und die egologische Position.

3.1 Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte

Henrichs Fichte-Rezeption

In Bezug auf die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte spielt die sogenannte Heidelberger Schule eine große Rolle, die vor allem die Forschungen von Dieter Henrich, Ulrich Pothast, Konrad Kramer, Manfred Frank und Karen Gloy umfasst. Der Ausgangspunkt der Heidelberger Schule ist der von Henrich verfasste Aufsatz *Fichtes ursprüngliche Einsicht* von 1966.¹⁰⁵ Das heißt, dass man zunächst einen Blick auf diesen Aufsatz werfen muss, um die Kritik der Heidelberger Schule an Fichte besser verstehen zu können.

In *Fichtes ursprüngliche Einsicht* nennt Henrich die zeitlich angesehen vor Fichte entwickelte Selbstbewusstseinstheorie die Theorie vom Wesen des Ich als Reflexion, also das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins. Die Theorie dieser Art betone, dass das Subjekt in einer stetigen Beziehung zu sich selbst stehe. Henrich nimmt zusätzlich an, dass jene Theorie behauptet: „Diese Beziehung komme dadurch zustande, daß sich das Subjekt zu seinem eigenen Gegenstand macht, die Tätigkeit des Vorstellens, die ursprünglich auf Gegenstände bezogen ist, in sich selbst zurück-

¹⁰⁵ Der Begriff der Heidelberger Schule wurde von Ernst Tugendhat entwickelt. In *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* schreibt er: „Die fortgeschrittenste Position dieser reduzierten Tradition ist diejenige, die heute hier in Heidelberg von Dieter Henrich, von seinem Schüler Pothast und von Konrad Cramer vertreten wird. Man kann in der Selbstbewußtseinstheorie von einer ›Heidelberger Schule‹ sprechen. Ihre Vertreter haben zu zeigen unternommen, daß alle bisherigen Versuche, die Struktur des Wissens von sich verständlich zu machen, in Paradoxien führen.“, siehe: Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, S. 10. Außerdem können Zahavi zufolge noch Frank und Gloy zur Heidelberger Schule gezählt werden. In *Self-Awareness and Alterity* erwähnt Zahavi: „The most thorough examination and refutation of the reflection theory of self-awareness can be found in the writings of a group of German philosophers comprised by Henrich, Frank, Pothast, and Cramer, and recently named the *Heidelberg School* (since they originate from Henrich’s seminars in Heidelberg and from his early study ‘*Fichtes ursprüngliche Einsicht*’).“, siehe: Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 17. In *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness* schreibt Zahavi: „Similar views can be found in Henrich, Frank, and Gloy, who all argue that Husserl’s analysis of self-awareness never managed to escape the reflection-theoretical paradigm.“, siehe: Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, S. 157. Übrigens gibt es einen revidierten Aufsatz *Fichtes ›Ich‹* von 1982, welcher als verkürzte Version des Aufsatzes *Fichtes ursprüngliche Einsicht* geschrieben wurde: Dieter Henrich, *Selbstverhältnis*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1982, S. 57–82. In Bezug auf die Auffassung der Kritik Henrichs an Fichtes Selbstbewusstseinstheorie ist folgende Forschung zu empfehlen: Dieter Freundlieb, *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy. The Return to Subjectivity*, Burlington: Ashgate, 2003, S. 43–51.

wendet und so den einzigen Fall einer Identität von Tätigkeit und Getätigtem bewerkstelligt.“¹⁰⁶ Da Henrich zufolge das Selbstbewusstsein bzw. die Identität des Ich die Folge oder das ganze Resultat der Reflexion in der Reflexionstheorie ist, kann dabei die Aporie der *petitio principii* angesprochen werden. Diese Aporie weist darauf hin, dass das Selbstbewusstsein immer vorausgesetzt ist, welches aber eigentlich die vollständige Lösung des Problems ist und die Reflexionstheorie erklären oder suchen will und soll. Diese Aporie zeigt sich durch die folgenden Analysen Henrichs:

1. Wie lässt sich das Ich-Subjekt der Reflexion denken? Entweder es sei in der Funktion des Subjekts wirklich Ich, oder das Ich-Subjekt sei gar nicht als Ich zu denken. Im ersten Fall würden wir offenkundig voraussetzen, was wir erklären wollen. Ich könne erst das ganze Resultat genannt werden, in dem das Ich von sich selbst in der Weise des Wissens gehabt sei. Jedoch könne die Reflexion nur bedeuten, dass ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht werde. Also müsse der, welcher die Reflexion in Gang bringe, selbst schon beides sein, Wissender und Gewusstes. Das Subjekt der Reflexion erfülle somit die ganze Gleichung Ich=Ich. Doch durch die Reflexion sollte sie erst zustandekommen. Im zweiten Fall sei das Ich-Subjekt nämlich etwas anderes als Ich, so könne es auf dem Wege der Reflexion niemals zu der Einheit des Bewusstseins Ich=Ich kommen. Selbstbewusstsein bestehe in der Identität seiner Relata. Wenn das Ich-Subjekt nicht Ich sei, könne auch das gewusste Ich, das Ich-Objekt, nie mit ihm identisch sein.

2. Die Reflexionstheorie nehme an, dass das Ich mittels einer Rückbeziehung auf sich selbst Kenntnis von sich erlange. Offensichtlich kann es dies nur, wenn es zuvor schon von sich wisse. Denn nur auch solchem Wissen sei es ihm möglich zu sagen: Was ich erfasse, das sei ich selbst. Wisse es aber bereits von sich, so ist es ja schon im

¹⁰⁶ Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966, S. 188–232, S. 192.

Zustande des Wissens Ich=Ich. Und so ende die Reflexionstheorie ein zweites Mal in der *petitio principii*.¹⁰⁷

Bislang sind zwei Punkte bei Henrich klar: Erstens, die vor Fichte entwickelten Selbstbewusstseinstheorien besitzen das sogenannte Reflexionsmodell und daraus resultiere ihre Bezeichnung als Reflexionstheorie. Zweitens, die Reflexionstheorie sorgt für die Aporie der *petitio principii*. Es wird davon ausgegangen, dass bei der Reflexionstheorie das ganze bzw. wirkliche Ich oder das Selbstbewusstsein als die Leistung des Reflexionsakts anzusehen ist. Demnach prägt sich jene Aporie davon: Entweder das nach der Reflexion erst zustande kommende Ich oder die, durch die Reflexion erst erlangene Kenntnis von sich selbst – das Befragte – ist vorausgesetzt. Bei Henrich ist die Voraussetzung des Ich auch als die erste Variante der Aporie anzugeben; Die Voraussetzung der Kenntnis von sich selbst die zweite.

Mit der gezeigten Kritik am Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins behauptet Henrich in demselben Aufsatz, dass Fichte der erste gewesen sei, der den Zirkel des Reflexionsmodells erkannt und ihm zu entkommen versucht habe. Den Versuch Fichtes gliedert Henrich in drei Formeln: 1. Das Ich setzt schlechthin sich selbst (1794), 2. Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend (1797), 3. Das Selbstbewusstsein ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist (1801).¹⁰⁸

Um auf die erste Formel ‚Das Ich setzt schlechthin sich selbst‘ einzugehen, beginnt Henrich damit, dass die Reflexionstheorie von einem Ich-Subjekt ausgehe,

¹⁰⁷ Vgl.: Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 193ff.

¹⁰⁸ Für die drei Formeln siehe Seite 198, 202 und 206 in *Fichtes ursprüngliche Einsicht* und Seite 70, 74 und 75 in *Fichtes ›Ich‹*. Aber in *Fichtes ›Ich‹* wird die zweite Formel wie folgt dargestellt: Das Ich setzt sich schlechthin als Sich-selbst-Setzen. Zu dem Verhältnis zwischen den drei Formeln sagt Henrich: „In drei Formeln, deren Begründung wesentliche Teile seines [Fichtes] Werkes beherrschen, hat er die Kerngedanken einer solchen Theorie formuliert. Jede dieser Formeln markiert eine Etappe in der Geschichte seiner Grundidee. Jede von ihnen schließt die Revision der vorhergehenden ein. Zugleich sind sie allesamt aus dem Gegensatz gegen die Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins gewonnen.“, siehe: Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 197. Henrich versucht nämlich die Revisionsnotwendigkeit in jeder von ihm aufgestellten Formel zu finden, um die nächste, neue Formel bei Fichte formulieren zu können.

also genötigt sei, es als existierend vorauszusetzen. Kein Selbstbewusstsein werde aus der Rückwendung seines Intentionstrahls auf sich selbst verständlich. So liege es nahe, die Voraussetzung dieser Theorie durch ihr Gegenteil zu ersetzen. Daraus ergebe sich der Gedanke, dass kein Ich-Subjekt dem Selbstbewusstsein vorausliege, sondern auch das Subjekt erst zugleich mit dem ganzen Bewusstsein Ich=Ich hervortrete. Das ganze Selbstbewusstsein werde aus keinem seiner Momente, sondern mit allen zugleich hervortreten. Dieser Gegenteil schlägt sich Henrich zufolge in jener ersten Formel bei Fichte nieder. Henrich behauptet: „Wenn Fichte vom Sich-Setzen des Ich spricht, so meint er damit diese Unmittelbarkeit, in der das ganze Ich in einem hervortritt. [...]. Deshalb ist auch ein Einwand grundlos, der meint, daß dem Setzen ein Setzendes vorhergehen müsse. Das Ich *ist* Setzen, *ist* jenes Handeln, durch das sein Fürsichsein entsteht, ein Ich-Subjekt seiner als Ich-Objekt inne wird. Das Setzen des Ich ist ein Setzen *schlechthin*. Das meint, daß es nicht erfolgt durch ein zuvor schon Gesetztes oder mit Beziehung auf ein solches.“¹⁰⁹ Die erste Formel des Selbstbewusstseins bei Fichte weist darauf hin, dass das ganze Ich, so Henrich, unmittelbar in einem hervortritt: Das Selbstbewusstsein erfolgt nämlich nicht durch ein zuvor schon Vorausgesetztes. Sie kann deswegen der ersten Variante der Aporie der *petitio principii* entkommen, welche durch die Voraussetzung des Ich ausgelöst wird.

¹⁰⁹ Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 199. Für die oben gezeigten Ausführungen siehe auch Seite 199. Eine bezügliche Stelle Henrichs lautet: „Fichtes Rede vom ‚Setzen‘, die er niemals definiert, eignet sich dazu, beides in einem zu formulieren: Daß etwas schlechthin ohne vorgängigen Bestand hervortritt und daß es im Hervortreten in Beziehung zum Wissen kommt. Was schlechthin *sich* setzt, kommt ohne weiteren Grund zum Fürsichsein.“, siehe: Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 199f. Es muss aber beachtet werden: Die hier von Henrich gemeinte Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte ist anders als die in *1.1 Das unmittelbare Selbstbewusstsein* dargestellte Unmittelbarkeit, welche besagt, dass das Selbstbewusstsein unmittelbar mit dem Bewusstsein von etwas verbunden ist. Jene in diesem Zitat gezeigte Unmittelbarkeit weist aber auf die unmittelbare Beziehung zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt des Selbstbewusstseins hin. Außerdem bedeutet für Henrich das Fürsichsein bei Fichte, dass das Ich-Subjekt seiner als das Ich-Objekt inne wird. Dies ist auch anders als die in *2.1 Das Für-sich-selbst-sein bei Fichte* gemeinte Bedeutung des Für-sich-selbst-seins, welches einerseits auf das Selbstbewusstsein hinweist und andererseits darauf, dass das Bewusstsein von etwas ausschließlich *für* das Subjekt vorhanden ist.

Zwar ist die erste Formel des Selbstbewusstseins bei Fichte als erfolgreicher Gegenentwurf gegen die erste Aporie der Voraussetzung des Ich zu charakterisieren, aber sie gerät Henrich zufolge in die zweite Aporie der Voraussetzung der Kenntnis von sich selbst. Denn das Setzen schließe als Akt eine Relation zwischen einer Produktion und ihrem Produkt ein. Während die Relata der Reflexion ihrem Inhalt nach gleichwertige seien, gelte im Fall des Setzens aber das Gegenteil. Die Produktion sei hier als ein realer Akt der Tätigkeit genommen, das Produkt als Wissen von ihm. Zwar seien beide gleichzeitig wirklich, aber sie müssten voneinander unterschieden werden. Das Produkt sei nunmehr allein Wissen, und sei die Tätigkeit nur als Wissensgrund zu denken. Darin liege eine der Voraussetzungen für Fichtes spätere Wandlung. Dass das Wissen und der Wissensgrund im Selbstbewusstsein überhaupt voneinander verschieden seien, sei die Bedingung dafür, dass man sie radikal voneinander trennen könne, – so, dass der Wissensgrund im Ich gar nicht mehr das Gewusste sei. Hierbei zeigt sich die Auffassung Henrichs, dass zwei voneinander getrennte Elemente – wie zwei Relata der Reflexion – in jener ersten Formel bei Fichte angesprochen werden können. Daher erwähnt Henrich: „Fichtes frühe Lehre vom Sich-Setzen des Ich vermeidet zwar den Zirkel der Reflexionstheorie. Sie setzt nicht das ganze Ich voraus, während sie es aus einem seiner Momente erklären will. Doch sie hintergeht das Wissen des Ich von sich, ohne zu ihm zurückzuführen.“¹¹⁰ Fichte habe deswegen die erste Formel durch die zweite erweitert, welche lautet: „Das Ich setzt sich schlechthin *als* sich setzend“. Wer die Schwierigkeiten der ersten Formel kenne, der sehe sogleich, dass beim neuen Zusatz das Resultat des Setzens ein Wissen sei. Diese erweiterte Formel schließe ein, dass das Ich ein Wissen von dem besitze, was es sei. Es kenne das Setzen. Deshalb wisse es von sich, das es setzend sei. Und eben dies, was es da wisse, setze es.

¹¹⁰ Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 202. Zu den oben gezeigten Ausführungen siehe dort Seite 200f.

So müsse man annehmen, dass zum Ich sowohl ein Moment vom Charakter der Begrifflichkeit als auch eines von dem der Anschaulichkeit gehöre. Kraft des Ersten habe es Kenntnis von sich nach seinem *Wesen*, kraft des Anderen könne es wissen, dass es als ein Setzendes *wirklich* sei. Auf diese Weise sei das Selbstbewusstsein Anschauung und Begriff zugleich. Die neue Formel gebe der Unmittelbarkeit dieses ‚zu-gleich‘ besonderen Nachdruck. In Bezug auf diese Interpretation der zweiten Formel bei Fichte stellt Henrich zwei Punkte heraus:

1. Die neue Formel müsse im Nu das Sich-haben des Ich zusammen mit einem Wissen von sich hervorbringen. Aber wie sie solches vermöge, könne man sich nicht deutlich machen. Denn alles Wissen stehe ja schon in der Doppelung von Begriff und Anschauung, deren Erklärung zu erfragen sei. Nun solle aber das Ich sich *als* sich selbst setzen. Sei es jene Produktionskraft, so müsste es sehen können, wie aus ihm jene Doppelung seiner Selbsterkenntnis entspringe.

2. Das Produkt sei das Wissen als Einheit einer Anschauung und eines Begriffes von der Tätigkeit bzw. der Produktion. Wenn nun das Wissen durch diese beiden Momente ganz und gar bestimmt sei und wenn sie das Produkt einer Produktion seien, müsse dann noch die Produktion auch das im Produkte Gewusste sein?¹¹¹ Für Henrich erweist sich die zweite Formel bei Fichte insofern als eine Art der Kenntnis bzw. des Wissens von sich selbst, als zwei Momente – Produktion und Produkt oder Begriff und Anschauung – bei ihr herausgearbeitet werden können. Dadurch wird jene Formel als das ‚als‘-Bewusstsein angesehen, und sie weist weiter darauf hin, dass das Ich sich *als* sich selbst setzt. Wie solches Wissen erklärt wird bzw. wie die Produktion selbst – die Verbindung der Anschauung und des Begriffs selbst – das Gewusste im Produkte wird, ist für Henrich aber unklar. Demnach ist die dritte Formel bei Fichte als Versuch

¹¹¹ Vgl.: Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 202–206.

in den Blick zu nehmen, welcher Henrich zufolge die Unklarheiten der zweiten Formel beleuchten kann.

Die dritte Formel lautet: „Das Selbstbewusstsein ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist.“ Das ‚als‘ der Repräsentation, das Besondere der zweiten Formel, sei leicht aus zwei Gliedern der dritten Formel – Tätigkeit und Auge – zu gewinnen. Fichte sei der Meinung, dass das Auge dem Tun so eingesetzt ist, dass sich der Blick auf dieses Tun selbst richte. ‚Eingesetzt‘ heiße hier zugleich ‚ins Innere versenkt‘. Auf diese Weise würden Tun und Auge eine Welt für sich sein. Die Tätigkeit sei durch den Blick erhellt. Demnach müsse das Auge, welches die Tätigkeit erblicke, zugleich sich selbst sehen, da die Tätigkeit wesentlich Augentätigkeit sei. Das Auge müsse dann die Augentätigkeit *als* solche erblicken. In seinem Blick müssten sich daher ein Anschauungsmoment und ein Begriffsmoment unterscheiden lassen. Der Blick sei die Tätigkeit, sofern sie anschaulich gegenwärtig und somit als wirklich erfahren sei. Dabei müsste man zum Beispiel sehen können, wie im Bewusstsein des Begriffes das ‚Ich‘ ein Wissen von sich selber entfalte. Das sei aber unmöglich. Man nehme an, dass ein Begriff bekannt, dieser Begriff eine Anschauung bestimme und diese Anschauung gegeben sei. Dann wäre das Wissen, welches über den Begriff verfüge, immer noch unfähig festzustellen, dass es sich in der Gegebenheit der Anschauung *selbst* erfasse. Mit der Ausnahme, falls es zuvor schon auf andere Weise mit sich bekannt sei. Wisse das Ich nicht schon von sich, so könne es nie zu einem Wissen von sich gelangen. Hieran kritisiert Henrich: „Fichte hat diesem Einwand nicht die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt wie dem ersten. [...]. Er [der zweite Einwand] sieht darauf, daß Ich sich in jeglichem Selbstbezug als Ich muß erkennen können. Es scheint, daß solche Erkenntnis immer nur ein Wiedererkennen sein kann. Dabei stellt sich dann stets ein Zirkel ein. [...]. Schon durch seine zweite Formel hat Fichte einen Weg betreten, ohne den die Fallstricke dieses Zirkels nicht zu umgehen sind. Seine Aufmerksamkeit war aber

gar nicht auf sie gerichtet. [...]. Das ist so geblieben. In seinem Werk finden wir nirgends Erwägungen, deren Absicht es ist, auch dem zweiten Einwand vollauf gerecht werden zu wollen. Dies feststellen, bedeutet eine Grenze von Fichtes Beitrag zur Theorie des Selbstbewußtseins markieren.¹¹² Für Henrich sind zwei Glieder, also Tätigkeit und Auge, in der sogenannten dritten Formel zur Sprache zu bringen, und sie beide agieren als das ‚als‘. Da das Auge der Tätigkeit eingesetzt ist, ist die Tätigkeit in der Tat die Augentätigkeit. Mit dem ‚als‘-Bewusstsein kann gesagt werden, dass das Auge die Augentätigkeit *als* solche erblickt. Hierbei fungieren Henrich zufolge die zwei Momente von Anschauung und Begriff, welche voneinander unterschieden werden. Daraus ergibt sich die Frage, wie das, was über den Begriff verfügt, in der Gegebenheit der Anschauung sich selbst erfasst (bzw. wie das ‚als‘-Bewusstsein entsteht). Es sei denn, wenn die Kenntnis von sich selbst vorausgesetzt ist. Alle drei von Henrich aufgestellten Formeln weichen nämlich von der Aporie der Voraussetzung der Kenntnis von sich selbst bzw. der Aporie der *petitio principii* letztendlich nicht ab, weil zwei Momente von Begriff und Anschauung – eine Art der zweistelligen Struktur – für die Entstehung dieser Kenntnis grundlegend sind.

Pothasts Fichte-Rezeption

Nachdem *Fichtes ursprüngliche Einsicht* erschienen ist, wird Henrichs Kritik weitgehend von seinen Schülern verwendet, um alle Selbstbewusstseinstheorien dahingehend zu prüfen, ob diese die theoretische Aporie des Reflexionsmodells oder ähnliche Probleme haben. In seinem Werk *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* von 1971 übt Pothast eine ähnliche Kritik an Fichte wie Henrich. Im Abschnitt *Fichtes paradoxe Lösungsversuche* konzentriert sich Pothast vor allem auf die

¹¹² Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 212. Die oben gezeigten Ausführungen können bei Henrich auf Seite 206–212 gefunden werden.

Wissenschaftslehre von 1798 (*Wissenschaftslehre nova methodo*). Ihm zufolge komme das Ich in Fichtes früheren Arbeiten durch eine in sich zurückgehende Tätigkeit bzw. ein Sich-Setzen zustande. Indem eines sich setze, sei es Ich, ein sich Wissendes, und entstehe zugleich als Ich. Dadurch trete es überhaupt erst hervor. Das sei allerdings noch nichts weiter als eine sehr rohe Beschreibung des Verfahrens, und man finde das unmittelbare Hervortreten des Wissens des Ich von sich nur postuliert und nicht dargestellt.

Die Frage erhebe sich, wie die Tätigkeit davon wissen könne, dass sie sei, und also sich selbst setzen könne, denn es dürfe dem Setzen nicht ein Fremdes vorgegeben werden, sonst sei es kein Sich-Setzen. Dieses Wissen der Tätigkeit von ihrem eigenen Dasein werde durch eine Anschauung beigebracht, in welcher sie sich ihrer selbst versichere. Darüber hinaus dürfe die Anschauung nichts anderes sein als die Tätigkeit selbst, sonst könne das in der Anschauung repräsentierte Wissen nicht ins Setzen eingehen, was aber nötig sei, wenn das Setzen sein eigenes Objekt sein solle. Die Anschauung werde folglich beschrieben als Identität des Subjekts und Objekts, in welcher eine kraft der Anschauung seines Setzen vom Setzen wisse und es setzen könne. Hieran bezeichne Fichte die Anschauung des in sich selbst handelnden Ichs als intellektuell. Die intellektuelle Anschauung könne zwar darauf hinweisen, dass das Ich sich als sich setzend setze, Fichte müsse aber noch erklären, wie es dazu komme, sich als Ich zu setzen. Das Sich-Setzen müsse sich bestimmen als ein Ich, und das könne nur geschehen mittels eines Begriffs des Ichs. Der Begriff mache erst den Gegenstand zum Gegenstand und ermögliche, ihn als einen bestimmten anzusprechen.¹¹³

¹¹³ Vgl.: Ulrich Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971, S. 39–42.

Daraufhin führt Pothast folgende Stelle Fichtes in *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Meyer) an, um diese Beziehung von Anschauung und Begriff aufzuklären: „In dieser Ruhe nun wird uns das *Setzen* der Activität zu einem *Gesetzten* – zu einem *Produkt*, zu einem *Begriff*, d. h. wenn man dieselbe Tätigkeit zuerst als ein Nichthandeln, also fixiert, in Ruhe sich denkt [...] so entsteht daraus ein Produkt oder der Begriff des Ichs, der sich bloß denken aber nicht anschauen läßt, denn nur Tätigkeit als handelnd ist Anschauung, diese aber ist nicht möglich ohne sich zugleich das Entgegengesetzte – dieselbe zuvor als ruhend – zu denken, d. h. ohne einen Begriff. Beide sind also immer zugleich miteinander verbunden – Begriff und Anschauung, sie fallen in Eins zusammen.“¹¹⁴ Fichte meine offenbar, dass die Tätigkeit in ihrem Vollzug und als aktiv von der Anschauung gegeben werde, als Ganze und als Gegenstand (Ruhe) dagegen durch den Begriff. Beides sei erforderlich, damit die Tätigkeit sich selbst setzen könne, die Anschauung, damit sie überhaupt Kenntnis von sich habe, der Begriff, damit sie sich als eine in sich zurückgehende bzw. als Ich bestimmen könne. Begriff und Anschauung müssten in eins zusammenfallen.

¹¹⁴ Fichte, *GA I*, 2, S. 31f. Hier zitiert nach: Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, S. 42. Später kann gesehen werden, dass Pothast der Meinung ist, dass die in diesem Zitat gezeigte Beziehung zwischen Anschauung und Begriff ein zeitliches Nacheinander ist. Dies ist aber fraglich, weil das Zitat anders interpretiert werden kann:

Der Text, der vor dem Zitat steht, lautet: „Wie sind blos vermögend, durch das Losreißen aus der Ruhe und Übergang in den entgegengesetzten Zustand, ein Bewußtseyn von unserer Thätigkeit, eine Anschauung zu erlangen. Nur durch den entgegengesetzten Zustand wird es uns klar, was ein Handeln sey (das wir eigentlich nicht DEFINIREN können) durch das FIXIRT seyn, durch die Ruhe können wir ACTIVITÄT denken, und so auch umgekehrt, nur durch ACTIVITÄT können wir uns Ruhe denken. Dies nun auf das setzen seiner selbst, oder das in sich HANDELN des ICHS angewandt, so gelangen wir dadurch zu dem *innern* Anschauen der *Ruhe* desselben und zugleich auch seiner ACTIVITÄT – als GEHANDELT und als HANDELND - beydes fällt in Eins zusammen.“, siehe: Fichte, *GA I*, 2, S. 31. Es ist ersichtlich, dass die von Pothast angeführte ‚zuvor‘-Stelle von ‚das Losreißen aus der Ruhe‘ ausgeht, welches in 2.5 *Die präreflexive und anonyme Subjektivität* unter dem Begriff der Präreflexivität aufgeklärt wurde. Mit anderen Worten kann die, von Pothast hervorgehobene, Beziehung zwischen Anschauung und Begriff als die zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion angesehen werden. Jene ‚zuvor‘-Stelle betrifft nämlich die Präreflexivität. Dies kann durch die andere Stelle in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* bestätigt werden. Dort sind das Losreißen aus der Ruhe, die Erklärung des Gedankenexperiments, eine Wand oder irgendetwas zu denken, und die Verwendung von Anschauung und Begriff aufzufinden, siehe: Fichte, *GA I*, 4, S. 278–281.

Das heißt, dass Pothast – oder im weiteren Sinne die Heidelberger Schule – übersieht, die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes mit der Präreflexivität von der Beziehung des Selbstbewusstseins und der Reflexion ausgehend zu beleuchten. Dies wird genauer in 3.3 *Die Verteidigung Fichtes und Husserls in Bezug auf die Kritik* herausgearbeitet.

Indem die Tätigkeit sich vollzieht, müsse sie sowohl von sich wissen und sich auch als ein Ich wissen und setzen – sonst setze sie entweder gar nichts oder nicht sich als in sich zurückgehend.

Außerdem denke Fichte hier beide Momente des Sich-Wissen der Tätigkeit in einem zeitlichen Nacheinander. Das sei ein paradoxes Moment: Ein Vollzug könne nicht geschehen, ehe er sich als Ganzes Wissen von sich; trotzdem sind dieses Wissen seiner als ein Ganzes, wie er als schon vollzogener sich darstellt, und der Vollzug selbst eins. Weiterführend gibt Pothast Aufschluss über folgende Widersprüche: „Die Tätigkeit muß sowohl eine sein, die dem Begriff zur Bestimmung vorgegeben wird (selbst nicht Begriff ist), als auch Begriff. [...]. Und die Tätigkeit muß als die Einheit von Anschauung und Begriff an zwei differenten Zeitstellen sich ereignen, gemäß der Fichteschen Darlegungen, die beide mit einem ‚zuvor‘ auseinandersetzen, und darf es doch nicht tun, denn es muß sich um ein ‚zugleich‘ handeln, wie Fichte oft genug betont. Außerdem erzeugt sich, wenn die Definition von ‚Ich‘ in ihrem strengen Sinn mittels des Begriffs an der Tätigkeit aufgewiesen werden soll, jene unendliche Reihe, in der immer ein Wissen vom Sich-Wissen aufs andere gesetzt wird und in das erste eingeht.“¹¹⁵ Für Pothast präsentiert sich die intellektuelle Anschauung bei Fichte als das ‚als‘-Bewusstsein und besagt, dass das Ich sich *als* sich setzend setzt. Es muss detaillierter aufgeklärt werden, wie das Ich dazu kommt, sich *als Ich* zu setzen. Pothast nimmt an, dass bei Fichte das mittels der Einheit des Begriffs und der Anschauung vom Ich geschieht. Demnach erzeugt sich eine unendliche Reihe: Das Sich-Setzen agiert insofern, als das Ich sich *als* sich setzend setzt bzw. die Einheit des Begriffs und der Anschauung vom Ich oder das ‚als‘-Bewusstsein erfolgt. Dieses gerade

¹¹⁵ Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, S. 43f. Im Abschnitt *Fichtes intellektuelle Anschauung* desselben Werks erwähnt Pothast noch zwei Einwände, siehe: Ebd., S. 67–73. Diese von Pothast aufgestellten Einwände, welche sich vor allem gegen den Begriff der intellektuellen Anschauung bei Fichte richten, werden von Jürgen Stolzenberg in dessen Werk kritisiert: Jürgen Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart: Ernst Klett, 1986, S. 178–184.

bestimmte Ich ist dadurch als ein Sich-Setzen bestimmtes Sich-Setzen anzusehen. Das Ich weiß nämlich davon, *dass* es sich selbst setzt. Beim ‚dass‘-Wissen (dem Wissen vom Sich-Wissen) wird das gerade Gesagte wiederholt, und dann ins Unendliche fortgeführt. Das von Pothast beschriebene Problem bei Fichte kann darauf zurückgeführt werden, dass die Leistung von zwei Momenten der Anschauung und des Begriffs – einer Art der zweistelligen Struktur – vor ihrer Einheit bereits in einem von ihnen vorhanden ist.

Franks Fichte-Rezeption

Wie Henrich ist Frank in seinem Nachwort *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre* von 1991 der Meinung, dass Fichte der erste sei, der sich des zugrundeliegenden Problems des Selbstbewusstseins klar geworden sei. Um den Lösungsvorschlag Fichtes begreiflich zu machen, geht er von folgender Stelle in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* aus: „Nun ist aber doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: er giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären.“¹¹⁶ Folglich sei die von Fichte ge-

¹¹⁶ Fichte, *GA I, 4*, S. 275. Hier zitiert nach: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 447.

Im Hinblick auf die Annahme, dass Fichte der erste ist, der sich des zugrundeliegenden Problems des Selbstbewusstseins klar ist, behauptet Frank ebenso in *Selbstgefühl* von 2002: „Der Erste, der sich des zugrundeliegenden Problems in seiner ganzen Tragweite bewusst geworden ist, war Johann Gottlieb Fichte, und auch er nicht vor 1796/97.“, siehe: Manfred Frank, *Selbstgefühl*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, S. 120. Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Frank zu behaupten scheint, dass Fichte sich erst ab 1796/97 des Problems des sogenannten Reflexionsmodells bewusst geworden ist. Henrich hingegen vertritt die Meinung, dass die erste Formel ‚Das Ich setzt schlechthin sich selbst‘ von 1794 bei Fichte auch auf den Lösungsversuch für das Problem des Reflexionsmodells abzielt. In der Tat kann das hier von Frank angeführte Zitat aus Fichtes Text wie folgt interpretiert werden: Was Fichte in Bezug auf das Selbstbewusstsein ablehnt, bezieht sich darauf, dass wenn das Selbstbewusstsein nur mit dem Gegenstandsbewusstseinsmodell verstanden wird, entsteht Fichte zufolge ein unendlicher Regress. Es kann einsichtig behauptet werden, dass Fichtes Lösungsvorschlag für jenes Regress-Problem nicht das Reflexionsmodell und die damit

zeigte falsche Behauptung diese: Ich gewinne Kenntnis vom Ich durch Reflexion, d. h. dadurch, dass das Ich in einen Bezug zu sich selbst eintrete, in dessen Folge es seiner ansichtig werde. Fichte werfe aber dieser Reflexionstheorie – die Descartes, Leibniz und Kant (aber ebenso zahlreiche Denker des abendländischen Empirismus) übernehmen würden – ‚Sophisterei‘ vor. Gegen diese Reflexionstheorie sei Fichte der Meinung: Bewusstsein müsse *unmittelbar* mit sich vertraut sein. Das drücke Fichte durch die Wendung der völligen Nichtunterschiedenheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewusstsein aus. Nun sei ein unmittelbares Bewusstsein eine Anschauung, also die intellektuelle Anschauung.¹¹⁷

Zum Begriff der intellektuellen Anschauung sagt Frank: „Bei genauerer Analyse stellt sich freilich heraus, daß die Formel von der intellektuellen Anschauung ungeeignet ist, diese vollkommene Nichtunterschiedenheit von Bewußtem und dem, was Bewußtsein hat, einsichtig zu machen. Die Formel unterscheidet sehr deutlich zwischen einem Bewußtseinsobjekt und einem Bewußtseinssubjekt, ferner zwischen Anschauung und Begriff.“¹¹⁸ Die Anschauung sichere zwar die Unmittelbarkeit des Bewusstseins, sie reiche aber nicht, um die Distinktheit des Gedankens ‚Ich‘ zu verbürgen. Also müsse ein Begriff auf den Plan treten, durch den die Identität des angeschauten Sachverhalts ausgemacht werde. Begriffe seien aber mittelbar, sie würden sich auf ein, mehreren Vorstellungen gemeinschaftliches, Merkmal beziehen, hier: dasjenige, einem Ich zuzugehören oder vielmehr: ein Ich auszumachen. Das Unterscheiden von Anschauung und Begriff widerspreche aber nicht nur der behaupteten Simultaneität und Unmittelbarkeit, sondern auch der Subjekt-Objekt-Identität in der intellektuellen Anschauung. Auf diese Weise entstehe ein unüberwindlicher

einhergehende Probleme betrifft. Dies wird in 3.3 *Die Verteidigung Fichtes und Husserls in Bezug auf die Kritik* dargestellt.

¹¹⁷ Vgl.: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 447ff.

¹¹⁸ Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 450.

Dualismus in der Struktur der Ichheit. Um sie zu beschreiben, müsse die setzende Tätigkeit – deren die Anschauung sich bemächtige – vom Resultat derselben, dem Begriff, unterschieden werden.

Der Begriff sei *Produkt* der Anschauung: Im Gegenteil zu ihr, ein Zustand der Ruhe. Daraufhin führt Frank jene bei Pothast schon gezeigte ‚zuvor‘-Stelle Fichtes und behauptet: „Dieser Zusammenfall [von Anschauung und Begriff] wird freilich von Fichte nur prätendiert. Man beobachtet im Gegenteil an dieser Stelle der Entfaltung seiner Theorie der intellektuellen Anschauung einen Rückfall ins Reflexionsmodell des Bewußtseins. Unterschieden werden (fast in kantischer Terminologie) die an sich blinde Anschauung vom an sich leeren Denken. Ihr Unterschied leuchtet ein, nicht aber das behauptete In-Eins-Fallen.“¹¹⁹ Es ist ersichtlich, dass für Frank die intellektuelle Anschauung bzw. das Selbstbewusstsein bei Fichte ebenso über die zweistellige Struktur von Anschauung und Begriff verfügt. Da das Selbstbewusstsein bei Fichte (Einem Ich zugehören oder Ein Ich ausmachen, so Frank) durch jene Struktur des Dualismus, welche dieselbe Struktur des Reflexionsmodells besagt, entsteht, gerät es in die gleiche Erklärungsschwierigkeit.

¹¹⁹ Ebd., S. 453. Für die obigen Ausführungen vergleiche Seite 451ff. Schon früh in seinem Werk *Das individuelle Allgemeine* von 1977 kritisiert Frank an Fichte, dass das Unterscheiden von Anschauung und Begriff in der intellektuellen Anschauung betrachtet werden kann, siehe: Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 96–101. Bezüglich der Annahme des Rückfalls in das Reflexionsmodell ist Frank bereits früh in seinem Werk *Die Unhintergebarkeit von Individualität* von 1986 einer ähnlichen Meinung. Dort behauptet er: „So schließt sich der eben von Fichte durchschaute circulus in probando aufs neue: Ich ist, was auf sich verweist. Aber nur derjenige Selbstverweis kann als Ich erkannt werden, der vor der Verweisung schon seinen Referenten erreicht hatte bzw. mit ihm bekannt war.“, siehe: Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 35. Darüber hinaus übt Frank, ebenso wie Henrich und Pothast, an Fichte in Bezug auf das ‚als‘-Bewusstsein Kritik: „Die Wendung »als sich selbst« führt, wen man sie ausbuchstabiert, in einen intensiven Regress. Da ›Ich‹ nichts ist als sein eigenes Selbstsetzen und das Reflexivpronomen genau auf dies Selbstsetzen verweist, vereist die Selbstsetzung *ad infinitum* auf die Selbstsetzung – wie eine russische Babuschka-Puppe, die, wenn man sie öffnet, eine kleinere ebensolche in sich enthält, die wieder eine kleinere enthält und so (in Gedanken) immer weiter.“, siehe: Manfred Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2015, S. 144.

Gloys Fichte-Rezeption

Gloys Kritik an Fichte gehört ebenfalls zur Heidelberger Schule. In *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten* von 1990 behauptet sie, dass sich Fichtes Selbstbewusstseinstheorie ausdrücklich als Gegenentwurf zum Reflexionsmodell verstehen, sowie sich seine Theorie nur in Absetzung von diesem explizieren lasse. Aufgrund der Absetzung seien vor allem drei Momente hervorzuheben: 1. Um die Schwierigkeit des *regressus ad infinitum* zu vermeiden, dürfe man nicht von einer Vorfindlichkeit ausgehen, sondern seine Produziertheit annehmen. Das Ich sei nämlich nicht als Ausgangspunkt und Grundlage zu betrachten, sondern als Endpunkt und Resultat eines Prozesses. Seine Existenz sei nicht vorauszusetzen, sondern erst zu erzeugen. 2. Wegen der Identifikationsschwierigkeit sei eine andere Struktur zu wählen als die der Rückbezüglichkeit, und zwar die der einsinnigen Gerichtetheit, wie sie beispielsweise zwischen Produktion und Produkt bestehe. 3. Da das Reflexionsmodell auf dem Gedanken eines egologischen Substrats beruhe, müsse das egologische Modell – wegen der Schwierigkeit das Ego konkret und anschaulich aufzuweisen – zugunsten eines nichtegologischen aufgegeben werden. Aus der obigen Betrachtung aller Momente resultiere Fichtes neue Fassung des Selbstbewusstseins, wie sie erstmals in seiner Hauptschrift *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 in den ersten drei Grundsätzen ausgesprochen sei. Im Unterschied zum Reflexionstheoretiker Kant sei Fichte als Produktionstheoretiker zu verstehen. Im Fichteschen Produktionstheorem würden drei Aspekte eine große Rolle spielen: 1. ‚Setzen‘ im Selbstbewusstsein bei Fichte habe zwei Aufgaben, die Existenz des Ich überhaupt hervorzurufen und dieselbe auf bestimmte Weise festzulegen. 2. Das kleine Wörtchen ‚als‘ aus der 1797 erwähnten Formel des Selbstbewusstseins ‚sich Setzen als setzend‘ fungiere in der philosophischen Fachsprache allgemein und so auch hier als Standardausdruck für

ein nicht nur anschaulich Gegebenes, sondern als Explikationspartikel und eindeutiges Indiz für ein begrifflich Erfasstes und Bestimmtes. 3. Die Bedeutung von ‚schlechthin‘ in der Formel ‚Das Ich setzt sich selbst schlechthin‘ könne synonym mit ‚absolut‘ gebraucht werden. Dies deute darauf, dass keine Voraussetzung gegeben sei. Die Selbstsetzung des Ich solle nämlich in jeder Hinsicht voraussetzungslos sein. Der Setzungsakt sei durch nichts vermittelt, er erfolge immediat und instantan. Fichtes Produktionstheorem lasse sich dahingehend zusammenfassen, dass es 1. auf einer einstelligen Relation basiere, wie sie zwischen Produktionsvorgang und Produkt bestehe, dass es 2. als absolut, schlechthin Produktion voraussetzungslos sei, kein vorgegebenes Ich als Grund und Ursache enthalte, sondern dieses erst als Ergebnis der Produktion hervorbringe, dass es 3. im Endprodukt Selbsttätigkeit und Wissen von sich impliziere.¹²⁰ Für Gloy ist Fichtes Selbstbewusstseinstheorie als Gegenentwurf zum Reflexionsmodell und hin zur sogenannten Produktionstheorie zu sehen. Diese Produktionstheorie versucht von einer Art der einstelligen Struktur ausgehend, welche voraussetzungslos ist, das Selbstbewusstsein darzulegen, das als das Produkt oder das Wissen von sich zu erfassen ist.

Trotzdem scheine das Fichtesche Produktionstheorem bei genauerer Überprüfung noch absurder und unverständlicher als das Reflexionsmodell. Die Schwierigkeiten des Produktionsmodells würden unter drei Aspekten betrachtet werden können: 1. das Einschleichen reflexionstheoretischer Momente in das Fichtesche Produktionstheorem, 2. die Widersprüchlichkeit der von der Theorie in Anspruch genommenen Bedingungsverhältnisse und 3. die Unerklärlichkeit der Einheit aus Selbstproduktion (Tätigkeit) und Selbstbewusstsein (Wissen). Dies wird im Folgenden untersucht:

¹²⁰ Vgl.: Karen Gloy, *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*, in: *Fichte-Studien 1*, Amsterdam: Rodopi, 1990, S. 41–72, S. 41–58 und Karen Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, München: Karl Alber Freiburg, 2004, S. 202–215.

Zu Punkt 1: Gemäß dem Fichteschen Produktionstheorem sei Selbstbewusstsein nichts Vorliegendes, sondern etwas erst Herzustellendes. Gebe es die Aufforderung zur Herstellung des Selbstbewusstseins, so gebe es auch einen Adressaten, das jeweilige Ich, das durch die Fähigkeit charakterisiert sei, sich seiner selbst bewusst werden zu können, d. h. in concreto, das explizieren zu können, was bereits in ihm liege. In diesem Sinne trete das Selbstbewusstsein in der Folge als Explikation eines bereits Vorhandenen auf, nichts anderes, als es das Reflexionstheorem in Ansatz bringe, als es von einem vorgegebenen Ich ausgehe und auf dieses lediglich zurückkomme. Mit dem Adressaten schleiche sich ein reflexionslogisches Moment in die Theorie ein. Da Fichte das Selbstbewusstsein als ein selbstbezügliches Handeln ansehe, laufe der Setzungsakt produzierend in sich selbst zurück. Demnach müsse er sich auch bereits voraussetzen und zwecks Identifikation ein Wissen seiner selbst mitbringen. Wie Fichtes rückläufiger Akt der Schwierigkeit des Reflexionsmodells entgehen solle, sei deshalb nicht einzusehen. Nach dem Produktionstheorem solle die Produktion (Handlung, Akt) das Selbstbewusstsein (bzw. das Wissen von sich) erzeugen. Dann müsse letzteres offensichtlich eine Realität sein, die zusammen mit der ersteren oder an ihr auftrete. Werde mit der These ernst gemacht, dass der Produktionsakt wirklich von sich wisse, so müsse ihm die Eigenschaft zugesprochen werden, a) von sich zu wissen und b) von diesem Wissen zu wissen. Dasjenige an ihm, das das zweite Wissen wisse, müsse selbst wieder gewusst werden und dieses seinerseits wieder und so ins Unendliche fort. Das Produktionstheorem vermeide die unendliche Regressstruktur, die aus dem Reflexionstheorem bekannt sei, eben gerade nicht, sondern produziere sie vielmehr gerade selbst aus sich heraus.

Zu Punkt 2: a) Der Produktionsvollzug solle zum Resultat die Selbstproduktion haben, die zugleich Kenntnis bzw. Wissen von sich impliziere. Dieses Wissen setze nämlich den Produktionsvollzug voraus. Außerdem sollten sie beide aber logisch gleichur-

sprünglich sein; denn dieses Wissen sei von jenem Produktionsvollzug die essentielle Eigenschaft. In diesem Sinne würden beide – einseitiges Bedingungsverhältnis und gleichursprüngliches Auftreten – von Bedingung und Bedingtem unverständlich bleiben. b) Bei einer temporalen Interpretation: Wenn der Produktionsakt gleichzeitig mit dem Wissen von sich auftreten sollte, wie gehe es dann an, dass er sich selber zeitlich vorausgehe, was doch unumgänglich sei, weil der Vollzug im Modus des Wissens von sich nicht sein könnte, wenn nicht etwas da wäre, was er erfasse, auch wenn dieses er selber sei. Wenn einerseits das Wissen von sich stets den Produktionsvollzug voraussetze und andererseits der Vollzug nicht eher sei als das Wissen, wie sollte dann das Wissen von sich anfangen können, wenn der Vollzug in seinem reinen Dasein nicht vorhanden sei? Die Ungereimtheit zeige sich dabei sowohl in der Unmöglichkeit einer zeitlichen Vorgänglichkeit des Produktionsvollzugs als auch in der Unmöglichkeit eines Anfangs des Wissen von sich.

Zu Punkt 3: Die These der Untrennbarkeit von Selbstproduktion (Tätigkeit) und Selbstbewusstsein (Wissen) stelle eine bloße Behauptung dar, die durch nichts erwiesen sei. Den Beweis der notwendigen Zusammengehörigkeit und Einheit von Selbstproduktion und Sich-Wissen bleibe Fichte schuldig.¹²¹

Für Gloy weist die Produktionstheorie Fichtes auf eine zweistellige Struktur von Produktion und Produkt hin. Da bei Fichte das Selbstbewusstsein als das Produkt durch die Produktion erzeugt wird, ist zu behaupten, dass der Produktionsvollzug vorausgesetzt ist. Davon ausgehend wird die Produktionstheorie Fichtes als Herstellung des Selbstbewusstseins aufgefasst, bei welcher Gloy zufolge ein Vorliegendes als Adressat für das Selbstbewusstsein angesprochen werden muss. Das heißt dann, dass die

¹²¹ Vgl.: Gloy, *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses*, S. 58–63 und Gloy, *Bewußtseinstheorien*, S. 216–228. Es muss gesagt werden: Gloy vertritt die Meinung, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte über das Vorausgesetzte, Vorliegende verfügt. Henrich dagegen ist der Ansicht, dass Fichte mit dem Begriff des Sich-Setzens von 1794 dieses Problem vermeidet.

Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte über denselben Ausgangspunkt des Vorliegenden verfügt wie die Reflexionstheorie. Außerdem muss die Produktion bzw. die Tätigkeit, um das Produkt bzw. das Wissen von sich (das Selbstbewusstsein) herstellen zu können, dieses bereits in sich tragen, sonst kann sie es keineswegs ausmachen. Demnach kann das in der Produktion hervorgebrachte Selbstbewusstsein ebenso unter der zweistelligen Struktur von Produktion und Produkt betrachtet werden. Das führt Gloy zufolge dazu, dass immer ein Wissen nach dem anderen auftritt und sich auf gleiche Weise eine unendliche Reihe fortsetzen lässt. Diese von Gloy behauptete Schwierigkeit besteht vor allem darin, dass es zwei Momente im Selbstbewusstsein gibt und eines davon über dieses verfügen muss, um es produzieren zu können. Beim Moment, in welchem sich das Selbstbewusstsein selbst hat, erfolgt dann immer wieder das gerade Gesagte. Darüber hinaus sorgen diese zwei Momente sowohl für die Widersprüchlichkeit des Bedingungsverhältnisses von Tätigkeit und Wissen als auch für die Unerklärlichkeit der Einheit derselben sowie von dem getrennten Dualismus des Selbstbewusstseins bei Fichte.

Zusammenfassend: Für die Forscher der Heidelberger Schule ist Fichte prinzipiell der erste Philosoph, der in Bezug auf das Selbstbewusstsein das Problem des Reflexionsmodells bemerkt und daher einen Lösungsvorschlag versucht. Für die Reflexionstheorie entsteht das Selbstbewusstsein dadurch, dass sich das Subjekt zu seinem eigenen Gegenstand macht, d. h. die Tätigkeit des Vorstellens, die ursprünglich auf Gegenstände bezogen ist, in sich selbst zurückwendet. Demnach weist dieses Selbstbewusstsein noch auf die Identität hin, welche durch den einzigen Fall einer Identität von Tätigkeit und Getätigtem bewerkstelligt wird.

Da die Reflexionstheorie davon ausgeht, dass das Selbstbewusstsein als die Identität des Ich die Folge oder das ganze Resultat der Reflexion ist, ergibt sich dabei die Aporie der *petitio principii*. Das Selbstbewusstsein bzw. die Identität des Ich ist

nämlich vorausgesetzt, was die Reflexionstheorie jedoch aufzufinden und zu erklären versucht. Obwohl Fichte der Heidelberger Schule zufolge diese Schwierigkeit erkennt, sind sie sich trotzdem darüber einig, dass es dem Versuch Fichtes nicht gelingt das Problem des Reflexionsmodells des Selbstbewusstseins zu überwinden. Ihre Kritik an Fichte lebt offensichtlich vor allem davon, eine zweistellige Struktur des Selbstbewusstseins bei Fichte herauszustellen – sei es Begriff und Anschauung oder Produktion und Produkt. Aufgrund der zweistelligen Struktur ist das Selbstbewusstsein bei Fichte weiterführend als Reflexionsmodell anzusehen, welches auch über eine zweigliedrige Struktur verfügt, und daher das Problem der *petitio principii* auslöst. Auf diese Weise wird Fichtes Selbstbewusstseinstheorie vorgeworfen, dass sie vom Vorliegenden ausgeht, welches einerseits eines der zweistelligen Momente, andererseits bereits als das Gesuchte vorhanden ist. Außerdem ist am Selbstbewusstsein bei Fichte zu kritisieren, dass eines der zwei Glieder bereits die Kenntnis von sich hat, um die Identifizierung zwischen denselben (oder das ‚als‘-Bewusstsein) vollziehen zu können. Demnach kann für Gloy ein unendlicher Regress ausgemacht werden, weil es dabei zwei Glieder gibt und eines davon bereits das Selbstbewusstsein hat, bei welchem noch einmal zwei Glieder vorhanden sind, bis ins Unendliche. Wenn die Identifizierung unter dem ‚als‘-Bewusstsein verstanden wird, kann Pothast zufolge bei Fichte auch ein unendlicher Regress aufgefunden werden, der jedoch nach Pothast darauf basiert, dass das ‚als‘-Bewusstsein sich immer wiederholt: Das ‚als‘-Bewusstsein der These „Das Ich setzt sich *als* sich setzend“ ist durch die Verbindung der Anschauung und des Begriffs eine Art des Wissens, welches besagt: Das Ich weiß davon, *dass* es sich selbst setzt. Da sich dieses ‚dass‘-Wissen wieder als ein Sich-Setzen präsentiert, wird das Gesagte immer wieder vollzogen.

3.2 Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Husserl

Pothasts Husserl-Rezeption

Nach Henrich übt Pothast anschließend Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie Husserls in *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*.¹²² Er geht vom Wechsel zur Annahme des reinen Ich in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* aus. Pothast zufolge werde das reine Ich bei Husserl als eine Entität verstanden, die allen Daten des Bewusstseinsstromes gegenüberstehe, sie habe und sie durch dieses Haben bewusst mache.

In *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I* behauptet Husserl: „Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter ‚Blick-auf‘ das Objekt, der andererseits aus dem ‚Ich‘ hervorquillt, das also nie fehlen kann.“ (Husserl, *Hua III*, S. 75.) Mit dem Zitat rechne Husserl jedem aktuellen intentionalen Erlebnis die Form ‚cogito‘ zu, und das heiÙe, dass sich im Erlebnis ein Ich auf ein Objekt richte. Da das cogito die Form der Erlebnisse selbst sei, könne es nicht der phänomenologischen Reduktion verfallen, und das in ihm enthaltene Ich müsse dementsprechend nach der Reduktion als zu den Erlebnissen wesentlich Gehöriges bleiben. Als ein solches Bleibendes hat es dem Erlebnisstrom gegenüber eine Transzendenz. Demzufolge sei das reine Ich eine von Husserl genannte Transzendenz in der Immanenz.

Für Pothast sei das Ich aber noch keineswegs nur ein formales Moment am Bewusstsein, sondern durchaus das Wissende, Erfahrende, Stellungsnehmende, Tätige und Leidende in ihm. Zum Wesen des reinen Ich gehöre die, von Husserl in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I* erwähnte, originäre Selbsterfassung bzw. Selbstwahrnehmung, und man vollziehe sie, indem man sich reflexiv auf das Subjekt einer

¹²² In *Fichtes ursprüngliche Einsicht* kritisiert Henrich Husserl nur mit einem Satz: „Husserls transzendente Phänomenologie erliegt trotz vieler fruchtbarer Distinktion der Kritik der Theorie des Ich als Reflexion.“, siehe: Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 231. In Henrichs Augen gerät nämlich die Selbstbewusstseinstheorie bei Husserl auch in die theoretische Aporie, die beim Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins ausgelöst wird, auch wenn er dies nicht detailliert darstellt.

cogitatio wende, also eine besondere Ich-Reflexion vornehme. Da Husserl die Selbsterfassung des Subjekts als Wahrnehmung beschreibe, scheine eine stärkere unmittelbare Gewissheit für das Dasein eines reinen Ego gegeben zu sein. Das, was Husserl mit seiner Blickwendung aufs Ich zu sehen meine, sei aber offensichtlich nicht mehr allgemein nachvollziehbar, weil die Mehrzahl der Philosophierenden, auch derer, die ein reines Ich annehmen würden, nicht der Meinung sei, dass man es im Bewusstsein als von den Erlebnissen Unterschiedenes vorfinden könne.¹²³

Außerdem nimmt Pothast an, dass Husserl nicht anders könne als das Verhältnis des Ich zu den Erlebnissen immer wieder als einen Blick zu beschreiben. Dies komme daher, weil er der räumlichen Analogie bzw. der Situation des Wissens nach der Analogie des Wahrnehmens von Raumdingen verhaftet bleibe. Schließlich behauptet Pothast: „Seit William James’ *Principles of Psychology* kann in der angelsächsischen Welt, der ohnehin die Zweifel Humes immer lebendiger gewesen sind als uns, niemand mehr so naiv und selbstverständlich vom reinen Ich reden wie Husserl das von den Ideen ab tut.“¹²⁴ Die Kritik Pothasts an Husserl fokussiert sich hauptsächlich auf den Begriff des reinen Ich. Für Pothast weist dieses nach der Analogie des Wahrnehmens von Raumdingen auf die Transzendenz hin, die sowohl als das von den Erlebnissen Unterschiedenes als auch als das sie Habende bezeichnet werden kann. Daraus folgend scheint das Dasein des reinen Ich bei Husserl viel zu selbstverständlich zu sein. Für Pothast kann man die naive Annahme des reinen Ich bei Husserl ablehnen, besonders wenn man vom Zweifel Humes ausgeht.

¹²³ Vgl.: Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, S. 49–51 und S. 59–67.

¹²⁴ Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, S. 66. Die hier gezeigte Interpretation Pothasts für das reine Ich als die Transzendenz bei Husserl ist anders als die in 2.4 *Die transzendente Subjektivität und das Zumutesein* dargestellte Interpretation. Dort wird diese Transzendenz als das bezeichnet, was *mehr* ist als die gesamten Mannigfaltigkeiten. Dies kann ferner an den Begriff des ‚what it is like‘ angeknüpft werden, welches sich keineswegs auf physikalische Charakteristiken reduzieren lässt.

Cramers Husserl-Rezeption

Im Aufsatz „*Erlebnis*“ von 1974 kritisiert Konrad Cramer ebenfalls die Selbstbewusstseinstheorie Husserls. Cramer zufolge spreche Husserl in den *Logischen Untersuchungen* von innerer Wahrnehmung, die einerseits auf das *gleichzeitig* mit ihr Gegebene, mit ihr zu *Einem* Bewusstsein gehörige Erlebnisse gehe und andererseits den Sachverhalt der *Kenntnis* des Ich von sich bezeichne. Dieser Sachverhalt komme dadurch zustande, dass ein Akt wahrnehme, dass ein Akt vorliege. Wenn die Rede von der anderen Bedeutung für die innere Wahrnehmung sei, die das Gewahren *eigener* psychischer Erlebnisse darstelle, solle Cramer zufolge die innere Wahrnehmung nicht nur die Wahrnehmung von ‚diesem Selbst da‘, sondern *des* Selbst sein.

Dies sei offenbar nur auf folgende Weise möglich: Der Akt müsse auch *gewahren*, dass er zu derselben Aktkomplexion gehöre wie der Akt, den er wahrnehme. Man müsse also dem gewahrenden Akt das Gewahren seines eigenen Stückcharakters innerhalb eines psychischen Ganzen zusprechen. Die Kenntnis dieser Zugehörigkeit könne aber *nur* dem gewahrenden Akt selbst zukommen, weil ein unendlicher, *extensiver* Regress erzeugt werde, wenn diese Kenntnis durch einen anderen bzw. dritten Akt vermittelt werde. Trotzdem verfüge der innerlich wahrnehmende Akt über die formale Struktur von Brentanos inneren Bewusstsein: Er müsse ‚primär‘ auf den Akt, den er wahrnehme, ‚sekundär‘ auf sich selbst bezogen sein. Er trete also notwendigerweise in der Differenz von Gewahren und Gewahrtem auf. Fragt man Cramer zufolge, was der Akt gewahre, wenn er sich gewahre, könne die Antwort nur lauten: Er gewahre *sich*, in eben dieser seiner Eigenschaft, dadurch ein Bewusstsein des eigenen Inneren zu sein, dass er sich selbst gewahre. Von letzterem Gewahren gelte das gleiche, und so schachtele sich der Akt innerer Wahrnehmung in dergleichen Weise in sich selbst ein wie Brentanos inneres Bewusstsein. Daher behauptet Cramer: „Damit leitet man aber den Husserl und Brentano entgangenen *intensiven* Regreß in die

Erklärung ein, der dadurch zustande kommt, daß ein derartiges Bewußtsein in dem, was es nun weiß, stets als ein solches wiederauftritt“¹²⁵ Für Cramer ist das Selbstbewusstsein bei Husserl die Wahrnehmung des eigenen Inneren, weil Husserl einmal behauptet, dass die innere Wahrnehmung das Gewahren eigener psychischer Erlebnisse ist. Der wahrnehmende Akt muss nämlich gewahren, *dass* er zu derselben Aktkomplexion gehört wie der Akt, den er wahrnimmt. Die Kenntnis der Zugehörigkeit des wahrnehmenden Aktes muss aber nur dadurch hervorgebracht werden, dass er sich selbst gewahrt; nicht dadurch, dass er noch durch einen anderen Akt gewahrt wird, weil sonst ein extensiver Regress erzeugt wird. Demnach weist die Struktur der inneren Wahrnehmung bei Husserl für Cramer darauf hin, dass wenn der wahrnehmende Akt einen Akt gewahrt, dann gewahrt er sich gleichzeitig auch selbst, um sich jene Zugehörigkeit anzueignen. Das, die eigene Zugehörigkeit ausbildende, Gewahren von sich selbst ist wie folgt auszulegen: Der wahrnehmende Akt gewahrt, *dass* er sich selbst gewahrt. In diesem *Dass-Gewahren* kommt es für Cramer zum gleichen Ablauf. Damit erzeugt sich die intensive, unendliche Selbsteinschachtelung des Aktes, die Husserl nicht bemerkt.

¹²⁵ Konrad Cramer, „*Erlebnis*“, in: *Hegel-Studien / Beiheft II. Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974, S. 537–603, S. 583. Die oben gezeigte Ausführung befindet sich bei Cramer auf S. 569–584. Es muss gesagt werden, dass Cramer der Meinung ist, dass sowohl Brentano als auch Husserl den *extensiven* Regress bemerkt und vermieden haben, dies aber nicht auf den *intensiven* zutrifft, siehe: Cramer, „*Erlebnis*“, S. 579–584. Der Ausgangspunkt der hier dargestellten Kritik Cramers ist die folgende Stelle Husserls: „Bewußtsein als inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen.“, siehe: Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil*, S. 365 und Cramer, „*Erlebnis*“, S. 574. Von dieser Stelle ausgehend vertritt Cramer, dass die innere Wahrnehmung bei Husserl über eine zweistellige Struktur, also den wahrnehmenden und den wahrgenommenen Akt verfügt. In Bezug auf dieselbe Stelle Husserls ist Zahavi aber der Meinung, dass jene Stelle Husserls nicht belegen kann, die innere Wahrnehmung bzw. das Selbstbewusstsein bei Husserl als ungegenständlich zu sehen, siehe: Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, S. 56–59. Wenn die innere Wahrnehmung bei Husserl nicht für gegenständlich bzw. zweistellig gehalten werden kann, dann ist die Kritik Cramers fragwürdig, nicht zuletzt bezüglich jener Zugehörigkeit, welche Cramer zufolge der wahrnehmende Akt sich nur durch sich selbst aneignen muss. Wie in 2.2 *Das Für-sich-selbst-sein bei Husserl* gezeigt wurde, ist das Selbstbewusstsein bei Husserl selbst schon die Zugehörigkeit bzw. die Meinigkeit des Bewusstseins, welche sich nicht auf eine zweistellige Struktur bezieht.

Außerdem geht Cramer noch von einer weiteren Stelle Husserls in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* aus, um das Selbstbewusstsein bei jenem zu kritisieren: „Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins ist nicht nur, sondern so *merkwürdig* und doch *verständlich* geartete ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst. [Hervorhebung von Cramer]“¹²⁶ Hierbei weist Husserl dem urkonstituierenden Fluss eine ursprüngliche *Selbsterscheinung* zu. Die Theorie der Konstitution des inneren Zeitbewusstseins ersetze die ursprüngliche These der Wahrnehmung des eigenen Inneren vermöge eines Akts, der sich auf einen anderen beziehe, der von seinem Vorliegen nichts wisse, durch die These des nachgewahrenden Thematischwerdens eines sich selbst schon unthematisch präsenten Strombewusstseins, das nicht nur ströme, sondern sich in diesem Strömen habe, nicht nur erlebe, sondern erlebt sei. Dazu sagt Cramer: „Es ist aber leicht zu sehen, daß Husserl nun die formalen Paradoxien des Brentanoschen Lösungsversuchs in die Beschreibung, der *Basis* der Reflexion einschleppt. Kommt dem Strom ‚ursprünglich‘ die Eigenschaft zu, in ihm selbst zu erscheinen, dann können der Strom, in dem er selbst erscheint, und der in ihm erscheinende Strom nicht unterschieden sein. Anderenfalls wäre keine *Selbsterscheinung* des Stromes. Fragt man nun, als was der Strom erscheint, wenn er in ihm selbst erscheint, kann nur geantwortet werden: Der Strom erscheint in ihm selbst als ein solcher, der nicht nur strömt, sondern in diesem Strömen selbst erscheint. Fragt man dieser Qualität weiter nach, muß man sagen: Der Strom, der im Strom als ein solcher erscheint, der nicht nur strömt, sondern in seinem Strömen selber erscheint, ist ein solcher, der nicht nur strömt, sondern in seinem Strömen selbst erscheint und so in infinitum. Die Selbster-

¹²⁶ Husserl, *Hua X*, S. 83. Hier zitiert nach: Cramer, „*Erlebnis*“, S. 586.

scheidung des Stromes schachtelt sich damit in derselben Weise ein wie die am Akt der inneren Wahrnehmung der ‚Logischen Untersuchungen‘ notwendig zu fordernde Eigenschaft seiner Selbstkenntnis.“¹²⁷ Für Cramer weist die Annahme der Selbsterscheinung des Zeitbewusstseins bei Husserl darauf hin, dass der Strom nicht nur strömt, sondern *in diesem Strömen* selbst erscheint. Er muss nämlich sich selbst wahrnehmen, um sich seine Zugehörigkeit (eine Art der Kenntnis von sich selbst) aneignen zu können. Mit anderen Worten kann eine zweistellige Struktur von dem konstituierenden und dem konstituierten Fluss in der Selbsterscheinung des Zeitbewusstseins bei Husserl angesprochen werden. Da das Konstituierte weiter als Selbsterscheinung ausgemacht wird, kann jene zweigliedrige Struktur und jenes Gleiche nochmal wiederholt werden, und so in infinitum, wie die Annahme der inneren Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen*.

Franks Husserl-Rezeption

In Bezug auf die Kritik an Husserl fängt Frank in *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre* mit dem in der 5. *Logischen Untersuchung* erwähnten, zweiten Begriff des Bewusstseins an. Der zweite Begriff des Bewusstseins sei nämlich das innere Bewusstsein bzw. die innere Wahrnehmung, deren Gegenstand nicht das Ich, sondern das Bewusstsein selbst sei. In den *Logischen Untersuchungen* schreibt Husserl: „Ein zweiter Begriff von Bewußtsein prägt sich in der Rede vom inneren Bewußtsein aus. Es ist dies die ‚innere Wahrnehmung‘, welche die aktuell präsenten Erlebnisse, [...], begleiten und auf sie als ihre Gegenstände bezogen sein soll.“¹²⁸ In diesem Zitat sei ‚Begleiten‘ ein relationaler Ausdruck, der ein Verhältnis der Nicht-Einerleiheit zwischen Begleitendem und Begleitetem voraussetze.

¹²⁷ Cramer, „*Erlebnis*“, S. 587.

¹²⁸ Husserl, *Hua XIX / 1*, S. 365. Hier zitiert nach: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 527

Dem korrespondiere die Rede der Gegenständlichkeit des Begleiteten.¹²⁹ Das von der inneren Wahrnehmung thematisierte Bewusstsein befinde sich ihr gegenüber in der Stellung eines Objekts. Selbstbewusstsein könnte wie folgt zustande kommen: ein Akt nehme wahr, dass ein anderer Akt gegeben sei. Weiter könnte angenommen werden, dass der wahrgenommene Akt als solcher keinerlei Kenntnis von seinem Gegebensein habe (hätte er solche Kenntnis, bedürfte er nicht eines zweiten Akts, der ihm diese vermitteln solle). So falle also dem wahrnehmenden (zweiten) Akt die Aufgabe zu, Kenntnis vom Gegebensein eines Akts überhaupt zu erzeugen. Aber wenn ein Akt das Gegebensein eines anderen ans Licht brächte, so hätten wir Kenntnis vom Bestehen dieses anderen Akts, nicht aber von dem, der ihn ans Licht bringe. Demnach wüsste man unter der Husserlschen Forderung der einheitlichen Erlebniskomplexion immer noch zweierlei nicht: Erstens, wie diese Komplexion zu einer *Identität* werden könne; und zweitens, wie zwei konnexe, ja gleichzeitige, Akte *Bewusstsein* ihrer Identität erwerben könnten. Anders gesagt, das oben gezeigte Verhältnis lasse unverständlich, wie ein Akt, der einen anderen ins Bewusstsein hebe, ohne selbst bewusst zu sein, als mit diesem *identisch* gewusst werden könne. Im Hinblick auf das Problem versuche Husserls Theorie des Ich, aber mit der kontraintuitiven Hilfskonstruktion, beide Akte als einem höherstufigen Bewusstseinszusammenhang zugehörig auszugeben. Dann trete das eben aufgeworfene Problem aber auf der Stelle. Entweder wisse der, dergestalt in die Erlebniskomplexion aufgenommene, Akt von seiner Zugehörigkeit. Dann könne dies Wissen nicht aus der Zugehörigkeit abgeleitet werden, ohne dass der Komplexion in toto ein *unmittelbares* Selbstbewusstsein zugesprochen werde. Oder er wisse es nicht. Dann verfüge er nicht über das Wissen seiner Identität oder vorsichti-

¹²⁹ Diese von Frank kritisierte Stelle Husserls widerspricht wahrhaft der Behauptung der Ungegenständlichkeit des Selbstbewusstseins bei Husserl, welche aber von anderen Stellen von ihm unterstützt werden kann, siehe Fußnote 125 dieser vorliegenden Arbeit. Die von derselben Stelle Husserls ausgehend im folgenden darzustellende Kritik Franks an der inneren Wahrnehmung ähnelt in der Tat der Kritik Cramers. In Unterschied zu Cramer hebt Frank aber nicht das Problem des internen unendlichen Regresses hervor.

ger: Kontinuität mit dem oder den anderen. In diesem Sinne hinterlasse Husserl vor allem – in Franks Worten – Heiterkeit. Er sei sich der Dimension des Problems des Selbstbewusstseins gar nicht wirklich bewusst worden.¹³⁰

Die Kritik Franks betrifft ebenso den Begriff des Urbewusstseins in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Ihm zufolge sei Husserls Erklärung für das Bewusstsein des Zeitflusses folgende: Die absolute Subjektivität des Flusses konstituiere sich auf dem Wege einer Kontaktinfektion der Retentionen, deren jeweils gegenwartsnächste der vorletzten ihr Zeitlichsein mitteile, und so in infinitum. Dementsprechendes zeige die folgende Stelle Husserls: „Indem jede Phase die voranliegende retentional bewußt hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich: eben dadurch konstituieren sich die Dauereinheiten, die durch die Vertikalreihen des Zeitdiagramms wiedergegeben werden, und die die Objekte der rückschauenden Akte sind. In diesen Akten kommt mit der konstituierten Einheit (z.B. dem dauernd retentional erhaltenen unveränderten Ton) die Reihe der konstituierenden Phasen zur Gegebenheit. Der Retention verdanken wir es also, daß das Bewußtsein zum Objekt gemacht werden kann.“¹³¹ Die diesem Zitat zugrundeliegende Vorstellung sei: In jedem Gegenwartsbewusstsein sei auf vorreflektive Weise Bewusstsein der jüngstvergangenen Phase aufbewahrt, in dieser abermals Bewusstsein der jüngst vorvergangenen Phase und so stetig weiter. Dabei gebe es eine wesentliche Schwierigkeit: Wenn das Bewusstsein des Flusses sich im Übergang des Gegenwartsbewusstseins zum retentionalen Bewusstsein einspiele, dann könnte es Zeitbewusstsein immer nur als Bewusstsein der unmittelbaren Ver-

¹³⁰ Vgl.: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 526–530. Zur Kritik Franks am Begriff der inneren Wahrnehmung in *Logische Untersuchung* siehe: Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, S. 43ff. und Manfred Frank, *Probleme mit der inneren Wahrnehmung*, in: *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Berlin: Suhrkamp, 2010, S. 31–42.

¹³¹ Husserl, *Hua X*, S. 118f. Hier zitiert nach: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 540.

gangenheit geben. Das sei nicht der Fall. Wir würden im Gegensatz hierzu auch Bewusstsein von unserer Gegenwart haben und müssten nicht erst warten, bis das Urbewusstsein zur Retention geworden sei. Wäre das der Fall, so würden wir von der Retention gar nicht beurteilen können, dass sie *jüngstvergangen* sei, denn dazu würden wir des Oppositionsbegriffs der Gegenwart bedürfen. Von diesem Gegenwärtigen aber meine Husserl offensichtlich, dass Bewusstsein von ihm erst bestehe, wenn es auch ‚quasi-intentional‘ von ihm bestehe, das hieße: Wenn es zum Objekt einer zwar angeblich nicht reflexiven, aber doch wohl zweistelligen Thematisierung durch das Urbewusstsein geworden sei. Husserl sei aber in die Richtung des instantanen Selbstbewusstseins des Jetzt getrieben, das ein Bewusstsein seiner selbst ohne Rückgriff auf das zweistellige Modell der inneren Wahrnehmung sei; kurz, ohne allen Rekurs auf das Reflexionsmodell.

In *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* schreibt Husserl: „Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt [...], ohne gegenständlich zu sein.“¹³² Frank zufolge glaube Husserl aber sich offenbar beruhigt durch den Zusatz, dass in beiden Fällen (der Retention auf die vorangegangene und dem Bewusstsein des Urdatums) das Bewusstsein seinen Gegenstand nicht vergegenständliche. Jedoch zeige der Vergleich beider Fälle, dass Husserl sich das präreflexive Gegenwartsbewusstsein im Grunde als ein der Reflexion analoges Verhältnis vorstelle.¹³³ Anschließend be-

¹³² Husserl, *Hua X*, S. 119. Hier zitiert nach: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 542.

¹³³ Vgl.: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 530–546. Eine diesbezügliche Stelle Franks: „Ausgehend von der reflexiven Deutung des Bewußtseins von Bewußtsein, vermag Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins unmittelbares Vergangenheits-Bewußtsein (>retentionales Bewußtsein<) nur als Beziehung eines vergangenen zu einem gegenwärtigen Bewußtsein zu denken. Dabei stößt sie auf folgendes Problem: Die Gewißheit, daß ein Bewußtsein nicht mehr gegenwärtig ist und daß man sich seiner je jetzt erinnert, könnte sich nur einstellen, wenn ich das vergangene Bewußtsein mit Evidenz vom Gegenwartsbewußtsein unterscheiden kann, welches alsdann aber instantan – ohne in die Vergangenheit abgesunken zu sein – mit sich bekannt sein muß: irreflexiv, was Husserls Bewußtseinstheorie zu

hauptet Frank: „Resümieren wir vorderhand: Husserl beschwört [...] die klassische Schwierigkeit jeder Bewußtseinstheorie, die Selbstbewußtsein für ein thetische Bewußtsein von Bewußtsein (also für Reflexion) hält. Müßte Bewußtsein von Bewußtsein analog zum Bewußtsein *von* etwas gedacht werden, träte ins Licht des Bewußtseins immer nur der jeweils thematisierte, sagen wir: der Objekt-Pol. Um den thematisierenden, sagen wir: den Subjekt-Pol als solchen bewußt zu machen, bedürfte es einer erneuten Reflexion, deren Subjekt-Stelle wieder unbewußt bliebe, und so in infinitum. Nun *gibt* es Selbstbewußtsein, also muß die Reflexionstheorie falsch oder unangemessen sein. Husserl geht in »Beilage IX« so weit, diese Konsequenz zuzugestehen – aber er kommt nicht so weit, sich vom Modell der Reflexivität des Bewußtseins überhaupt zu verabschieden, [...]. Offensichtlich unterstellt er so etwas wie eine noetische oder bloß *virtuelle* Zwiespältigkeit (und mithin Zeitlichkeit) des Urbewußtseins, die die Bedingung wäre einer (weltlichen oder *aktuellen*) Reflexion. »Wenn nun auch nicht in infinitum Reflexion geübt wird«, sagt er, »und überhaupt keine Reflexion nötig ist, so muß doch dasjenige gegeben sein, was diese Reflexion möglich macht und, wie es scheint, prinzipiell wenigstens in infinitum möglich macht. Und da liegt das Problem« (Beilage VI, 115). Wie sollte aber Reflexion möglich gemacht

denken nicht erlaubt, da sie Bewußtsein an eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung bindet, die Sartre in der Fichteschen Tradition aufgibt. Würde nämlich Bewußtsein sich nur einstellen, wenn es einem Bewußtseinsinhalt gegenübergestellt wäre, so würde Zeitbewußtsein nur als Bewußtseinsinhalt von der unmittelbaren Vergangenheit existieren (denn nur sie ist differentiell vom Gegenwartsbewußtsein abgesondert); zugleich hätte das Bewußtsein aber, als nicht unmittelbar und instantan (gegenwärtig) mit sich vertraut, kein Richtmaß für die Zuspreehung eines Vergangenheits-Indexes an die letztvergangene Aktphase. Eine von der unmittelbaren Vergangenheit ununterschiedene Gegenwart *hätte* gar keine Vergangenheit, d. h. zugleich: sie verfügte über kein Kriterium für die *Erkenntnis* ihrer eigenen Präsenz (oder: wir hätten faktisch, aber ohne es zu wissen, wie wenn wir mit unkontrollierbar nachgehenden Uhren ausgerüstet wären, nur Vergangenheits-Bewußtsein; denn Bewußtsein hieße: Objekt-Bewußtsein, und nur Vergangenes wird dem Bewußtsein Objekt.)“: Ebd., S. 565f.

Zur Kritik Franks am Begriff des Zeitbewusstseins bei Husserl siehe: Manfred Frank, *Zeitbewußtsein*, Pfullingen: Günther Neske, 1990, S.46–66, Frank, *Probleme mit der inneren Wahrnehmung*, S. 36–39 und Manfred Frank, *Ansichten der Subjektivität*, Berlin: Suhrkamp, 2012, S. 208–224.

werden, wenn das, *was* sie möglich macht, die Anlage einer zukünftigen (zeitstiftenden) Spaltung oder Verdoppelung nicht schon keimhaft in sich trüge?¹³⁴

Die Kritik Franks an Husserl kann vor allem in zwei Teile gegliedert werden. Der Eine hat mit dem zweiten Begriff des Bewusstseins bzw. der inneren Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen* zu tun. Der Andere bezieht sich auf den Begriff des Urbewusstseins in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Frank zufolge weist die innere Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen* auf ein zweistelliges, gegenständliches Verhältnis von Begleitendem und Begleitetem hin. Er nimmt ebenfalls an, dass der inneren Wahrnehmung bei Husserl die Aufgabe zugesprochen wird, das Begleitete in die Erlebniskomplexion hervorheben zu müssen. Die Schwierigkeit entsteht wie folgt: Es gibt nur die Kenntnis vom Begleitetem, jedoch keinerlei Kenntnis vom Begleitendem sowie keine von der Komplexion als Ganzheit. Die dabei nicht vorhandenen, zweierlei Kenntnisse werden aber vom wahrnehmenden Akt gebraucht, um zum einen den wahrgenommenen Akt in die Erlebniskomplexion bringen und zum anderen aufgrund der Anforderung des *Einen*

¹³⁴ Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 543. Die Annahme, dass Husserl die klassische Schwierigkeit jeder Bewusstseinstheorie beschwört, hat der Ansicht Franks nach mit den folgenden Stellen Husserls zu tun:

– „Das Bewußtsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art und so *in infinitum*. Es erhebt sich also die Frage, wie ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe.“, siehe: Husserl, *Hua X*, S. 111 und Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 536f.

– „Man darf nur dieses Urbewußtsein, diese Urauffassung, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden Akt mißverstehen. Abgesehen davon, daß es eine evident falsche Beschreibung der Sachlage wäre, würde man sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Sagt man: jeder Inhalt kommt nur zum Bewußtsein durch einen darauf gerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewußtsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewußt wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich. Ist aber jeder ‚Inhalt‘ in sich selbst und notwendig ‚urbewußt‘, so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewußtsein sinnlos.“, siehe: Husserl, *Hua X*, S. 119 und Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 542f.

Außerdem veranschaulicht das Zitat Franks, dass er die Ungegenständlichkeit mit der Präreflexivität bzw. die Gegenständlichkeit mit der Reflexivität gleichsetzt. Dieses Gleichsetzen ist aber fragwürdig. In 1.3 *Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Husserl als Reaktion auf Brentano* und In 2.5 *Die präreflexive und anonyme Subjektivität* wurde gezeigt, dass die Ungegenständlichkeit die Beziehung von Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas betrifft und sich die Präreflexivität auf die Relation zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion bezieht. Das heißt, dass die Ungegenständlichkeit und die Präreflexivität unterschiedlich sind. Jenes Gleichsetzen wird detailliert in 3.3 *Die Verteidigung Fichtes und Husserls in Bezug auf die Kritik hinterfragt*.

Bewusstseins sich mit dem wahrgenommenen Akt identifizieren zu können. In Bezug auf den Begriff des Urbewusstseins bei Husserl geht Frank von der Annahme aus, dass in jedem Gegenwartsbewusstsein das Bewusstsein der jüngstvergangenen Phase aufbewahrt ist. Das bedeutet für ihn, dass das Urbewusstsein über eine zweistellige Struktur von Gegenwart und Jüngstvergangenem verfügt. Durch diese Struktur kommt das Urbewusstsein insofern erst zustande, als das Gegenwärtige zum Objekt bzw. zur Jüngstvergangenen geworden ist. Das Urbewusstsein entsteht nämlich aus einer nachträglichen zeitlichen Differenz. Diese zweistellige Opposition ist für Frank der entscheidende Punkt dafür, dass sich das Urbewusstsein bei Husserl, wegen der die Reflexion zu ermöglichenden, innerzeitlichen Zwiespältigkeit, vom Modell der Reflexion nicht verabschieden kann.

Gloys Husserl-Rezeption

Schon im, vor allem die Kritik an Fichtes Selbstbewusstseinstheorie betreffenden, Aufsatz *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten* behauptet Gloy: „Auch Husserls Analysen des Selbstbewußtseins, [...], gehen in entscheidenden Punkten nicht über das klassische Reflexionsmodell hinaus, zumindest was seine Theorie der inneren Wahrnehmung in der 5. *Logischen Untersuchung* betrifft, wie auch seine Theorie des präreflexiven oder Urbewußtseins in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*.“¹³⁵ In *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins* von 2004 geht Gloy vom Husserlschen Bewusstseinsbegriff der inneren Wahrnehmung aus, um Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie Husserls zu üben. Bei diesem konstituiere sich das psychische Phänomen aus zwei Akten, von

¹³⁵ Gloy, *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*, S. 44.

denen der Eine die Beziehung auf etwas bzw. ein Objekt ausdrücke, der Andere die Beziehung auf sich. Aber es müsse verständlich gemacht werden, wie diese Erlebnis-komplexion zustande kämen, wie beide Akte zu derselben gehören könnten. Das Problem lasse sich auch so formulieren: Wie könne der gewahrende Akt gewahren, dass er zu demselben Erlebnis, zu dem auch der gewahrte Akt gehöre? Zu fragen sei nach den Bedingungen der Einheitsstiftung.

Eine Erste sei bei Husserl die Gleichzeitigkeit beider Akte. Diese sei aber keine hinreichende Bedingung für das Zustandekommen der Einheit; denn es lasse sich widerspruchsfrei denken, dass zwei Akte zur gleichen Zeit vorliegen würden, ohne dass ein Wissen um ihre Einheit und Zusammengehörigkeit bestehe. Hinzukommen müsse als weitere Bedingung die Annahme Husserls, dass beide Akte ‚Ein Bewusstsein‘ ausmachen würden. Diese Deutung bleibe unzulänglich; denn der wahrnehmende Akt könnte sich auf diesen einen Bewusstseinsstrom beziehen, ohne zu gewahren, dass er selbst zu ihm gehöre. So könnte der wahrnehmende Akt innerwerden, dass irgendein gewahrter Akt zu derselben Erlebniskomplexion gehöre, zu der auch andere Akte – A, B, C, D usw. – gehören würden. Damit würde er zwar der Einheit eines Bewusstseins als eines objektiven Sachverhalts innerwerden, nicht jedoch seiner eigenen Zugehörigkeit zu demselben. Gott habe man sich als den alle Elemente einer Komplexion überschauenden Akt vorzustellen. Die Wahrnehmung der Gesamtkomplexion sei hier die Wahrnehmung eines Ich oder Selbst, eines Inneren, jedoch nicht die des eigenen Inneren, sondern möglicherweise die eines Fremden. Das Ich wäre zwar die zu einem Ganzen geeinte Erlebniskomplexion, aber von ihr würde nicht automatisch gelten, dass es die eigene sei.

Zusammenfassend nehme Husserl zwei intentionale Akte an, von denen der Erste auf einen physischen Gegenstand, der Zweite auf den ersten Akt gerichtet sei. Damit auch hier von einer Akteinheit gesprochen werden könne, müsse sich der Zweite auf

den Ersten nicht nur so beziehen, wie er sich auf einen Fremden beziehe, sondern so, dass er mit ihm zu einer einzigen Erlebniskomplexion gehöre, in welcher der gewahrende und gewahrte Akt lediglich zwei Stücke oder Bestandteile ausmachen würden. In Bezug auf die Erklärung der Zusammengehörigkeit und Einheit beider Akte sei zusätzlich das Identitätsproblem unumgebar. Damit der gewahrende Akt in dem gewahrten den selbsteigenen gewahren könne, müsse er entweder bereits ein Wissen um die Zusammengehörigkeit beider Akte mitbringen oder dieses im gewahrten Akt vorfinden. Damit begeben sich die Argumentation in den bekannten Zirkel. Bei einer anderen Beschreibungsweise müsse dem gewahrenden Akt die Eigenschaft des Bewusstseins seiner eigenen Zugehörigkeit zur Erlebniskomplexion bzw. der des gewahrten Akts zu dieser zugesprochen werden. Diese Eigenschaft, die das Wissen um die Zusammengehörigkeit beider Akte ausmacht, sei aber selbst etwas und nicht nichts; folglich gehöre sie mit zur Erlebniskomplexion und müsse daher auch gewusst sein. Aus diesem Grund gewahre der zweite Akt, wenn er den Ersten gewahre, in diesem nicht nur sich selbst, sondern auch noch das Gewahren dieser Selbstgewahrung. Von dieser letzteren Gewahrung sei auch wieder zu sagen, dass sie zur Erlebniskomplexion gehöre und damit gewahrt werden müsse, so dass der Akt auch noch dieses Gewahren des Gewahrens der Selbstgewahrung gewahrt usw., wodurch ein interner unendlicher Regress unvermeidlich erscheine.¹³⁶ Beim Begriff des Selbstbewusstseins in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* sei sich Husserl der Gefahr des externen unendlichen Regresses wohl bewusst gewesen. Gloy zufolge habe Husserl dabei zwei Versuche unternommen, den externen Regress zu vermeiden. Der eine Versuch nehme eine Selbsterscheinung des Bewusstseinsflusses ohne sogenannte Phasenverschiebung an, der Andere eine mit Phasenverschiebung.

¹³⁶ Vgl.: Gloy, *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, S. 293–297.

Der Versuch ohne Phasenverschiebung betreffe die folgende Stelle Husserls:
„Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins *ist* nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst. [Hervorhebung von Gloy]“¹³⁷
Für Gloy sei Husserl der Meinung, dass im Bewusstseinsfluss, der als zeitkonstituierender gedacht werde, der Fluss sich selbst erscheine. Da bei einer Selbstbeziehung Konstituierendes und Konstituiertes, Gewahrendes und Gewahrtes eine Einheit und Identität würden bilden müssen, importiere die zeitliche Interpretation des Bewusstseins die gesamten formalen Schwierigkeiten und Paradoxien des Identifikationsproblems, die aus der Theorie der inneren Wahrnehmung des Einzelaktes bekannt seien. Noch bei der Selbsterscheinung des Stromes müssten erscheinender Strom und derjenige Strom, in dem er erscheine, identisch sein, andernfalls läge keine Selbsterscheinung vor. Diese Selbstidentität sei aber nur dadurch garantiert, dass der Strom entweder schon von sich aus ein Wissen der Selbsterscheinung mitbringe oder dieses im erscheinenden Strom vorfinde. Daraus ergebe sich, dass der Strom sich nicht nur erscheine, sondern sich selbst erscheinend erscheine und so in infinitum.

Was den Versuch mit Phasenverschiebung angehe, betreffe es folgende Stelle:
„Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken. Die Phasen des Bewußtseinsflusses, in denen Phasen desselben Bewußtseinsflusses sich phänomenal konstituieren, können nicht mit diesen konstituierten Phasen identisch sein, und sind es auch nicht. Was im Momentan-Aktuellen des Bewußtseinsflusses zur Erscheinung gebracht wird, das sind in der

¹³⁷ Husserl, *Hua X*, S. 83. Hier zitiert nach: Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, S. 298.

Reihe der retentionalen Momente desselben vergangene Phasen des Bewußtseinsflusses.“¹³⁸ Dieser Lösungsvorschlag stelle in Rechnung, dass das wahrnehmende Bewusstsein wie alle Wahrnehmung intentional strukturiert sei und dergestalt nur auf ein schon vergangenes Objekt gerichtet sein könne. Der Auffassungscharakter der Wahrnehmung sei hier als nachgewahrender konzipiert, als reflexives Aufmerken und nachfolgende Thematisierung eines schon Konstituierten. Da es hier ein explikatives Selbstverhältnis betreffe, bei dem sich das Bewusstsein auf sich, aber nur als schon vergangenes beziehe, komme es notwendig zu einer Phasenverschiebung zwischen wahrnehmendem und gewahrtem Bewusstsein. Diese mögliche Phasenverschiebung widerspricht aber der Gleichzeitigkeit beider.¹³⁹

Die Kritik Gloy an Husserl in Bezug auf das Selbstbewusstsein kann ebenfalls in zwei Teile gegliedert werden. Der Erste betrifft vor allem den Begriff der inneren Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen*. Der Zweite geht hauptsächlich das Zeitbewusstsein in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* an. Mit der Forderung der Einheitsstiftung des Bewusstseins wird Gloy zufolge bei der inneren Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen* nicht verständlich erklärt, wie der gewahrende Akt gewahren kann, dass er zu demselben Erlebnis gehört, zu dem auch der gewahrte bzw. wahrgenommene Akt gehört. Einerseits ist die Annahme der Gleichzeitigkeit beider Akte ungenügend, um die Zugehörigkeit des wahrnehmenden Akts zu beleuchten. Andererseits muss die Gesamtkomplexion zuerst gewahrt werden, sodass der wahrnehmende Akt weiß, wozu er gehört. Aber das Gewahren der Gesamt-

¹³⁸ Husserl, *Hua X*, S. 83. Hier zitiert nach: Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. S. 299.

¹³⁹ Die Stelle Husserls, die Gloy zufolge den externen Regress darstellt, ist: „Jede zeitliche Erscheinung löst sich also nach der phänomenologischen Reduktion in einen solchen Fluß auf. Das Bewußtsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art, und so *in infinitum*. Es erhebt sich also die Frage, woher ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe.“, siehe: Husserl, *Hua X*, S. 111 und Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, S. 298.

komplexion als Ganzes ist in der Tat unmöglich, weshalb sich auch die Zugehörigkeit des wahrnehmenden Akts auch keineswegs beweisen lässt. Außerdem, da hier zwei Akte vorliegen, deren Zusammengehörigkeit und Einheit dargelegt werden muss, ergibt sich das alte, bei anderen Mitgliedern der Heidelberger Schule mehrfach gezeigte Identitätsproblem. Weiterführend ist vom Sich-Gewahren des wahrnehmenden Akts zu sagen: Der wahrnehmende Akt gewahrt, *dass* er sich selbst gewahrt, woraus der interne unendliche Regress entsteht. Jenem gleichen Identitätsproblem entgeht für Gloy darüber hinaus auch nicht die Annahme der Selbsterscheinung des Bewusstseinsflusses in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Der Grund dafür ist, dass bei der Selbsterscheinung aufgrund eines Bewusstseinsstromes auch die Identität und die Einheit von Konstituierendem und Konstituiertem gefordert werden. Außerdem sorgt diese Selbsterscheinung auch dafür, dass der Strom sich nicht nur erscheint, sondern als sich selbst erscheinend erscheint und so in infinitum. Für Gloy verfügt das Selbstbewusstsein bei Husserl über eine intentionale Struktur, die eine Trennung von Intendierendem und Intendiertem anbelangt. Diese Trennung des Selbstbewusstseins bringt sich dann in die von Henrich erwähnte Schwierigkeit, welche sich auf das sogenannte Identitätsproblem der Voraussetzung der Kenntnis von sich selbst bezieht. Wenn vom Moment jener zweistelligen Struktur, welcher diese Kenntnis bereits in sich trägt, ausgegangen wird, betont Gloy auch das von Cramer genannte Problem des unendlichen Regress.

Zusammenfassend: Für Pothast ist das Dasein des reinen Ich bei Husserl naiv und selbstverständlich vorausgesetzt. Er nimmt an, dass dieses Ich bei Husserl nach der Analogie des Wahrnehmens von Raumdingen auf die Transzendenz hinweist, die sowohl als das von den Erlebnissen Unterschiedenes als auch als das sie Habende bezeichnet werden kann. Das heißt, dass wenn nun die Rede vom Selbstbewusstsein bei Husserl ist, der Eindruck erweckt wird – wie die Kritik Henrichs schon zeigt –,

dass das Dasein des reinen Ich bei Husserl als die Voraussetzung des Daseins des Vorliegenden in die Schwierigkeiten des Reflexionsmodells des Selbstbewusstseins gerät.

Nach dem von Husserl in den *Logischen Untersuchungen* als zweiter Begriff des Bewusstseins gezeigten Fall ist die innere Wahrnehmung für Cramer als die des eigenen Inneren zu verstehen. Sie stellt nämlich den wahrnehmenden Akt dar, der einen Akt und gleichzeitig – wegen der Anforderung des *Einen* Bewusstseins – sich selbst gewahrt, um das Wissen seiner eigenen Zugehörigkeit zu gewinnen. Da dies das Wissen einschließt, dass der wahrnehmende Akt sich selbst gewahrt, kommt für Cramer beim *Dass-Gewahren* dies immer wieder zustande bis ins Unendliche fort. Das Gewahren von sich selbst bringt nämlich das Problem des unendlichen, intensiven Regress mit sich. Bezüglich des das Selbstbewusstsein betreffenden Bewusstseinsstromes in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* nimmt Cramer an, dass die Annahme der Selbsterscheinung darauf hinweist, dass der Strom sich selbst konstituiert, er in ihm selbst als ein solcher erscheint, der nicht nur strömt, sondern in diesem Strom selbst erscheint. Das Konstituierte wird nämlich immer wieder als Selbsterscheinung ausgemacht, und so in infinitum. Für Cramer schachtelt sich die Selbsterscheinung des Stroms in derselben Weise ein wie die innere Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen*.

Im Hinblick auf die innere Wahrnehmung bei Husserl in *Logische Untersuchungen* gehen Frank und Gloy beide von demselben, Cramerschen Kritikpunkt aus: Die Differenz zwischen dem wahrnehmenden und dem wahrgenommenen Akt. Unter den Bedingungen dieser Differenz und der Anforderung des *Einen* Bewusstseinsstroms bzw. der *Einen* Aktkomplexion kann das Identitätsproblem, welches von Henrich aufgestellt wird, angesprochen werden. Entweder der wahrnehmende Akt ist unfähig, das Wissen seiner Zugehörigkeit hervorzubringen, weil die Gesamtheit der

Aktkomplexion vorher gewusst werden muss – ein Ansinnen –, kann der wahrnehmende Akt dann wissen, wozu er sich selbst gehört, also seine Zugehörigkeit. Oder diese Zugehörigkeit ist bereits vorausgesetzt. Außerdem unterstreicht Gloy zusätzlich das Problem des unendlichen Regresses: Der wahrnehmende Akt muss sich selbst gewahren, um jene eigene Zugehörigkeit zu gewinnen. Für sie (wie für Cramer) wird bei Husserl das Sich-Gewahren des wahrnehmenden Akt immer, bis ins Unendliche wiederholt.

Frank übt jedoch nicht nur Kritik am Begriff der inneren Wahrnehmung, der aus den *Logische Untersuchungen* stammt, sondern hinterfragt auch den Begriff des Urbewusstseins der *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Er ist der Meinung, dass bei Husserl in jedem Gegenwartsbewusstsein das Bewusstsein der jüngstvergangenen Phase aufbewahrt ist. Das Urbewusstsein verfügt nämlich über eine zweistellige Struktur von Gegenwart und Jüngstvergangenem. Durch diese Struktur kommt das Urbewusstsein erst zustande, wenn das Gegenwärtige zum Objekt bzw. Jüngstvergangenem geworden ist. In diesem Sinne entsteht das Urbewusstsein nämlich aus einer nachträglichen zeitlichen Differenz. Dieses Opposition zufolge schleicht sich das von Henrich kritisierte, auch zweistellige Reflexionsmodell in das Urbewusstsein bei Husserl ein. Für Frank ist das Urbewusstsein bei Husserl deswegen am Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins orientiert.

Im Hinblick auf das Selbstbewusstsein in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* wird bei Gloy die von Cramer erwähnte zweistellige Struktur des Konstituierenden und Konstituierten bei der Selbsterscheinung des Bewusstseinsstroms in Anspruch genommen. Einerseits, wenn nun die Rede von der Anforderung des *Einen* Stromes ist, wird das Henrichsche Identitätsproblem zur Sprache gebracht. Andererseits, ist die Annahme der Selbsterscheinung für Gloy (wie für Cramer) wie folgt dar-

zustellen: Der Strom erscheint nicht nur sich, sondern erscheint sich als erscheinend und so in infinitum.

3.3 Die Verteidigung Fichtes und Husserls in Bezug auf die Kritik

Das Missverständnis und die unterschiedliche zweistellige Struktur

Für Henrich, Frank und Gloy besteht der Ausgangspunkt der Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte darin, das Problem des Reflexionsmodells des Selbstbewusstseins aufzulösen. Dies wird vor allem bei Frank weiterführend dazu verwendet, den Begriff des Urbewusstseins bei Husserl zu erläutern. Im Folgenden wird gezeigt, inwiefern die Annahme der oben genannten Mitglieder der Heidelberger Schule, dass Fichte und Husserl beide hinsichtlich des Selbstbewusstseins (genauer gesagt, bei Husserl des Urbewusstseins) das Problem des Reflexionsmodells zu lösen versuchen würden, in Frage gestellt werden kann.

In 3.1 *Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte* wurde gezeigt, dass von Henrich in *Fichtes ursprüngliche Einsicht* erwähnte Problem des Reflexionsmodells das der *petitio principii* ist. Dieses Problem kann kurz wie folgt formuliert werden: Das Befragte ist vorausgesetzt. Henrich zufolge kommen das Ich und die Kenntnis von sich erst als Resultate beim Reflexionsmodell nach dem Vollziehen des Reflexionsakts zustande. Der Grund für das Problem des Reflexionsmodells liegt dann darin, dass einerseits wenn das Ich-Subjekt nicht schon das Ich ist, dann ist es unmöglich, sich auf sich zu reflektieren. Andererseits wenn die Kenntnis von sich nicht bereits vorhanden ist, kann das Ich-Subjekt keineswegs das Ich-Objekt als identisch erkennen. Das heißt, dass das Reflexionsmodell von der Voraussetzung des Ich und der Kenntnis von sich ausgehen muss. Aber diese zwei Aspekte – das Ich und die Kenntnis von sich – sind in der Tat die nachträglichen Leistungen des Reflexionsmodells.

In 1.2 *Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Fichte als Reaktion auf Reinhold und Schulze* und 1.3 *Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Husserl als Reaktion auf Brentano* wurde gezeigt, dass sowohl bei Fichte als auch bei Husserl das Problem des Selbstbewusstseins der unendliche Regress ist. Der Grund des Problems ist für beide, dass das Selbstbewusstsein mit dem Gegenstandsbewusstseinsmodell ausgelegt wird, weil eine weitere neue zweistellige Subjekt-Objekt Unterscheidung auf der Subjektseite zum Einsatz gebracht werden kann, bis ins Unendliche. Demnach behaupten beide, dass das Selbstbewusstsein über die Ungegenständlichkeit und die Unmittelbarkeit verfügt.

Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass das Problem der *petitio principii* und das des unendlichen Regresses unterschiedlich ist, weil das Reflexionsmodell und das Gegenstandsbewusstseinsmodell differenziert werden können. Auf den ersten Blick haben sie nur eine Gemeinsamkeit: Beide besitzen eine zweistellige Struktur. Aber das heißt nicht, dass sie gleich sind oder dasselbe Problem auferlegen. Das Modell, das für Fichte und Husserl in Bezug auf das Selbstbewusstsein zum unendlichen Regress führt, ist das Gegenstandsbewusstseinsmodell. Die, diesem zugrundeliegende zweistellige, Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt besagt eben das Bewusstsein des Objekts. Das heißt auch, dass es dabei keinerlei Identifizierung gibt, da sonst das *Gegenstandsbewusstsein* nicht zustande kommen könnte. Da jene Unterscheidung eben bereits für das Bewusstsein des Objekts steht, wird sie auf der Objektseite nicht weiter fortgeführt. Außerdem wenn das Selbstbewusstsein mit dem Gegenstandsbewusstseinsmodell ausgelegt wird, dann gerät die Subjektseite nur wegen jener Unterscheidung ins Unendliche. Jedoch ist das, das Problem der *petitio principii* auslösende, Modell in Bezug auf das Selbstbewusstsein das Reflexionsmodell, welches zwar auch eine zweistellige Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt besitzt, aber noch eine Identifizierung zwischen den beiden braucht, um das

Subjekt bzw. das Ich als Resultat vollständig hervorrufen zu können. Es muss gesagt werden, dass es nicht zum Problem des unendlichen Regresses kommt, weil das Problem nur mit der immer wiederholten zweistelligen Unterscheidung, allerdings nicht mit der zweistelligen Unterscheidung *und gleichzeitig* der, die aufzuhebenden und das Problem der *petitio principii* anrichtenden, Identifizierung einhergeht. Wenn diese zwei Modelle voneinander differenziert werden, so kann behauptet werden: In Bezug auf das Selbstbewusstsein sind Fichte und Husserl nicht mit dem Problem der *petitio principii*, sondern mit dem des unendlichen Regresses konfrontiert. Ihrer Auffassung nach sollte dieses mit dem Gegenstandsbewusstseinsmodell dargelegt werden. Im Folgenden werden zwei typische Beispiele für dieses Missverständnis gezeigt.

In *Fichtes ursprüngliche Einsicht* wird bei Henrich die sogenannte zweite, aus der ersten erweiterten Formel ‚Das Ich setzt sich schlechthin *als* sich setzend‘ von 1797 aufgestellt. Davon ausgehend behauptet Henrich: „Fichte begründet die Notwendigkeit, seine Formel zu erweitern, mit demselben Argument, das er gegen den Zirkel der Reflexionstheorie gebraucht hatte: Wäre das Ich nicht für sich, so müsste es für ein anderes sein. Dann wäre in Wahrheit dies andere das Ich. Es käme nie zu einem Ich wissender Selbstbestimmung.“¹⁴⁰ Abgesehen davon, ob 1797 Fichte wirklich seine Darstellung des Selbstbewusstseins weiter bearbeitet, ist fraglich, dass hier bloß die Rede vom Zirkel der Reflexionstheorie, nicht vom 1797 von Fichte hervorgehobenen Problem des unendlichen Regresses ist, welcher in *1.2 Das ungegenständliche Selbstbewusstsein bei Fichte als Reaktion auf Reinhold und Schulze* vorgestellt wurde. Henrichs Analyse erweckt folgenden Eindruck: Wenn die Rede vom Problem des un-

¹⁴⁰ Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 203. Es muss beachtet werden, dass die von Henrich angeführte, zweite Formel Fichtes ‚Das Ich setzt sich schlechthin *als* sich setzend‘ relativ viel von ihm paraphrasiert wird. Die von Henrich zitierte, ursprüngliche Stelle Fichtes lautet: „Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein *sich Setzen als* setzend (irgend ein Objectives, welches auch ich selbst, als bloßes Object, seyn kann,) keineswegs aber etwa ein bloßes *Setzen...*“, siehe: Fichte, *GA I, 4*, S. 276. Die bezügliche Stelle findet sich bei Henrich auf Seite 202 in *Fichtes ursprüngliche Einsicht*.

endlichen Regresses ist, kann das, das Problem der *petitio principii* auslösende, Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins zur Sprache gebracht werden. Dafür ist Frank in Bezug auf die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie Husserls ein typisches Beispiel der Heidelberger Schule, besonders wenn er den Begriff des Urbewusstseins zu kritisieren versucht. In *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre* führt Frank ein paar Stellen Husserls an, die deutlich mit dessen Entdeckung des Problems des unendlichen Regresses zu tun haben. In Hinsicht auf das Urbewusstsein lautet die von Frank angebotene Stelle Husserls: „Man darf nur dieses Urbewußtsein, diese Urauffassung, oder wie man es sonst nennen will, nicht als einen auffassenden Akt mißverstehen. Abgesehen davon, daß es eine evident falsche Beschreibung der Sachlage wäre, würde man sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickeln. Sagt man: jeder Inhalt kommt nur zum Bewußtsein durch einen darauf gerichteten Auffassungsakt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Bewußtsein, in dem dieser Auffassungsakt, der doch selbst ein Inhalt ist, bewußt wird, und der unendliche Regreß ist unvermeidlich. Ist aber jeder ‚Inhalt‘ in sich selbst und notwendig ‚urbewußt‘, so wird die Frage nach einem weiteren gebenden Bewußtsein sinnlos.“¹⁴¹ Dieses Zitat zeigt offenkundig, dass sich Husserl dem Problem des unendlichen Regresses bewusst ist und versucht, das nicht als einen auffassenden Akt bzw. einen auf Inhalt gerichteten Auffassungsakt verstandene Urbewusstsein als dessen Lösung anzusehen. Wohlgermerkt, das Problem, welches Husserl hier betont, ist eben das des unendlichen Regresses. Dieser entsteht Husserl zufolge, wenn das Urbewusstsein als einen auf den Inhalt gerichteten Auffassungsakt – einen gegenständlichen Akt – erfasst wird. Demnach darf bei Husserl das Urbewusstsein nicht durch das Gegenstandsbewusstseinsmodell zustande kommen. Im Gegensatz dazu behauptet Frank

¹⁴¹ Husserl, *Hua X*, S. 119. Hier zitiert nach: Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 542.

aber für dieselbe Stelle: „Husserl beschwört im letzten Zitat die klassische Schwierigkeit jeder Bewußtseinstheorie, die Selbstbewußtsein für ein thetisches Bewußtsein von Bewußtsein (also für Reflexion) hält. Müßte Bewußtsein von Bewußtsein analog zum Bewußtsein *von* etwas gedacht werden, träte ins Licht des Bewußtseins immer nur der jeweils thematisierte, sagen wir: der Objekt-Pol. Um den thematisierenden, sagen wir: den Subjekt-Pol als solchen bewußt zu machen, bedürfte es einer erneuten Reflexion, deren Subjekt-Stelle wieder unbewußt bliebe, und so in infinitum. Nun *gibt* es Selbstbewußtsein, also muß die Reflexionstheorie falsch oder unangemessen sein. Husserl geht in »Beilage IX« so weit, diese Konsequenz zuzugestehen.“¹⁴² Das Zitat veranschaulicht, dass Frank offensichtlich das von Husserl Gemeinte, welches als Lösungsvorschlag für das Problem des unendlichen Regresses tatsächlich besagt, dass das Urbewusstsein nicht mit dem Gegenstandsbewusstseinsmodell beleuchtet werden darf, als einen Gegenentwurf zum Problem der *petitio principii* erregenden Reflexionstheorie ansieht, obwohl Franks Meinung nach dieser Gegenentwurf – ganz analog dem Vorgehen Henrichs bei Fichte – letztlich scheitert.

Es ist ersichtlich, dass die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes und Husserls, welche mit dem Gegenstandsbewusstseinsmodell konfrontiert wird, bei der Heidelberger Schule als Gegenentwurf zum Reflexionsmodell missverstanden wird. Der Grund dafür könnte darin bestehen, dass beide Modelle über die Gemeinsamkeit einer zweistelligen Struktur verfügen. Allerdings kann diese scheinbare Gemeinsamkeit weiter erörtert werden, da die zweistellige Struktur in beiden Fällen auf eine unterschiedliche Beziehung hinweist. In *1. Das unmittelbare und ungegenständliche Selbstbewusstsein* wurde gezeigt: Die Unmittelbarkeit und die Ungegenständlichkeit bei Fichte und Husserl zielt auf die Beziehung zwischen dem Selbstbewusstsein und

¹⁴² Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 543. Das Zitat wurde bereits in dieser Arbeit angeführt, siehe Fußnote 134.

dem Bewusstsein von etwas. Diese zwei sind für sie beide unabtrennbar. Das heißt, dass die zweistellige Struktur, welche Fichte und Husserl in der Tat ansprechen (und ablehnen), die Binnenstruktur des Bewusstseins betrifft. Aber die zweistellige Struktur, welche in dem von der Heidelberger Schule gemeinten Reflexionsmodell auftritt, macht aufmerksam auf die Beziehung zwischen dem Ich-Subjekt und dem Ich-Objekt, deren Einheit das Selbstbewusstsein als das Resultat des Reflexionsakts ist. Mit anderen Worten bezieht sich die sich im Reflexionsmodell befindende zweistellige Struktur auf die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins. Bei dieser Binnenstruktur geht er darum, wie das Ich-Subjekt und das Ich-Objekt miteinander identifiziert werden können, wie die Identität des Ich (das Selbstbewusstsein) entsteht. In diesem Fall tritt das Problem der *petitio principii* auf. Das Befragte ist nämlich vorausgesetzt. Aber bei jener Binnenstruktur wird darüber dargelegt, wie die Beziehung zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Bewusstsein von etwas erklärt werden kann. Dafür gibt es zwei Erklärungsmöglichkeiten: Entweder diese Beziehung ist trennbar oder untrennbar. Im Rahmen der Philosophie des Geistes können deshalb die Higher-Order Theory und One-Level Theory, zu welcher Fichte und Husserl zu rechnen sind, in den Blick genommen werden. Für die Vertreter der One-Level Theory ist jene Beziehung untrennbar, ansonsten ergibt sich das Problem des unendlichen Regresses. Dabei handelt es sich nicht um die Frage, ob etwas als das Befragte vorausgesetzt ist. Es kann behauptet werden, dass die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins bei der Heidelberger Schule wegen jenes Missverständnisses fälschlicherweise auf die Binnenstruktur des Bewusstseins übertragen wird, besonders bei der Kritik an Fichte. Der Grund dafür besteht darin, dass die zweistellige Struktur und die mit dieser korrespondierende Beziehung nicht differenziert werden.

Die Kritik im Hinblick auf die von der Heidelberger Schule behauptete zweistellige Struktur bei Fichte

Bei der Heidelberger Schule ist vor allem die Unterscheidung von Begriff und Anschauung für die Kritik an der zweistelligen Struktur des Selbstbewusstseins bei Fichte von Wichtigkeit. Im, sich auf die zweite Formel ‚Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend‘ beziehenden, Abschnitt III in *Fichtes ursprüngliche Einsicht* erwähnt Henrich: „Der Gedanke vom bloßen Begriffscharakter des Ichproduktes würde das Ich gleichsam zum absoluten Gespenst machen. So empfiehlt es sich, die Setzung des Ich für eine Anschauung seiner zu halten. Doch auch das hat seine Schwierigkeiten. Anschauung ohne Begriffe sind blind. Auch in diesem Falle erweist sich, wie umfassend dieser Satz Kants angewendet werden kann.“¹⁴³ Das Zitat veranschaulicht, dass bei Henrich die Trennung von Anschauung und Begriff, der Kantischen Terminologie für das Selbstbewusstsein folgend, bei Fichte verwendet wird. Diese Interpretationsweise ist in der Heidelberger Schule, besonders bei Pothast und Frank, verbreitet. In *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* behauptet Pothast: „Nachdem Fichte mit der intellektuellen Anschauung die Möglichkeit beigebracht hat, daß das Ich sich setzt als sich setzend, muß er noch erklären, wie es dazu kommt, sich als Ich zu setzen. Das scheint im Sich-Setzen als setzend zwar schon gelegen, ist aber noch nicht ausgearbeitet. Das Sich-Setzen muß sich bestimmen als ein Ich, und das kann nur geschehen mittels eines Begriffs vom Ich. Erst der Begriff macht, das scheint Fichte

¹⁴³ Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 204. Anschließend schreibt Henrich: „Die erweiterte Formel [die zweite Formel] gibt der Unmittelbarkeit dieses ‚zugleich‘ besonderen Nachdruck. Behauptet sie doch, daß es kein Wissen des Ich von sich gibt, wenn nicht Anschauung und Begriff des Ich miteinander verbunden sind. Sie sind beide ‚gleich ursprünglich‘. Wenn Fichte sagt, das Ich sei ‚Subjekt-Objekt‘, so will er damit diese verstärkte Unmittelbarkeit seiner Einheit mit sich betonen.“, siehe: Ebd., S. 205. Im, die dritte Formel ‚Selbstbewusstsein ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist‘ darstellenden Abschnitt IV behauptet Henrich zusätzlich: „Wir müssen feststellen, daß seine [Fichtes] Lehre vom Ich zu selbstverständlich Gebrauch macht von terminologischen Unterscheidung, welche nur der Kantischen Philosophie entnommen sind. So vermiß man Analyse der Bedeutung von ‚Anschauung‘ und ‚Begriff‘, jenes Grundgegensatzes, der 1796 in die Formel von Selbstbewußtsein einging.“, siehe: Ebd., S. 215.

hier von Kant zu übernehmen, den Gegenstand zum Gegenstand und ermöglicht, ihn als einen bestimmten anzusprechen.“¹⁴⁴ In *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre* sagt Frank: „Man beobachtet im Gegenteil an dieser Stelle der Entfaltung seiner Theorie der intellektuellen Anschauung einen Rückfall ins Reflexionsmodell des Bewußtseins. Unterschieden werden (fast in kantischer Terminologie) die an sich blinde Anschauung vom an sich leeren Denken.“¹⁴⁵ Es ist ersichtlich, dass bei der Heidelberger Schule das Selbstbewusstsein bzw. die intellektuelle Anschauung bei Fichte unter der Kantischen Annahme der Anschauung und des Begriffs verstanden wird und ihr daher die zweistellige Struktur von Anschauung und Begriff zugesprochen wird. Demnach wird sie zur Kantischen Kombination jener zwei Elemente.

Die oben gezeigte Interpretationsweise der Heidelberger Schule ist aber fragwürdig. In *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801* ist Beiser besonders bezüglich der Bedeutung der Anschauung der intellektuellen Anschauung bei Fichte der Meinung, dass diese Anschauung *nur* mit der Unmittelbarkeit der Kantischen Anschauung in Einklang steht und sagt: „An intuition is *immediate* in the sense that it does not require a concept to intervene or mediate between itself and the particular.“¹⁴⁶ Ist die intellektuelle Anschauung nicht mehr auf den Kantischen Begriff angewiesen, sondern nur auf die Bedeutung der Unmittelbarkeit der Kantischen

¹⁴⁴ Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, S. 41. Zwar geht Pothasts Kritik an Fichte von der zweistelligen Struktur von Anschauung und Begriff aus, aber – im Gegensatz zu Henrich und Frank – erwähnt er das Problem des unendlichen Regresses, weil seiner Meinung nach die Einheit von Anschauung und Begriff das bestimmte ‚als‘-Bewusstsein ist, welches bedeutet, dass das Ich davon weiß, *dass* es sich selbst setzt. Beim ‚dass‘-Wissen wird das gerade Gesagte immer wiederholt. Obwohl Pothast auch über das Problem des unendlichen Regresses spricht, heißt das nicht, dass er von demselben Problem bei Fichte redet, weil seine Kritik an Fichte auf der Binnenstruktur des Selbstbewusstseins basiert.

¹⁴⁵ Frank, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre*, S. 453.

¹⁴⁶ Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, S. 298. Diesbezüglich schreibt Neuhouser in *Fichte's Theory of Subjectivity*: „Fichte's doctrine of intellectual intuition should not be understood as attributing to the human intellect the power of creating its objects of knowledge; [...], rather, is the general notion of a species of awareness in which the distinction that is normally made between the intuerer and that which is intuited does not apply.“, siehe: Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 77.

Anschauung angelegt, dann kann die oben angegebene Interpretation der Heidelberger Schule in Frage gestellt werden. Beispielsweise sagt Schmidt in *Wahrnehmung und Anschauung. Über Fichtes Antwort auf Aenesidemus* zum Begriff der intellektuellen Anschauung: „Das Bewusstsein, dass ich von meinen Handlungen habe, ist nicht-observational und unterscheidet sich dadurch deutlich von anderen Formen der Anschauung. Ich weiß *ohne Beobachtung*, was ich gerade tue – ich schreibe einen Text über Fichte. Das ist ein wichtiger Unterschied zur sinnlichen Anschauung, aber der Sachverhalt, von dem ich da auf nicht-observationale Weise Kenntnis habe, ist nichtsdestoweniger ein empirischer Sachverhalt.“¹⁴⁷ Die intellektuelle Anschauung bei Fichte ist das nicht-observationale Bewusstsein. Dieses erweist sich insoweit als einen empirischen Sachverhalt, als dass ich bin mir bewusst bin, was ich tue bzw. dass ich von meinen Handlungen habe. Sie ist ganz anders als die sinnliche Anschauung bei Kant, geschweige denn, dass sie mit dem Kantischen Begriff in Verbindung steht. Demnach ist folgende Interpretation möglich: Die intellektuelle Anschauung wird nicht durch zwei voneinander unterschiedene Momente vollzogen. Fichte zufolge kann sie deshalb dem Problem des unendlichen Regresses entgehen. Diesbezüglich schreibt Klaus Düsing in seinem Werk *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel* von 2002: „Für Fichte ist diese unmittelbare intellektuelle Selbstgegenwärtigkeit, die dem reinen Ich ursprünglich zukommt, intellektuelle Selbstanschauung. Da in ihr die Selbstbeziehung weder durch Akte der Reflexion noch durch Unterscheidung und Beziehung von Subjekt und Objekt als selbständiger Bedeutungsgehalte zustande kommt, findet jener Einwand der unendlichen Iteration oder des Ich-Regresses hier keinen Angriffspunkt.“¹⁴⁸ Das alles bietet eine vollkommen andere

¹⁴⁷ Schmidt, *Wahrnehmung und Anschauung. Über Fichtes Antwort auf Aenesidemus*, S. 185.

¹⁴⁸ Düsing, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen von Kant bis Hegel*, S. 124. Ähnliche Stellen von ihm sind:
– „Fichtes Lösung lautet für das reine Ich als Prinzip des transzendentalen Idealismus: Das Ich ist seiner im reinen Denken unmittelbar und intellektuell inne oder bewußt; die Unmittelbarkeit sol-

Interpretationsmöglichkeit für die intellektuelle Anschauung bei Fichte, als jene, die die Heidelberger Schule vertritt.

Außer der zweigliedrigen Struktur von Begriff und Anschauung ist innerhalb der Heidelberger Schule eine weitere Duplizität von Produktion (bzw. Tätigkeit) und Produkt als Ausgangspunkt der Kritik herzustellen. Diese hat mit der folgenden Stelle in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ausgedrückten Stelle zu tun: „Es [das Ich] ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That sind Eins und eben dasselbe.“ (Fichte, *GA I*, 2, S. 259.) Das Zitat scheint die Interpretation der zweistelligen Struktur von Produktion und Produkt zu unterstützen. Zur obigen Stelle Fichtes sagt Neuhouser in *Fichte's Theory of Subjectivity*: „This metaphor [the language of ‘production’] is fundamentally misleading, for it encourages us to think of the subject’s activity in terms analogous to those that apply to actual constructive activities, such as the building of a house or the making of a shoe. In the latter case, it is meaningful to distinguish product from productive activity for the simple reason that a shoe, once created, acquires an existence that endures independently of any

cher Selbstvorstellung ist für Fichte Anschauung; diese aber ist nicht sinnlich, nicht passiv-rezeptiv, sondern spontan und intellektuell. Das reine Ich ist seiner in seinem Denken also gewahr und bewußt, und zwar in solcher intellektuellen Selbstanschauung; darin ist es in ursprünglicher Einigkeit rein tätiges, unmittelbares Sich-Gewahren. In solcher Einigkeit des unmittelbaren Fürsichseins des Ich gibt es keine Ansatzpunkte für den Einwand der unendlichen Iteration, der von der Trennung und Beziehung von Subjekt und Objekt in der Selbstbeziehung ausgeht.“, siehe: Klaus Düsing, *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf*, in: *Fichte-Studien Band 7*, Amsterdam: Rodopi B. V. 1995, S. 7–26, S. 12f.

– „Das reine Ich als Prinzip des transzendentalen Idealismus ist seiner im ‚Denken‘ seiner selbst für Fichte unmittelbar und intellektuell inne; Fichte behält also zwar die Spontaneität und Intellektualität von Kants Prinzip des rein denkenden Selbstbewußtseins bei, nicht aber den Charakter des für sich inhaltsleeren, diskursiven Denkens im Unterschied zur Anschauung; für Fichte ist das reine Ich in seiner unmittelbaren, intellektuellen Selbstgegenwärtigkeit intellektuelle Selbstanschauung. [...]; aber Subjekt und Objekt werden hierbei von Fichte nicht als eigenständige, wiewohl korrelative Bedeutungsinstanzen gefaßt, sondern lediglich als unselbständige Momente in einer unmittelbaren Einheit und Ganzheit; erst die nachfolgende Reflexion führt überhaupt eine derartige Unterscheidung ein. Damit findet der Einwand der unendlichen Iteration hier keine Anhaltspunkte, da in der intellektuellen Anschauung des Ich als ganz unmittelbarem intellektuellem Seiner-inne-Sein weder die Subjekt-Objekt-Trennung noch die Iterationsstufung auftreten.“, siehe: Klaus Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München: Wilhelm Fink, 1997, S. 107.

shoemaking activity. [...]. Perhaps the sense of ‘production’ we should have in mind here is more akin to that in which an electric current is said to be ‘produced by’ the motion of electrons. In this case the current is nothing more than the motion of electrons, and yet it would not be unusual to say that their activity also *produces* the current. In other words, there is a sense in which the current both ‘is’ and ‘is a product of’ its own activity.¹⁴⁹ Hierbei interpretiert Neuhouser mit Beispiel des Stromflusses dies auf eine andere Weise, als diejenige, welche der Fichteschen Annahme Produktion und Produkt eine Unterscheidung zuschreibt. Der Stromfluss erweist sich sowohl als die Produktion (oder die Tätigkeit) des Elektrons als auch Produkt derselben, wie das Ich bei Fichte. Darüber hinaus schreibt Fichte anschließend zur obigen Stelle:

„So wie es [das Ich] sich *setzt, ist* es; und so wie es *ist, setzt* es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“ (Fichte, *GA I*, 2, S. 259f.)

Diese spätere Stelle lässt eine andere Interpretationsmöglichkeit zu: Das Sich-Setzen bedeutet das Zumutesein, welches auch darauf hinweist: Wie es einem sein mag, Subjekt zu sein. Die Produktion ist auf diese Weise das ‚wie einem sein mag‘, und ihr Produkt ist ‚Subjekt zu sein‘. Beide sind zwei Seiten ein und derselber Medaille. Das alles gibt Aufschluss darüber, dass es möglich ist, eine andere Interpretation für das Verhältnis zwischen Produktion und Produkt in Anspruch zu nehmen.

Die Kritik im Hinblick auf die Cramersche zweistellige Struktur der inneren Wahrnehmung bei Husserl

Wenn die Differenz zwischen der Binnenstruktur des Selbstbewusstseins und der des Bewusstseins herangezogen wird, muss ehrlicherweise gesagt werden, dass die

¹⁴⁹ Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 108.

Kritik Cramers an der inneren Wahrnehmung bei Husserl, jener Franks und Gloys prinzipiell folgend, bei der letzten Binnenstruktur bleibt. Bei Cramer, Frank und Gloy wird vom, in der 5. *Logischen Untersuchung* erwähnten, zweiten Begriff des Bewusstseins bzw. von der inneren Wahrnehmung ausgegangen. Wie in 3.2 *Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Husserl* gezeigt wurde, kann ihnen zufolge eine zweistellige Struktur vom wahrnehmenden Akt (bzw. der innere Wahrnehmung) und dem wahrgenommenen Akt gesprochen werden.

Für Cramer muss der wahrnehmende Akt gewahren, *dass* er zu derselben Aktkomplexion gehört wie der Akt, den er wahrnimmt. Die Kenntnis der Zugehörigkeit des wahrnehmenden Akts muss aber nur lediglich dadurch hervorgebracht werden, dass er sich selbst gewahrt; nicht dadurch, dass er noch durch einen anderen Akt gewahrt wird, weil sonst ein extensiver Regress erzeugt wird. Das heißt, dass wenn der wahrnehmende Akt einen Akt gewahrt, dann gewahrt er sich gleichzeitig auch selbst, um sich jene Zugehörigkeit anzueignen. Das, die eigene Zugehörigkeit hervorruhende, Gewahren von sich selbst ist wie folgt darzustellen: Der wahrnehmende Akt gewahrt, *dass* er sich selbst gewahrt. In diesem *Dass-Gewahren* kommt für Cramer dieser Vollzug immer wieder zustande, wodurch die intensive, unendliche Selbsteinschachtelung des Aktes erfolgt.

Für Frank können folgende Widersprüche genannt werden: Bei der inneren Wahrnehmung gibt es nur die Kenntnis vom Bestehen des wahrgenommenen Akts, nicht des wahrnehmenden Akts, der den wahrgenommenen Akt in die von Husserl behauptete, einheitliche Erlebniskomplexion bringt. Hieran entstehen bei der einheitlichen Erlebniskomplexion folgende Probleme: Erstens, wie diese Komplexion zu einer *Identität* werden kann; und zweitens, wie zwei konnexe, ja gleichzeitige Akte *Bewusstsein* ihrer Identität erwerben können. Anders gesagt, wie ein Akt, der einen anderen ins Bewusstsein hebt, ohne selbst bewusst zu sein, als mit diesem *identisch*

gewusst werden kann. Entweder weiß der, dergestalt in die Erlebniskomplexion aufgenommene, Akt von dieser seiner Zugehörigkeit. Dann kann dieses Wissen nicht aus der Zugehörigkeit abgeleitet werden, ohne dass der Komplexion in toto – aber ein Ansinnen – ein *unmittelbares* Selbstbewusstsein zugesprochen wird. Oder er weiß es nicht. Dann verfügt er nicht über das Wissen seiner Identität.

Für Gloy wird bei der inneren Wahrnehmung nicht verständlich erklärt, wie der gewahrende Akt gewahren kann, dass er zu demselben Erlebnis gehört, zu dem auch der gewahrte bzw. wahrgenommene Akt gehört. Einerseits ist die Annahme der Gleichzeitigkeit beider Akte ungenügend, die Zugehörigkeit des wahrnehmenden Akts zu erläutern. Andererseits muss die Gesamtkomplexion zuerst gewahrt werden, sodass der wahrnehmende Akt weiß, wozu er gehört. Aber das Gewahren der Gesamtkomplexion als Ganzes ist in der Tat unmöglich, weshalb sich auch die Zugehörigkeit des wahrnehmenden Akts auch keineswegs beweisen lässt. Außerdem, da hier zwei Akte vorliegen und deren Zusammengehörigkeit und Einheit aufgeklärt werden muss, ergibt sich das alte mehrfach gezeigte Identitätsproblem. Zudem besagt das Sich-Gewahren des wahrnehmenden Akts: Der wahrnehmende Akt gewahrt, *dass* er sich selbst gewahrt. Dies sorgt für das Problem des internen unendlichen Regresses.

Es ist offenkundig, dass die Ursache für die von Cramer, Frank und Gloy genannten Probleme in der Tat die zweistellige Struktur der inneren Wahrnehmung ist. Aber, wenn dies nochmals überprüft wird, so zeigt sich, dass ihr Ausgangspunkt nur der in der 5. *Logischen Untersuchung* erwähnte, zweite Begriff des Bewusstseins ist. Dennoch bietet Zahavi in *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen* folgende Stellen, die zum einen verstreut in den *Logischen Untersuchungen* sind, zum anderen eine andere Interpretation unterstützen können, als jene der Heidelberger Schule:

- „Die Empfindungen werden offenbar nur in der psychologischen Reflexion zu Vorstellungsobjekten, während sie im naiven anschaulichen Vorstellen zwar Komponenten des Vorstellungserlebnisses sind (Teile seines deskriptiven Inhaltes), keineswegs aber dessen Gegenstände.“ (Husserl, *Hua XIX / 1*, S. 80)
- „Daß der zugehörige Belauf an Empfindungen oder Phantasmen erlebt und in diesem Sinne bewußt ist, besagt nicht und kann nicht besagen, daß er Gegenstand eines Bewußtseins in dem Sinne eines darauf gerichteten Wahrnehmens, Vorstellens, Urteilens ist.“ (Ebd., S. 165)
- „Wichtiger für uns sind die Unterschiede zwischen dem Dasein des Inhalts im Sinne der bewußten, aber ‚nicht selbst‘ zum Wahrnehmungsobjekt ‚gewordenen‘ Empfindung und des Inhalts im Sinne eben des Wahrnehmungsobjekts.“ (Ebd., S. 395)
- „Die Empfindungen und desgleichen die sie ‚auffassenden‘ oder ‚apperzipierenden‘ Akte werden hierbei erlebt, aber sie erscheinen nicht gegenständlich; sie werden nicht gesehen, gehört, mit irgendeinem ‚Sinne‘ wahrgenommen. Die Gegenstände andererseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind nicht erlebt.“ (Ebd., S. 399)

Besonders zur Interpretation Gloy's, die in demselben Aufsatz als ein Beispiel der Kritik an der zweistelligen Struktur der inneren Wahrnehmung bei Husserl genannt wird, sagt Zahavi: „In contrast to Gloy's interpretation, Husserl obviously did realize that the structure of object-intentionality falls short when it comes to an understanding of experiential self-givenness.“¹⁵⁰ Daraus folgt: Die oben gezeigten Stellen in *Logische Untersuchungen*, welche den von Zahavi empfohlenen, bedeutsamen Unterschied zwischen Wahrnehmen und Erleben betreffen, werden von Gloy und der gesamten Heidelberger Schule übersehen. Wenn dieser Unterschied beachtet wird, dann kann die Kritik an der zweistelligen Struktur der, in den *Logischen Untersuchungen* dargestellten, inneren Wahrnehmung bei Husserl zumindest in Zweifel gezogen werden.

¹⁵⁰ Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, S. 58. Anschließend schreibt Zahavi: „Why speak of *self-givenness*? Because whereas we in the case of the givenness of an object have to operate with a distinction between the object that is given and the subject to whom it is given, this distinction is no longer legitimate when it comes to the first-personal givenness of our experiences. The experience in and through and for itself.“, siehe: Ebd., S. 58. In diesem Kontext können ‚self-givenness‘ und Selbstbewusstsein synonym verwendet werden.

Die Kritik im Hinblick auf die Franksche zweistellige Struktur des Urbewusstseins bei Husserl

Bezüglich des Begriffs des Urbewusstseins können Frank zufolge die zwei getrennte Momente von Gegenwart und Retention angesprochen werden. In *3.2 Die Kritik an der Selbstbewusstseinstheorie bei Husserl* wurde gezeigt: Frank ist der Meinung, dass bei Husserl in jedem Gegenwartsbewusstsein das Bewusstsein der jüngstvergangenen Phase aufbewahrt ist. Das Urbewusstsein verfügt nämlich über eine zweistellige Struktur von Gegenwart und Jüngstvergangenem. Durch diese Struktur kommt das Urbewusstsein erst zustande, wenn das Gegenwärtige zum Objekt bzw. Jüngstvergangenem geworden ist. Demnach entsteht das Urbewusstsein aus einer nachträglichen zeitlichen Differenz, welche auf den Verlauf der retentionalen Modifikation hinweist. Frank zufolge gerät es wegen jener Differenz letztlich ins Reflektionsmodell.

Aber in *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* behauptet Husserl: „Es ist eben ein Unding, von einem ‚unbewußten‘ Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde. Bewußtsein ist notwendig Bewußtsein in jeder seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt – und zwar in der eigentümlichen Form des ‚jetzt‘ – ohne gegenständlich zu sein. Eben dieses Urbewußtsein ist es, das in die retentionale Modifikation übergeht – die dann Retention von ihm selbst und dem in ihm originär bewußten Datum ist, da beide untrennbar eins sind – : wäre es nicht vorhanden, so wäre auch keine Retention denkbar.“ (Husserl, *Hua X*, S. 119.) Aus diesem Zitat kann nicht nur die Behauptung der Ungegenständlichkeit des Urbewusstseins, sondern auch folgende Annahme herausgearbeitet werden: Die retentionale Modifikation erfolgt vom dem Urbewusstsein ausgehend. Zur obigen Stelle Husserls schreibt Zahavi in *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-aware-*

ness: „Thus, Husserl’s analysis is not meant to imply that consciousness only becomes aware of itself through the retention. On the contrary, Husserl explicitly insists that the *retentional* modification presupposes an *impressionnal* (primary, original, and immediate) self-manifestation, not only because consciousness is as such self-given, but also because a retention of an unconscious content is impossible. The retention retains that which has just appeared, and if nothing appears, there is nothing to retain. Thus, retention presupposes self-awareness. It is this self-awareness which is retentionally modified when P(t) is transformed into Rp(t): The tone is not only given as having-just-been, but as having-just-been *experienced*.“¹⁵¹ Das Jüngstvergangene ist nicht bloß als eine Oppositionsstelle gegen die Gegenwart zu charakterisieren. Die Beziehung zwischen dem Urbewusstsein und der Retention erweist sich nämlich nicht als Gegensatz. Die Zweigliedrigkeit von Urbewusstsein und Retention kann im Sinne der Modifikation beleuchtet werden. Die Retention steht in der Tat für ein entsprechendes modifiziertes Urbewusstsein, nicht für ein Objekt desselben. Dies ist anders als die zweistellige Struktur, in der ein Subjekt einem Objekt gegenübergestellt wird. Diesbezüglich behauptet Husserl: „Das impressionale Bewußtsein rechnen wir in dieser Hinsicht so weit, als die noch lebendige Retention reicht.“¹⁵² Auch wenn eine zweistellige Struktur des Urbewusstseins und der Retention angesprochen werden kann, ist diese als ein Ausdehnen aufzufassen, nicht als ein gegenständlicher Gegensatz. Wenn die Beziehung von Urbewusstsein und Retention für die durch den Gegensatz vollzogene zweistellige, gegenständliche Struktur gehalten wird, so ist sie keinerlei Ausdehnen, sondern nur eine Reihe zweier verschiedener Punkte. Demzufolge kann jene Interpretation Franks, dass das Urbewusstsein bei Husserl insofern zustande kommt, als das

¹⁵¹ Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, S. 172.

¹⁵² Edmund Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis*, in: *Husserliana Band XI*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 138.

Gegenwärtige zuerst zum Objekt bzw. zum als seinen Gegensatz festgelegten Jüngstvergangenen wird, nicht in Anspruch genommen werden.

Außerdem hält Zahavi in Bezug darauf, ob das Selbstbewusstsein unstrukturiert ist, in *The Heidelberg School and the Limits of Reflection* von 2007 die Meinung der Heidelberger Schule für selbst widersprüchlich und sagt: „Thus, [...], self-awareness is primitive in the sense of being irreducible, but it is neither simple nor unstructured. We are ultimately dealing with a unitary phenomenon composed of connected elements that can neither be subsumed under nor deduced from a higher principle.“¹⁵³ Daraus folgt, dass das Selbstbewusstsein mit einer Struktur dargestellt werden kann, welche bestimmte, sich auf das Selbstbewusstsein beziehende, Momente in sich trägt. Zwar kann diese Struktur zweistellig sein, aber sie ist nicht unbedingt nur als gegenständlich zu erfassen, wie bei Frank, oder im weiten Sinne bei der Heidelberger Schule. Die Interpretationsmöglichkeit des ungegenständlichen Ausdehnens, von der Beziehung von Urbewusstsein und Retention bei Husserl ausgehend, ist beispielsweise ein Punkt, welcher durch die Kritik Franks nicht angegriffen wird.

Die Probleme der Ergebnisse der Heidelberger Schule

Die Kritik der Heidelberger Schule an Fichte und Husserl lässt den Eindruck entstehen, dass sie beide in Bezug auf das Selbstbewusstsein sich dem Problem des Reflexionsmodells bewusst sind und es zu überwinden versuchen. Mit anderen Worten ist die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes und Husserls bei der Heidelberger Schule, besonders bei Henrich und Frank, als Lösungsvorschlag oder als Gegenentwurf zum Reflexionsmodell zu betrachten. Obwohl ihr Versuch letztlich für gescheitert gehalten wird, bleibt das Hauptaugenmerk bei der Heidelberger Schule: Wenn

¹⁵³ Dan Zahavi, *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, in: *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2007, S. 267–285, S. 278.

eine Selbstbewusstseinstheorie angeboten wird und diese erfolgreich sein soll, so muss vom Gegenteil des Reflexionsmodells ausgegangen werden. Am Ende des Aufsatzes *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* von 1970 schreibt Henrich: „Und deshalb ist es die erste Aufgabe einer Theorie des Selbstbewußtseins, diese Tendenz zu erkennen und ihr durch eine Kritik aller Varianten des Reflexionsmodells entgegenzutreten. Dabei kann Selbstbewußtsein nur ex negativo vom Reflexionsmodell her beschrieben werden.“¹⁵⁴ Durch diese Methode ex negativo sind die Ergebnisse der Heidelberger Schule zum Ausdruck zu bringen. Aber mithilfe der oben ausgeführten Verteidigung des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl können im Folgenden drei Punkte genannt werden, welche auf die möglichen Probleme jener Ergebnisse hinweisen.

1. Die Präreflexivität und die Ungegenständlichkeit: Aufgrund der Methode ex negativo des Reflexionsmodells wird dem Selbstbewusstsein bei der Heidelberger

¹⁵⁴ Henrich, *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, S. 284. Die bezüglichen Stellen in diesem Aufsatz siehe Seite 274f., 276f., 280. Die Zusammenfassung Zahavis für die, von Henrich erwähnte, ex negativo Methode ist erwähnenswert. In *The Heidelberg School and the Limits of Reflection* sagt er: „By analyzing reflection we can regressively infer that it has a more primitive form of self-acquaintance as its condition of possibility. Nevertheless, a direct examination of this dimension seems impossible, and the following four features that constitute the core of Dieter Henrich’s own theory of self-awareness have consequently been disclosed indirectly, *ex negativo*, through a criticism of the reflection theory:

1. Consciousness is a dimension that contains knowledge of itself, for there is no consciousness of anything that is not implicitly acquainted with itself. ‘Implicitity’ is here not used in the sense of being a mere potential acquaintance, but in the sense of existing even prior to reflection and explicit thematization.
2. Original self-awareness is not a performance, but an irrelational occurrence (*Ereignis*). That is, self-awareness is not only irrelational, it is also something that is given rather than voluntarily brought about.
3. Self-aware consciousness is an *egoless* dimension within which intentional experiences and mental states take place.
4. It is a private or exclusive dimension, in the sense that each consciousness has special access to itself.

Let me add a few clarifying comments. Henrich denies that *original* self-awareness should be understood either as a relation between two mental states or as a relation between the mental state and itself. The general point seems to be that one should avoid theories describing self-awareness as a kind of *relation*, since every relation – especially the subject-object relation – entails a *distinction* between two (or more) relata, and this is exactly what generates all the problems. Thus, Henrich argues that self-awareness cannot come about as the result of a criterial self-identification, nor is it a kind of reflection, introspection, object-intentionality, or conceptually mediated propositional attitude – all of which entail the distinction between two or more relata.“, siehe: Zahavi, *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, S. 275f. Diese Ausführungen finden sich auch in Zahavis Werk *Self-Awareness and Alterity* auf Seite 32f.

Schule die Präreflexivität zugesprochen. In *Ansichten der Subjektivität* von 2012 behauptet Frank: „Präreflexivistische Theorien, [...], nämlich nicht nur die der Heidelberger Schule oder Sartres, sondern auch diejenigen Castañedas und seiner Nachfolger, sind früh nicht nur wegen ihrer Unanalysierbarkeitsthese, sondern wegen ihrer vermeintlich baren Negativität angegriffen worden. Sie sagen, hieß es, was Selbstbewusstsein nicht ist, nämlich nicht Repräsentation, nicht gegenständliches Bewusstsein. Positiv aber wüssten sie nichts Gescheites zur Binnenstruktur von Selbstbewusstsein beizusteuern.“¹⁵⁵ Abgesehen davon, ob die Ergebnisse der Heidelberger Schule nur bei der negativen Bestimmung des Selbstbewusstseins bleiben, ist begrifflich zu machen, dass bei der Heidelberger Schule, oder genauer zumindest bei Frank, die Präreflexivität mit der Negativität gleichgesetzt wird. Dies ist aber fraglich, wenn die in *2.5 Die präreflexive und anonyme Subjektivität* ausgelegten Ausführungen nochmals herangezogen werden. Dort wurde gezeigt, dass sich der Begriff der Präreflexivität vor allem darauf bezieht, dass das Dasein des Selbstbewusstseins durch eine nachträgliche Reflexion bewiesen werden kann. In diesem Sinne ist das Selbstbewusstsein als der Ermöglichungsgrund der Reflexion zu bezeichnen. Eben hierdurch wird das Selbstbewusstsein für *präreflexiv* gehalten, weil es einsichtig *vor* der nachträglich auf es gerichteten Reflexion liegt. Mit anderen Worten weist die Präreflexivität auf die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion hin, welche als Vorher-Nachher Beziehung charakterisiert werden kann. Hierbei ist keinerlei Negativität vorhanden. Allerdings wird bei der Heidelberger Schule die Präreflexivität als eine Art der Negativität verstanden. Ein typisches Beispiel ist das Gleichsetzen der Präreflexivität und der Ungegenständlichkeit. Aber, wie in *1 Das unmittelbare und ungegenständliche Selbstbewusstsein* gezeigt wurde, geht die Ungegenständlichkeit vor allem die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas an.

¹⁵⁵ Frank, *Ansichten der Subjektivität*, S. 191.

Zumindest für Fichte, Husserl und die Vertreter der One-Level Theory in der Philosophie des Geistes besteht zwischen diesen beiden Aspekten – Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas – kein Unterscheid, da ansonsten, aufgrund der immer wiederholten Unterscheidung, ein unendlicher Regress erzeugt werde. Daraus folgt, dass die Präreflexivität und die Ungegenständlichkeit in der Tat zwei verschiedene Begriffe sind. Zwar sind sie beide Eigenschaften des Selbstbewusstseins, aber sie gehen von unterschiedlichen Punkten aus und sind deswegen nicht identisch. Sie können nämlich nicht gleichgesetzt werden.

Das Gleichsetzen der Präreflexivität und der Ungegenständlichkeit zeigt sich jedoch als typisch bei Frank. In *Präreflexives Selbstbewusstsein* von 2015 behauptet er: „›Ungegenständlich‹ meint: mit sich selbst bekannt *vor* jeder vergegenständlichenden Selbstzuwendung. Und was vor jeder Selbstvergegenständlichung mit sich bekannt ist, ist *präreflexiv* mit sich bekannt, denn Reflexion ist nichts anderes als eine solche innere Selbstgegenständlichung.“¹⁵⁶ Obwohl hier über die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion gesprochen wird, wird bei Frank die Ungegenständlichkeit aber auf deutliche Weise mit der Präreflexivität gleichgesetzt. Hierbei kann

¹⁵⁶ Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein*, S. 28f. Die Verbindung zwischen Präreflexivität und Ungegenständlichkeit kann auch bei Cramer und Gloy aufgefunden werden:
– In Bezug auf das Selbstbewusstsein bewertet Cramer die Phänomenologie Husserls in „*Erlebnis*“ wie folgt: „Wenn die voranstehenden Thesen etwas für sich haben, dann scheidet die Phänomenologie als Kandidat für eine brauchbare Theorie des Selbstbewusstseins aus. Aus dem gleichen Grunde wird sie dann auch als Bewußtseinstheorie nicht befriedigen. Sie enthält allerdings [...] den originellen Versuch, der ursprünglichen Selbsterfahrung eine *präreflexive* Struktur zuzusprechen: Die Selbsterscheinung des Flusses ist als solche nicht durch einen Akt des Gewahrens seiner selbst definiert.“, siehe: Cramer, „*Erlebnis*“, S. 590. Hieran kann gesehen werden, dass bei Cramer die präreflexive Struktur, im Gegensatz zum Sich-Gewahrensakt, besprochen wird.
– In *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins* sagt Gloy: „Dieser Lösungsvorschlag [Husserls] stellt in Rechnung, daß das wahrnehmende Bewußtsein wie alle Wahrnehmung intentional strukturiert ist und dergestalt nur auf ein schon vergangenes Objekt gerichtet sein kann. Der Auffassungscharakter der Wahrnehmung ist hier als nachgewahrender konzipiert, als reflexives Aufmerken und nachfolgende Thematisierung eines schon Konstituierten. [...]. Doch auch in dieses Modell schleicht sich der unendliche Regreß ein; denn um von einer reflexiven Nachgewahrung oder Wiedererinnerung sprechen zu können, muß das Vergangene in irgendeiner Weise, zumindest in präreflexiver, bewußt sein; denn an total Unbewußtes könnte man sich nicht erinnern.“, siehe: Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, S. 299. Hier wird bei Gloy die Präreflexivität im Gegensatz zur, über die intentionale Struktur verfügenden, Reflexion bzw. zur gegenständlichen Struktur interpretiert.

man sich fragen, was für eine negative Bestimmung überhaupt in der Vorher-Nachher Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion zur Kenntnis gebracht werden kann? Wenn die Präreflexivität und die Ungegenständlichkeit als dasselbe betrachtet werden, dann ist es schwer zu sagen, inwiefern die Präreflexivität als solche berechtigt beleuchten kann, dass das Selbstbewusstsein der Ermöglichungsgrund der Reflexion ist, weil es bei diesem Grund als solchem doch nicht darauf ankommt, ob er ungegenständlich oder gegenständlich ist.

Man kann versuchen, jenes Gleichsetzen bei der Heidelberger Schule wie folgt zu begründen: Von ihrer Kritik an Fichte und Husserl ausgehend folgt, dass das, vom Gegenstandsbewusstseinsmodell ausgelöste, Problem des unendlichen Regresses mit dem vom Reflexionsmodell erweckten Problem der *petitio principii* verwechselt wird. Der Grund für dieses Missverständnis besteht in der scheinbar ähnlichen zweistelligen Struktur zwischen den beiden Modellen. Durch diese scheinbar ähnliche Struktur und jene Methode *ex negativo* wird der Gegensatz zum Reflexionsmodell dann als der Gegensatz zum Gegenstandsbewusstseinsmodell aufgefasst. Daraufhin tritt das Gleichsetzen der Präreflexivität und der Ungegenständlichkeit auf. Mit anderen Worten entstammt dieses Gleichsetzen jenem Missverständnis und jener Methode *ex negativo*.

2. Die Identität und die Einheit: Jenes Gleichsetzen zeigt, dass bei der Heidelberger Schule wegen der scheinbar ähnlichen zweigliedrigen Struktur das Reflexionsmodell nicht vom Gegenstandsbewusstseinsmodell differenziert wird. In diesem ist nur eine zweistellige Unterscheidung, aber keinerlei Identifizierung enthalten, da sonst das *Gegenstandsbewusstsein* nicht zustande kommt. Dagegen fungiert in jenem nicht nur eine zweistellige Unterscheidung, sondern noch eine Identifizierung, um das Selbstbewusstsein als Resultat vollständig hervorzubringen. Beispielsweise wird bei Fichte und Husserl wegen dem vom Gegenstandsbewusstseinsmodell ausgelösten

Problem des unendlichen Regresses zur Kenntnis gebracht, dass das Bewusstsein vom Bewusstsein von etwas und dieses Bewusstsein unabtrennbar sind. Hierbei ist zum einen die Unmittelbarkeit und die Ungegenständlichkeit als Ergebnis, zum anderen die Binnenstruktur des Bewusstseins in Betracht zu ziehen. Im Gegensatz dazu wird bei der Heidelberger Schule von der Binnenstruktur des Selbstbewusstseins ausgegangen und aufgrund des vom Reflexionsmodell erregten Identitätsproblems (bzw. dem der *petitio principii*) zum Ausdruck gebracht, dass der Methode *ex negativo* zufolge das Selbstbewusstsein nicht als Fall einer Identifikation beschrieben werden darf¹⁵⁷. Da bei der Heidelberger Schule das Reflexionsmodell und das Gegenstandsbewusstseinsmodell nicht voneinander unterschieden werden, verwickeln sich jene zwei Binnenstrukturen.

Das erweckt dann den Eindruck, dass die Binnenstruktur des Bewusstseins auch mit dem Identitätsproblem konfrontiert wird. Aber das ist ein Irrtum, weil diese Struktur überhaupt nichts mit der Identifizierung zu tun hat, sondern mit der Einheit. Mit anderen Worten werden ihre zwei Momente – Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas – in Verbindung gebracht, um eine Einheit zu schaffen, ohne den Unterschied zwischen den beiden aufzuheben. Wenn z. B. das Selbstbewusstsein nicht

¹⁵⁷ Beispielsweise schreibt Frank: „So haben Dieter Henrich und einige seiner Schüler vorgeschlagen, Selbstbewusstsein – in radikaler Abwendung von seiner durch die Umgangssprache nahegelegten Selbstdeutung als eines reflexiven Verhältnisses zwischen Gliedern einer Relation – als vollkommen beziehungslos zu deuten. [...]. Es kann auch nicht begriffen werden als Resultat einer zweckgerichteten Handlung (eines ›Sich-Setzens‹), wie der frühe Fichte das annahm (denn da müsste das Gesetzte zuvor bekannt sein). Ebenso wenig aber – und das ist wesentlich [...] – kann Selbstbewusstsein als Fall einer Identifikation beschrieben werden. Jede nichttriviale Identifikation setzt Getrennte in eins. Im Subjekt gibt es aber keine zwei Pole, deren Identifikation durch irgendeinen Akt zu vollbringen wäre. Aus dem gleichen Grunde kann Subjektivität auch nicht als Fall eines Wissens betrachtet werden; denn alles Wissen erfolgt über Kriterien und Begriffe – begreifen aber heißt, eine Sache mittelbar unter Merkmalen zu betrachten, die ihr und anderen gemein sind, was durch die Unmittelbarkeit von Selbstbewusstsein ausgeschlossen wird.“, siehe: Frank, *Ansichten der Subjektivität*, S. 49. Die gleiche Stelle siehe: Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1991, S. 28f. Außerdem kann bei Fichte und Husserl auch das Ergebnis, dass das Selbstbewusstsein nicht als Fall einer Identifikation beschrieben werden darf, angesprochen werden. Aber das Ergebnis ist bei beiden – wie in 2.3 *Die Immunität gegen Fehlidentifikation* gezeigt wurde – durch die Meinigkeit des Bewusstseins zu ziehen, nicht durch die Methode *ex negativo*, Demnach ist es schwer zu sagen, ob bei Fichte und Husserl eine Binnenstruktur des Selbstbewusstseins in den Fokus gestellt wird.

auf physikalischen Charakteristiken reduziert werden kann, dann ist es und das, all dieses umfassende, System bzw. das Bewusstsein von etwas dann ursprünglich selbstverständlich unterschiedlich. Man kann sich auch fragen: Wie kann überhaupt die Identität zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas vorgestellt werden? Jenes Ergebnis bei der Heidelberger Schule – das Selbstbewusstsein darf nicht als Fall einer Identifikation beschrieben werden – scheint deswegen unnötig zu sein, besonders für die Selbstbewusstseinstheorie, welche sich vor allem mit der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas – der Binnenstruktur des Bewusstseins – befasst, weil diese nicht die Identität sondern die Einheit anbelangt.

3. Die Anonymität und die egologische Position: Henrich zufolge ist eine der Varianten des vom Reflexionsmodell erregten Problem der *petitio principii* die Voraussetzung des Ich. Demnach darf eine erfolgreiche Selbstbewusstseinstheorie durch die Methode *ex negativo* nicht von einem vorausgesetzten Ich ausgehen. Bereits in *Fichtes ursprüngliche Einsicht* sagt Henrich: „Die Rede vom Ich, das sich selbst setzt, ist das negative Bild des Reflexionsmodells, dessen Mängel Fichte erkannt hat. Die Reflexionstheorie war von einem Ich-Subjekt ausgegangen, also genötigt, es als existierend vorauszusetzen. Es erwies sich aber, daß aus der Rückwendung seines Intensionsstrahls auf sich selbst kein Selbstbewußtsein verständlich wird.“¹⁵⁸ Das Zitat zeigt, dass das negative Bild des Reflexionsmodells nicht als Rede vom Ich verstanden werden kann. Dies wurde in *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* von Henrich weiter entwickelt: „Die Idee des Selbst ist so sehr mit der Möglichkeit der frei vollzogenen Reflexion verbunden, daß eine Versuchung dahin zieht, auch noch die ursprüngliche Verfügung des Selbst über sich als ein Produkt seiner selbst auszugeben. Das Wissen des Selbst von sich ist aber eine Grundsituation, die nur etwa durch seine Funktion als organisierendes Prinzip des ichlosen Bewußtseins

¹⁵⁸ Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 199.

verstanden, nicht aber vom schon vorausgesetzten Ich abgeleitet werden kann.¹⁵⁹ Für die Heidelberger Schule tendiert die Sprache des Selbst, Ich oder Subjekts zur Annahme der produktiven Selbsterzeugung, welche zum einen wie die Reflexionstheorie funktioniert, zum anderen über die bei ihr ausgelöste Schwierigkeit der *petitio prin-*

¹⁵⁹ Henrich, *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, S. 276. Ähnliche Stellen der Heidelberger Schule lauten:

– „Die Forderung, alles, was weiß, müsse auch selbst bewußt sein, ist nicht so zu verstehen, daß im Bewußtsein noch zu den Vollzügen des Wissens ein besonderes Wissendes auftreten muß, sondern, so, daß die Daten der Erlebnisse alles sind, was Wissen ausmachen kann, und es nicht noch darüberhinaus eines geben darf, das nicht selbst Erlebnis ist, sondern das Erlebnis nur hat.“, siehe: Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, S. 64, dort: Fußnote 32.

– „Das Bewußtsein ist demnach zu denken als gänzlich ‚objektiver‘ Prozeß in dem Sinn, daß kein Moment eines wissenden Selbstbezugs daran auftritt.“, siehe: Ebd., S. 76.

– „Für eine Theorie des Bewußtseins, die lehrt, daß das meinende Gerichtetsein von Erlebnissen kein Subjekt verlangt, das sich da richtet, scheinen sich a limine keine der Schwierigkeiten einzustellen, die mit jeder Erklärung von Selbstbewußtsein unter der Annahme der Subjekt-Objekt-Relation von Bewußtsein verbunden sind. So eröffnen sich der Intentionalitätsthese wenigstens ex negativo günstige Perspektiven zur Vermeidung des Zirkels in der Erklärung von Selbstbewußtsein. Dies Phänomen *kann* nun nicht mehr so interpretiert werden, das eines, was inbezug auf alle Erlebnisse, die es hat, ein formal-invariant Identisches ist, zu sich selbst in eine Beziehung tritt, in der seine seine Identität durch Identifikation mit sich selbst erlebt ist.“, siehe: Cramer, „*Erlebnis*“, S. 573f.

– „Die Frage im Titel [Hat Selbstbewußtsein einen Gegenstand ?] scheint durch eine einfache Reflexion auf die Sprachform des zusammengesetzten Ausdrucks ›Selbst-bewußtsein‹ beantwortbar. Danach wäre der Gegenstand des in Frage stehenden Bewußtseins eben ›das Selbst‹, was immer darunter näher zu verstehen sei (die Position etwa von Søren Kierkegaard). Vielleicht nimmt man Anstoß an der Nominalisierung des Reflexionspronomens in der Wendung ›das Selbst‹ und wird dann lieber annehmen, der Gegenstand von Selbstbewußtsein sei das Bewußtsein selbst, das sich reflexiv seines Bestandes versichert (der frühe Brentano, der frühe Husserl, Herman Schmalenbach, Jean-Paul Satre). Damit hätte man sich freilich von der landläufigen Überzeugung getrennt, Selbstbewußtsein sei mehr und anderes als die anonyme Selbstvertrautheit des Bewußtseins nur mit sich, sein Gegenstand sei vielmehr eine Entität namens ›das Ich‹ oder auch ›das Subjekt‹, womit ein dritter Kandidat für die Deutung des Referenten von Selbstbewußtsein ins Spiel gekommen ist. In der Geschichte der neueren Philosophie – von Descartes über Kant / Fichte, die Neukantianer und Russell bis zum späten Husserl – hat er sogar die meisten Stimmen auf sich versammelt. Es hat sich indes gezeigt, daß alle drei Deutungen immanenten Schwierigkeiten begegnen, die vielleicht irreparabel sind. Aus Gründen, mit denen wir inzwischen vertraut sind, verwirrt sich die Deutung des Gegenstandes von Selbstbewußtsein als Selbst, als Bewußtsein oder als Ich entweder in Zirkeln oder in infiniten Regressen.“, siehe: Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, S. 252.

In Bezug auf die nicht-egologische Position der Heidelberger Schule siehe: Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 31–37 und Zahavi, *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, S. 275–279. Eine bezügliche kurze Auffassung Zahavis lautet: „According to Henrich and Pothast, any egological theory claiming that self-awareness is properly speaking an awareness of myself, as a self, subject or ego takes self-awareness as a kind of object-awareness, and is therefore prone to all the devastating problems confronting the so-called reflection theory of self-awareness. Furthermore, to speak of a self or ego is normally to speak of an *agent*, that is, some principle of activity and volition. Basic pre-reflective self-awareness, however, is not something that is initiated or controlled by a subject, it is something that precedes all performances, and it should consequently not be attributed to an ego, but rather be understood as an anonymous and egoless occurrence. Finally, if one conceives of the ego qua subject of experience as something which *has* the experience, one obviously makes a distinction between the ego and the experience. [...]. Henrich and Pothast conclude that it is better to avoid introducing any ego into the structure of basic self-awareness, and they consequently state that self-awareness is originally egoless and anonymous.“, siehe: Zahavi, *Self and Consciousness*, S. 56f.

cipii verfügt. Daraus folgt die subjektlose, ichlose oder nicht-egologische bzw. die anonyme Selbstbewusstseinstheorie, welche fordert, die Sprache des Ego zu vermeiden, um nicht irgendwie das Ich als vorausgesetzt oder als existierend zu setzen.

Diese Anonymität ist aber anders als die in 2.5 *Die präreflexive und anonyme Subjektivität* gemeinte. Dort wird von der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion ausgegangen, um die Präreflexivität und die Anonymität zu behandeln. Aufgrund dessen, dass das Selbstbewusstsein nur nachträglich durch die entsprechende Reflexion wiederholt wird, besagt die Anonymität, dass das Selbstbewusstsein nicht gegenwärtig erreicht werden kann. Demzufolge kann man auch sinnvoll die Begriffe wie subjektlos, ichlos, nicht-egologisch und anonym etc. verwenden. Hierfür wird beispielsweise bei Fichte und Husserl der Begriff des Selbstvergessens eingesetzt. Aber diese Anonymität ist nicht die bei der Heidelberger Schule durch die Methode *ex negativo* vom Reflexionsmodell gewonne, weil es dabei nicht darum geht, dass das Ich nicht vorausgesetzt ist, sondern nur darum, *dass* das Subjekt nicht gegenwärtig aufgegriffen werden kann. Hierbei ist die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas in den Blick zu nehmen. Daher weist die Anonymität z. B. bei Fichte und Husserl darauf hin, dass das Subjekt sich in das Bewusstsein von etwas – in das Objekt – *versenkt*.

Jene durch die Methode *ex negativo* vom Reflexionsmodell gewonne Anonymität bei der Heidelberger Schule kann jedoch die gerade dargestellten Phänomene nicht beschreiben. Was sie anlangt, gibt es keine Rede vom Ich. Dieses Ergebnis kann aber in Frage gestellt werden. In *Self and Consciousness* von 2000 sagt Zahavi: „One does not need to conceive of the ego as something standing apart from or above the experience, nor to conceive of the relation between self and experience as an external relation of ownership. It is also possible to describe the very first-personal givenness of an experience, that is its very self-givenness or self-manifestation, as the most basic

form of egocentricity. In this case the ego would not be something standing opposed to the stream of consciousness, but be an essential part of its structure.“¹⁶⁰ Das Selbstbewusstsein kann als das egologische, Erste-Person perspektivistische Moment des Bewusstseins charakterisiert werden. Der Grund dafür ist eben, dass das Selbstbewusstsein und das Bewusstsein von etwas – zumindest für One-Level Theory Vertreter wie Fichte und Husserl – unmittelbar und ungegenständlich, also untrennbar ist. Das Subjekt ist deshalb das *Einzig*e bzw. *Privilegierte*, und das Bewusstsein von etwas ist *nur* für ihn zugänglich. Oder anders gesagt, er ist dasjenige, welches in *sein* Bewusstsein von etwas *versenkt* oder *versenken kann*, was als die Anonymität begriffen werden kann. Die Anonymität und die egologische Position stehen nämlich nicht in Widerspruch zueinander. Dies wird aber wegen der Vermeidung der Idee des Ego bei der Heidelberger Schule nicht in Anspruch genommen.

Zusammenfassend: Seit Henrich wird die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes und Husserls (zumindest bei Frank) bei der Heidelberger Schule als Gegenentwurf gegen die Reflexionstheorie angesehen. Für sie konfrontieren sich Fichte und Husserl in Bezug auf das Selbstbewusstsein mit dem Problem der *petitio principii*. Aber wenn die bezüglichen Texte von Fichte und Husserl nochmals überprüft werden, dann kann gesagt werden, dass sie beide in der Tat über das vom Gegenstandsbewusstseinsmodell ausgelöste Problem des unendlichen Regresses sprechen. Das Reflexions- und das Gegenstandsbewusstseinsmodell müssen voneinander differenziert werden. Bei jenem Modell muss der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben werden, um

¹⁶⁰ Zahavi, *Self and Consciousness*, S. 62. Übrigens, in demselben Aufsatz sagt Zahavi zur Sprachwendung des Selbstbewusstseins: „One way to capture this point is by replacing the phrase ‘subject of experience’ with the phrase ‘subjectivity of experience’. Whereas the first phrasing might suggest that the self is something that exists apart from or above the experience, and for that reason something that might be encountered in separation from the experience and even something the experience might occasionally lack, the second phrasing excludes these types of misunderstanding. It hardly makes sense to say that the subjectivity of the experience is something that can be detached from or isolated from the experience, nor for that matter that it is something the experience can simply lack. But to stress the subjectivity of experience is not an empty gesture, but is on the contrary to insist upon the basic egocentricity of experiential phenomena.“, siehe: Ebd., S. 61.

beide miteinander identifizieren zu können. Daraus ergibt sich das Problem der *petitio principii*. Entweder ist das Subjekt bereits das Ich, welches aber das Resultat bzw. die Leistung der Identifizierung ist. Oder das Subjekt ist kein Ich, dann gelangt es niemals zum Objekt der Identifizierung. Oder das Subjekt muss vorher bereits über die Kenntnis von sich – das Selbstbewusstsein – verfügen, welche aber auch jenes nachträglich erst zustandekommende Resultat ist. Beim Gegenstandsbewusstseinsmodell wird dagegen der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt nicht aufgehoben. Sonst kommt das *Gegenstandsbewusstsein* nicht vor. Für Fichte und Husserl erfolgt das Problem des unendlichen Regresses, wenn das Selbstbewusstsein mit diesem Modell aufgeklärt wird. Da diese zwei Modelle und die je erweckten Probleme unterschiedlich sind, kann behauptet werden, dass die Selbstbewusstseinstheorie Fichtes und Husserls bei der Heidelberger Schule als Gegenentwurf zum Reflexionsmodell missverstanden wird.

Der Grund für dieses Missverständnis könnte in der scheinbar ähnlichen zweistelligen Struktur der beiden Modellen bestehen. Trotzdem weist die zweistellige Struktur in beiden Fällen auf eine unterschiedliche Beziehung hin. Die bei der Heidelberger Schule angesprochene zweistellige Struktur betrifft die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins, bei der es um die Entstehung desselben bzw. die Identität von zwei Momenten geht. Die bei Fichte und Husserl behandelte zweistellige Struktur bezieht sich dagegen auf die Binnenstruktur des Bewusstseins, bei der es sich um die Einheit von zwei Momenten handelt. Nur in Bezug auf die Binnenstruktur des Bewusstseins kann das Einheitsproblem des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins von etwas zur Sprache gebracht werden. Daraufhin entsteht der Streit zwischen Higher-Order Theory und One-Level Theory, welche Fichte und Husserl, im Rahmen der Philosophie der Geistes vertreten. Da die Identität und die Einheit unterschiedlich sind, ist die zweistellige Struktur des Reflexionsmodells mit jener des Gegenstands-

bewusstseinsmodell nicht vergleichbar. Bei jenem Missverständnis werden – zu dem oben genannten Problem – auch die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins und die Binnenstruktur des Bewusstseins nicht differenziert. Ungeachtet dessen lebt die Kritik der Heidelberger Schule an Fichte und Husserl vor allem lediglich davon, eine zweistellige Struktur herauszufinden.

Bei der Kritik an Fichte behauptet die Heidelberger Schule, dass das Selbstbewusstsein bei ihm aus der Kantischen Kombination von Begriff und Anschauung entspringt. Diese Interpretationsrichtung steht nicht außer Zweifel, weil Fichte nur die Unmittelbarkeit der Anschauung besonders hervorhebt. Die Kantische Anschauung auf irgendein Sein spielt nämlich dabei keine Rolle. Bei Husserl geht die Cramersche Kritik an der inneren Wahrnehmung, welcher Frank und Gloy prinzipiell folgen, nur vom, in der *5. Logischen Untersuchung* erwähnten, zweiten Begriff des Bewusstseins aus. Die anderen Stellen, welche sich verstreut in den *Logischen Untersuchungen* befinden und die Unmittelbarkeit der inneren Wahrnehmung gegen die zweistellige Struktur unterstützen können, werden übersehen. Die Franksche Kritik am Urbewusstsein bei Husserl ist auch bedenklich, wenn es mit der Struktur des Ausdehnens, welche nicht auf den zweistelligen Gegensatz, sondern auf die Modifikation in Betracht gezogen wird. Dies alles zusammen genommen ergibt das Angebot einer anderen Interpretationsrichtung, als die von der Heidelberger Schule behauptete gegenständliche zweistellige Struktur des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl. Das heißt, dass wenn nun bloß von der zweistelligen Struktur ausgegangen wird, dann ist bereits an diesem Punkt die Kritik der Heidelberger Schule an Fichte und Husserl fragwürdig, geschweige denn wenn jene Differenz zwischen der Binnenstruktur des Selbstbewusstseins und der des Bewusstseins zur Diskussion zu stellen ist.

Wegen dem Reflexionsmodell und dem damit einhergehenden Identitätsproblem ist die Heidelberger Schule der Meinung, dass wenn eine erfolgreiche Selbst-

bewusstseinstheorie angesprochen werden muss, dann muss von der Methode *ex negativo* vom Reflexionsmodell ausgegangen werden. Die dadurch gewonnenen Ergebnisse der Heidelberger Schule können aber im Folgenden in Frage gestellt werden.

1. Die Präreflexivität wird mit der Ungegenständlichkeit gleichgesetzt. Diese zwei Eigenschaften sind aber unterschiedlich. Die Präreflexivität weist auf die Vorher-Nachher Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion hin. Im Unterschied dazu betrifft die Ungegenständlichkeit die Relation zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas. Der Grund für jenes Gleichsetzen könnte in der scheinbar ähnlichen zweistelligen Struktur liegen. Daher wird der Gegenzug zum Reflexionsmodell vorschnell als Gegenzug zum Gegenstandsbewusstseinsmodell verstanden. Die *Präreflexivität*, welche in diesem Sinne genauer gesagt als *Irreflexivität* bezeichnet werden sollte, ist nämlich der Heidelberger Schule zufolge mit der *Ungegenständlichkeit* gleichzusetzen. Es stellt sich jedenfalls die Frage, wie die bei der Heidelberger Schule (oder zumindest bei Frank) gemeinte Präreflexivität berechtigt beleuchten kann, dass das Selbstbewusstsein durch jene *Irreflexivität* der Ermöglichungsgrund der Reflexion ist, weil dieser Grund als solcher nicht das Gegenteil von irgendetwas besagt.

2. Jenes problematische Gleichsetzen zeigt, dass bei der Heidelberger Schule das Reflexionsmodell nicht vom Gegenstandsbewusstseinsmodell differenziert wird. Aus dem gleichen Grund ist bei ihnen die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins und die des Bewusstseins auch nicht voneinander zu unterscheiden. Bei dieser Struktur geht es in der Tat um die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas und die Einheit beider. Dagegen handelt es sich bei jener um die Relation zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt und die Identität beider. Wenn das Reflexionsmodell nicht vom Gegenstandsbewusstseinsmodell differenziert wird, dann könnte der Eindruck entstehen, dass die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins und Bewusstseins

von etwas auch mit dem Identitätsproblem konfrontiert ist. Aber das ist ein Irrtum, weil diese gar nicht mit der Identifizierung zu tun hat sowie das Selbstbewusstsein und das Bewusstsein von etwas ursprünglich eben unterschiedlich sind. Da das Reflexionsmodell das Identitätsproblem auslöst, führt dann die Methode ex negativo bei der Heidelberger Schule zum Ergebnis, dass das Selbstbewusstsein nicht als Fall einer Identifikation beschrieben werden darf. Dieses Ergebnis spielt in der Tat keine entscheidende Rolle für die Selbstbewusstseinstheorie, welche sich mit der Binnenstruktur des Bewusstseins bzw. der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas und dem bezüglichen Einheitsproblem, beschäftigt.

3. Da für die Heidelberger Schule die Reflexionstheorie vom existierenden Ich ausgeht, darf mit der ex-negativo-Methode vom Reflexionsmodell die Sprache des Ego oder Ähnlichen nicht zum Einsatz gebracht werden, um möglichst die bezügliche Schwierigkeit zu vermeiden. Dies lässt keinen Raum mehr für die egologische Interpretationsmöglichkeit und führt dann zur nicht-egologischen bzw. anonymen Position des Selbstbewusstseins. Aber diese Anonymität gibt keinen Aufschluss über die andere Anonymität, nämlich darüber, dass das Selbstbewusstsein nicht gegenwärtig, sondern nachträglich zu erreichen ist. Wenn jene nicht-egologische bzw. anonyme Position bei der Heidelberger Schule in Anspruch genommen wird, kann dann das Selbstbewusstsein als das egologische Moment des Bewusstseins charakterisiert werden? Wenn diese Frage mit ja beantwortet werden kann, ist die Begründung dann nicht, dass Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas untrennbar sind und das Subjekt deswegen als das *Privilegierte* in das Objekt *versenkt* oder *versenken kann*? Die Anonymität und die egologische Position stehen in der Tat nicht in Widerspruch, was aber unter dem Begriff der Anonymität bei der Heidelberger Schule bzw. der Vermeidung der Sprache des Ich keineswegs zur Kenntnis gebracht werden kann.

4 Vom Selbstbewusstsein zur Intersubjektivität

Einleitung

In diesem Kapitel wird gezeigt, dass die Analogie zwischen Fichte und Husserl auch ihre Konzeptionen der Intersubjektivität betrifft. In *4.1 Das Prinzip der Aufforderung bei Fichte* wird damit angefangen, dass bei Fichte das Selbstbewusstsein als das Bezogenwerden des Subjekts auf das Objekt aufgefasst werden kann. Demnach steht das Ich in einer Beziehung zur Welt. Wenn die Bedeutung der Beziehung als eine Art der Einschränkung gedacht wird, ist diese Ich-Welt-Beziehung als die Einschränkung des Objekts auf die Freiheit des Subjekts zu charakterisieren. Hierfür nimmt Fichte den Begriff der Wirksamkeit vom ‚praktischen Selbstbewusstsein‘, welches das Objekt als das Ergebnis der freien Wirksamkeit des Ich darbietet. Weiterführend wird für Fichte das Regress-Problem erregt, wenn alle möglichen Entsprechungen von Freiheit und Einschränkung des praktischen Selbstbewusstseins nicht *in demselben Moment* zusammen erfasst werden. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, stellt Fichte das Prinzip der Aufforderung auf, welches die Einheit der Freiheit und Einschränkung in das ‚Bestimmtsein zur Selbstbestimmung‘ transformiert. Da diese Einschränkung einer Art des Objekts entspringt, die Aufforderung die Form von Anfrage und Antwort verfügt, weist dieses Objekt als Auffordernde in der Tat auf das andere Subjekt hin. Demnach ist die Intersubjektivität bei Fichte zum Ausdruck zu bringen.

Die primordiale Reduktion ist der Ausgangspunkt in *4.2 Das Prinzip des Hier und Dort bei Husserl*, um die Intersubjektivität zu erläutern. Husserl zufolge stellt diese Reduktion dar, dass die Appräsentation der phänomenologischen Wahrnehmung abstrahiert wird. Als das Ergebnis kann die Sphäre des Mir-Eigenen bzw. der kinästhetische Leib (oder die Sphäre des ‚Ich kann‘) gewonnen werden, welcher auch als das absolute Hier zu charakterisieren ist. Demnach kann die Appräsentation im Dort

als die mögliche Perspektive des ‚Ich kann‘ angesehen werden, wenn ich den entsprechenden Platz einnehme. Weiterführend muss aber das ähnliche Ich im Dort angenommen werden, weil in Bezug auf die phänomenologische Wahrnehmung die Präsentation und die Appräsentation beide simultan vorhanden sind, ich nicht gleichzeitig hier und dort sein kann. Daraus folgt, dass die Intersubjektivität bei Husserl durch das Prinzip des Hier und Dort darzulegen ist.

Der Abschnitt *4.3 Die Intersubjektivität bei Fichte und Husserl: Eine Struktur-analogie* ist darauf angelegt, die Gemeinsamkeit zwischen Fichte und Husserl in Bezug auf die Intersubjektivität klarzustellen. Zunächst ist der Ausgangspunkt für die Erklärung der Intersubjektivität das Selbstbewusstsein, und zwar im Sinne vom Leib als der, sich vom absoluten Hier entfalteteten, eigenen Freiheitssphäre. Danach erwähnen sie beide eine Art der Schwierigkeit für die Konstitution des Objekts. Schließlich wird die Annahme des Anderen als Lösungsvorschlag in den Blick genommen, um diese jeweilige Schwierigkeit zu lösen. Da sich diese Lösung auf eine Art des Offenlassen für den Anderen bezieht, lässt sich die eigene Freiheitssphäre des Selbstbewusstsein für Andere offen und dieses bei Fichte und Husserl nicht nur der Erklärungsausgangspunkt für die Intersubjektivität, sondern ist bereits intersubjektiv.

Demnach wird eine weitere Gemeinsamkeit des intersubjektiven Subjekts bei Fichte und Husserl zum Ausdruck gebracht. Für sie beide ist das Bewusstsein von etwas durch das Selbstbewusstsein bzw. die Subjektivität bedingt. Da diese intersubjektiv ist, hängt die Objektivität von der Intersubjektivität ab. Da die Mitkonstitution des Objekts das *Einanderbestimmen* der je einzelnen Freiheitssphäre besagt, – welche bei Fichte als das Vernunftreich und bei Husserl als die metaphysische Urtatsache bezeichnet wird – erweist sich das Subjekt insofern als intersubjektiv, als es jenem Vernunftreich oder jener Urtatsache entspringt. Daraus folgt, dass die Subjektivität von der Intersubjektivität abhängt. Das Subjekt kommt auf diese Weise zustande, *wie*

das andere Subjekt aufgenommen wird. Das gibt Auskunft über das *Wie* des Selbstbewusstseins bzw. des Zumuteseins, welches ausdrückt: *Wie* es ist, das Subjekt zu sein. Die Bedeutung des intersubjektiven Subjekts bei Fichte und Husserl ist, dass die Subjektivität und die Objektivität von der Intersubjektivität abhängen.

4.1 Das Prinzip der Aufforderung bei Fichte

Vielleicht weil Fichte den Begriff des absoluten Ich als ersten Grundsatz im repräsentativen Werk *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794* verwendet, ist es schwer vorstellbar, eine Intersubjektivitätslehre bei ihm zu finden. Aber die Intersubjektivitätslehre Fichtes kann nicht nur angesprochen werden, sondern sollte gar als der erste bekannte Versuch für die Interpretation des alter Ego bezeichnet werden, wie Edith Düsing im Aufsatz *Monologisches oder dialogisches Dasein des Ich bei Fichte?* von 2006 erwähnt: „Eine scheinbare Paradoxie liegt in dem überraschenden historischen Tatbestand: Fichte, der das Ich zum ersten und höchsten Prinzip der Philosophie erhebt, ist zugleich der Kolumbus, der das Neuland des anderen Ich entdeckt hat – die Wahrheit und eigene Authentizität fremdpersonaler Existenz!“¹⁶¹ Was für diejenigen, die sich nur auf den Primat des Begriffs des absoluten Ich bei Fichte konzentrieren, ebenso erstaunlich ist, ist die Behauptung Reinhard Lauths. In seinem, 1962 zuerst auf Französisch erschienen und 1989 ins Deutsche übersetzten, Aufsatz *Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte* schreibt er: „Vielmehr ist die Konzeption der Interpersonalität so alt wie die Konzeption des Standpunktes der Wissenschaftslehre überhaupt.“¹⁶² Das Zitat veranschaulicht, dass die Intersubjektivitätslehre bei Fichte zugleich mit der Entwicklung seiner Wissenschaftslehre behandelt wurde. Dies gibt Auf-

¹⁶¹ Edith Düsing, *Monologisches oder dialogisches Dasein des Ich bei Fichte?*, in: *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Hildesheim: Georg Olms, 2006, S. 73–91, S. 73.

¹⁶² Reinhard Lauth, *Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte*, in: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg: Felix Meiner, 1989, S. 180–195, S. 184. Zur französischen Version siehe: Reinhard Lauth, *Le problème de l'interpersonalité chez J. G. Fichte*, in: *Archives de Philosophie*, Vol. 25, 1962, S. 325–344.

schluss darüber, dass bei Fichte vom Begriff des Selbstbewusstseins ausgegangen werden kann, um die Intersubjektivität darzulegen, weil dieser in jener Entwicklung immer eine große Rolle spielt.

In den vorigen Kapiteln wurde herausgestellt, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte als das Bezogenwerden des Subjekts auf ein Objekt aufgefasst werden kann und deswegen darauf hinweist, dass das Ich in einer Beziehung zur Welt steht. Zu dieser Ich-Welt-Beziehung sagt Allen W. Wood in *Fichte's Ethical Thought* erschienen 2016: „The I's relation to the material world is that of reciprocal interaction: it is simultaneously an acting and a being acted upon. Every act of the I thus relates it to an *object* that is external to it and constrains it. This is also simultaneously a practical relation and a theoretical relation. [...]; the I's opposed activity is intuited as free, as the capacity to act in a variety of ways within these objective constraints of the material world.“¹⁶³ Da die Bedeutung der Beziehung als eine Art der Einschränkung (als Negatives oder Entgegengesetztes bzw. als Schranke oder Hemmung des Ich)¹⁶⁴ charakterisiert werden kann, ist bei Fichte jenes Bezogenwerden bzw. jene Ich-Welt-Beziehung als die Einschränkung des Objekts auf die Freiheit des Subjekts auszulegen. Mit anderen Worten sind für Fichte zwei Aspekte – der theoretische und prak-

¹⁶³ Allen W. Wood, *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2016, S. 87. In Bezug auf das Verhältnis von theoretischen und praktischen Aspekten des Ich behauptet Fichte bereits in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794:

– „die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey.“, siehe: Fichte, *GA I*, 2, S. 399.

– „daß die Vernunft an sich blos praktisch sey, und daß sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde.“, siehe: Ebd., S. 286.

Diesbezüglich schreibt Ludwig Siep ebenso in seinem Werk *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*: „Fichte zeigt schon in den ersten Grundsätzen, daß selbstbewußtes Begrenzen eigener Aktivität gegenüber anderem die Struktur des theoretischen und praktischen Bewußtseins, des Erkennens und des Wollens ist.“, siehe: Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 24.

¹⁶⁴ Beispielsweise im zweiten Grundsatz in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* behauptet Fichte: „Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist = *Nicht-Ich*“, siehe: Fichte, *GA I*, 2, S. 266. Der dritte Grundsatz in *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* behandelt das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich in Bezug auf den Begriff der Schranke und des Einschränkens.

tische – im Selbstbewusstsein enthalten. Während jener Aspekt die Einschränkung des Objekts bedeutet, steht dieser Aspekt für die Freiheit des Subjekts. Diesbezüglich schreibt Andreas Schmidt in *Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit (§§1–3)* von 2015: „Dem Ich kommen nach Fichte nur zwei Vermögen zu: das Vermögen des Denkens und das Vermögen des Wollens.“¹⁶⁵ Demnach ist das Selbstbewusstsein als die Einheit des Denkens und Wollens zu bezeichnen.

Zwar sind zwei Aspekte des Selbstbewusstseins zum Ausdruck zu bringen, aber bei Fichte spielt der praktische Aspekt eine größere Rolle. Was Fichte selbst in *Grundlage des Naturrechts* von 1796 darlegt:

„Es wird behauptet, daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseyns sey; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; [...]. Das praktische Vermögen ist der innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet.“¹⁶⁶

Das praktische Selbstbewusstsein ist ursprünglicher. Ohne dieses kann man die Welt nicht wahrnehmen, weil auf dieses alles andere angeheftet wird. Dementsprechend erwähnt Andreas Schmidt in *Johann Gottlieb Fichte* von 2008: „Tatsächlich muß auch die Welt, wie sie sich der theoretischen Vernunft darbietet, als Ergebnis einer freien Tätigkeit des Ichs betrachtet werden. Fichtes ›Idealismus‹, der die Welt als Produkt des Ichs darstellt, ist also eine unmittelbare Konsequenz aus dem Primat der praktischen Vernunft.“¹⁶⁷ Bei Fichte agiert der Primat der praktischen Vernunft. Die Welt ist

¹⁶⁵ Andreas Schmidt, *Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit (§§1–3)*, in: *Fichtes System der Sittenlehre. Eine kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015, S. 39–56, S. 44. Dementsprechend schreibt Fichte in *Vorlesung über Logik und Metaphysik* von 1797: „Das Ich ist ein einfaches, sich selbst setzendes. Dieses Ich wird u. muß werden erkennend u. handelnd in einer Sinnenwelt.“, siehe: Johann Gottlieb Fichte, *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe IV, 1*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1977, S. 334.

¹⁶⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe I, 3*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1970, S. 332.

¹⁶⁷ Andreas Schmidt, *Johann Gottlieb Fichte*, in: *Klassiker der Philosophie Zweiter Band. Von Immanuel Kant bis John Rawls*, München: C. H. Beck, 2008, S. 29–42, S. 32.

das Produkt des Ich oder das Ergebnis der freien Tätigkeit des Ich. Diese These kann wie folgt formuliert werden: Die freie Tätigkeit des Ich ist der Entstehungsgrund der Welt, oder die Welt ist des freien Handelns gemäß konstituiert.

Für die Interpretation dieser These kann Fichtes Begriff der ‚Wirksamkeit‘ in *Grundlage des Naturrechts* herangezogen werden, welcher bedeutet, dass die freie Tätigkeit des Ich durch das Objekt aufgehalten und eingeschränkt wird, oder die Entsprechung zwischen Freiheit und Einschränkung des Selbstbewusstseins vollzogen wird.¹⁶⁸ Diesbezüglich schreibt Fichte:

„Die Wirksamkeit auf das Objekt geschieht daher successiv in der Zeit. Wird nun auf ein und eben dasselbe Objekt gewirkt, und sonach die Wirksamkeit in jedem gegenwärtigen Momente betrachtet, als bedingt durch den vorhergehenden, und mittelbar, durch die in allen vorhergehenden, so wird der Zustand des Objekts in jedem Momente gleichfalls betrachtet, als bedingt durch den in allen vorhergehenden Momenten, von der ersten Erkenntniß des Objekts an; und so bleibt das Objekt dasselbe, ohnerachtet es unaufhörlich verändert wird.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 339.)

In jedem gegenwärtigen Momente kann eine Entsprechung der Einschränkung des Objekts auf die Freiheit des Subjekts angesprochen werden. Diese Entsprechung steht für eine Art der momentanen Betrachtung des Objekts. Davon ausgehend können mehrere – theoretisch unaufhörlich – mögliche Entsprechungen in den Blick

¹⁶⁸ Die Stellen Fichtes für den Begriff der Wirksamkeit sind beispielsweise Folgende:
– „Die Objekte sind Objekte lediglich dadurch und insofern, daß sie durch die freie Tätigkeit des Ich nicht daseyn sollen, und daß diese aufgehalten und eingeschränkt werden muß, wenn sie da seyn sollen. Die freie Thätigkeit aber gehet darauf aus, die Objekte, inwiefern sie dieselbe binden, aufzuheben. Sie ist mithin *Wirksamkeit* auf die Objekte.“, siehe: Fichte, *GA I*, 3, S. 331.
– „Aber, es[das vernünftige Wesen] kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Objekt, auf welches diese Wirksamkeit gehen soll, gesetzt zu haben.“, siehe: Ebd., S. 340.
Eine bezügliche kurze Darstellung siehe: „Da die Grundfunktionen seines Weltbezugs aus der einen, es wesentlich konstituierenden Tätigkeit und ihren Charakteren erklärt werden müssen, muß auch sein Objektbezug aus dieser Tätigkeit erklärt werden. Dies geschieht – im Rückgriff auf Konzepte der ersten *Wissenschaftslehre* – zunächst so, daß die vermeinte Unabhängigkeit der Objekte als Einschränkung oder Hinderung des Vollzugs der Tätigkeit des Vernunftwesens interpretiert wird. Da sie aber wesentlich eine freie, spontane Tätigkeit ist, kann sie sich nur so äußern, daß sie die Objekte nicht überhaupt, sondern nur insofern und soweit aufzuheben strebt, als sie durch sie in ihrem freien Vollzug eingeschränkt wird. Dies erlaubt es in der Sicht Fichtes, die Tätigkeit als eine »Wirksamkeit auf die Objekte« zu verstehen.“, siehe: Jürgen Stolzenberg, *Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins*, in: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 71–95, S. 77f.

genommen werden. Sie sind zwar voneinander verschieden, richten sich aber auf ein und eben dasselbe Objekt. Dieses ist hierbei durch eine Art der aufeinanderfolgenden Konstitution zusammenfassend zu begreifen. Wird die momentane Betrachtung als die einseitige Seite des Objekts angesehen, kann diese aufeinanderfolgende Konstitution als das Ergebnis bezeichnet werden, welches aus dem freien Wechsel der Position – eine Art der freien Tätigkeit des Subjekts – gezogen wird.¹⁶⁹ Ich kann z. B. diese Seite eines Schreibtischs wahrnehmen, weil ich diesen entsprechenden Platz einnehme oder einnehmen *kann*. Ich kann die anderen Seiten desselben wahrnehmen, wenn ich meinen Platz wechseln und einen anderen einnehmen kann. In diesem Sinne kann jene These, dass das Objekt das Ergebnis der freien Tätigkeit des Ich ist, dahingehend interpretiert werden: Die Wahrnehmung ein und desselben Objekts wird dadurch konstituiert, indem die je einzelne momentane oder einseitige Entsprechung des Objekts auf die Freiheit des Subjekts versammelnd aufgebaut wird.

Aber in Bezug auf diese aufeinanderfolgende Konstitution ein und desselben Objekts ist Fichte zufolge ein unendlicher Regress aufzufinden:

– „Demnach muß der Moment Z. erklärt werden aus einem andern Momente, in welchem das Objekt A. gesetzt und begriffen worden seye. Aber A. kann auch nur unter der Bedingung begriffen werden, unter welcher B. begriffen werden konnte; nemlich der Moment, in welchem es begriffen wird, ist auch nur möglich unter Bedingung eines vorhergehenden Moments, und so ins unendliche“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 341.)

¹⁶⁹ Dies erinnert an Husserls Annahme des horizontalen Bewusstseins. Beispielsweise schreibt er in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*: „Die Erscheinung, die ich von ‚meinem Standpunkt‘ habe (Ort meines Körpers im Jetzt) kann ich nicht von einem anderen Standpunkt haben, mit dem Wechsel der Standpunkte ändert sich gesetzmässig die Erscheinung, und die Erscheinungen sind evident unverträglich. Ich kann die unverträgliche Erscheinung haben zu einer anderen *Zeit*, wenn ich einen anderen Ort im Raum einnehme. Und ebenso kann ein ‚Anderer‘ dieselbe Erscheinung jetzt haben, der eben jetzt an einem anderen Orte ist. [m. H.]“, siehe: Husserl, *Hua XIII*, S. 2f. Das Zitat zeigt, dass das horizontale Bewusstsein entweder unter der gegenwärtigen momentanen Betrachtung, welche mit der Zeit beschrieben wird, oder unter der entsprechenden einseitigen Seite, welche sich auf den räumlichen Wechsel der Position bezieht, verstanden werden kann. M. E. können die, obigen erwähnten, zwei Thesen Fichtes (das Objekt als das Ergebnis der freien Tätigkeit des Ich sowie die aufeinanderfolgende Konstitution ein und desselben Objekts) mit der Husserlschen Annahme des horizontalen Bewusstseins erklärt werden. Diese Interpretation hat mit der kommenden Aussage des Regress-Problems bei Fichte zu tun.

– „Der Grund der Unmöglichkeit, das Selbstbewußtseyn zu erklären, ohne es immer, als schon vorhanden, vorauszusetzen, lag darin, daß um seine Wirksamkeit setzen zu können, das Subjekt des Selbstbewußtseyns schon vorher ein Objekt, bloß als solches, gesetzt haben mußte: [...]. Dieser Grund muß gehoben werden.“ (Ebd., S. 341f.)

Der Grund dafür, ein und dasselbe Objekt wahrnehmen zu können, liegt in meiner Freiheit. Obwohl diese als der Entstehungsgrund für die Wahrnehmung ein und desselben Objekts begriffen werden kann, heißt das aber nicht, dass diese Wahrnehmung durch eine Art des Ablaufs ausgebildet wird, weil dies theoretisch bis ins Unendliche führen kann¹⁷⁰. Wegen diesem Regress-Problem sind für Fichte die Freiheit des Subjekts und die Einschränkung des Objekts nicht *wirksam*. Demnach kann das Selbstbewusstsein keineswegs zustande kommen.

¹⁷⁰ Eine weitere Stelle bezüglich des Problems des unendlichen Regresses bei Fichte ist: „Also ist jeder mögliche Moment des Bewußtseyns, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, [...]. Es läßt sich nur durch einen Cirkel erklären; es läßt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich.“, siehe: Fichte, *GA I*, 3, S. 340. In Bezug auf das von Fichte in *Grundlage des Naturrechts* erwähnte Regress-Problem des praktischen Selbstbewusstseins können andere Interpretationen herangezogen werden, zum Beispiel:

– „Vor dem Handeln muß ich Erkenntnis von den Handlungsmöglichkeiten, d. h. zugleich Erkenntnis von welthaften Objekten haben; solche Erkenntnis von Objekten für das Begehungsvermögen setzt aber wieder ein Gehandelthaben aufgrund eines bestimmten Wollens meinerseits voraus, dieses wiederum in einem vorausgehenden Zweckbegriff Erkenntnis von Objekten etc. ins Unendliche. So entsteht ein *unendlicher Regreß* oder – da für das zu konstituierende Selbstbewußtsein dessen Bestimmung immer schon vorausgesetzt werden muß – ein *Zirkel* in der Definition der Genese wirklichen Selbstbewußtseins.“, siehe: Edith Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln: Jürgen Dinter, 1986, S. 249.

– „**The vivious circle.** The fixed and existent material object on which we exercise efficacy has always arisen in a temporally prior act of consciousness, not in an act which is present and now to be done. The kind of object we are looking for must have been present then too, of course, but at an earlier moment, not at the present one. The question we are asking about the I's present action could be raised about this earlier moment too, and by referring to the already existent material object we are simply presupposing that that question has a satisfactory answer. But our problem is precisely to know what that answer must have been. If we think of the object of our action in that previous moment as an existent material object, we again make reference to yet another preceding moment, in which consciousness of action is presupposed, but still not yet explained.“, siehe: Wood, *Fichte's Ethical Thought*, S. 88.

Bei diesen zwei ähnlichen Versionen werde angenommen, dass das Regress-Problems des praktischen Selbstbewusstseins bei Fichte erfolge, wenn die Entsprechung der Freiheit des Subjekts und der Einschränkung des Objekts als eine Art des nachträglichen Regierens angesehen werde. In diesem Fall werde das Objekt als Hemmung für das Subjekt vor dem Moment, in dem das Subjekt über das entsprechende oder bestimmte Handeln verfüge, bereits begriffen. Dieses Begreifen des Objekts ist vorausgesetzt und weist auf die vorige Entsprechung hin. Das Gleiche gehe theoretisch dann ins Unendliche fort. Hierbei wird meiner Meinung nach übersehen, dass bei Fichte sich die Darstellung des Regress-Problems darauf bezieht, wie ein und dasselbe Objekt beschrieben wird.

Um dieses Regress-Problem zu lösen, oder um ein und dasselbe Objekt wahrnehmen zu können, schreibt Fichte anschließend an das obige Zitat:

– „Er ist aber nur so zu heben, daß angenommen werde, die Wirksamkeit des Subjekts sey mit dem Objekte in einem und eben demselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjekts sey selbst das wahrgenommene und begriffene Objekt, das Objekt sey kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjekts, und so seyn beide dasselbe.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 342.)

– „Das vernünftige Wesen kann, [...], kein Objekt setzen (wahrnehmen, und begreifen), ohne zugleich, in derselben ungetheilten Synthesis, sich eine Wirksamkeit zuzuschreiben. (Fichte, *GA I*, 3, S. 340.)

Wenn die Konstitution ein und desselben Objekts als das Ergebnis der freien Tätigkeit des Subjekts verstanden wird, dann kommt das Selbstbewusstsein insofern zustande, als alle möglichen Entsprechungen von Freiheit und Einschränkung zwischen Subjekt und Objekt aufgegriffen werden.¹⁷¹ Dies löst das Regress-Problem aus und das Selbstbewusstsein wird nicht vollzogen, wenn jene Entsprechungen durch einen Ablauf versammelt werden. Aufgrund dessen gilt für Fichte das Gegenteil. Oder in den Worten Fichtes sollten alle möglichen Entsprechungen *in einem und ebendenselben Momente* oder *in derselben ungetheilten Synthesis* erfasst werden. Sie fallen in *Einem* zusammen. Daraus ergibt sich das Argument, dass die Freiheit des Subjekts und die Einschränkung des Objekts zusammen vereinigt werden. In Bezug darauf schreibt Fichte:

„Hier soll beides vereinigt seyn; beide Charaktere sollen erhalten werden, und keiner verloren gehen. Wie mag dies möglich seyn? Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtseyn des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 342.)

¹⁷¹ Siehe: Fichte, *GA I*, 3, S. 340: „Das Selbstbewußtseyn ist möglich, wenn das vernünftige Wesen *in einem und demselben ungetheilten Momente* sich eine Wirksamkeit zuschreiben, und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann. [m. H.]“

Da die Charaktere der Freiheit und der Einschränkung gleichzeitig erhalten werden sollen, stellt Fichte ‚Das Bestimmtheit des Subjekts zur Selbstbestimmung‘ auf, welches vereinfacht als die Aufforderung bezeichnet werden kann. Zum einen bedeutet die Einschränkung das Bestimmtheit des Subjekts, zum anderen die Freiheit die Selbstbestimmung desselben. Denn dies ist der Lösungsvorschlag für jenes Regress-Problem. Es kann daher behauptet werden, dass für Fichte durch die Aufforderung das praktische Selbstbewusstsein *wirksam* zustande kommen oder ein und dasselbe Objekt wahrgenommen werden kann. Im Folgenden wird gezeigt, was die Aufforderung bedeutet.

Vom Wortsinn ausgehend sagt Allen W. Wood zum Begriff der Aufforderung in *Fichte's Intersubjective I* von 2006: „German dictionaries report that the meaning of *auffordern* ranges all the way from *bitten* (request or beg) to *verlangen* (demand or require). Fichte's use here seems rather closer to the former end of the spectrum than to the latter.“¹⁷² Wood zufolge tendiert die Aufforderung zur Bedeutung des Bittens. Mit anderen Worten wird das Subjekt durch die Aufforderung zum Aufgeforderten und als dieses nicht erzwungen. In der Aufforderung besagt das Bestimmtheit für das

¹⁷² Allen W. Wood, *Fichte's Intersubjective I*, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 49, No.1, 2006, S. 62–79, S. 73. Eine weitere Stelle in demselben Aufsatz ist: „I think Fichte chooses the term *Aufforderung* because its meaning is delicately balanced between the idea of something we merely can do and the idea of something we *should* do, or at least have some reason to do. What is clear, however, is that it *cannot* mean something we are *compelled* to do or have no choice about doing.“, siehe: Ebd., S. 73. Eine ähnliche Meinung vertritt Wood in *Fichte's Ethical Thought* von 2016: „What is crucial to the concept of a summons is that it *constraints* action, yet only in such a way that the being to which it is addressed may still nevertheless choose either to act according to it or not act according to it.“, siehe: Wood, *Fichte's Ethical Thought*, S. 92. Für die relevanten Stellen in *Grundlage des Naturrechts* siehe: Fichte, *GA I*, 3, 343f. In diesem Zusammenhang ist eine Stelle von Stolzenberg erwähnenswert. Er sagt in Hinblick auf den Lösungsschritt bei Fichte für das Problem des unendlichen Regresses, das beim praktischen Selbstbewusstsein auftritt, in *Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins*: „Dieser Schritt führt zu einer neuen Interpretation der objektiven Bestimmtheit der freien Wirksamkeit des Vernunftwesens. Sie besteht darin, daß es durch die dem Objektrelat zugeschriebene Wirksamkeit dazu bestimmt wird, sein eigenes Vermögen der freien Wirksamkeit zu realisieren und zu konkretisieren. Da der Charakter der Freiheit hierbei aber nicht aufgehoben werden darf, kann eine solche Bestimmung nicht eine Nötigung oder ein Zwang zu bestimmten Handlung sein. Sie kann vielmehr nur ein an das Vernunftwesen ergehendes Ansinnen, eine Anmutung, oder, wie Fichte es ausdrückt, eine *Aufforderung* sein, mit Bezug auf eine ihm zur Disposition gestellte Sphäre frei zu wählen und sich zu einer bestimmten Handlung zu entschließen.“, siehe: Stolzenberg, *Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins*, S. 80.

Subjekt (bzw. das Aufgeforderte) nämlich keinen Zwang. Dementsprechend behauptet Fichte in *Grundlage des Naturrechts*: Das Subjekt „soll durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, necessitirt werden, wie es im Begriffe der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 345.) Jenes Bestimmtsein ist kein Zwang, sondern gibt Aufschluss über die Gelegenheit des Handelns.¹⁷³

Darüber hinaus weist jenes Bestimmtsein auf die Einschränkung des Objekts des praktischen Selbstbewusstseins hin. Daher gibt es eine Art der Einschränkung des Objekts, welche (oder welches) das Subjekt nicht zwingend einschränkt. Diesbezüglich behauptet Beiser in *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*: „This is the most surprising, and also the pivotal step in the argument. The object outside me and opposed to me turns out to be not *any* kind of object but *one* very specific kind: it is something that makes a demand or request on me that I act in a certain way.“¹⁷⁴ Das Objekt, dessen Einschränkung das Subjekt nicht unterdrückt, ist nicht irgendein Objekt, sondern ein spezielles, also das Auffordernde, welches das Subjekt auffordert, auf seine eigene Weise zu handeln. In dieser Hinsicht schreibt Hans Georg von Manz in *Interpersonalität und Ethik* von 2014: „Im Akt des Aufforderns behandelt der Auffordernde den Aufgeforderten nicht wie ein Objekt, das prinzipiell in seiner Verfügung steht und das er in eine deterministische Kausalordnung eingereiht auffaßt, sondern als etwas, von dem er erwartet, daß es einen eigenen Freiheitsspielraum hat, einen Spielraum, aus dem er sich des Eingriffs enthält.“¹⁷⁵ Das Bestimmtsein (oder die Einschränkung) vom Auffordernden für das Aufgeforderte fungiert insofern wie ein Bitten, als diesem in der Aufforderung ein Freiheitsspielraum zugeschrieben wird, von dem sich jener zurückhält.

¹⁷³ Für die Annahme, dass das praktische Selbstbewusstsein nicht durch die Kausalität, sondern durch die Aufforderung erklärt werden muss, siehe ebenfalls: Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), S. 179f. und Fichte, *GA IV*, 2, S. 179f.

¹⁷⁴ Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, S. 342.

¹⁷⁵ Hans Georg von Manz, *Interpersonalität und Ethik*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2014, S. 182.

Dieser eigene Freiheitsspielraum entspricht in der Tat der Freiheit des Subjekts (des Aufgeforderten) bzw. der Selbstbestimmung in der Aufforderung. Diesbezüglich schreibt Fichte in *Grundlage des Naturrechts*:

„So gewiß es [das Vernunftwesen] den beabsichtigten Begriff faßt, realisiert es dieselbe [seine freie Wirksamkeit]: *entweder* durch *wirkliches Handeln*. [...] *oder* durch *Nichthandeln*.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 343.)

Für Fichte verweist der, mit der Aufforderung einhergehende, Freiheitsspielraum darauf, dass das Aufgeforderte entweder durch wirkliches Handeln oder durch Nicht-handeln auf die Aufforderung reagieren kann.¹⁷⁶ In Bezug auf dieses Entweder-Oder-Handeln schreibt Andreas Schmidt in *Vernunft und Anerkennung. Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität*: „Fichtes Idee ist, dass was auch immer ich in Reaktion auf die (verstandene) Aufforderung tue – ob ich das, wozu ich aufgefordert wurde, realisiere oder nicht – ich gar nicht umhin kann, es als *freie* Antwort auf die Aufforderung zu verstehen, mir also Freiheit zuzuschreiben.“¹⁷⁷ Das Entweder-Oder-Handeln ist als eine Art der *freien Antwort* auf die Aufforderung (oder auf den Auffordernden) darzustellen. Oder anders formuliert: Die Aufforderung kann als eine Form der Bitte (eine Anfrage) und der Antwort (ein Erwidern) betrachtet werden. Fichtes These ‚Das Bestimmte des Subjekts zur Selbstbestimmung‘, welche jenem Regress-Problem des praktischen Selbstbewusstseins entkommen, erweist sich als eine Dialogsituation.

Diesbezüglich schreibt Katja Crone in *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität* von 2005: „Um den Begriffsgehalt der Aufforderung besser zu verdeutlichen, be-

¹⁷⁶ Diesbezüglich behauptet Georg von Manz: „Das Charakteristikum der Aufforderung ist nun, daß es das Subjekt unabweisbar in den Prozeß seines Selbstbestimmens versetzt. Das Subjekt kann sich *nicht* nicht entscheiden, es muß sich in jedem Fall entscheiden, entweder dadurch, daß es auf eine oder die andere Weise handelt, oder dadurch, daß es auf die Forderung nicht eingeht. Indem das Subjekt aber unvermeidlich Stellung bezieht (bzw. beziehen muß) und sich hierin auf bestimmte Willens- und Wertmomente festlegt, formt es eine Darstellung seiner selbst.“, siehe: Georg von Manz, *Interpersonalität und Ethik*, S. 180.

¹⁷⁷ Andreas Schmidt, *Vernunft und Anerkennung. Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität*, unveröffentlicht, 2017, S. 1–15, S. 5.

schreibt Fichte eine Dialogsituation, die Analogiecharakter haben soll. Angenommen, es wird von einer Person eine Frage oder Bitte an eine andere Person gerichtet. Diese Frage enthält eine bestimmte inhaltliche Absicht, die sich auf eine mögliche Handlung der angesprochenen Person bezieht. Der angesprochenen Person wird also eine zweckmäßige Handlung abverlangt. Sofern die angesprochene Person die Bitte gehört und verstanden hat, gibt es für sie mehrere Möglichkeiten, hierauf zu reagieren.¹⁷⁸ Was das Entweder-Oder-Handeln anbelangt, ist es die Möglichkeit der Freiheit des Aufgeforderten. Diese Möglichkeit in der Aufforderung (oder in der Dialogsituation) geht einsichtig davon aus, dass der Aufgeforderte die Anfrage seines Gegenübers oder des Auffordernden und umgekehrt dieser die Antwort desjenigen als seines Gegenübers verstehen kann.

Mit der Auffassung dieses gegenseitigen Verstehens kann folgende Frage behandelt werden: Was für ein Objekt ist das überhaupt, welches das Subjekt nicht erzwingend einschränkt, dessen Beziehung zum Subjekt die Aufforderung ist? Hierauf geht Fichte in *Grundlage des Naturrechts* ebenfalls ein:

„Die gesezte Ursache der Aufforderung ausser dem Subjekte muß demnach wenigstens die Möglichkeit voraussetzen, daß das letztere verstehen und begreifen könne, ausserdem hat seine Aufforderung gar keinen Zweck. Die Zweckmäßigkeit derselben ist durch den Verstand, und das Freiseyn des Wesens, an welches sie ergeht, bedingt. Diese Ursache muß daher nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, [...], auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen, seyn, und als solches gesezt werden.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 345.)

Für Fichte erweist sich die Aufforderung aufgrund dieses gegenseitigen Verstehens als zweckmäßig, oder insofern als der Zweck von Auffordernden und Aufgeforderten gemeinsam darin besteht, einen Art der dem gegenseitigen Verständnis zugrunde lie-

¹⁷⁸ Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*, S. 142.

genden Kommunikation ermöglichen zu können.¹⁷⁹ Diese Zweckmäßigkeit der Aufforderung weist weiter darauf hin, dass die beiden Seiten auf eine vernünftige Weise miteinander umgehen. Sie sind sich als Beteiligte in der Aufforderung wesentypisch ähnlich. In den Worten Fichtes besagen sie beide, dass sie durch Freiheit bzw. Vernunft ausgezeichnete Wesen sind. Dementsprechend schreibt Schmidt in *Vernunft und Anerkennung. Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität*: „Wenn ich eine Aufforderung an mich erfasse, komme ich umgekehrt auch nicht umhin, den anderen als freies Vernunftwesen anzuerkennen – ein Stein kann mich ja zu nichts auffordern. Die Anerkennung ist also notwendigerweise wechselseitig.“¹⁸⁰ Um dem Problem des unendlichen Regresses des praktischen Selbstbewusstseins zu entkommen, stellt Fichte die Annahme der Aufforderung auf, welche ein spezielles Objekt enthält. Dieses schränkt das Subjekt nicht zwingend ein. In der Aufforderung verfügt das Subjekt über seine mögliche freie Handlung bzw. sein Entweder-Oder-Handeln. Dies geht einseitig von einer Art des gegenseitigen Verstehens aus. Aufgrund dieser Gegenseitigkeit weist jenes spezielle Objekt als Beteiligtes der Aufforderung in der Tat auf ein anderes Subjekt hin. In diesem Sinne ist der Begriff der Aufforderung derjenige, mit dem Fichte die Intersubjektivität beschreibt.

¹⁷⁹ Dementsprechend schreibt Crone in *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*: „Die Aufforderung als kommunikativer Begriff, die das Subjekt aufgrund seiner freiheitlich geprägten Disposition versteht, kann ihrerseits nur rationalen Ursprungs sein. Dieser Gedanke besagt, dass das Verstehen der Aufforderung zugleich einen bestimmten Bewusstseinsinhalt vermittelt, nämlich die Existenz eines anderen Subjekts, weil die Aufforderung durch ein vernünftiges Wesen artikuliert sein muss.“, siehe: Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*, S. 143. Es kann behauptet werden, dass die beiden Seiten der Aufforderung gleichzusetzen sind mit dem freien vernünftigen Wesen. Der Grund liegt darin, dass die Aufforderung ein kommunikativer Begriff ist. Der Auffordernde und der Aufgeforderte verfügen nämlich über die gleiche Sprache. Dies wird unter der Bedingung vorstellbar, dass sie beide nicht ein und dasselbe Wesen, aber wesentypisch ähnlich d.h. durch die Freiheit bzw. die Vernunft ausgezeichnete Wesen sind. Die diesbezügliche Stelle Fichtes kann in *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause) gefunden werden: „Der bestimmte Act hiebey ist Aufforderung zur freien Thätigkeit, diese kommt her und wird so beurtheilt von einem andern vernünftigen Wesen meinesgleichen.“, siehe: Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), S. 177.

¹⁸⁰ Schmidt, *Vernunft und Anerkennung. Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität*, S. 5.

Zusammenfassend: Die Darstellung der Intersubjektivitätslehre Fichtes kann vom Begriff des Selbstbewusstseins ausgehen, welches die Ich-Welt-Beziehung bezeichnet. Wenn die Bedeutung der Beziehung als die Einschränkung der Freiheit des Ich angesehen wird, dann kann bei Fichte sowohl das praktische Selbstbewusstsein als auch die Einheit des theoretischen (erkennenden) und praktischen (handelnden) Aspekt angesprochen werden. Während jener Aspekt die Einschränkung des Objekts besagt, stellt dieser das frei-zu-handelnde Subjekt dar. Aufgrund des Primats der praktischen Vernunft bei Fichte ist das Objekt als Ergebnis der freien Tätigkeit des Ich zu charakterisieren. Der Entstehungsgrund des Objekts liegt in meiner Freiheit. Das Objekt ist durch meine entsprechende Position konstituiert, welche ich frei wechseln und einnehmen *kann*. Daraus folgt, dass das Selbstbewusstsein folgendes aufweist: Ich bin mir z. B. bewusst, dass ich einen durch meine Freiheit konstituierten Schreibtisch sehe.

Bei diesem praktischen Selbstbewusstsein spielt sich Fichte zufolge ein unendlicher Regress ab, wenn jene Einheit des theoretischen und praktischen Aspekts durch das Versammeln einzelner Entsprechungen der Freiheit und der Einschränkung. Hierbei ist Fichte der Ansicht, dass alle möglichen Entsprechungen *in einem und ebendenselben Momente* oder *in derselben ungeteilten Synthesis* zusammengefasst bzw. in *Einen* gebracht werden müssen. Im praktischen Selbstbewusstsein sind die Freiheit des Subjekts und die Einschränkung des Objekts dasselbe. Daraus ergibt sich die Annahme der Aufforderung („Das Bestimmte des Subjekts zur Selbstbestimmung“). Das praktische Selbstbewusstsein kommt durch die Aufforderung zustande.

Zwar stellt die Aufforderung das Bestimmte des Subjekts dar, aber sie weist auch auf die Selbstbestimmung desselben bzw. das Entweder-Oder-Handeln hin. Von diesem Entweder-Oder-Handeln ausgehend kann eine Art gegenseitigen Verstehens in der Aufforderung herausgearbeitet werden. Diese ist daher als die Dialogsituation

oder eine Form der Kommunikation auszulegen. Die Aufforderung verfügt deswegen über zwei Seiten: Bitte und Antwort. Ihr Zweck besteht darin, einen Dialog zu ermöglichen, d. h. dass der Auffordernde und der Aufgeforderte auf eine vernünftige Weise oder durch *die gleiche Sprache* miteinander umgehen. Sie sind beide wesentypisch ähnlich. Die beiden Seiten der Aufforderung sind interaktive Beteiligte, welche wechselseitig ihr Gegenüber als Subjekt anerkennen. Das Prinzip der Aufforderung bei Fichte ist dasjenige, mit dem er insofern von der Intersubjektivität reden kann, als die Aufforderung die wechselseitige Anerkennung charakterisiert.

4.2 Das Prinzip des Hier und Dort bei Husserl

Es ist bekannt, dass für Husserl die Aufgabenstellung der Phänomenologie im Grunde darin besteht, den Seinssinn der Welt mit den intentional-konstitutiven Leistungen der transzendentalen Subjektivität zu klären. Dies hat ihren Ausgangspunkt in der sogenannten phänomenologischen ἐποχή¹⁸¹. Aufgrund dieser transzendentalen Reduktion stellt Husserl aber in der 5. *Cartesischen Meditation* von 1930 die Frage: „Wenn ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische ἐποχή¹⁸¹ auf mein absolutes transzendentales ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstausslegung betreibe? Wäre also eine Phänomenologie, die Probleme objektiven Seins lösen und schon als Philosophie auftreten wollte, nicht als transzendentaler Solipsismus zu brandmarken?“¹⁸¹ Um diesen Verdacht auszuräumen, muss Husserl zufolge die phänomenologische Auslegung des ‚alter ego‘ bzw. die Konstitution der Fremderfahrung geklärt werden. Da diese Konstitution das jetzt Fragliche ist und aus phänomenologischer Sicht deswegen nicht die Chance bestehen darf, es als Selbstver-

¹⁸¹ Edmund Husserl, *Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana. Band I*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 121.

ständliches bereits in der Beschreibung vorauszusetzen, kann Husserl zufolge ‚eine eigentümliche Art thematischer ἐποχή‘ bzw. die primordiale Epoché durchgeführt werden. Zu diesem spezifischen Vollzug sagt Husserl beispielsweise in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*:

„Die primordiale Reduktion auf die Welt als meine Erfahrungswelt und zunächst der für mich gegenwärtigen Welt auf meine wahrnehmungsmässige Gegenwartswelt hat nun den besonderen Sinn, dass ich nur in Geltung setze meine eigenen eigentlichen Präsentationen sowie alle meine Appräsentationen, die ich als eigene Präsentationen verwirklichen könnte. Die erste Reduktion, die auf meine direkte Erfahrungswelt, auf das, ‚was‘ mir von der Welt wahrnehmungsmässig ist, war, sein wird, und auch in meiner Möglichkeit. Die zweite Reduktion, die des Abbaus der Appräsentationen, die nicht zu meinen eigentlichen Präsentationen werden könnten. Eben die ergibt die primordiale ‚Welt‘. Die fremden Menschen sind wahrnehmungsmässig Realitäten, sie gehören zur Wahrnehmungswelt, aber nicht zur primordialen Sphäre.“ (Husserl. *Hua XV*, S. 125.)

Das Zitat stellt den Unterschied zwischen der transzendental-phenomenologischen und der primordialen Reduktion dar. Jene Reduktion bezieht sich auf die wahrnehmungsmässige Erfahrungswelt, welche durch Präsentation und Appräsentation konstituiert ist, während diese Reduktion dagegen nur die primordiale Welt betrifft, welche sich des fremden Menschen enthält, die Appräsentation abbaut.¹⁸²

Jener Unterschied gibt Auskunft darüber, dass für Husserl die Appräsentation der phänomenologischen Wahrnehmung unter Verdacht steht, die Konstitution der Fremderfahrung als Selbstverständliches bereits aufzunehmen. Daher agiert die primordiale Reduktion als das Außer-Geltung-Setzen der Appräsentation. Dies betreffend schreibt Husserl in der 5. *Cartesianischen Meditation*: „Als transzendental Eingestellter ver-

¹⁸² In Bezug auf den Unterschied zwischen der transzendental-phenomenologischen und der primordialen Reduktion ist folgende Stelle Husserls erwähnenswert: „Offenbar unterscheidet sich die primordiale theoretische Einstellung von der transzendental-phenomenologischen Reduktion. Nämlich, wo das theoretische Interesse ausschliesslich das primordiale ist, ist die universale phänomenologische Reduktion eine bloss fundierende universale Einstellung auf die – universale – transzendente Subjektivität *ego* (deren Korrelat ‚die‘ seiende natürliche Welt ist). Wir verbleiben nicht in dieser universalen Einstellung, bzw. alsbald schränken wir, ohne die transzendente Subjektivität zum universalen theoretischen Thema zu machen, uns ein auf das primordial reduzierte Ich als beschränktes Thema.“, siehe: Husserl. *Hua XV*, S. 535f.

suche ich zunächst, innerhalb meines transzendentalen Erfahrungshorizontes das *Mir-Eigene* zu umgrenzen. Es ist, sage ich mir zunächst, *Nicht-Fremdes*. Ich beginne damit, diesen Erfahrungshorizont von allem Fremden überhaupt abstraktiv zu befreien.“ (Husserl, *Hua I*, S. 126.) Durch den Abbau der Appräsentation, also durch die primordiale Reduktion werden alle konstitutiven Leistungen des Fremden ausgeschaltet. Damit bleibt noch die primordiale Welt, welche nur von mir konstituiert ist und die Sphäre des Mir-Eigenen (bzw. die Eigenheitssphäre oder die des Nicht-Fremden) charakterisiert.¹⁸³

Dieses Mir-Eigene wird bei Husserl ferner als Leib bezeichnet. Beispielsweise heißt es in der 5. *Cartesianischen Meditation*:

„So gehört zu meiner Eigenheit als von allem Sinn fremder Subjektivität gereinigter ein Sinn *bloße Natur*, der eben auch dieses *Für-jedermann* verloren hat, also keineswegs für eine abstraktive Schicht der Welt selbst bzw. ihres Sinnes genommen werden darf. Unter den eigenheitlich gefaßten Körpern dieser *Natur* finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindungsfeld, Wärme-Kälte-Feld usw.), das einzige, *in dem ich unmittelbar schalte und walte*, und insonderheit walte in jedem seiner *Organe*. Ich nehme, *mit den Händen kinästhetisch tastend*, mit den Augen ebenso sehend usw., wahr und kann jederzeit so wahrnehmen, wobei diese Kinästhesen der Organe im *Ich tue* verlaufen und meinem *Ich kann* unterstehen.“ (Husserl, *Hua I*, S. 128.)

¹⁸³ Diesbezüglich schreibt Alexei Krioukov: „Grob gesagt geht es um eine Art der Polarisierung, in welcher die Gegenüberstellung ‚mein‘ Ego (mein Eigenes) – alter ego (sein Eigenes) formuliert und die Ausschaltung des zweiten Pols der Fremderfahrung ermöglicht wird.“, siehe: Alexei Krioukov, *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre*, Stuttgart: ibidem, 2004, S. 64. Eine weitere Stelle von Georg Rämpp ist auch erwähnenswert: „Wir könnten auch sagen: durch die primordiale Reduktion erweitert das ego den Bereich seiner Transzendentalität, indem derjenige Geltungssinn seiner Phänomene, der aus Geltungsleistungen fremder Subjekte stammt und zunächst ohne weitere Analyse in die Phänomenalität des ego eingeht, selbst noch auf seine phänomenale Struktur und Genesis untersucht werden kann und damit das absolute ego sein transzendentales Selbstverständnis vertieft.“, siehe: Georg Rämpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Dordrecht: Kluwer academic, 1992, S. 27f.

Was meine Eigenheit anbelangt, darf nicht für eine abstraktive Weltschicht genommen und kann mit meinem Leib ausgezeichnet werden. Dieser ist nicht bloßer Körper, sondern derjenige, dem ich meine verschiedenen Wahrnehmungen zurechne, meine Beweglichkeit zukommt. Der Zusammenhang zwischen Eigenheit und Leib besagt, dass jenes Mir-Eigen, welches das Ergebnis der primordialen Reduktion ist, als der kinästhetische Leib dargelegt wird, welcher sich durch das ‚Ich kann‘ präsentiert.¹⁸⁴ In Bezug auf dieselbe Stelle Husserls geht Zahavi in *Self-Awareness and Alterity* näher auf ‚bodily self-awareness‘ ein: „The kinaesthesia often includes an awareness of oneself as agent. [...] I am not merely experiencing a certain body from within, so to speak. I am experiencing the movements of the body as my own actions.“¹⁸⁵ Die Annahme des kinästhetischen Leibes bei Husserl zeigt, dass sich das Ich insofern als Akteur erweist, als es das ‚Ich kann‘ als *mein* ‚Ich kann‘ erfasst. Ich bin deswegen der Akteur des Wechsels z. B. von A nach B, weil dieser durch *meine* Beweglichkeit bzw. *mein* ‚Ich kann‘ vollzogen wird. Ich weiß, dass ich es bin, der mich von A nach B bewegt. Denn hieran ist sowohl das Selbstbewusstsein als auch der Leib beteiligt. Der kinästhetische Leib kann deshalb als der Ausdruck ‚bodily self-awareness‘ in den Blick genommen werden. Oder anders gesagt, der kinästhetische Leib ist unter der Meinigkeit des Selbstbewusstseins zu verstehen.

Außer der These der Kinästhesie ist der Leib bei Husserl noch als das Orientierungszentrum zu bezeichnen. Dazu schreibt er beispielsweise in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II*:

¹⁸⁴ Zur Annahme, dass bei Husserl das Ergebnis der primordialen Reduktion der Leib ist, sagt Krioukov: „Man kann die Ergebnisse dieser Reduktion so darstellen: Die primordiale Epoché als Verfahren – die bloße Natur [der Leib] als Ergebnis.“, siehe: Krioukov, *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre*, S. 66. Im Hinblick darauf, dass der Leib bei Husserl auch als die Freiheitssphäre begriffen werden kann, schreibt Elizabeth A. Behnke: „He [Husserl] refers to the Body as the ‘organ’ and ‘field of freedom’ for the will.“, siehe: Elizabeth A. Behnke, *Edmund Husserl’s Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in: *Issues in Husserl’s IDEAS II*, Dordrecht: Kluwer, 1996, S. 135–160, S. 144.

¹⁸⁵ Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 98f. Siehe ebenso Seite 94ff.

„Betrachten wir die Art und Weise, wie der Leib und wie die Dinge sich darstellen, so finden wir folgende Sachlage: jedes Ich hat seinen dinglichen Wahrnehmungsbereich, und notwendig nimmt es die Dinge in einer gewissen Orientierung wahr. Die Dinge erscheinen und tun das von der oder jener Seite, und in dieser Erscheinungsweise liegt unaufhebbar beschlossen die Beziehung auf ein Hier und seine Grundrichtungen. [...]. Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich Gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein ‚Dort‘ wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe.“ (Husserl, *Hua IV*, S. 158.)

Für Husserl verfügt der Leib über den Modus *Hier*, von welchem aus alles wahrgenommen wird. Alle Wahrnehmungen orientieren sich zum Leib, denn der Leib ist der Nullpunkt bzw. das absolute Hier.¹⁸⁶ Davon ausgehend spricht Zahavi in *Self-Awareness and Alterity* ebenso von ‚bodily self-awareness‘, welche im jetzigen Zusammenhang lautet: „I am the center around which and in relation to which (ego-centric) space unfolds itself.“¹⁸⁷ Die Auffassung des Leibes als des absoluten Hier kann auf das Selbstbewusstsein bei Husserl zurückgeführt werden, weil dieses als die egozentrische Struktur (das Für-sich-selbst-sein oder die Erste-Person Perspektive) des Bewusstseins agiert. Hierbei ist ebenfalls der Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein und Leib erkennbar, aber im Sinne des absoluten Hier bzw. des Orientierungszentrums.

Der von Zahavi empfohlene Begriff der ‚bodily self-awareness‘ gibt Aufschluss darüber, dass der Leib bei Husserl sowohl über die Kinästhesie als auch über den Mo-

¹⁸⁶ Eine relevante Stelle Husserls lautet: „Consider my flesh. In primordial experience, the flesh has no moving away and no rest, [...]; thus my flesh is the center [...]. My flesh has extension, etc., but no change and nonchange of location in the sense that an outer body is presented as in moving, coming closer or moving farther away, or as not in motion, near, far away.“, siehe: Edmund Husserl, *Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature: The Ordinary Ark, the Earth, Does Not Move*, in: *Husserl at the Limits of Phenomenology: including texts by Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press, 2002, S. 123.

¹⁸⁷ Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 93. Die diesbezügliche Stelle lautet: „The body itself can appear in a first-person perspective, and the investigation of this bodily self-appearance belongs as an integrated part to the elucidation of the structure and nature of self-awareness.“, siehe: Ebd., S. 91.

des Hier verfügt. Seine Wahrnehmungen und Freiheitssphäre entfaltet sich von ihm selbst als Nullpunkt aus. Ein großes Anliegen ist, dass bei Husserl vom Modus des Hier aus weiterführend der Modus des *Dort* zum Ausdruck gebracht werden kann.

Dementsprechend behauptet Husserl in der 5. *Cartesischen Meditation*:

„Ich kann meine Stellung durch freie Abwandlung meiner Kinästhesen und im besonderen des Herumgehens so ändern, daß ich jedes Dort in ein Hier verwandeln, d.i. jeden räumlichen Ort leiblich einnehmen könnte. Darin liegt, daß ich von dort aus wahrnehmend dieselben Dinge, nur in entsprechend anderen Erscheinungsweisen, wie sie zum Selbst-dortsein gehören, sehen würde, oder daß zu jedem Ding konstitutiv nicht bloß die Erscheinungssysteme meines momentanen *Von hier aus* gehören, sondern ganz bestimmt entsprechende jenes Stellungswechsels, der mich ins Dort versetzt.“ (Husserl, *Hua I*, S. 146.)

Aufgrund der freien Kinästhesie kann ich z. B. vom Hier ins Dort wechseln und den Platz Dort wieder als den absoluten Modus des Hier einnehmen. Das Beispiel veranschaulicht nicht nur die Wechselmöglichkeit des Hier und Dort, sondern auch die Transformation des Hier und Dort. Demnach ist das Hier nicht nur das Hier selbst sondern das *vom Hier ins Dort*. Diesbezüglich sagt Matthias Schloßberger in *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander* von 2005: „Jedes Dort ist für mich ein mögliches Hier. Ich kann, mich frei bewegend, den Ort des Dort einnehmen und in ein Hier verwandeln.“¹⁸⁸ Wenn jedes Dort ein mögliches Hier ist, dann ist jedes Hier auch ein mögliches Dort. Der Leib oder die ‚bodily self-awareness‘ fungiert mit seiner Kinästhesie und seinem Modus Hier immer *vom Hier ins Dort*. Das Hier ist immer an das Dort anzuknüpfen, weshalb das Prinzip des Hier und Dort bei Husserl angesprochen werden kann.

Dieses Prinzip weist vor allem die Wechselmöglichkeit und die Transformation des Hier und Dort auf. Dies führt dazu, dass ich denselben Gegenstand von hier aus

¹⁸⁸ Matthias Schloßberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin: Akademie, 2005, S. 129.

oder von dort aus wahrnehmen kann. Weiterführend können beispielsweise zwei Stellen Husserls angeführt werden:

– „Zunächst kommen hier für das Funktionieren in Betracht die Kinästhesen. Wir haben subjektiv mannigfache Systeme von Kinästhesen, synthetisch verknüpfbar zu je einem System komplizierter Kinästhesen. Alle möglichen Abschattungen eines Objektes als Raumobjektes bilden ein System, das Zuordnung hat zu einem kinästhetischen System und zu dem kinästhetischen Gesamtsystem, derart, daß, ‚wenn‘ eine beliebige Kinästhesen zum Ablauf kommt, ‚notwendig‘ gewisse Abschattungen als zugehörige mitablaufen müssen.“ (Husserl, *Hua IX*, S. 390.)

– „Wir sehen daraus, daß in der Tat die bloß visuellen Verläufe für die Auffassung nicht ausreichen, daß sie die Mittel nicht in sich haben, Ruhe und Bewegung zu unterschiedener Erscheinung zu bringen. Damit ist aber gesagt, daß die Konstitution der objektiven Lage und objektiven Räumlichkeit wesentlich vermittelt ist durch die Leibesbewegung, phänomenologisch gesprochen, durch die kinästhetischen Empfindungen, sei es durch konstante, sei es durch verlaufende, durch kinästhetische Verläufe.“ (Husserl, *Hua XVI*, S. 176)

Der phänomenologischen Intentionalitätstheorie zufolge ist der Gegenstand nicht in seiner Ganzheit, sondern in einem bestimmten Profil gegeben. Die abwesenden Seiten können aber durch die Appräsentation konstituiert werden. Die obigen Zitate zeigen, dass diese Abwesenheit in der Wahrnehmung durch die kinästhetische Beweglichkeit des Leibes vorgestellt werden kann, wobei die je einzelnen entsprechenden Erscheinungsweisen von der Position des Leibes abhängen. Mit anderen Worten kann das Dort zum Hier bzw. die Appräsentation zur Präsentation werden, wenn ich meine Position wechsele und den entsprechenden Platz als den Modus Hier einnehme¹⁸⁹. Die

¹⁸⁹ In diesem Zusammenhang sind folgende Stellen erwähnenswert:

– „If my flesh can occupy any place physically, this means that if I no longer perceive from my *here* where I am, but from *over there*, where I could be, then I would perceive the same thing through different modes of appearing centred around the *over there* (but corresponding to and agreeing with the ones *here*). In addition, thanks to the possibility of changing points of view, this means that the system of appearances from *here* and the system of appearances from *over there* (any *over there* can be replaced by any other one) belong constitutively to each thing.“, siehe: Didier Franck, *Flesh and Body on the Phenomenology of Husserl*, übersetzt von Joseph Rivera und Scott Davidson, London: Bloomsbury, 2014, S. 122.

– „And as I have just pointed out, my ability to perceive an object from a certain perspective presupposes that I am simultaneously horizontally aware of the coexisting but absent profiles of the object. These absent profiles have a certain relationship to the present profile. They are all profiles which can become present if certain *movements* are executed. Whereas the present profiles is corre-

phänomenologische Konstitution kann nämlich durch das Prinzip des Hier und Dort beleuchtet werden.

Dies bringt aber eine Schwierigkeit mit sich: Obwohl die Kinästhesie und der Modus Hier die Wechselfähigkeit und die Transformation des Hier und Dort in sich trägt, ist es nicht möglich, dass der kinästhetische Leib *gleichzeitig* hier und dort sein kann. Allerdings manifestiert die phänomenologische Wahrnehmung jedoch die Simultaneität der Präsentation und Appräsentation bzw. der Perspektive des Hier und Dort. In Bezug auf dieses Problem behauptet Husserl in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*:

– „Die Erscheinung, die ich von ‚meinem Standpunkt‘ habe (Ort meines Körpers im Jetzt) kann ich nicht von einem anderen Standpunkt haben, mit dem Wechsel der Standpunkte ändert sich gesetzmässig die Erscheinung, und die Erscheinungen sind evident unverträglich. Ich kann die unverträgliche Erscheinung haben zu einer anderen Zeit, wenn ich einen anderen Ort im Raum einnehme. Und ebenso kann ein ‚Anderer‘ dieselbe Erscheinung jetzt haben, der eben jetzt an einem anderen Orte ist.“ (Husserl, *Hua XIII*, S. 2f.)

– „Ein Subjekt kann gleichzeitig nicht zwei Aspekte der orthologischen Mannigfaltigkeit haben, aber verteilt auf verschiedene Subjekte kann eine Mehrheit von Aspekten gleichzeitig sein und muss es sein, wenn sie gleichzeitig dasselbe Dingliche erfahren.“ (Ebd., S. 377f.)

– „Die widersprechende Vorstellung wird einstimmig, wenn ich eben die Verdoppelung als Verdoppelung nehme. Ich kann *a priori* nicht hier und dort zugleich sein, aber hier und dort kann ein Gleiches sein, ich hier, und ein gleiches und dann auch ein mehr oder minder bloss ähnliches Ich dort.“ (Ebd., S. 264)

Es ist ersichtlich, dass für Husserl ein ähnliches Ich bzw. ein anderes Subjekt deswegen angenommen werden kann oder muss, weil ich nicht gleichzeitig hier und dort sein kann, bzw. die Kinästhesie und der Hier-Modus (die ‚bodily self-awareness‘) die

lated to my present bodily position, the absent profiles are all correlated to positions that I could adopt; that is, they are correlated to my kinaesthetic system. I would be unable to intend the absent profiles of the object, and consequently be unable to perceive objects altogether, if I were not in possession of a bodily self-awareness in the form of an ‘I can’.“, siehe: Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 96.

– „Husserl consequently claims that bodily self-awareness is a condition of possibility for the constitution of spatial objects, and that every worldly experience is mediated and made possible by our embodiment.“, siehe: Ebd., S. 93.

Simultaneität der phänomenologischen Wahrnehmungsaspekte nicht aufrechterhalten können. Die Perspektive des Dort kann zwar als meine mögliche bezeichnet werden, aber wegen jener Simultaneität und dessen, dass ich nicht gleichzeitig hier und dort sein kann, muss sie als die Perspektive des Anderen charakterisiert werden. Betreffend schreibt Zahavi in *Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity* von 1997: „In other words, the incompatibility of the co-existing profiles can be reconciled through another consciousness, since the absent profile can be perceived by an Other. Thus, our horizontal intentionality seems to imply a reference to intersubjectivity, since the co-intended profile must be understood as the noematic correlate of the possible perception of an Other.“¹⁹⁰ Aus der Schwierigkeit des nicht simultanen Hier-und-Dort-Seins des Ich ergibt sich das Argument der Intersubjektivität. Mit anderen Worten wird die phänomenologische Wahrnehmung durch die Perspektiven des Ich hier und des Anderen dort zusammen konstituiert.

Um die vom Prinzip des Hier und Dort herausgearbeitete Intersubjektivität bei Husserl besser zu verstehen, können folgende Stellen in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* von 1934–1937 und in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II* herangezogen werden:

– „Wenn ich also auf ein Ding auch ausschließlich gerichtet bin, es erfahrend apperzipierend, es immer näher kennlernend, es erkennend, bin ich mindestens implizite immerfort auch auf Andere als Mitvorstellende, ev. Miterkennende bezogen. Zur Idee des wahren

¹⁹⁰ Dan Zahavi, *Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 59/2, 1997, S. 304–312, S. 310f. Diese Auffassung lässt sich u. a. auch bei Evan Thompson und Joonas Taipale finden:

– Thompson behauptet: „The upshot of these considerations is that the co-intended absent profiles cannot be correlated with *my* possible perceptions, but must be understood as the correlates of the possible perceptions of an *Other*. Yet clearly there need be no actual Other present for me to be able to co-intend the absent profiles, nor need there even be any others present in the world at all. What must be the case, however, is that the very meaning or sense of my perceptual experience refer to the perceptions of possible others.“, siehe: Evan Thompson, *Empathy and Consciousness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 8, 2001, S. 1–32, S. 15.

– Taipale nimmt an: „In this sense, the horizontal structure of perception essentially implicates the possibility of simultaneous indetermined (*unbestimmt*) and anonymous co-perceivers.“, siehe: Joonas Taipale, *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Evanston: Northwestern University Press, 2014, S. 73.

Seins jedes Dinges wie schon zum Wesen der Vorstellung eines Dinges gehört die Bezo-
genheit zur Allsubjektivität.¹⁹¹

– „Also jedes Objektive, das mir in einer Erfahrung und zunächst einer Wahrnehmung vor
Augen steht, hat einen apperzeptiven Horizont, den möglicher Erfahrung, eigener und
fremder. Ontologisch gesprochen, jede Erscheinung, die ich habe, ist von vornherein Glied
eines offen endlosen, aber nicht explizit verwirklichten Umfanges möglicher Erschei-
nungen von demselben, und die Subjektivität dieser Erscheinungen ist die offene
Intersubjektivität.“ (Husserl, *Hua XIV*, S. 289.)

Von der freien Kinästhesie und dem Modus Hier (der ‚bodily self-awareness‘) aus-
gehend kann die phänomenologische Konstitution durch das Prinzip des Hier und
Dort erläutert werden, weil die ‚bodily self-awareness‘ über die Wechselseitigkeit und
die Transformation des Hier und Dort verfügt. Trotzdem klärt dies aber die Simul-
taneität der Präsentation und Appräsentation bzw. des Hier und Dort nicht auf. Der
Grund dafür besteht Husserl zufolge darin, dass die Wechselseitigkeit und die Trans-
formation der Anforderung der Simultaneität nicht entsprechen und dass ich nicht
gleichzeitig hier und dort sein kann. Aufgrund dieser Schwierigkeit muss die Per-
spektive des Anderen angenommen werden. Anders formuliert: Wenn etwas wahrge-
nommen wird, ist der Andere immer mit zu bedenken, welcher als eine Art der Mit-
konstitution oder des ‚Mit-gegenwärtig-Machens‘ angesehen werden kann. Aufgrund
jener Wechselseitigkeit und jener Transformation charakterisiert die Perspektive des
Anderen meine mögliche Freiheitssphäre. Diese Freiheitssphäre lässt sich wegen jener
Schwierigkeit bzw. der Unzulänglichkeit der Freiheit des Leibes im Modus Hier den
Anderen bestimmen oder mitkonstituieren. Daraus entsteht in der Folge die Annahme
der offenen Intersubjektivität bei Husserl.

Zusammenfassend: Die primordialen Reduktion kann bei Husserl als die Aus-
gangsbasis für die Intersubjektivität angesehen werden. Das Ziel dieser Reduktion
besteht darin, dass die Konstitution der Fremderfahrung bzw. das jetzt Fragliche nicht

¹⁹¹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomeno-
logie*, in: *Husserliana Band VI*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 468.

als Selbstverständliches von vornherein vorausgesetzt wird. Diese primordiale Reduktion betrifft die primordiale Welt, welche die Appräsentation abbaut und nur von mir konstituiert ist. Das Außer-Geltung-Setzen bei der primordialen Reduktion besagt aber nicht, dass die Appräsentation komplett entfällt, sondern, dass sie anders verstanden werden muss als die Perspektiven des Anderen (des Fraglichen). Sie ist die Perspektive, welche mit meinen entsprechenden Leibesbewegungen vorstellbar ist. Für Husserl führt dies zu einem dazu, das ‚Mir-Eigene‘ (das ‚Nicht-Fremde‘) zu umgrenzen, zum anderen zum kinästhetischen Leib. Das heißt: Wenn alle konstitutiven Leistungen des Fremden ausgeschaltet werden, dann ist der Leib letztlich als das Ergebnis der primordialen Reduktion zu bezeichnen.

Der durch die primordiale Reduktion gewonnene Leib kann bei Husserl sowohl als *mein* ‚Ich kann‘ als auch als das Orientierungszentrum oder das absolute Hier aufgefasst werden. Er ist für Husserl nicht bloßer Körper, sondern weist auf die vom Hier aus entfaltete Freiheitssphäre hin. Dies kann kurz unter dem von Zahavi empfohlenen Begriff der ‚bodily self-awareness‘ verstanden werden, weil das Selbstbewusstsein bei Husserl über die Meinigkeit und die egozentrische Struktur des Bewusstseins verfügt.

Weiterführend können bei der ‚bodily self-awareness‘ die Wechselmöglichkeit und die Transformation des Hier und Dort angesprochen werden, weil der Leib aufgrund seiner Kinästhesie den Ort des Dort einnehmen und dieses wieder als Hier-Modus bezeichnet werden kann. Daraus ergibt sich das Prinzip des Hier und Dort: Jedes Hier ist ein mögliches Dort, und jedes Dort ist auch ein mögliches Hier. Der Husserlschen Intentionalitätstheorie zufolge ist die phänomenologische Wahrnehmung durch Präsentation und Appräsentation konstituiert. Obwohl durch die primordiale Reduktion diese nur mit meiner Beweglichkeit (d. h. nicht mit der Konstitution des Anderen) interpretiert werden kann, muss sie aber als die Perspektive

des Anderen wieder aufgenommen werden, weil die Wechselmöglichkeit und die Transformation des Hier und Dort der Anforderung der Simultaneität desselben nicht entsprechen bzw. ich nicht gleichzeitig hier und dort sein kann. Da jedes Dort ein mögliches Hier ist und die Appräsentation bzw. die Perspektive des Dort meine mögliche Freiheitssphäre charakterisiert, wird der Entstehungsgrund jener Simultaneität dadurch ausgelegt, indem sich diese Freiheitssphäre den Anderen mitkonstituieren lässt. D. h. die Unzulänglichkeit der ‚bodily self-awareness‘ (die Schwierigkeit des nicht simultanen Hier-und-Dort-Seins des Ich) ist durch die Allsubjektivität auszufüllen. Sie erweist sich als die Offenheit, welche die offene Intersubjektivität bei Husserl ausdrückt.

4.3 Die Intersubjektivität bei Fichte und Husserl: Eine Strukturanalogie

Der Ausgangspunkt der Intersubjektivität

In den vergangenen zwei Abschnitten wurde gezeigt: 1. Bei Fichte wird vom praktischen Selbstbewusstsein ausgegangen, um das Prinzip der Aufforderung zu beleuchten. 2. Bei Husserl ist die ‚bodily self-awareness‘ Ausgangspunkt, um das Prinzip des Hier und Dort zu klären. Das heißt, dass die Intersubjektivitätslehre bei beiden auf dem Begriff des Selbstbewusstseins basiert. Im Folgenden soll diese Gemeinsamkeit und ihren Grenzen näher betrachtet werden.

Den in 4.2 *Das Prinzip des Hier und Dort bei Husserl* dargestellten Ausführungen zufolge weist der Begriff ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl darauf hin, dass der durch die sogenannte primordiale Reduktion gewonnene Leib über die Kinästhesie und den Modus des absoluten Hier verfügt. Er charakterisiert sowohl die eigene Freiheitssphäre des ‚Ich kann‘ als auch den Nullpunkt, an dem alle eigenen Wahrnehmungen orientiert sind. Diese Bedeutungen sind vergleichbar mit dem praktischen Selbstbewusstsein bei Fichte. In jetzigen Zusammenhang können folgende Stellen

Fichtes in *Grundlage des Naturrechts* angeführt werden, welche seine Auffassung des Leibes anbelangt:

- „Der [...] materielle Körper ist gesetzt, als *Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person*; und nichts weiter. Darinn allein besteht sein Wesen. [...]. Ferner – da der beschriebene Körper nichts weiter ist, als die Sphäre der freien Handlungen.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 363.)
- „Ein Körper, [...]; den wir als ein geschlossnes artikulirtes Ganzes, und uns in demselben als Ursache unmittelbar durch unsern Willen setzen, ist dasjenige, was wir *unsern Leib* nennen.“ (Ebd., S. 365.)
- „*Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen.*“ (Ebd., S. 361.)

Es ist ersichtlich, dass der Leib bei Fichte sowohl als *mein Leib* als auch als die Sphäre der eigenen Freiheit bezeichnet werden kann. Ein Anliegen ist, dass der Leib auch das *wirksame Individuum* darstellt¹⁹². Der in *Grundlage des Naturrechts* erwähnte Begriff der Wirksamkeit ist besonders für das praktische Selbstbewusstsein ausgelegt. Dort wird das Selbstbewusstsein als das Bezogenwerden zum Ausdruck gebracht, dass das Objekt auf die Freiheit des Subjekts einschränkt. Demnach ist die

¹⁹² In Bezug auf das Verhältnis zwischen Individuum, Leib und Wirksamkeit bei Fichte ist eine weitere Stelle anzuführen: „Nun ist die umfassende Sphäre seiner Thätigkeit, als eines Individuums, sein Leib; die Wirksamkeit in diesem Leibe demnach, das Vermögen in ihm, durch den bloßen Willen Ursache zu seyn, müßte gehemmt, oder kürzer, es müßte auf den Leib der Person eingewirkt seyn“, siehe: Fichte, *GA I*, 3, S. 365f. Der Begriff des Individuums kann durch folgende Stellen detaillierter analysiert werden:

- „Ich setze mich als Individuum im Gegensatze mit einem andern bestimmten Individuum, indem *ich mir* eine Sphäre für meine Freiheit zuschreibe, von welcher ich den andern, und *dem andern* eine zuschreibe, von welcher ich mich ausschließe.“, siehe: Ebd., S. 357.
- „Das vernünftige Wesen setzt, [...], sich als vernünftiges Individuum, statt welches Ausdrucks wir uns, von nun an, des *der Person* bedienen werden, dadurch, daß es sich *ausschliessend zuschreibt eine Sphäre für seine Freiheit*. Sie ist diejenige Person, die ausschliessend in dieser Sphäre wählt, und keine mögliche andere Person, die in einer andern Sphäre wähle; so ist keine andere *sie selbst*, d. h. keine andere kann in dieser nur ihr zugetheilten Sphäre wählen. Dies macht ihren individuellen Charakter aus: durch diese Bestimmung ist sie *derjenige*, der sie ist, dieser oder jener, der sich so, oder anders, nennt.“, siehe: Ebd., S. 361.
- „Das, was ausschließend in dieser Sphäre wählte, ist *sein Ich*, ist das Individuum, das durch Entgegensetzung mit einem andern vernünftigen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisirt durch eine bestimmte, ihm ausschließend zukommende Aeusserung der Freiheit.“, siehe: Ebd., S. 350.
- „Diese INDIVIDUALITÄT erscheint als Aufforderung zum freien Handeln, die INDIVIDUALITÄT wird mir gegeben eben durch diese Aufforderung. INDIVIDUALITÄT = der Aufforderung zum freien Handeln.“, siehe: Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift vom Krause), S. 179.

Einheit des Denkens und Wollens des Selbstbewusstseins zu formulieren, welche das praktische Selbstbewusstsein ausdrückt. Fichte zufolge besteht ein Primat des Wollens, unter dem das Denken anzuordnen ist. Daraus folgt, dass das Objekt als das Ergebnis der freien Wirksamkeit des Subjekts gedacht wird. Beispielsweise kann ich diese Seite des Schreibtischs wahrnehmen, weil ich den entsprechenden Platz einnehme oder einnehmen *kann*. Diese Wirksamkeit führt das praktische Selbstbewusstsein dann dazu: Ich bin mir z. B. bewusst, dass ich einen durch meine Freiheit konstituierten Schreibtisch sehe. Wie oben gezeigt wurde, betrifft der Leib bei Fichte nicht nur die eigene Freiheitssphäre, sondern auch die Wirksamkeit des Individuums. Hierbei wird der Zusammenhang zwischen dem Leib und dem praktischen Selbstbewusstsein aufgefunden. Dieser Zusammenhang gibt Auskunft darüber, dass der Leib das, die Konstitution der Wahrnehmung ermöglichende, ‚Ich kann‘ besagt, wie die ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl.

Darüber hinaus können folgende Stellen Fichtes in der *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause) herangezogen werden, um eine weitere Bedeutung des Leibes bei Fichte aufzuzeigen:

– „Der Raum, in dem ich sein soll, steht unter meiner Herrschaft; die Materie im Raume, die ich sein soll, und ihre Theile hängt von mir ab; Es ist mein Leib, in wiefern er artikuliert ist.“¹⁹³

– „So geht alle Raumbestimmung aus von der Bestimmung meiner selbst im Raume. Ich bin im absoluten Orte, der Raum den ich einnehme ist unmittelbar, alles übrige ist mittelbar. Ich schaue mich nicht an als Object der Anschauung, sondern als fühlend und so gewiß ich mich anschau, falle ich in den Raum, aber unvermerkt. Alles mein Anschauen des Objects richtet sich und wird bestimmt durch mein Sein im Raume, welches mir erscheint als ein gefühltes.“ (Ebd., S. 121.)

Für Fichte ist der Leib der von mir unmittelbar besetzte Raum, welcher klar macht, dass ich im absoluten Ort bin. Zudem ist das Ich deswegen wahrnehmend, weil sich

¹⁹³ Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), S. 120.

alle Wahrnehmungen auf den Leib als den absoluten Ort richten. Diesbezüglich behauptet Virginia López-Domínguez in *Die Idee des Leibes im Jenaer System* von 1999: „Auf diese Weise verwandelt mich mein Ich im Raum – also mein Leib – in ein Individuum und macht mich zu einem *axis mundi*, einem absoluten Zentrum, um das herum sich alle Realität ordnet, ein unübertragbarer Standpunkt, der mich zum Ort aller Orte macht und mir eine Sichtweise der Welt verleiht, die unvereinbar mit jener der anderen ist, da niemand die Stelle einer anderen Person einnehmen kann.“¹⁹⁴ Der Leib bei Fichte erweist sich insofern als das absolute Zentrum, dass mich einerseits zu einem *axis mundi* macht, andererseits sich von diesem aus eine eigene Sichtweise der Welt entfaltet. Diese eigene Sichtweise ist einsichtig mit der Erste-Person Perspektive des Bewusstseins verbunden, welche das Selbstbewusstsein ausdrückt. Demnach agiert der Leib bei Fichte, wie die ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl, im Sinne des absoluten Hier.

Da das Selbstbewusstsein bei Fichte als die Ich-Welt-Beziehung bzw. das Bezogenwerden sowie die Bedeutung der Beziehung als die Einschränkung verstanden werden kann, ist es ferner als Objekteinschränkung bezüglich der Freiheit des Subjekts aufzufassen. Daraus folgt die Annahme des praktischen Selbstbewusstseins, welches die Entsprechung der freien Wirksamkeit des Subjekts und der Einschränkung des Objekts bedeutet. Weiterführend ist die Verbindung zwischen Selbstbewusstsein und Leib heranzuziehen, weil Fichte zufolge sich aus dieser die Wirksamkeit des

¹⁹⁴ Virginia López-Domínguez, *Die Idee des Leibes im Jenaer System*, in: *Fichte-Studien Band 16*, Amsterdam: Rodopi B.V., 1999, S. 273–293, S. 280. In *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditation* von 2010 spricht sie über die Affinität zwischen Fichte und Husserl in Bezug auf das absolute Hier: „Indeed, by presenting itself as the exterior side of interiority, the body places man in a physical world, where he acquires the function of spatial configurator, turning himself into an absolute place or axis form which all distances unfold, or, as Husserl puts it, into the ‘central here’ of Natur. [...]. In this way, the body individualizes subjectivity, for it accords a nontransferable point of view, which would become incompatible with others if it did not also constitute – as Fichte thought – the immediate place of expression of freedom, of the tendency towards absolute affirmation.“, siehe: Virginia López-Domínguez, *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditation*, in: *Fichte and the phenomenological Tradition*, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, S. 191–204, S. 198f.

Individuums ergibt. Demnach kommt diese Wirksamkeit (oder ferner das praktische Selbstbewusstsein) durch den Leib zustande, indem dieser sowohl über die eigene Sphäre des ‚Ich kann‘ als auch über den absoluten Ort verfügt.

Darüber hinaus wird bei Husserl von der ‚bodily self-awareness‘ ausgegangen, um das Prinzip des Hier und Dort zu entwickeln. Der wichtige Gesichtspunkt ist, dass wegen der Schwierigkeit des nicht simultanen Hier-und-Dort-Seins des Ich (bzw. aufgrund der Simultaneität der Präsentation und Appräsentation) die Perspektive des Anderen aufgenommen werden muss. Demzufolge ist das andere Subjekt als das Mitkonstituierende zu charakterisieren. Diese Mitkonstitution kann als eine Art des Offenlassens meiner Freiheitssphäre dargelegt werden, weil jedes Dort wechselnd ein mögliches Hier ist und die Perspektive des Anderen meine mögliche Perspektive ist. Mit anderen Worten wird meine Freiheitssphäre, welche sich vom Hier aus entfaltet, für den Anderen als Mitkonstituierenden offen gelassen. Dies bezeichnet Husserl als offene Intersubjektivität.

Bei Fichte wird beim praktischen Selbstbewusstsein, welches analog zur ‚bodily self-awareness‘ ist, der unendliche Regress zur Sprache gebracht. Denn wenn das Objekt das Ergebnis der freien Tätigkeit ist und weiter die Wahrnehmung ein und desselben Objekts durch die ablaufende Sammlung je einzelner Seiten (je einzelner Entsprechung von Freiheit und Einschränkung des Selbstbewusstseins) ausgebildet wird, dann tritt jener Regress auf. Um das Problem des praktischen Selbstbewusstseins zu lösen, wird die Aufforderung als Lösungsvorschlag aufgestellt, welche einerseits ausdrückt, dass alle möglichen Entsprechungen von Freiheit und Einschränkung des Selbstbewusstseins *in einem und ebendenselben Momente* bzw. *in derselben ungeteilten Synthesis* erfasst werden, andererseits legt es das andere Subjekt dar. Die Konstitution ein und desselben Objekts hängt wegen jener Schwierigkeit notwendigerweise

vom Anderen ab. Meine Freiheitsmöglichkeit kann für jene Konstitution diesem zugesprochen werden. Betreffend schreibt Fichte in *Grundlage des Naturrechts*:

„Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäft die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen, und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere, Freiheit übrig lasse.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 319.)

Das Ich bestimmt seine Freiheit, indem es einen Teil seiner gesamten Freiheit dem Anderen zuschreibt. Es verfügt nämlich dadurch über seine eigene Sphäre, dass sich meine Freiheit für den Anderen übrig lässt. Diesbezüglich schreibt Klaus Brinkmann in *The Deduction of Intersubjectivity in Fichte's Grundlage des Naturrechts* von 2002:

„Not only does the other limit my sphere of freedom or I his, but I limit my sphere of freedom in order to open up a sphere of freedom for the other.“¹⁹⁵ Wenn das Objekt durch meine Freiheit konstituiert ist und sich diese zum Teil dem Anderen offen lässt, dann spielt sich die Konstitution ein und desselben Objekts teilweise mit diesem Offenlassen für den Anderen ab. Oder anders gesagt, diese Konstitution erweist sich als die Integration der je einzelnen Freiheit des Ich und des Anderen.

Das Selbstbewusstsein kann bei Fichte und Husserl als der gemeinsame Ausgangspunkt für die Intersubjektivität bezeichnet werden. Diese Gemeinsamkeit zeigt sich in folgendem Aspekt: Zunächst trägt das praktische Selbstbewusstsein bei Fichte die gleiche Bedeutungen der ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl in sich, welches auf die eigene Freiheitssphäre und das absolute Hier hinweist. Danach besteht bei beiden, in Bezug auf die Konstitution des Objekts, eine Schwierigkeit jenes Selbstbewusst-

¹⁹⁵ Klaus Brinkmann, *The Deduction of Intersubjectivity in Fichte's Grundlage des Naturrechts*, in: *New Essays of Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, Evanston: Northwestern University Press, 2002, S. 5–17, S. 6.

seins, welche bei Fichte der unendliche Regress, bei Husserl das nicht simultane Hier-und-Dort-Sein des Ich betrifft. Schließlich wird die Aufnahme des Anderen bzw. die Intersubjektivität als der Lösungsvorschlag für die jeweilige Schwierigkeit in den Blick genommen. Da dieser Lösungsvorschlag die Annahme der Offenheit des Selbstbewusstseins enthält, ist das Subjekt nicht nur der Ausgangspunkt für die Erklärung der Intersubjektivität, sondern das Subjekt ist bereits intersubjektiv.

Das intersubjektive Subjekt

Die Auffassung des intersubjektiven Subjekts bei Fichte und Husserl schlägt sich zunächst darin nieder, dass meine Freiheitssphäre für Andere offen lässt, dass das Objekt (oder die Welt) das Ergebnis der Mitkonstitution von Ich und Anderen ist. Demnach wird bei Fichte die Konstitution des Objekts nicht vollzogen, wenn keine Anerkennung des anderen Subjekts erfolgt. Die relevanten Stellen von ihm hierzu lauten:

– „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.“ (Fichte, *GA I*, 3, S. 340.)

– „Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt, und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich.“ (Ebd., S. 335)

Der Andere spielt die entscheidende Rolle dafür, um das Objekt vorkommen lassen zu können. Daraus ergibt sich das Argument, dass das Objekt intersubjektiv konstituiert wird. In dieser Hinsicht kann folgende Stelle Husserls angeführt werden:

„Alles Weltliche ist intersubjektiv konsituiert. Die Konstitution der Intersubjektivität und intersubjektiven Welt ist beständig auf dem Marsch und hat einen entsprechenden Horizont, in dem sie mir vorweg gilt als immer noch neuen intersubjektiven Sinn mit Beziehung auf neue Ichsubjekte annehmend.“ (Husserl, *Hua XV*, S. 45.)

Es ist ersichtlich, dass die Welt sowohl bei Fichte als auch bei Husserl von der Inter-subjektivität abhängt. Diesbezüglich schreibt López-Domínguez in *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditation* von 2010: „The idea that the constitution of the world rests upon a transcendental intersubjective community, to which one may accede phenomenologically through one's own body, conceived of as an originary sphere. Husserl's development of this theme is very similar to that laid out by Fichte in [...] his *Foundations of Natural Right* [*Grundlage des Naturrechts*].“¹⁹⁶ Das Bewusstsein von etwas ist für Fichte und Husserl durch das Selbstbewusstsein bedingt. Wenn dieses intersubjektiv ist, dann ist jenes einsichtig weiter durch die Intersubjektivität bedingt. Die Objektivität haftet nicht nur an der Subjektivität an, sondern auch an der Intersubjektivität.

Die Welt erweist sich insofern als intersubjektiv, als sie vom intersubjektiven Subjekt konstituiert wird. Wenn dieses als Erste-Person Perspektive gedacht wird, dann weist die intersubjektive Welt darauf hin, dass diese und andere Perspektiven miteinander verflochten sind. In Bezug auf das intersubjektive Ich bei Fichte schreibt Wood in *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy* von 2014: „We can also look at Fichte's conception of the intersubjective I as an insight about what some philosophers like to call the ‚first-, second-, and third-person standpoints‘. The thesis is that the first-person standpoint is already implicitly (as a matter of transcendental conditions for its possibility) the second-person standpoint. To consider things from my perspective is already to presuppose other perspectives on mine, and my perspective on them: I can be aware of myself only by being aware implicitly of the possibility of other perspectives on me,

¹⁹⁶ López-Domínguez, *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditation*, S. 191.

and of my perspective on them.“¹⁹⁷ Diesbezüglich spricht Hiroshi Kojima in *Monad and Thou: Phenomenological Ontology of Human Being* von 2000 über den Begriff der ‚interintentionality‘ bei Husserl, welche lautet: „My intentionality is a priori mediated and penetrated by the intentionalities of others.“¹⁹⁸ Das Geflecht der Perspektiven präsentiert sich nicht nur als die Konstitution des Objekts, sondern auch als eine Art des *Einanderbestimmens* von Ich und Anderen. Die Erste-Person (das Selbstbewusstsein) kann nämlich durch die andere Perspektive vermittelt werden. Sie ist deswegen *erst-personal*, weil sie von der anderen Perspektive ausgehend bestimmt ist, und umgekehrt.

Wenn vom *einanderbestimmenden* Geflecht der Perspektiven ausgegangen wird, dann wird bei Fichte und Husserl die Gemeinschaft vom Ich und vom Anderen als ein weiteres Merkmal des intersubjektiven Subjekts angesprochen. Diesbezügliche Stellen von ihnen sind:

– „Das Selbstbewußtseyn fängt also an, von einem Herausgreifen meiner selbst aus der Masse des Vernunftreichs. Dieses ist der tiefste Punkt des Bewußtseyns: Sobald jemand zum Bewußtseyn kömmt, nimmt er sich selbst wahr, dieses Wahrnehmen seiner selbst ist nicht möglich ohne einen Begriff der Vernunft=Masse. Der Begriff der Selbstheit wird also CONSTRUIERT aus dem Begriff der Vernunftmasse.“ (Fichte, *GA IV*, 2, S. 177.)

– „So liegt auch das andere transzendente Ich in mir, es liegt in mir so als Geltungseinheit, dass es antizipierte und bewährte Seinsgewissheit ist, und zwar als das Nicht-Ich, das selbst Ich ist und das als anderes Ich mich selbst wiederum in sich trägt. Diese Innerlichkeit des Füreinanderseins als eines intentionalen Ineinanderseins ist die ‚metaphysische‘ Urtatsache, es ist ein Ineinander des Absoluten. Jedes hat seine Primordialität, darin impliziert seine transzendentalen Vermögen seines ‚Ich‘, und jede <ist> eine andere derart, dass keine mit einer andern das Mindeste reell gemein haben kann. Aber jede als Primordialität der intentionalen Erlebnisse seines darin erlebenden, sich ‚selbsterhaltenden‘ Ich impliziert jede andere primordiale Intentionalität.“ (Husserl, *Hua XV*, S. 366.)

¹⁹⁷ Allen W. Wood, *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2014, S. 211.

¹⁹⁸ Hiroshi Kojima, *Monad and Thou: Phenomenological Ontology of Human Being*, Ohio: Ohio University Press, 2000, S. 6. Vgl.: Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, S. 7ff.

Für Fichte erfolgt das Selbstbewusstsein, indem dieses vom Vernunftreich aus kommt, welches der tiefste Punkt des Bewusstseins ist¹⁹⁹. Analog zu dieser Auffassung wird bei Husserl die ‚metaphysische‘ Urtatsache oder das Ineinander des Absoluten zum Ausdruck gebracht. Das intersubjektive Subjekt kommt nämlich aus dieser Urtatsache (diesem Ineinander). Daraus folgt, dass die Subjektivität durch die Intersubjektivität bedingt ist. In Bezug darauf ist Lauth in *Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte* der Ansicht, dass bei Fichte das Ich durch die Intersubjektivität ‚transzendental-konstitutiv‘ bedingt ist und sich es nur als interpersonales Ich setzen kann.²⁰⁰ Dies-

¹⁹⁹ Diesbezüglich können folgende Stellen angeführt werden:

– „Der Begriff der Individualität ist [...] ein *Wechselbegriff*, [...]. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet*, gesetzt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eignen Geständniß, und dem Geständniß des andern nach, *mein und sein; sein und mein*; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtseyn vereinigt werden in Eins.“, siehe: Fichte, *GA I*, 3, S. 354.

– „Nemlich meine INDIVIDUALITÄT geht heraus aus der Maße des ganzen Vernunftreichs.“, siehe: Fichte, *GA IV*, 2, S. 179.

– „Ich erzeuge als Individualität mich selbst, dadurch daß ich mich herausgreife aus der Maße des Bestimmbaren, aus der Maße der Vernünftigkeit.“, siehe: Ebd., S. 240.

– „Ich setze diesem vernünftigen Wesen mich, und dasselbe mir entgegen; *dies* aber heißt, ich setze mich als Individuum in Beziehung auf dasselbe, und jenes als Individuum in Beziehung auf mich. Sonach ist es Bedingung der Ichheit, sich als Individuum zu setzen.“, siehe: Fichte, *GA I*, 5, S. 201.

– „Auch nur unter der gegenwärtigen Voraussetzung, daß nur Ein Individuum außer mir sey, und nur Eine Einwirkung durch Freiheit auf mich geschehe, ist der erste Zustand, gleichsam die Wurzel meiner Individualität, nicht durch meine Freiheit bestimmt, sondern durch meinen Zusammenhang mit einem andern Vernunftwesen.“, siehe: Ebd., S. 202.

Hierbei sind Stellen von Wilhelm Weischedel und Andreas Schmidt erwähnenswert:

– „Aber es wäre falsch, daraus die Konsequenz zu ziehen, der Fichtesche Begriff vom Individuum sei ‚individualistisch‘. Zunächst einmal liegt ja bereits in der Abgrenzung der Blick auf den andern; [...]. Noch enger ist die Verbindung darin, daß die Möglichkeit, sich als Individuum zu finden, bedingt ist durch das Miteinander von Anrede und Antwort. [...]. *Ursprünglich ist der Mensch nicht isoliertes Individuum, sondern ein Wesen des Miteinander.*“; siehe: Wilhelm Weischedel, *Der frühe Fichte*, Stuttgart: Friedrich Frommann, 1973, S. 132.

– „Es gibt also kein Selbstbewußtsein ohne die Aufforderung durch andere. [...]. Kein Selbstbewußtsein ohne die Anerkennung der Freiheit anderer.“, siehe: Schmidt, *Johann Gottlieb Fichte*, S. 37.

– „Kein Selbstbewusstsein als freies Vernunftwesen ohne Aufforderung durch den anderen. Und kein Aufforderung durch den anderen ohne die Existenz eines anderen Vernunftwesens. Also kein Selbstbewusstsein als freies Wesen ohne Existenz eines anderen freien Vernunftwesens.“, siehe: Schmidt, *Vernunft und Anerkennung. Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität*. 2017, S. 6.

²⁰⁰ Siehe: Lauth, *Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte*, S. 189: „Die Interpersonalität ist also nicht allein sittlich aus der Ich-Setzung gefordert, sondern auch transzendental-konstitutiv bedingt: das *Ich* kann sich nur als *interpersonales Ich* setzen, weil es sonst seine eigene Freiheit nicht setzen kann; denn diese kann es in seinen eigenen Akten erst erfassen, wenn es Freiheit im ‚Objekt‘ – im Gegensatz zur Determination erfaßt und abgegrenzt hat. Ein solches ‚Objekt‘, das zugleich Determination – nämlich An-Determination, – und Freiheit – nämlich ‚Aufruf‘ als Aufforderung an die andere Freiheit ist –, ist aber allein die vernünftige Wirkung eines anderen Vernunftwesens, das zur Selbsttätigkeit auffordert.“

bezüglich heißt es bei Zahavi in *Husserl's Phenomenology*: „Husserl takes transcendental subjectivity to be (at least in part) dependent on transcendental intersubjectivity.“²⁰¹ Diese Bedingtheit der Subjektivität von der Intersubjektivität weist darauf hin,

Ähnliche Auffassungen lassen sich u. a. auch an folgenden Stellen finden:

– „Fichte ist bekanntlich nicht nur der erste Theoretiker des Selbstbewußtseins nach Kant, sondern auch der erste Theoretiker der Intersubjektivität gewesen. Mit der These, daß Intersubjektivität eine notwendige Bedingung von praktischem Selbstbewußtsein sei, hat Fichte beide Bereiche auch zum ersten Mal in ein systematisches Verhältnis gebracht.“, siehe: Stolzenberg, *Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins*, S. 72f.

– „Abhängigkeit der Natur vom Ich und Abhängigkeit des Ichs von der Natur sind zu transzendentalphilosophischer Vermittlung aufgegeben. Sie ist möglich nach Fichte im Rückgang auf das Phänomen der Aufforderung (das damit in seiner eigenen Vernünftigkeit deduziert, bestätigt wird). Ich werde von einem anderen Ich zu freitätigem Handeln an der Natur aufgefordert. Die Natur ist mir in demselben Momente meiner Existenz ursprünglich gegeben, in dem ich mir auf die Weise der Kommunikation mit anderen Vernunftwesen gegeben werde. [...]. Äußere Freiheit ist für mich nur möglich unter der Bedingung der äußeren Freiheit des Anderen. Damit ist das ‚Wir‘ als Bedingung des ‚Ich‘ (die Intersubjektivität als Bedingung der Individualität, Interpersonalität als Bedingung der Personalität) deduziert, und zwar das ‚Wir‘ als mit der Rechtsgemeinschaft zusammenfallend.“, siehe: Peter Baumanns, *J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/München: Karl Alber, 1990, S. 121.

– „Ich finde zu mir als einem individuellen Freiheitswesen erst im Ereignis der Aufforderung durch vernünftige Wesen außer mir.“, siehe: Wolfgang Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlage der kritische Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970, S. 73.

²⁰¹ Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 2003, S. 121. Die relevanten Stellen Husserls lauten:

– „Nun kompliziert sich alles, sobald wir bedenken, daß Subjektivität nur in der Intersubjektivität ist, was sie ist: konstitutiv fungierendes Ich.“, siehe: Husserl, *Hua VI*, S. 175.

– „Der Geist ist darin nicht Geist in oder neben der Natur, sondern diese rückt selbst in die Geistessphäre. Das Ich ist dann auch nicht mehr ein isoliertes Ding neben anderen solchen Dingen in einer vorgegebenen Welt, es hört überhaupt das ernstliche Außer- und Nebeneinander der Ichpersonen auf zugunsten eines innerlichen Ineinander- und Füreinanderseins.“, siehe: Ebd., S. 346.

– „Ebenso ist jedes *ego*, jede Monade konkret genommen Substanz, aber nur relative Konkretion, sie ist, was sie ist, [...]. Hier tritt aber ein völlig neuer Begriff von Aufeinander-angewiesen-, Voneinander-abhängig-sein, Miteinander-verbunden-sein und der weitesten Form nach überhaupt Miteinander-sein, Koexistieren, In-der-Einheit-einer-Zeitlichkeit-sein auf, [...]. Ihr eigens Sein [Monaden Sein], so wie es als ichliches, intentional konstituierendes ist, ‚impliziert‘ jede andere und wird von ihr ‚impliziert‘, jede ist ‚in Beziehung‘ auf jede, jede koexistiert so, dass ihre Existenz die Existenz aller anderen bedingt, jede ist mit jeder ‚real‘ verbunden – reale Verbindung verstanden in dem Sinn, der eben zu Monaden gehört, und ein anderer hat für sie gar keinen Sinn.“, siehe: Husserl, *Hua XV*, S. 193f.

– „In mir impliziert die Anderen als ineinander impliziert, und ich in ihnen wieder impliziert, und in der in mir implizierten und so im ichlichen Ineinander ineinander implizierten Lebendigkeit ichlichen Lebens konstituiert ‚die‘ Welt.“, siehe: Ebd., S. 200.

– „Also in der unendlichen Bewegtheit der transzendentalen Konstitution, in der transzendente Intersubjektivität ihr Sein erhält und entfaltet, ist konstituiert diese Welt als Welt für mich, der ich zentraler Mensch bin meiner totalen Menschheit, aber einer Menschheit, die einen offenen Horizont anderer Menschheiten hat.“, siehe: Ebd., S. 467.

– „Sowie ich aber Richtung auf andere als Menschen habe, ist schon mitgegeben die Selbsterfahrung als ein Mensch ‚unter Menschen‘: Ich bin, wie überhaupt jeder Mensch unter den vielen Menschen, in besonderer Weise ‚Mensch unter Menschen‘, das ist, jeder ‚ist‘ für jeden Mitmensch, jeder jeden als Mitsubjekt für dieselbe Umwelt, und zunächst körperliche und dann auch leiblich personale und objektiv geistige Umwelt, erfahrend.“, siehe: Ebd., S. 497.

– „Mit allem natürlich, das zu seinem Sinn – Sinn für mich – gehört, wie daß der Andere ‚mir gegenüber‘ leiblich und mit seinem eigenen Leben da ist und nun mich ebenso als sein Gegenüber hat, daß ich für ihn – mit meinem ganzen Leben, mit all meinen Bewußtseinsweisen und für mich

dass das Subjekt kein isoliertes Wesen darstellt. Es ist nämlich ein Mitglied der Subjekte. Treffend können folgende Stellen von Fichte und Husserl angeführt werden:

– „Der Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch; [...]. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.“ (Fichte, *GAI*, 3, S. 347.)

– „Vielmehr im Sinne einer Menschengemeinschaft und des *Menschen*, der schon als einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt [...], liegt ein Wechselseitig-für-einander-sein, das eine objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen mit sich bringt: also ich und jedermann als ein Mensch unter anderen Menschen.“ (Husserl, *Hua I*, S. 157f.)

Bei Fichte und Husserl bedeutet das Selbstbewusstsein oder die Subjektivität das Zututesein (das ‚what it is like‘), welches ausdrückt: *Wie* es ist, das Subjekt zu sein. Wenn dieses intersubjektiv ist, dann gibt dieses *Wie* Aufschluss darüber, dass das Subjekt-zu-sein intersubjektiv fungiert ist. Mit anderen Worten kommt das Subjekt zustande, indem das andere Subjekt angenommen wird.

Zusammenfassend: Auf den ersten Blick kann man bei Fichte und Husserl den gemeinsamen Ausgangspunkt in der Intersubjektivität auffinden, welcher bei jenem das praktische Selbstbewusstsein, bei diesem die ‚bodily self-awareness‘ besagt. Diese Gemeinsamkeit kann von den Bedeutungen der ‚bodily self-awareness‘ ausgehend gestärkt werden, welches den, über die Kinästhesie und das absolute Hier verfügenden, Leib darbietet. Bei Fichte weist das praktische Selbstbewusstsein auf die freie Wirksamkeit des Subjekts auf das Objekt hin. Diese Wirksamkeit schlägt sich insofern in dem Begriff des Leibes nieder, als dieser sowohl *mein* Leib als auch die Sphäre der freien Handlungen charakterisiert. Zudem bedeutet der Leib bei Fichte den absoluten Ort, von welchem aus sich meine eigene Sichtweise der Welt entfaltet, was mit dem

geltenden Gegenständen – Alterego bin, wie er für mich; und ebenso jeder Andere für jeden Anderen, so daß das ‚Jedermann‘ Sinn erhält und ebenso das Wir und Ich als ‚einer unter den Anderen‘ als im ‚Jedermann‘ beschlossen.“, siehe: Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in: *Husserliana Band XVII*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, S. 244f.

Selbstbewusstsein als der Erste-Person Perspektive in Einklang steht. Demnach ist das praktische Selbstbewusstsein bei Fichte deswegen wie die ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl anzusehen, weil bei jenem die Verbindung zwischen Selbstbewusstsein und Leib zur Kenntnis gebracht werden kann und es die gleichen Bedeutungen in sich trägt.

Darüber hinaus beziehen sich das praktische Selbstbewusstsein und die ‚bodily self-awareness‘ beide, in Bezug auf das Ergebnis der Intersubjektivität, auf eine Art der Schwierigkeit der Konstitution des Objekts. Bei Fichte tritt das Regress-Problem auf, wenn alle Entsprechungen von Freiheit und Einschränkung des Selbstbewusstseins nicht *in einem und demselben Moment* erfasst werden können. Daher wird die These das ‚Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung‘ bzw. die Aufforderung aufgestellt, welche in Bezug auf die Konstitution des Objekts als das Offenlassen der Freiheit für den Anderen zu begreifen ist. Bei Husserl ist das ähnliche Ich im Dort aufgrund der Simultaneität der Präsentation und Appräsentation und dadurch, dass ich nicht gleichzeitig hier und dort sein kann, anzunehmen. Da jedes Dort ein mögliches Hier ist, erweist sich die Appräsentation insofern als die Perspektive des Anderen, als meine mögliche Freiheitssphäre für den Anderen offengelassen wird. Durch dieses Offenlassen lässt sich das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als intersubjektiv auslegen. Dieses ist nicht nur der gemeinsame Ausgangspunkt der Erklärung der Intersubjektivität, sondern das Selbstbewusstsein ist bereits intersubjektiv. Darüber hinaus kann das intersubjektive Subjekt bei den beiden weiter angeführt werden.

Das Bewusstsein von etwas ist für Fichte und Husserl durch das Selbstbewusstsein bedingt. Wenn dieses intersubjektiv ist, dann ist jenes einsichtig weiter durch die Intersubjektivität bedingt. Das intersubjektive Subjekt zeigt nicht nur, dass das Objekt das Ergebnis der Mitkonstitution des Ich und des Anderen ist, sondern auch, dass die Objektivität sowohl an der Subjektivität als auch an der Intersubjektivität anhaftet.

Darüber hinaus kann vom Bereich der Mitkonstitution bzw. dem Geflecht je einzelner Freiheitssphären des Ich und des Anderen ausgegangen werden, um das Vernunftreich bei Fichte oder die metaphysische Urtatsache (das Ineinander des Absoluten) bei Husserl aufzufassen, vom welchem aus das Selbstbewusstsein zustande kommt und das Subjekt-zu-sein vollzogen wird. Die Subjektivität ist nämlich durch die Intersubjektivität bedingt. Da das Selbstbewusstsein das Zumutesein (das ‚what it is like‘) ist, drückt es aus *wie* es ist, das Subjekt zu sein. Dieses *Wie es ist* kann auf folgende Weise formuliert werden: Das Subjekt kommt in dem Sinne zustande, indem das andere Subjekt angenommen wird. Das intersubjektive Subjekt bei Fichte und Husserl weist auf die Abhängigkeit der Objektivität und Subjektivität von der Intersubjektivität hin.

4.4 Eine Suche nach dem Mittelweg: Weder Cartesianische Substanz noch Hume-sches Bündel

In dieser Arbeit wurde gezeigt, dass das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl unter negativen und positiven Bestimmungen verglichen werden kann. In Bezug auf jene negative Bestimmungen wird die Unmittelbarkeit und die Ungegenständlichkeit thematisiert. Diese zwei parallelen Eigenschaften weisen darauf hin, dass Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas untrennbar sind, jenes nicht zustande kommt, indem dieses sich selbst zum Objekt macht. Jene positiven Bestimmungen besagen, dass das Selbstbewusstsein in der Tat das Für-sich-selbst-sein, die Erste-Person Perspektive, das Zumutesein, die Präreflexivität und die Anonymität des Bewusstseins charakterisiert. Das Selbstbewusstsein gibt einerseits Aufschluss darüber, dass das Bewusstsein von etwas nur *für* das Subjekt und deswegen *erst-personal* agiert bzw. über das ‚what it is like‘ verfügt, welches zeigt *wie* es ist, das Subjekt zu sein. Andererseits steht es insofern *vor* der entsprechenden Reflexion, als

es nur durch diese wiederholt wird. Diese *Präreflexivität* zeigt, dass das Selbstbewusstsein nicht bei seinem gegenwärtigen Dasein erreicht werden kann, da bei diesem Moment das Subjekt *anonym* auftritt und inwiefern dieses ins Bewusstsein von etwas *versinkt*.

Weiterführend lassen die Ausführungen der Kritik der Heidelberger Schule und die Verteidigung Fichtes und Husserls erkennen, dass sich die Auslegung des Selbstbewusstseins darauf bezieht, wie das Ich, das Subjekt und das Ego des Bewusstseins zu verstehen sind. Daraufhin können zwei typischen Positionen zur Diskussion gestellt werden. Der klassische Vertreter der ersten Position ist René Descartes. In *Meditationen über die Erste Philosophie* von 1641 nimmt er an:

„Ich weiß von meiner Existenz und schreibe gar nichts anderes meiner Natur oder meinem Wesen zu, als daß ich ein denkendes Ding sei; daraus schließe ich mit Recht, daß mein Wesen allein darin besteht, ein denkendes Ding zu sein, d. h. eine Substanz, deren Wesen oder Natur nur im Denken besteht.“²⁰²

Bei Descartes wird das Subjekt des Bewusstseins als denkende Substanz (*res cogitans*) bezeichnet. Dieses substanzielle Subjekt kann mit dem Cartesianischen Substanz-Akzidenz-Schema weiter als Träger der *cogitationes* erklärt werden. Neben dieser Cartesianischen Position gibt es diejenige, für welche David Hume der klassische Vertreter ist. In *A Treatise of Human Nature* von 1738 schreibt er:

– „For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception.“²⁰³

²⁰² René Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1986, S. 189.

²⁰³ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2007, S. 165. Die Humesche Position zielt offenkundig auf die Cartesianische. In *A Treatise of Human Nature* schreibt Hume: „There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity.“, siehe: Ebd., S. 164. Diesbezüglich ist A. E. Piston der Ansicht: „It seems not unreasonable to suppose that one philosopher Hume has in mind is Descartes. [...]. Certainly, Descartes is not the only proponent

- „that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsly, to be endow'd with a perfect simplicity and identity.“ (Ebd., S. 137.)
- „When I turn my reflection on *myself*, I never can perceive this *self* without some one or more perceptions; nor can I ever perceive any thing but the perceptions.“ (Ebd., 399.)

Für Hume kann das Subjekt des Bewusstseins nicht erfasst werden. Oder, anders gesagt, das sogenannte Ich ist für ihn nur ein Haufen oder eine Sammlung verschiedener Perzeptionen. Es ist nicht schwer zu ersehen, dass diese bekannte Humesche Bündeltheorie im Gegensatz zur Cartesianischen Position steht. Das Subjekt als eine von gewissen Perzeptionen verschiedene Entität spielt nämlich bei Hume keine Rolle.

Zwischen der Cartesianischen und Humeschen Position besteht jedoch ein Mittelweg, welcher von der Selbstbewusstseinstheorie ausgehend darauf hinweist, dass das Ich weder der Substanz noch dem Haufen entspricht. Im Folgenden wird gezeigt, inwiefern bei Fichte und Husserl dieser Mittelweg angesprochen werden kann.

Erstens: Dieser Mittelweg distanziert sich von der Cartesianischen Position. Dann ist es nicht verwunderlich, dass bei Fichte und Husserl folgende Stellen aufgefunden werden können:

- „Nur durch das sich selbst Setzen wird das Ich – es ist nicht vorher schon SUBSTANZ – sondern sich selbst setzen als setzend ist sein Wesen, es ist Eins und ebendasselbe; folglich es ist *sich seiner unmittelbar selbst bewußt*.“ (Fichte, *GA IV*, 2, S. 31)
- „Leider geht es so bei Descartes, mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das ego zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip, kurzem der Wendung, durch die er zum Vater des (wie hier noch nicht sichtlich werden kann) widersinnigen transzendentalen Realismus geworden ist.“ (Husserl, *Hua I*, S. 63.)

of the view that the person of self consists essentially in a spiritual or immaterial substance, though he is prominently associated with this kind of view. [...]. On this philosophical view, then, the self is a kind of substance to which our perceptions – i.e. our mental states, activities, etc. – belong and which accordingly exhibits such features as simplicity and identity.“, siehe: A. E. Piston, *Hume's Philosophy of the Self*, New York: Routledge, 2002, S. 18.

Für beide spielt die Annahme des substanzialen Ich keine Rolle. Ihre Position des Selbstbewusstseins kann insofern von der Cartesianischen unterschieden werden²⁰⁴, als nicht irgendein substanzielles Subjekt sondern nur die Subjektivität hervorgehoben wird, welche eine Art der *privilegierten*, also *erst-personalen*, Qualität des Bewusstseins ausdrückt.

Zweitens: In *Subjectivity and Selfhood* von 2005 behauptet Zahavi, dass die Humesche Bündeltheorie mit der nicht-egologischen Position, welche im 20. Jahrhundert populär wurde und als ‚The Non-egological Challenge‘ zu beschreiben ist, in Einklang steht. Diese nicht-egologische Position ist Zahavi zufolge das ‚no-ownership view‘, unter welchem das Erlebnis nicht-egologisch ist oder anonym erfolgt. Zu dieser Position rechnet Zahavi z. B. die Heidelberger Schule und Sartre. Zur Position Sartres schreibt Zahavi: „Sartre then went on to point out that an unprejudiced phenomenological description of lived consciousness will simply not include an ego, understood as an inhabitant in or possessor of consciousness. Lived prereflective conscious-

²⁰⁴ Die bezüglichen Forschungsauffassungen lauten:

Bei Fichte:

– In »*Merke auf dich*« ist Römelt der Meinung: „Das ich, die »Intelligenz ist dem Idealismus ein *Tun*, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Tätiges* soll man sie nennen.«“, siehe Römelt, »*Merke auf dich*«, S. 89.

– In Bezug auf den Begriff des absoluten Ich bei Fichte behauptet Neuhouser in *Fichte's Theory of Subjectivity*: „A starting point for such an understanding is provided by Fichte's claim, central to the review, that the absolute subject is not to be understood as a kind of thing in itself.“, siehe: Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, S. 103.

– Dementsprechend ist Beiser in *German Idealism The Struggle against Subjectivism, 1781–1801* der Meinung: „Fichte's theory of the self-positing self was primarily directed against the concept of the self as a soul or substance, which had played such a prominent role in the Christian tradition and seventeenth-century rationalism.“, siehe: Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, S. 281.

Für die Ansicht, dass der Begriff der Substanz dem absoluten Ich bei Fichte nicht zugesprochen werden darf, siehe S. 102–110 in *Fichte's Theory of Subjectivity* von Neuhouser und S. 278–284 in *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801* von Beiser.

Bei Husserl:

– In *Husserl on the Ego* ist Miller der Meinung: „In fact, Husserl explicitly criticizes Descartes' conclusion that his reduced ego is a *substantia cogitans* as being a conclusion to which Descartes was not entitled by his own epistemological principles, and as a view which cannot be derived from purely phenomenological considerations.“, siehe: Miller, *Husserl on the Ego*, S. 160.

– In *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology* ist Dermot Moran einer ähnlichen Ansicht: „Descartes, of course, illegitimately moved from the certainty of the 'I think' to the givenness of the ego as thinking *substance*. Husserl, on the other hand, wants to remain within the givenness of I, and recognizes that its horizons of past and future are not given apodictically.“, siehe: Dermot Moran, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Cambridge: Polity Press, 2005, S. 194.

ness has no egological structure. [...]. Thus, Sartre accepted Lichtenberg's famous critique of Descartes: the traditional rendering of the cogito affirms too much. What is certain is not that 'I am aware of this chair', but only that 'there is awareness of this chair'.²⁰⁵ Diese nicht-egologische Position stimmt mit der Humeschen überein. Für die Bündeltheorie gibt es nur das Bewusstsein des Stuhls als ein Stück des Haufens verschiedener Perzeptionen, mehr nicht. In Bezug auf die Substitution des Ich durch ein Es bzw. den Wechsel von „ich habe Bewusstsein von diesem Stuhl“ zu „es gibt Bewusstsein von diesem Stuhl“ schreibt Wiesing in *Das Mich der Wahrnehmung*: „Man kann die Welt in Meditationen als ein ontologisch zweifelhaftes Phänomen behandeln – aber nicht seine eigene Realität. Man kann sich nicht selbst als trügerischen Schein behandeln. [...]. Die Substitution trifft nicht die selbst erfahrene Weise, wie es ist, selbst in intentionalen Beziehungen zu sein.“²⁰⁶ Mit Wiesing kann behauptet werden, dass die Aussage „es gibt Bewusstsein von diesem Stuhl“ nicht auf die Weise eingeht, wie es für jemanden ist, dieses Bewusstsein zu haben, oder wie ihm zumute ist. Dieses Zumutesein tritt in den Mittelpunkt, wenn eine Position innerhalb der Selbstbewusstseinstheorie entwickelt wird, die einen Mittelweg zwischen der Cartesischen und Humeschen Position einschlägt. Es handelt sich um einen genuin phä-

²⁰⁵ Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge: The MIT Press, 2005, S. 100f. Für die obigen Ausführungen siehe Seite 99–103. Das sogenannte ‚The Non-egological Challenge‘ wird auch in *Self and Consciousness* und *Self-Awareness and Alterity* vorgestellt, siehe: Zahavi, *Self and Consciousness*, S. 56–59 und Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 139–142. Es muss gesagt werden, dass Zahavi zufolge Sartre letztendlich zur egologischen Position tendiert und deswegen mit Husserl vergleichbar ist. In *Self-Awareness and Alterity* behauptet Zahavi: „Consequently, the problem with Sartre's argumentation is that he operates with a too narrow concept of the ego. However, it might be argued that he eventually came to realize this deficit himself. For whereas in *La transcendance de l'ego* he characterizes the prereflective, nonegological field of consciousness as *impersonal*, he describes this view as mistaken in both *L'Être et le néant* and 'Conscience de soi et connaissance de soi'. It is not the ego which personalizes consciousness; it is consciousness which by means of its fundamental selfness (*ipséité*) allows the ego to appear: 'if consciousness does not have an ego at the level of immediacy and nonreflexivity, it is nonetheless personal. It is personal because it is a return, in spite of everything, to itself.' At this point one might merely object to Sartre's terminology. It would be more reasonable to ascribe a fundamental egocentricity to consciousness as such and reserve the term 'personal' for the higher egological levels.“, siehe: Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 142. Eine ähnliche Stelle findet man in Zahavis Aufsatz *Self and Consciousness* auf Seite 64.

²⁰⁶ Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 90.

nomenologischen Weg, und nicht zuletzt auch von Zahavi unterstrichen wird. Er nimmt in *Self and Consciousness* an: „An objection to this position comes to mind the moment one adopts a first-person perspective.“²⁰⁷ Die egologische Position, welche Fichte und Husserl beide vertreten, ist von der nicht-egologischen Position, welche auf die Humesche Position zurückgeführt wird, zu differenzieren, in Bezug darauf, ob das Selbstbewusstsein das Zumutesein oder die Erste-Person Perspektive ausdrückt.

Das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl gleicht weder der Cartesianischen noch der Humeschen Position. Dieses erweist sich nicht als das substanzielle Subjekt, sondern nur als die Subjektivität, noch als die Bündel, sondern als die Erste-Person Perspektive. Wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, besteht die Besonderheit dieses Mittelwegs bei Fichte und Husserl darin, dass das Selbstbewusstsein mit dem Leib in Verbindung gebracht wird, was bei Fichte das praktische Selbstbewusstsein und bei Husserl die ‚bodily self-awareness‘ bezeichnet. Dieses Selbstbewusstsein verweist darauf, dass der Leib über das absolute Hier oder den absoluten Ort verfügt, von welchem aus sich die eigene Freiheitssphäre entfaltet, oder zu welchem sich alle Wahrnehmungen hin orientieren. Daraus kann sich die Auffassung des Objekts als das Ergebnis der Freiheit des Subjekts ergeben. Weiterführend ist bei Fichte und Husserl jeweils eine Schwierigkeit dieser Auffassung aufzustellen. Für Fichte wird die vollständige Konstitution ein und desselben Objekts durch die Freiheit des Subjekts nicht vollzogen, weil sie nicht *in einem und demselben Moment* bzw. oder *in derselben un-*

²⁰⁷ Zahavi, *Self and Consciousness*, S. 62. Die Begründung für die, hier von Zahavi gemeinte, Ablehnung lautet: „It does not seem adequate to render the cogito as ‘there is a perception of a chair’, nor for that matter as ‘somebody perceives a chair’ since the two formulations overlook one significant detail. If I and the reader are looking at the same chair, these two perceptions of the chair might very well be anonymous in the sense of lacking any explicit self-thematization. In fact, on the pre-reflective level there is probably no explicit awareness of the experience being mine. But the two perceptions are definitely *not* anonymous in the sense of being undifferentiated and indistinguishable, regardless of whether this is taken to imply strict numerical identity (in which case the two streams of consciousness would have merged) or merely qualitative identity. On the contrary, the moment we take the first-person perspective seriously, it is obvious that there is a vital difference between the two perceptions. Only one of them is given in a first-personal mode of presentation for me.“, siehe: Zahavi, *Self and Consciousness*, S. 62f.

geteilten Synthesis ausgebildet werden kann. Für Husserl ist die Simultaneität der Präsentation und Appräsentation nicht zu bewahren, weil ich nicht gleichzeitig hier und dort sein kann. Der Lösungsvorschlag dafür ist bei beiden das Offenlassen der sich von hier aus entfalteten Freiheitssphäre (des praktischen oder der ‚bodily‘ Selbstbewusstseins). Daraus resultiert die Aufnahme der Anderen bzw. die Intersubjektivität. Mit anderen Worten bezieht sich dieser Mittelweg bei Fichte und Husserl nicht nur auf eine Position, welche zwischen der Cartesianischen und der Humeschen liegt, sondern diese hat – über beide vorherigen genannten Positionen hinausgehend – die Intersubjektivität zur Folge.

Resümee

In dieser Arbeit wird von den negativen Bestimmungen ausgegangen, um Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Theorien des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl herauszustellen. Diese negativen Bestimmungen können als die Unmittelbarkeit und die Ungegenständlichkeit oder vereinfacht als die Untrennbarkeit bezeichnet werden, welche die unzertrennliche Beziehung von Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas charakterisiert. Die Begründung für diese Untrennbarkeit ist bei Fichte und Husserl identisch. Sie nehmen beide an, dass wenn jene Beziehung unter dem Gegenstandsbewusstseinsmodell verstanden wird, dann tritt das Problem des Regresses auf. Beispielsweise, um nur einen kleinen Ausschnitt des Regresses herauszunehmen, das Bewusstsein vom Bewusstsein vom Bewusstsein von etwas – wobei sich diese Reihe ins Unendliche fortführen lässt. Es kann daher weiter behauptet werden, dass die Selbstbewusstseinstheorien bei Fichte und Husserl als One-Level Theory in der Philosophie des Geistes bezeichnet würden.

Zudem ist die Gemeinsamkeit weiter insofern zur Sprache zu bringen, als das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als die Meinigkeit bzw. das Für-sich-selbstsein begriffen wird. Dies bezieht sich auf Fichtes Auffassung über die Handlung des Beziehens des Reinholdschen ‚Satzes des Bewusstseins‘ oder das Bezogenwerden zwischen Subjekt und Vorstellung des Objekts und Husserls Analyse der Erinnerungs- und Einfühlungserfahrung. Daraus entsteht das Argument, dass das Selbstbewusstsein auf *mein* Bewusstsein hinweist, und zwar darauf, dass das Bewusstsein *für* das Subjekt vorhanden ist. Aufgrund dessen kann das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als die Erste-Person Perspektive kennzeichnet werden, welche einerseits die *privilegierte* Zugänglichkeit des Subjekts darstellt, andererseits mit Shoemakers Annahme der Immunität der Fehlidentifikation in Verbindung gebracht werden kann. Für

Fichte und Husserl gibt es beim Selbstbewusstsein als der Identität des Ich keinen Vollzug der Identifizierung, weil das Subjekt bereits das *einzigste, privilegierte* ist und auf diese Weise niemals die Identifikation zwischen zwei Subjekten angesprochen wird.

Um die Analogie in den Argumentationen von Fichte und Husserl weiter herauszuarbeiten, werden deren Theorien mit dem Konzept der transzendentalen Apperzeption von Kant verglichen – mit dem Ergebnis, dass eine weitgehende Strukturaffinität nachgewiesen werden kann. Fichtes und Husserls Interpretation führt dazu, dass das Selbstbewusstsein zum einen nicht aus den zusammengefassten Mannigfaltigen entsteht, zum anderen in diesem Sinne als die ‚Mehrheit‘ oder die Bedingtheit bezeichnet werden kann. Das Bewusstsein von etwas ist durch das Selbstbewusstsein bedingt, welches zugleich *mehr* ist als die gesamten Mannigfaltigkeiten. Dies steht mit der Unreduzierbarkeit des ‚what it is like‘ bei Nagel in Einklang. Ihm zufolge weist dieses darauf hin, dass die eigene Perspektive des Bewusstseins nicht auf physikalischen Charakteristiken reduziert werden kann. Demnach kann das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl als das ‚what it is like‘ bzw. das Zumutesein verstanden werden, welches bedeutet, *wie* es ist, das Subjekt zu sein oder die Erste-Person Perspektive zu haben. Da sich dieses Selbstbewusstsein auf die eigene Zugänglichkeit zum Bewusstsein bezieht, kann die Reflexion herangezogen werden, um die Präreflexivität und die Anonymität des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl zu beleuchten. Beispielsweise kann ich mir durch die Reflexion sicher sein, dass ich es bin, der vor 10 Minuten einen Apfel gesehen hat. Dies gibt u. a. über folgendes Aufschluss: Erstens, das Selbstbewusstsein war vor 10 Minuten bereits vorhanden, damit die nachträgliche Reflexion vollzogen werden kann. In diesem Sinne ist es *vor* der entsprechenden Reflexion vorhanden. Zweitens, das Selbstbewusstsein ist in jedem Moment anonym. Es kann nur durch die Reflexion aufgegriffen werden.

Mit den oben eingeführten Auffassungen wird die Kritik der Heidelberger Schule in Zweifel gezogen, welche in Bezug auf das Selbstbewusstsein an Fichte und Husserl zu üben ist. Sie behauptet, dass die Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte und Husserl mit dem Problem der *petitio principii* oder dem Identitätsproblem, welches vom Reflexionsmodell ausgelöst werde, konfrontiert sei und es ihnen letztlich nicht gelungen sei, diesem Problem zu entkommen. Aber das Problem, welches bei Fichte und Husserl in den Blick genommen wird, ist in der Tat der unendliche Regress, welcher ihrer Meinung nach ausgelöst wird, wenn das Selbstbewusstsein durch einen anderen gegenständlichen Akt zustande kommt. Meines Erachtens entsteht dieses Missverständnis bei der Heidelberger Schule daraus, dass das Gegenstandsbewusstseins- und das Reflexionsmodell beide über eine zweistellige Struktur verfügen. Diese Struktur muss jedoch differenziert werden, weil beim Reflexionsmodell die Unterscheidung der zweistelligen Struktur wegen der Identifizierung aufgehoben wird, beim Gegenstandsbewusstseinsmodell hingegen nicht. Auch wenn bloß von der Zweigliedrigkeit ausgegangen wird, können andere Interpretationen in Bezug auf das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl angegeben werden, als jene der Heidelberger Schule. Ihre Kritik ist aufgrund jenem Missverständnis und dessen, eine zweistellige Struktur vor-schnell herauszufinden, bestreitbar.

Durch die Verteidigung Fichtes und Husserls können die Ergebnisse der Heidelberger Schule, welche durch die von ihr sogenannte Methode *ex negativo* zum Reflexionsmodell gewonnen werden, weiter in Frage gestellt werden. Von jenem Missverständnis ausgehend können drei Probleme genannt: 1. Die Methode *ex negativo* zum Reflexionsmodell wird als Gegenentwurf zum Gegenstandsbewusstseinsmodell verstanden. Die Präreflexivität wird mit der Ungegenständlichkeit gleichgesetzt. Während sich die erste Eigenschaft auf die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion – hierbei ist keinerlei Negativität anzusprechen – bezieht, hat die

zweite mit der Relation zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas zu tun. 2. Die von der Heidelberger Schule behauptete Annahme, dass es beim Selbstbewusstsein keine Identifizierung gibt, entsteht aus der Gegenposition zum Reflexionsmodell, welches in Bezug auf die Binnenstruktur des Selbstbewusstseins die Identifizierung vollzieht. Dies ist für die Selbstbewusstseinstheorie, welche in Bezug auf die Binnenstruktur des Bewusstseins bzw. die Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein von etwas das Einheitsproblem behandelt, unnötig. Denn diese zwei Momente sind selbstverständlich unterschiedlich. Die Identifizierung von beiden ist sinnlos. Für diese Selbstbewusstseinstheorie wird die Annahme, dass es beim Selbstbewusstsein keine Identifizierung gibt, auch behauptet, aber nicht durch jene Methode *ex negativo*, sondern in dem Sinne, dass aufgrund des Selbstbewusstseins das Subjekt das *einzigste, privilegierte* ist und deshalb kein anderes Subjekt für die Identifizierung angesprochen werden kann. 3. Die Anonymität ist nicht als Rede des Ich oder Ego zu begreifen, weil das Identitätsproblem des Reflexionsmodells teilweise im vorausgesetzten Ich besteht. Diese Anonymität ist anders als diejenige, welche von der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Reflexion ausgeht und darauf hinweist, dass sich das Subjekt in jedem Moment ins Objekt *versenkt*. Diese zweite Anonymität bezieht sich aber auf die egologische Position, welche die *privilegierte* Zugänglichkeit des Subjekts des Bewusstseins hervorhebt, weil die Reflexion eben durch diese vollzogen wird.

Die Gemeinsamkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl kann nicht nur durch die negativen und positiven Bestimmungen sowie die Verteidigung gegen die Kritik der Heidelberger Schule aufgezeigt werden, sondern auch durch die Erklärung der Intersubjektivität. Diese Erklärung ist unter drei Punkten zu beleuchten. Erstens, das Selbstbewusstsein wird mit dem Begriff des Leibes in Verbindung gebracht. Daraus ergibt sich das Argument des praktischen Selbstbewusstseins bei

Fichte und der ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl, welches die, sich vom absoluten Hier aus entfaltete, eigene Freiheitssphäre charakterisiert. Diese Freiheitssphäre kann weiter erst-personal perspektivistisch als Entstehungsgrund ein und desselben Objekts angesehen werden. Zweitens, in Bezug auf die Konstitution ein und desselben Objekts werden das Regress-Problem bei Fichte und das Problem des nicht simultanen Hier-und-Dort-Seins des Ich bei Husserl aufgefunden, welches wegen der Unzulänglichkeit meiner eigenen Freiheitssphäre (des praktischen Selbstbewusstseins bei Fichte oder der ‚bodily self-awareness‘ bei Husserl) erweckt wird, wenn die Konstitution ein und desselben Objekts nur durch den Zusammenlauf meiner je einzelnen Perspektive ausgebildet wird. Drittens, der Lösungsvorschlag jenes Problems ist die Annahme des Anderen, welche aus dem Prinzip der Aufforderung bei Fichte und dem Prinzip des Hier und Dort bei Husserl abgeleitet wird. Das heißt: Um das Problem des praktischen oder des ‚bodily‘ Selbstbewusstseins bei Fichte und Husserl zu lösen, oder anders gesagt, um die Wahrnehmung ein und desselben Objekts problemlos ansprechen zu können, muss der Andere und dessen Position anerkannt werden. Die Verbindung zwischen Selbstbewusstsein und Leib kann bei Fichte und Husserl als der Ausgangspunkt der Erklärung der Intersubjektivität bezeichnet werden. Danach ist das Problem des praktischen oder ‚bodily‘ Selbstbewusstseins in den Blick zu nehmen. Dann ist der Lösungsvorschlag die Annahme des Anderen. Aufgrund dieser ähnlichen Richtung zur Intersubjektivität erweist sich die Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte und Husserl weiter als analog.

Da das Selbstbewusstsein bei Fichte und Husserl nur die Subjektivität bzw. die *subjektive* Qualität des Bewusstseins, nicht die Substanz des Ich, sowie die Erste-Person Perspektive oder das Zumutesein des Bewusstseins, nicht die nicht-egologische Position charakterisiert, kann es als Mittelweg zwischen der Cartesianischen und Humeschen Position aufgefasst werden. Einer der wichtigsten Punkten dieses Mittel-

wegs ist die *eigene, privilegierte* Zugänglichkeit zum Bewusstsein. Damit scheint es unmöglich, eine Annahme des Anderen zu entwickeln, wenn angenommen werde, dass das Ich durch diese Zugänglichkeit sich selbst begrenze, die anderen Subjekte ausschließe bzw. sie nicht erreichen könne. Aber bei Fichte und Husserl wird nicht von der *privilegierten* Zugänglichkeit ausgegangen, sondern von der Verbindung zwischen Selbstbewusstsein und Leib, um die Intersubjektivität darzulegen. Wenn diese Verbindung als Zusammenhang der Ersten-Person Perspektive und der leibliche Freiheit angesehen wird, dann ist das Problem der Konstitution ein und desselben Objekts in den Blick zu nehmen, wenn diese Konstitution nur durch den Zusammenlauf der je einzelnen erst-personalen Seiten geschieht. Für Fichte und Husserl kann dieses Problem mit der Annahme des Anderen gelöst werden. Das heißt: Bei beiden ist einerseits die *eigene, privilegierte* Zugänglichkeit, welche eine der wichtigsten Eigenschaften des Selbstbewusstseins ist, zu bewahren. Andererseits ist sowohl bei Fichte wie bei Husserl die Verbindung zwischen Selbstbewusstsein und Leib der Ausgangspunkt ihrer Theorie der Intersubjektivität. Das Selbstbewusstsein steht daher nicht in Widerspruch zur Intersubjektivität. Vielmehr leitet es ganz im Gegenteil zu ihr über. Da dies für Fichte und Husserl gilt, besteht weitere Analogie zwischen beiden Philosophen.

Literaturverzeichnis

A. Werke Fichtes:

Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth, H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1962ff. Diese Ausgabe wird abgekürzt zitiert als GA mit Abteilungsangabe sowie Band- und Seitenzahl.

Bd. I, 2: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1965.

Bd. I, 2: *Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1965.

Bd. I, 3: *Einige Vorstellungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1966.

Bd. I, 3: *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, 1966

Bd. I, 3: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1966.

Bd. I, 4: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1970

Bd. I, 5: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1977.

Bd. I, 6: *Die Bestimmung des Menschen*, 1981

Bd. III, 2: *Briefwechsel 1793–1795*, 1970.

Bd. IV, 1: *Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1977.

Bd. IV, 2: *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Meyer), 1978.

— : *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift von Krause), hrsg. von E. Fuchs, Hamburg: Felix Meiner, 1982.

— : *Johann Gottlieb Fichte / Briefe*, hrsg. von M. Buhr, Leipzig: Philipp Reclam jun., 1986.

B. Werke Husserls:

- Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950ff. Diese Werke werden unter der Abkürzung *Hua* mitsamt Bandangabe in römischen und Seitenangabe in arabischen Ziffern verwendet.
- Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1973.
- Bd. III / 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, 1976.
- Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II*, 1952.
- Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1976.
- Bd. VIII: *Erste Philosophie II*, 1959.
- Bd. IX: *Phänomenologische Psychologie*, 1962.
- Bd. X: *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1966.
- Bd. XI: *Analysen zur Passiven Synthesis*, 1966.
- Bd. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, 1973.
- Bd. XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, 1973.
- Bd. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, 1973.
- Bd. XVI: *Ding und Raum*. In: *Husserliana Band XVI*, 1973.
- Bd. XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 1974.
- Bd. XIX / 1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil*, 1984.
- Bd. XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, 1984.
- : *Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature: The Originary Ark, the Earth, Does Not Move*, in: *Husserl at the Limits of Phenomenology: including texts by Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press, 2002.
- : *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, Dordrecht: Springer, 2006.

C. Sonstige Literatur:

- Baumanns, Peter: *J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/München: Karl Alber, 1990.
- Behnke, Elizabeth A.: *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in: *Issues in Husserl's IDEAS II*, Dordrecht: Kluwer, 1996, S. 135–160.
- Beiser, Frederick C.: *The Fate of Reason / German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- : *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Block, Ned: *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 18, 1995, S. 227–287.
- Borsato, Andrea: *Innere Wahrnehmung und innere Vergegenwärtigung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Brauner, Wolfgang: *Das präreflexives Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren*, München: Herbert Utz, 2007.
- Breazeale, Daniel: *Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"*, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 4, 1982, S. 785–821.
- Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Zweiter Band*, Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- : *Psychologie vom empirischen Standpunkt / Erster Band*, Hamburg: Felix Meiner, 1973.
- Brinkmann, Klaus: *The Deduction of Intersubjectivity in Fichte's Grundlage des Naturrechts*, in: *New Essays of Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, Evanston: Northwestern University Press, 2002, S. 5–17.
- Brook, Andrew: *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- : *Kant, selfawareness and self-reference*, in: *Self-reference and Self-awareness*, Amsterdam: John Benjamins, 2001, S. 9–30.
- : *Kant: A Unified Representational Base for All Consciousness*, in: *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge: The MIT Press, 2006, S. 89–110.
- Caston, Victor: *Aristotle on Consciousness*, in: *Mind*, Vol. 111, No. 444, 2002, S. 751–815.
- Chalmers, David J.: *The Conscious Mind. In Search of a Theory of Conscious Experience*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Cramer, Konrad: „Erlebnis“, in: *Hegel-Studien / Beiheft 11. Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974, S. 537–603.

- Crone, Katja: *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- : *Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein*, in: *Fichte Studien Band 33*, Amsterdam: Editions Rodopi, 2009, S. 65–79.
- : *Self-Consciousness, Interaction, and Understanding Others*, in: *Online Consciousness Conference 2013*, siehe:
<https://consciousnessonline.files.wordpress.com/2013/02/crone-co5.pdf>
- Descartes, René : *Meditationen über die Erste Philosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1986.
- Düsing, Klaus: *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf*, in: *Fichte-Studien Band 7*, Amsterdam: Rodopi B. V. 1995, S. 7–26.
- : *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München: Wilhelm Fink, 1997.
- : *Subjektivität und Freiheit*, Stuttgart: Friedrich Frommann, 2002.
- Düsing, Edith: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln: Jürgen Dinter, 1986.
- : *Monologisches oder dialogisches Dasein des Ich bei Fichte?*, in: *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Hildesheim: Georg Olms, 2006, S. 73–91.
- Erhard, Christopher: *Denken über Nichts-Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl*, Berlin: De Gruyter, 2014.
- Fabbianelli, Faustino: *Husserls Ding an sich und der Deutsche Idealismus*, in: *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, New York: Springer, 2014.
- Flanagan, Owen J.: *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Franck, Didier: *Flesh and Body on the Phenomenology of Husserl*, translated by Joseph Rivera and Scott Davidson, London: Bloomsbury, 2014.
- Frank, Manfred: *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- : *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- : *Zeitbewußtsein*, Pfullingen: Günther Neske, 1990.
- : *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre. Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- : *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1991.
- : *Selbstgefühl*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- : *Probleme mit der inneren Wahrnehmung*, in: *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Berlin: Suhrkamp, 2010, S. 31–42.
- : *Ansichten der Subjektivität*, Berlin: Suhrkamp, 2012.
- : *Präreflexives Selbstbewusstsein*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2015.

- : *Why should we think that self-consciousness is non-reflective?*, in: *Pre-Reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, London: Routledge, 2016, S. 29–48.
- Fréchette, Guillaume: *Brentano über innere Wahrnehmung und Zeitbewusstsein im Zusammenhang mit seiner These zur Einheit des Bewusstseins*, in: *crossing borders. Grenzen (über) denken. Thinking (across) Boundaries / Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*, Wien: Phaidra der Universität Wien, 2012, S. 918–927.
- Freundlieb, Dieter: *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy. The Return to Subjectivity*, Burlington: Ashgate, 2003.
- Gallagher, Shaun: *Self-Reference and Schizophrenia: A Cognitive Model of Immunity to Error through Misidentification*, in: *Exploring the Self*, Amsterdam: John Benjamins, 2000, S. 203–239.
- Gallagher, Shaun und Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind – an introduction to philosophy of mind and cognitive science*, London and New York: Routledge, 2012.
- Georg von Manz, Hans: *Interpersonalität und Ethik*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2014.
- Gloy, Karen: *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten*, in: *Fichte-Studien 1*, Amsterdam: Rodopi, 1990, S. 41–72.
- : *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, München: Karl Alber Freiburg, 2004.
- Gurwitsch, Aron: *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
- Güzeldere, Güven: *Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind?*, in: *The Nature of Consciousness / Philosophical Debates*, Cambridge: The MIT Press, 1997, S. 789–806.
- Hammacher, Klaus: *Die Bestimmung des Menschen in der Erfahrung des Selbstbewußtseins*, in: *Fichte-Studien Band 8*, Amsterdam: Rodopi, 1995, S. 87–97.
- Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966, S. 188–232.
- : *Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979, S. 257–284.
- : *Selbstverhältnis*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1982.
- : *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, London: Harvard University Press, 2003.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Iber, Christian: *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Jalloh, Chernor Maarjou: *Fichte's Kant-Interpretation and the Doctrine of Science*, Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology, 1988.
- Jamme, Christoph: *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*, München: Wilhelm Fink, 2013.
- Janke, Wolfgang: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlage der kritische Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Kern, Iso: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.
- : *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl*, in: *Husserl-Symposion Mainz 27.6./4.7. 1988*, Darmstadt: Druckhaus Darmstadt, 1989, S. 51–63.
- Kitcher, Patricia: *Kant's Paralogisms*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 91, No. 4, 1982, S. 515–547.
- : *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Klotz, Christian: *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- Kockelmans, Joseph: *Husserl and Kant on the Pure Ego*, in: *Husserl. Expositions and Appraisals*, London: University of Notre Dame Press, 1977, S. 269–285.
- : *Edmund Husserl's Phenomenology*, Indiana: Purdue University Press, 1994.
- Kojima, Hiroshi: *Monad and Thou: Phenomenological Ontology of Human Being*, Ohio: Ohio University Press, 2000.
- Kranich-Strötzel, Christiane: *Selbstbewusstsein und Gewissen*, Berlin: Lit, 2008.
- Kriegel, Uriah: *Brentano's Most Striking Thesis: No Representation Without Self-Representation*, in: *Themes from Brentano*, Amsterdam: Rodopi, 2013, S. 23–40.
- Krioukov, Alexei: *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre*, Stuttgart: ibidem, 2004.
- Küng, Guido: *Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano*, in: *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 5, 1978, S. 169–181.
- Lauth, Reinhard: *Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte*, in: *Archives de Philosophie*, Vol. 25, 1962, S. 325–344.
- : *Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte*, in: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg: Felix Meiner, 1989, S. 180–195.
- López-Domínguez, Virginia: *Die Idee des Leibes im Jenaer System*, in: *Fichte-Studien Band 16*, Amsterdam: Rodopi B.V., 1999, S. 273–293.

- : *Body and Intersubjectivity: The Doctrine of Science and Husserl's Cartesian Meditation*, in: *Fichte and the phenomenological Tradition*, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, S. 191–204.
- Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Martin, Wayne M.: *Idealism and Objectivity / Understanding Fichte's Jena Project*, California: Stanford University Press, 1997.
- Messina, James: *Answering Aenesidemus: Schulze's Attack on Reinholdian Representationalism and Its Importance for Fichte*, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 49, No. 3, 2011, S. 339–369.
- Miller, Izchak: *Husserl on the Ego*, in: *Topoi*, Vol. 5, No. 2, 1986, S. 157–162.
- Moran, Dermot: *Husserl's Critique of Brentano in the Logical Investigations*, in: *Manuscripto, Special Husserl Issue*, Vol. XXIII, No. 2, 2000, S. 163–205.
- : *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge, 2000.
- : *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Cambridge: Polity Press, 2005.
- : *Defending the Transcendental Attitude: Husserl's Concept of the Person and the Challenges of Naturalism*, siehe:
http://www.phenomenologyandmind.eu/wp-content/uploads/2015/01/A5_pm-Moran.pdf
- Nagel, Thomas: *What Is It Like to Be a Bat?*, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, 1974, S. 435–450.
- Natorp, Paul: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg: J. C. B. Mohr, 1888.
- Neuhouser, Frederick: *Fichte's Theory of Subjectivity*, New York: Cambridge University Press, 1990.
- Ni, Liangkang: *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl*, in: *Husserl Studies*, Vol. 15, 1998, S. 77–99.
- Piston, A. E.: *Hume's Philosophy of the Self*, New York: Routledge, 2002.
- Pothast, Ulrich: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.
- Rämpp, Georg: *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Dordrecht: Kluwer academic, 1992.
- Reinhold, Karl Leonhard: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- : *Über das Fundament des philosophischen Wissens / nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, in: *Karl Leonhard Reinhold Gesammelte Schriften Band 4*, Basel: Schwabe, 2011.

- : *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, in: *Karl Leohard Reinhold Gesammelte Schriften Band 1*, Basel: Schwabe, 2013.
- Römelt, Johannes: »Merke auf dich selbst«. *Das Verhältnis des Philosophen zu seinem Gegenstand nach dem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, in: *Fichte-Studien Band 1*, Amsterdam: Rodopi, 1990, S. 73–98.
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg: Rowohlt, 2003.
- Schloßberger, Matthias: *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin: Akademie, 2005.
- Schmidt, Andreas: *Johann Gottlieb Fichte*, in: *Klassiker der Philosophie Zweiter Band. Von Immanuel Kant bis John Rawls*, München: C. H. Beck, 2008, S. 29–42.
- : *Johann Gottlieb Fichte – Das absolute Ich*, in: *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010, S. 417–436.
- : *Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit (§§1–3)*, in: *Fichtes System der Sittenlehre. Eine kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015, S. 39–56.
- : *Wahrnehmung und Anschauung. Über Fichtes Antwort auf Aenesidemus*, in: *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skeptizismus in der nachkantischen Philosophie*, Paderborn: Wilhelm Fink, 2016, S. 181–193.
- : *Vernunft und Anerkennung. Zu Fichtes Lehre von der Intersubjektivität*, unveröffentlicht, 2017, S. 1–15.
- Schulze, Gottlob Ernst: *Aenesidemus oder über die Fundament der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- Searle, John R.: *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: The MIT Press, 1992.
- Shoemaker, Sydney: *Self-Reference and Self-awareness*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19, 1968, S. 555–567.
- Siep, Ludwig: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Smith, David Woodruff: *The Structure of (Self-) Consciousness*, in: *Topoi*, Vol. 5, 1986, S. 149–156.
- Spiegelberg, Herbert: *The Phenomenological Movement: The Historical Introduction*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Stolzenberg, Jürgen: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart: Ernst Klett, 1986.
- : *Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins*, in: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 71–95.

- Taipale, Joonas: *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Evanston: Northwestern University Press, 2014.
- Textor, Mark: *Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness*, in: *dialectica*, Vol. 60, No. 4, 2006, S. 411–432.
- Thomasson, Amie L.: *After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness*, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 8, No. 2, 2002, S. 190–209.
- Thompson, Evan: *Empathy and Consciousness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 8, 2001, S. 1–32.
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.
- Weischedel, Wilhelm: *Der frühe Fichte*, Stuttgart: Friedrich Frommann, 1973.
- Wiesing, Lambert: *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- : *Eine Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, unveröffentlicht, 2016, S. 1–56.
- Wittgenstein, Ludwig: *Das Blaue Buch*, in: *Ludwig Wittgenstein. Werkausgabe Band 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Wood, Allen W.: *Fichte's Philosophical Revolution*, in: *Philosophical Topics*, Vol. 19, No. 2, 1991, S. 1–28.
- : *Fichte's Intersubjective I*, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 1, 2006, S. 62–79.
- : *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- : *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Zahavi, Dan: *Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjektivität*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 59/2, 1997, S. 304–312.
- : *Self-Awareness and Affection*, in: *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, S. 205–228.
- : *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- : *Self and Consciousness*, in: *Exploring the Self*, Amsterdam: John Benjamins, 2000, S. 55–74.
- : *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, in: *Husserl Studies*, Vol. 18, 2002, S. 51–64.
- : *First-person thoughts and embodied self-awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology*, in: *Phenomenology and the Cognitive Science*, Vol. 1 (2002), S. 7–26.

- : *Inner Time-Consciousness and Prereflective Self-awareness*, in: *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, S. 157–180.
- : *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 2003.
- : *Back to Brentano?*, in: *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 11, No. 10/11, 2004, S. 66–87.
- : *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge: The MIT Press, 2005.
- : *Two Takes on a One-Level Account of Consciousness*, in: *Psyche*, Vol. 12, No. 2, 2006, S. 1–9.
- : *The Heidelberg School and the Limits of Reflection*, in: *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2007, S. 267–285.
- : *Husserls Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Ehrenwörtliche Erklärung:

Hiermit erkläre ich, dass ich diese Dissertation selbstständig verfasste und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzte und die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenene Gedanken als solche kenntlich gemacht habe. Diese Dissertation habe ich bisher nicht in gleicher oder vergleichbarer Form vorgelegt. Sie wurde bisher auch nicht veröffentlicht.

Jena, den _____
Ort, Datum

Unterschrift

Lebenslauf

I. Persönliche Daten

Name Feng-Ming Su
Geburtsdatum 28. Mai. 1976
Geburtsort Taipeh, Taiwan (R.O.C)
Anschrift Max-Steenbeck Str. 4, 07745 Jena
Email schiele_28@hotmail.com



II. Ausbildung

2002-2005 Taiwan Universität der Künste, Neutaipei
Bachelor of Fine Arts

2006-2009 Taipei Universität der Künste, Taipei
Master of Fine Arts, Masterarbeit: „Parallel Sight of Cityscape“

2010-2014 Taipei Universität der Künste, Taipei
Master of Arts, Masterarbeit: „The Autonomy of Art and Its Discontent“

2012-2018 Friedrich-Schiller-Universität Jena
Promotion im Fach Philosophie bei Prof. Dr. Lambert Wiesing mit der Arbeit „Der Fichteanismus in der Phänomenologie Husserls“

III. Arbeitsschwerpunkte

Philosophie Selbstbewusstsein, Intersubjektivität,
Chinesische Philosophie (bes. Der Neokonfuzianismus)

Kunst Die Autonomie der Kunst, Theorie der Avantgarde, Theorie der
modernen Kunst, Geschichte der chinesischen Kunst

Jena, den _____
Ort, Datum

Unterschrift