

ÜBERSCHÜSSE DER ERFAHRUNG

STEFANO MICALI

ÜBERSCHÜSSE DER ERFAHRUNG

Grenzdimensionen des Ich nach Husserl

Redaktionskomitee:

Direktor: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Mitglieder: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven) R. Breeur (Husserl-Archief, Leuven) S. Ijsseling (Husserl-Archief, Leuven) H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve) J. Taminiaux, (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) R. Visker (Catholic University Leuven, Leuven)

Wissenschaftlicher Beirat:

R. Bernasconi (Memphis State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Paris XX), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

STEFANO MICALI

ÜBERSCHÜSSE DER ERFAHRUNG

Grenzdimensionen des Ich nach Husserl

 Springer

Library of Congress Control Number: 2008923853

ISBN 978-1-4020-8388-4 (HB)

ISBN 978-1-4020-8389-1 (e-book)

Published by Springer,
P.O. Box 17, 3300 AA Dordrecht, The Netherlands.

www.springer.com

Printed on acid-free paper

Lektorat: Rainer Zolk, Heidelberg

All Rights Reserved

© 2008 Springer Science+Business Media B.V.

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

Marco Maria Olivetti *in memoriam*

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	IX
EINLEITUNG	1
I. DER ICH-BEGRIFF IN DER HUSSERL'SCHEN PHÄNOMENOLOGIE	9
1. Einführung in den Problembereich	9
2. Das Ich als sich in den vergegenwärtigenden Akten herausstellende Identität	12
3. Das Ich als Ausstrahlungszentrum und als Quellpunkt der Aufmerksamkeit	24
4. Die Leiblichkeit des vergegenwärtigten Subjekts und die Auflösung der Zweideutigkeit des Ich-Begriffs	28
II. UMWANDLUNG DES ICH-BEGRIFFS IM LICHT DER PASSIVEN SYNTHESIS	41
1. Spannung und Wechselbezug zwischen statischer und genetischer Phänomenologie	41
2. Der Ausweis des Ich in voller Konkretion durch die genetische Betrachtungsweise	53
3. Immanenz, passive Synthesis und die eigentümliche Diachronie der Affektion	62
III. DAS ICH ALS ABSOLUTES URFAKTUM	79
1. Die Mehrdeutigkeit der Faktizität	79
2. Die Urfaktizität des Ich und eine neue Metaphysik	90
IV. DAS VERHÄLTNIS DES ICH ZUM ANDEREN	101
1. Die Husserl'sche Intersubjektivitätstheorie	102
1.1. Primordiale Reduktion und die Beschreibung der verschiedenen Stufen der Weltkonstitution	102
1.2. Die Zweideutigkeit des Solipsismus	112

1.3.	Das Ich und nicht die Intersubjektivität als letzter Geltungsboden	115
1.4.	Die Asymmetrie zwischen der Sphäre des Eigenen und des Fremden im Licht der Apodiktizitätsproblematik	121
1.5.	Die letzte Reduktion auf das Ur-Ich	124
2.	Der Bruch mit der Zirkularität der Immanenz und die Diachronie des Anderen. Eine Auseinandersetzung mit Lévinas und Derrida	129
2.1.	Lévinas' Kritik an Husserl: Der Bruch mit der Immanenz und die Vorgängigkeit des Anderen	129
2.2.	Das Problem der Symmetrie im Hinblick auf die Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen. Die Kritik von Derrida an Lévinas in „Gewalt und Metaphysik“	143
V.	PHÄNOMENOLOGIE DER ZEIT	151
1.	Die Husserl'sche Zeitanalyse in den Vorlesungen aus dem Jahr 1905	151
1.1.	Das Schema „Auffassung–Auffassungsinhalt“ und seine Aporien	154
1.2.	Die mehrdeutige Bestimmung des absoluten zeitkonstituierenden Bewusstseins	160
1.3.	Der Eintritt des Neuen und die retentionale Differenz: Das problematische Verhältnis zwischen Urimpression und Retention	169
2.	Der Überschuss der Zeit bei Husserl	184
2.1.	Die neue Bestimmung des letzten zeitkonstituierenden Bewusstseinsflusses in den Bernauer Manuskripten	189
2.2.	Die Konfiguration des Zeitbewusstseins in den C-Manuskripten	201
2.3.	Vielfalt und Verschiebung der Zeit bei Husserl	218
VI.	SCHLUSSWORT	231
	LITERATURVERZEICHNIS	235
1.	Husserls Schriften	235
2.	Weitere Literatur	238
	INDEX	243

VORWORT

Die vorliegende Studie wurde im Dezember 2005 von der Philosophischen Fakultät der Universität Wuppertal als Dissertation angenommen.

An erster Stelle möchte ich Prof. Dr. Held für die Betreuung und Förderung danken, die er mir bei der Ausarbeitung der Dissertation zukommen ließ.

Dankbar bin ich auch Prof. Dr. László Tengelyi, der in zahlreichen Gesprächen durch seine kritischen Bemerkungen und Fragen zum Gelingen der Arbeit (insbesondere der Kapitel II und V) beigetragen hat.

Ebenfalls möchte ich Prof. Dr. Bernhard Waldenfels für seine Unterstützung und zahlreiche fruchtbare Anregungen danken.

Herrn Prof. Melle, dem Direktor des Husserl-Archivs in Leuven, danke ich für die freundliche Erlaubnis, aus unveröffentlichten Manuskripten Husserls zitieren zu dürfen und ebenso für die Aufnahme der vorliegenden Schrift in dieser Reihe.

Die Arbeit ist an drei verschiedenen Orten entstanden: Wuppertal, Paris, Leuven. An allen Orten habe ich wichtige Gespräche geführt, die ihre Spuren in der Arbeit hinterlassen haben. Aus diesem Grund möchte ich mich bei Prof. Dr. Rudolf Bernet, Prof. Dr. Marc Richir, Prof. Dr. Edward Casey, Prof. Dr. Dieter Lohmar und Prof. Dr. Jocelyn Benoist bedanken.

Darüber hinaus danke ich der Stiftung Cusanuswerk, die die Arbeit durch ein Promotionsstipendium gefördert hat.

Ein herzlicher Dank geht an diejenigen, die mir bei den Korrekturen geholfen haben: Chiara Derenbach, Kerstin Walser, Malte Steinmetz, Daniela Koweindl, Inga Römer und Anna Ruppert.

Schließlich geht mein größter Dank an meine Frau, die mir immer zur Seite gestanden hat.

Amsterdam, im Dezember 2007
Stefano Micali

EINLEITUNG

Die Phänomenologie zielt darauf ab, den Eigentümlichkeiten unterschiedlicher Erscheinungsweisen des Erscheinenden gerecht zu werden. Die phänomenologische Analyse bedeutet somit die Rückkehr zu den Sachen selbst in einer radikalen Weise. Husserl geht so weit zu behaupten, dass selbst Gott die Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes nur durch Abschattungen haben kann. Es handelt sich hier nicht darum, die „unendlichen“ Vermögen Gottes eingrenzen zu wollen, sondern den *strengen* Sinn der Wahrnehmung zu bestimmen. Falls Gott in ein und demselben Augenblick Zugang zu allen Seiten eines „Objektes“ hat, findet bei ihm ein Akt statt, der sich keineswegs mit der Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes identifizieren lässt.

Die Rückkehr zu den Sachen selbst ermöglicht die Entdeckung von bisher unbekanntem Sinndimensionen. Die heterogenen Sinne der Erfahrung müssen so beschrieben werden, wie sie erscheinen, und zwar, wie sie uns zu- und einfallen. Man kann die unterschiedlichen Phänomene nicht in einen vorgezeichneten Horizont einbringen, der durch die Herrschaft bestimmter Kategorien wie Form/Materie, Innen/Außen oder auch Noesis/Noema, Anspruch/Antwort usw. charakterisiert ist, sofern diese Kategorien eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Keine radikale Erfahrung darf auf eine schon gestiftete Ordnung zurückgeführt, sondern muss in ihrer einzigartigen Erscheinungsweise ausgewiesen werden, in der sie sich zeigt. Jedes Phänomen fordert demnach seine eigene Sprache.

Die phänomenologische Analyse beschränkt sich nicht darauf, die Eigentümlichkeit der unterschiedlichen Erscheinungsweisen auszuweisen, sondern ist darauf ausgerichtet, die Grenzen der Phänomenalität aufzuzeigen. Merleau-Ponty hat diese Zielrichtung der Phänomenologie zutreffend formuliert:

„Die letzte Aufgabe der Phänomenologie als Philosophie des Bewusstseins besteht darin, ihren Bezug zur Nicht-Phänomenologie zu verstehen. Was in uns der

Phänomenologie widersteht — das natürliche Sein, jenes ‚barbarische‘ Prinzip, von dem Schelling sprach — kann nicht außerhalb der Phänomenologie bleiben und muss in ihr selbst seinen Platz finden. Der Philosoph trägt seinen Schatten mit sich, der mehr bedeutet als bloß die faktische Abwesenheit künftigen Lichts.“ (Merleau-Ponty, 1960, 225, dt. 264)

Die Spannung zwischen der phänomenalen Sphäre und dem, was sich prinzipiell der Phänomenalität entzieht, charakterisiert im Wesentlichen die zeitgenössische hermeneutisch-phänomenologisch orientierte Philosophie: Etwas zeigt sich im Erscheinen, das über das Erscheinen hinausgeht. Die paradoxe Aufgabe der Phänomenologie besteht darin, die ursprüngliche Erfahrung zum Ausdruck zu bringen und gleichzeitig zu versuchen, dieser Erfahrung in ihrem unaufheb- baren Überschuss gegenüber jeder Art von direkter Anschauung und Ausdrucksform gerecht zu werden. Der „Begriff“ von Spur sowie die Epiphanie des Antlitzes bei Lévinas, die „différance“ bei Derrida, die Unterscheidung zwischen Sinnstiftung und Sinnbildung bei Ricœur, die Denkfigur der Urdiastase bei Waldenfels sind in erster Linie als Ver- suche anzusehen, die Grenzen zwischen dem Erscheinenden und dem, was sich im Erscheinen prinzipiell nicht zur Gegebenheit bringen lässt, neu zu denken.

In der vorliegenden Arbeit sollen Momente der Husserl’schen Phänomenologie hervorgehoben werden, in denen sie mit ihren eigenen Grenzen ringt. Jene Momente, die bisher oft nicht hinreichend berück- sichtigt worden sind, können m. E. einen wichtigen Beitrag zum Ausweis radikaler Phänomene leisten, die sich prinzipiell dem Ich entziehen. In der Phänomenologie Husserls findet sich eine versteckte, aber doch ständig spürbare Spannung zwischen den programmatischen Richtlinien seiner Philosophie und seiner paradigmatischen Treue zu den Sachen selbst, die die Analyse der regionalen Phänomene leitet. Die Spannung erreicht ihren Höhepunkt, wenn die letzte Dimension der Konstitution untersucht wird.

Nach Husserl muss die Phänomenologie sich ausschließlich an dem orientieren, was sich in seiner eigenen Evidenz zeigt. In seiner Selbst- darstellung für das Philosophen-Lexikon aus dem Jahr 1937 betrachtet Husserl den ersten Band der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänome- nologischen Philosophie* als „die eigentliche Grundschrift der konstituti- ven Phänomenologie“. In dieser Schrift kommt die neue Wissenschaft

„zu einer systematisch begründeten Auslegung ihres eigentümlichen Sinnes und ihrer Funktion als erster Philosophie, als ‚Grundwissenschaft der Philosophie‘ überhaupt.“ (Hua XXVII, 251) Hier handelt es sich darum, den eigentümlichen Sinn der phänomenologischen Methode aufzuzeigen: Die phänomenologische Methode besteht in der Einheit der transzendentalen und der eidetischen Reduktion.¹

Die Phänomenologie muss das in Frage stellen, was als „beständige Selbstverständlichkeit“, als „beständig unausgesprochene Voraussetzung“ jeder wissenschaftlichen Untersuchung gilt: die Existenz der Welt (Hua XXVII, 169). Die Aufhebung der Weltexistenz führt zu einer radikalen Änderung, und zwar zu der Ermöglichung der phänomenologischen Einstellung:

„Diese Änderung beruht in der unverbrüchlich festzuhaltenden ‚Einklammerung‘ der Weltexistenz [...]. Was nach dieser Einklammerung verbleibt, ist das reine Bewusstsein mit seinem Weltmeinen. [...] Welt wird zum ‚Weltphänomen‘. Phänomen einzig im Sinne der bewusstseinsmäßigen Vermeintheit ist das universale Thema der ‚Phänomenologie‘, welche die Wissenschaft ist von dem reinen oder transzendentalen Bewusstsein nach seinen erlebnismäßigen und vermeinten Beständen [...].“ (Hua XXVII, 251)

Neben der phänomenologischen Reduktion ist die Wesensforschung „die Grundform aller transzendentalen Methoden“: Ein individueller Gegenstand „ist nicht bloß ein individueller, ein Dies da!, ein einmaliger [...]: So hat z. B. jeder Ton an und für sich ein Wesen und zu oberst das allgemeine Wesen Ton überhaupt oder vielmehr Akustisches überhaupt.“ (Hua III, 12 f.) Durch die Wesenserschauung, die Anschauung im prägnanten Sinn ist, versetzt man die faktische individuelle Wahrnehmung in das Reich des „Als-ob“, in eine reine Möglichkeit der Wahrnehmung, um einen allgemeinen Typus „Wahrnehmung“ zu gewinnen (Hua I, 104). In den Variationen der Phantasie zeigt sich etwas Identisches, Invariantes, das als Wesen der

¹ „Der 2. Abschnitt [der *Ideen*] gilt der methodischen Sicherung der transzendentalphänomenologischen Erkenntnis überhaupt, er [Husserl selbst] entfaltet die volle Systematik der phänomenologischen Methode als die Einheit der transzendentalen und eidetischen Reduktion, eben als der apriorischen Wesenserkenntnis der nach der Einklammerung der Weltexistenz verbleibenden absoluten Subjektivität.“ (Hua XXVII, 252).

Wahrnehmung anzusehen ist (*Erfahrung und Urteil*, §§ 86–91): Durch die Wesensschau wird ersichtlich, was „zu einer Wahrnehmung als solcher gehört, gewissermaßen zum ewig gleichen Sinn von möglicher Wahrnehmung überhaupt.“ (Hua V, 40)

Gleichzeitig muss beachtet werden, dass alle apriorischen Notwendigkeiten auf das Apriori *cogito-cogitatum* verweisen:

„Das spezifisch Phänomenologische besteht in der Wesenserwägung, [...] welche also alles, was eidetische Betrachtung ergibt, in Beziehung setzt zum eidetischen Wesen des Bewusstseins, in dem sich — wie ich mich auszudrücken pflege — alles Sein ‚konstituiert‘.“ (Hua V, 133)

Die Phänomenologie behandelt in erster Linie die konstitutiven Probleme aus einer statischen Betrachtungsweise. Das erste Feld der Phänomenologie ist die Korrelationsforschung, welche die hochkomplexen Verhältnisse zwischen Noesis und Noema untersucht (Hua XXVII, 177).

Transzendente Epoché, eidetische Reduktion und die Korrelationsforschung sind die fundamentalen methodischen Einsichten Husserl'scher Phänomenologie, durch die die Selbstgegebenheit der Phänomene hervortritt.

Es gilt jedoch hervorzuheben, dass die Husserl'sche Analyse in mannigfaltigen Bereichen auf Phänomene stößt, die prinzipiell nicht zur Selbstgegebenheit kommen. Diese Phänomene sind paradoxerweise nur in ihrer eigentümlichen Unzugänglichkeit zugänglich (Hua I, 35; XV, 609).² Diese Grenzphänomene, die in ihrer einzigartigen Erscheinungsweise zu beschreiben sind, werden das Hauptthema meiner Arbeit sein.

Als Leitfaden meiner Untersuchung dient der Ich-Begriff bei Husserl, der im Zusammenhang mit der letzten Dimension der Konstitution hinsichtlich unterschiedlicher Phänomenfelder (Passivität, Faktizität, Intersubjektivität, Zeitlichkeit) analysiert wird.

² Es ist bekannt, dass Husserl den Ausdruck „Zugänglichkeit des Unzugänglichen“ hinsichtlich der Fremdheit verwendet hat, aber dieser Ausdruck ist m. E. geeignet, die Eigenart vielfältiger Erfahrungen zu charakterisieren, die über die Intersubjektivitätsproblematik hinausgehen.

Im Hinblick auf das Ich ist es erforderlich, auf seine mannigfaltigen Dimensionen einzugehen, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Ein sachgerechtes Verständnis des Ich kann nur unter der Voraussetzung zustande kommen, dass die Horizonte analysiert werden, in denen es sich bewegt. Jeder Versuch, das Ich unabhängig von seinen *cogitationes* und von den jeweiligen Sinnhorizonten zu analysieren, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das Ich kann nicht für sich genommen werden: „Von seiner ‚Beziehungsweise‘ oder ‚Verhaltensweise‘ abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich [...].“ (Hua, III/1, 195)
2. Die oben genannten Phänomene (Zeitlichkeit, Passivität, Intersubjektivität, Faktizität) sind eng miteinander verbunden: Es ist z. B. nicht möglich, die Faktizitätsproblematik sachgerecht zu begreifen, ohne die intersubjektiven, zeitlichen und passiven Aspekte in Betracht zu ziehen.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Abgesehen vom ersten Kapitel, das eine einführende Funktion erfüllt, hat jedes Kapitel eine ähnliche Struktur: Die textnahe Analyse des Husserl'schen Denkens kulminiert im Ausweis eines eigentümlichen Überschusses, der über jede Form von Anschauung und Sinn hinausgeht. Wenn von „Über-schuss“ die Rede ist, so verwendet man relationale Termini, für die es erforderlich ist, Folgendes näher zu bestimmen: *Was* schießt hinaus und *worüber* schießt oder geht es hinaus? Dementsprechend wird in jedem Kapitel versucht, die vielfältigen Aspekte der unterschiedlichen Erfahrungsfelder (Zeit, Faktizität, Intersubjektivität, Passivität) aufzuzeigen und abschließend hervorzuheben, was genau die Grenzen der jeweils bestehenden Ordnung sprengt. Da die Grenzen der Phänomenologie besonders in der Zeitanalyse deutlich werden, wird diese Dimension ausführlicher erforscht. Es ist zu betonen, dass die Untersuchung keineswegs den programmatischen Richtlinien Husserl'scher Phänomenologie folgt, sondern seiner konkreten Analyse.

In *Kapitel I* lege ich eine erste Einführung in den Ich-Begriff vor — ein Begriff, der durch eine wesentliche Mehrdeutigkeit gekennzeichnet ist. In diesem Kontext wird insbesondere das komplexe Verhältnis zwischen dem Ich als Ausstrahlungszentrum und dem Ich als sich in

den vergegenwärtigenden Akten zeigender Identität untersucht. Bei der Beschreibung des vergegenwärtigenden Subjektes wird die Leiblichkeit des phantasierten Ich-Korrelats hervorgehoben — eine Leiblichkeit, die im engen Zusammenhang mit dem Verfahren der doppelten Reduktion steht.

Im Zentrum von *Kapitel II* steht die Umwandlung des Ich-Begriffes durch die genetische Phänomenologie, welche die Geschichte der unterschiedlichen Apperzeptionsformen thematisiert, in denen sich die jeweiligen Gegenstände konstituieren (Hua XI, 345). Zunächst werde ich auf die problematische Beziehung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie eingehen und dann die Grundformen der aktiven und passiven Synthesis untersuchen. Durch eine Analyse von passiven — sowohl formalen als auch inhaltlichen — Synthesen lässt sich eine anonyme Sphäre des Lebens aufspüren, in der sich der Sinn aus sich selbst herausbildet. Im Hinblick auf die passive Synthesis werde ich außerdem zeigen, dass auf einer elementaren Ebene der Konstitution die zeitverschobene Affektion, die sich dem an der Synchronie orientierten Paradigma der Intentionalität entzieht, eine herausragende Rolle spielt: Durch die Affektion kommt eine besondere Art von Fremdheit zur Sprache, die den für die Husserl'sche Phänomenologie charakteristischen Immanentisierungsprozess in Frage stellt. Es ist wichtig herauszustreichen, dass sich diese Fremdheit der Affektion keineswegs auf den Anderen in einem intersubjektiven Sinne bezieht.

In *Kapitel III* versuche ich, die verschiedenen Bedeutungen des Faktums auseinanderzuhalten und die Eigentümlichkeit der Urfaktizität des Ich näher zu bestimmen, die sich konsequent schon in den zwanziger Jahren abzeichnet. Im Hinblick auf das urfaktische Ich zeigt sich nicht nur eine radikale Umwandlung der Beziehung zwischen Faktum und Eidos, sondern auch eine grundlose Dimension des Ich (Hua XV, 386), die über die metaphysischen Begriffspaare Existenz/Wesen, Wirklichkeit/Möglichkeit hinausgeht.

Kapitel IV gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil wird die Husserl'sche Intersubjektivitätstheorie untersucht, die durch eine wesentliche Spannung charakterisiert ist. Einerseits wird die neuartige Transzendenz des Anderen als solche anerkannt: Der Andere ist durch eine unaufhebbare Unzugänglichkeit gekennzeichnet. Andererseits besteht eine asymmetrische Beziehung zwischen der eigenen und

der fremden Sphäre: Das Ich dient nicht nur als unumgänglicher Eingangspunkt der Beziehung zum Anderen, sondern auch als Fundament, als Original und als letzter Geltungsboden der Fremdwahrnehmung. In diesem Zusammenhang zeichnet sich eine besondere Art der Zirkularität ab, die im Hinblick auf unterschiedliche Phänomenbereiche (wie z. B. die Apodiktizität oder das Ur-Ich) deutlich hervortritt. — Im zweiten Teil habe ich mich mit der Intersubjektivitätstheorie Lévinas' und Derridas auseinandergesetzt, um eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Anderen zu gewinnen, die mit der Immanenz endgültig bricht und dadurch der radikalen Fremdheit des Anderen in seiner diachronischen Vorgängigkeit gerecht wird.

Die Zeit, die als die tiefste Dimension des Ich gilt, macht das Thema von *Kapitel V* aus. Die Zeitproblematik wird hier sowohl von einem chronologischen als auch von einem systematischen Gesichtspunkt ausgehend erforscht. Zu Beginn werden mit Verweis auf den Husserliana-Band X drei unterschiedliche Ebenen der Zeit differenziert: Zeitobjekt, Zeitwahrnehmung und das zeitkonstituierende Bewusstsein. Angesichts des Begriffs des zeitkonstituierenden Bewusstseins wird hierbei vor allem die komplexe Beziehung zwischen der Urimpression und dem retentionalen Fluss untersucht. Danach werde ich nicht nur die Umwandlungen des zeitkonstituierenden Bewusstseins in den *Bernauer Manuskripten* aus den Jahren 1917/18 und in den *C-Manuskripten* aus den dreißiger Jahren betrachten, sondern auch die grundwesentlich unterschiedlichen Formen von Zeitigungen analysieren (wie z. B. die Zeitlichkeit der Gegenwartserinnerung, die der unklaren Phantasie oder die Zeitigung der Grenzphänomene des Todes und des Schlafes). Sowohl bei der Beschreibung des zeitkonstituierenden Bewusstseins als auch bei der Analyse der unterschiedlichen Erfahrungen innewohnenden Zeitigungen wird die Spannung zwischen Synchronie und Diachronie ins Zentrum der Untersuchung rücken.

KAPITEL I

DER ICH-BEGRIFF IN DER HUSSERL'SCHEN PHÄNOMENOLOGIE

1. EINFÜHRUNG IN DEN PROBLEMBEREICH

In der Husserl'schen Phänomenologie ist der Ich-Begriff durch eine wesentliche Mehrdeutigkeit gekennzeichnet, die deutlich hervortritt, wenn man die komplexe Entwicklung verfolgt, die von der Einführung des reinen Ich in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/11) über die Konfiguration des transzendentalen Ich als Ausstrahlungszentrum in den *Ideen I* (1913) bis zur Problematik der Monade und der des Ur-Ich führt.

Die Schwierigkeit des Anliegens, die unterschiedlichen Konfigurationen des Ich genau zu bestimmen, kann mit Verweis auf Dan Zahavis Interpretation ersichtlich werden. In der für die Husserl'sche Problematik des Ich wichtigen Schrift *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* werden von Zahavi vier fundamentale Bedeutungen des Ich unterschieden: „1. Ich als Einheit im Strom, d. h. Ich als Affektions- und Aktionspol. 2. Ich als Objekt der Reflexion. 3. Ich als Gegenüberstehendes eines Du. 4. Ich als Person.“ (Zahavi, 1994, 67) Diese Untergliederung ist insofern diskussionswürdig, da sie einerseits zwei Begriffe des Ich als identisch behandelt, die in der Husserl-Forschung zumeist streng getrennt werden („das Ich als Einheit im Strom“ und „das Ich als Affektions- und Aktionspol“), andererseits setzt Zahavi einen Unterschied zwischen dem Ich als Person und dem Ich als Gegenüberstehendem eines Du an, obwohl in vielerlei Hinsicht von demselben Sachverhalt die Rede ist. Husserl behauptet mehrfach ausdrücklich, dass das Ich als Person immer die Kommunikation mit dem Anderen, mit einem Du impliziert.³

³ „*Mein als Ich, als Person Sein* ist nicht nur Sein aus meinem primordialen Werden, sondern *aus der kommunikativen Verflechtung mit dem Werden des Anderen*. Was ich jetzt bin,

In dem vorliegenden Kapitel, in dem ich eine erste Einführung in die Ich-Problematik vorlege, konzentriere ich mich auf die oben erwähnte Differenzierung zwischen einer Ich-Auffassung als Ausstrahlungszentrum — oder mit der Terminologie nach den *Ideen I* (1913) Affektions- und Aktionspol — und einer Ich-Auffassung als Einheit des Bewusstseinsflusses. Dieser Unterschied wird zum ersten Mal von Iso Kern in der Arbeit *Idee und Methode der Philosophie* hervorgehoben und dann von Eduard Marbach in der Schrift *Das Problem des Ich* weiterentwickelt. Nach Kerns Ansatz ist der Ich-Begriff bei Husserl durch eine Zweideutigkeit charakterisiert: Das Ich kann einerseits „sogar schlechterdings den fungierenden Leib bezeichnen“, und andererseits wird das Ich „unter der Abstraktion vom Leib“ untersucht (Kern, 1975, 154). Im letzteren Sinne bestimmt Husserl das Ich als „unzeitliche, überzeitliche aber auf die immanente Zeitlichkeit bezogene ideale Einheit“ (Kern, 1975, ebd.). Marbach erhebt diese Zweideutigkeit des Ich-Begriffs zur Grundthese der Schrift *Das Problem des Ich*. Husserl hat das reine Ich in Zusammenhang mit der Eingrenzung eines abgeschlossenen, einheitlichen Bewusstseinsflusses eingeführt.

Die Eingrenzung einer abgeschlossenen Bewusstseinsphäre hängt eng mit Husserls Auseinandersetzung mit der Intersubjektivitätsproblematik zusammen. In diesem Kontext zeigt sich das Ich als Identität zwischen dem fungierend vergegenwärtigenden und dem vergegenwärtigten Ich. Das reine Ich als Deckungseinheit zwischen dem vergegenwärtigenden und vergegenwärtigten Bewusstsein ist nach Marbach keineswegs identisch mit dem leiblichen Subjekt: Das Ich ist hier „als Bezeichnung des Prinzips der Einheit des Bewusstseins die reine subjektive Einheit der aktuellen und vergegenwärtigten Akte, die *nicht durch den Leib* erfüllbar ist.“ (Marbach, 1974, 299) Dieser Konfiguration des Ich tritt diejenige entgegen, die in *Ideen I* einen klaren Vorrang hat. In diesem systematischen Werk des Jahres 1913 wird das Ich ausgehend von der Aufmerksamkeit und in Analogisierung mit dem Leib interpretiert.

erwächst nicht aus meiner Vergangenheit und meiner darin jeweiligen Gerichtetheit auf künftiges Werden, sondern in meiner jeweiligen Gegenwart nehme ich das Sein des Anderen hinsichtlich gewisser seiner in ihm erwachsenen Geltungen mit auf, die nun als die mir zugeeigneten in mir fortwirken — dann hineinwirken in die Anderen, und so beständig.“ (Hua XV, 603, m. H.) Bezüglich des Begriffes der Person vgl. Kapitel II.2.

Nach Marbach belastet deshalb diese Zweideutigkeit hinsichtlich des Ich-Begriffes das Husserl'sche Denken, weil einerseits derselbe Terminus für zwei unterschiedliche Sachverhalte verwendet wird, die nicht vereinbar sind (einmal ist das Ich als Deckungseinheit der vergegenwärtigenden Akte unabhängig vom Leib, ein anderes Mal definiert es sich ausgehend vom Leib). Andererseits verdient der Ich-Begriff in Analogisierung mit dem Leib keineswegs den Titel des reinen Ich: „Reines Ich ist nur als Subjekt eines Bewusstseinslebens, das ‚das Vermögen der Wiederholung‘ hat, welches Husserl schließlich als *Voraussetzung* dafür in Erwägung zieht, dass der Mensch als *personales* Wesen in einem gegenüber allen untereinander verwandten tierischen ‚Ichbesonderungen‘ *einzigartigen Sinn* sich auszeichnet.“⁴ (Marbach, 1974, 338) Wenn das leibliche Subjekt als reines Ich angesehen wird, kommt eine ungerechtfertigte Übertragung zustande: „Die Rede vom reinen Ich als Ausstrahlungszentrum der intentionalen Erlebnisse erweist sich also in der Tat als Übertragung der eigentlich dem *leiblich* bestimmten Subjekt zugehörigen Funktion der Zentrierung im Hier und Jetzt [...].“ (Marbach, 1974, 175)

Im Abschnitt 3 des vorliegenden Kapitels werde ich mich mit diesem Ansatz auseinandersetzen, wonach der Titel des reinen Ich ausschließlich dem Subjekt zukommt, welches das Vermögen der Wiederholung hat. In diesem Zusammenhang wird sich vor allem im Licht einer eingehenden Analyse der das vergegenwärtigte Subjekt charakterisierenden Leiblichkeit deutlich herausstellen, dass eine solche Gegenüberstellung der zwei Bestimmungen des Ich (als Leib und als Deckungseinheit der vergegenwärtigenden Akte) illegitim ist und dass sich, im Gegensatz dazu, ein viel komplexeres Verhältnis zwischen den zwei Ich-Begriffen abzeichnet, das als Ineinander zu betrachten ist. Bevor ich auf diese These eingehe, ist es notwendig, die zwei oben erwähnten Bestimmungen des Ich näher zu betrachten.

⁴ Die letztere Behauptung verweist auf einen Text Husserls aus dem Jahr 1934: „Tiere, animalische Wesen, sind wie wir Subjekte eines Bewusstseinslebens, in dem ihnen in gewisser Weise auch ‚Umwelt‘ als die ihre in Seinsgewissheit gegeben ist. [...] Auch das Tier hat so etwas wie eine Ichstruktur. Der Mensch aber hat sie in einem einzigartigen Sinn gegenüber allen untereinander verwandten tierischen Ichbesonderungen; sein Ich — das Ich im gewöhnlichen Sinne — ist personales Ich, und mit Beziehung darauf ist der Mensch für sich und alle Mitmenschen Person.“ (Hua XV, 177).

2. DAS ICH ALS SICH IN DEN VERGEGENWÄRTIGENDEN AKTEN HERAUSSTELLENDEN IDENTITÄT

Es ist deshalb angebracht, mit der Beschreibung des Ich als sich in den Vergewenwärtigungen zeigender Identität zu beginnen, weil ausgehend von dieser Konfiguration des transzendentalen Subjekts die Thematik des reinen Ich zum ersten Mal konsequent in den Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/11) eingeführt wird. Um sich der Tragweite der Setzung eines reinen Ich bewusst zu werden, muss man auf Husserls Ansichten in Bezug auf diesen Problembereich in seinem früheren Werk aufmerksam machen. Es sei hier erinnert, dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die These eines reinen Ich ausdrücklich ablehnt. Das Ich wird nur als empirisch angesehen (Hua XIX, 331).

In Texten aus den Jahren 1907 bis 1909 beschränkt sich Husserl noch auf die phänomenologische Analyse der absoluten Gegebenheit der *cogitationes* und lässt damit das heikle Problem des Ich dahingestellt.⁵ Hierbei werden die *cogitationes* derart dargestellt, als ob sie *niemandes cogitationes* seien. In diesem Sinne wird in den Vorlesungen *Ding und Raum* (1907) festgestellt: „Die Welt wird gleichsam getragen vom Bewusstsein, aber das Bewusstsein selbst braucht keinen Träger.“ (Hua XVI, 40) Husserl fügt dann hinzu:

„Das Denken ist, von dem sie [die phänomenologische Analyse] spricht, niemandes Denken. Wir abstrahieren nicht bloß vom Ich, als ob das Ich doch darin stehe und nur nicht darauf hingewiesen würde, sondern wir schalten die transzendente Setzung des Ich aus und halten uns an das Absolute, an das Bewusstsein im reinen Sinn.“ (Hua XVI, 41)

Es ist jedoch nicht zu verschweigen, dass in einigen Texten aus dieser Zeit ein gewisses Unbehagen hinsichtlich der empirischen Auslegung des Ich bemerkbar wird: Der Ich-Begriff setzt Husserl in Verlegenheit.⁶

⁵ „Und nun das *Problem*. Sage ich ‚ich‘, so setzte ich damit etwas, was keine *cogitatio* ist. Aber ich schreibe mir als ‚meine‘ diese und jene *cogitationes* zu, darunter diejenigen, in der ich die Setzung: ‚ich‘ vollziehe. Damit habe ich ein einheitliches Bewusstsein absolut gegeben. [Und das sei nur der Weg, den ich vom empirischen Denken aus dazu leiten will. Denn] Das Ich lasse ich jetzt dahingestellt. Dies da, diese *cogitationes* sind, und sie bestimmen eine Bewusstseinsseinheit.“ (MS. B II 1, 37a)

⁶ „Ich *sehe*, ich meine Nichtgegebenes, und das Meinen ist zweifellos, das Sehen, die Erscheinung. Der Zweifel etc. ist, aber immer sage ich Ich, mein Sehen, mein Zweifel

Die Forderung, das Ich als Einheit des Bewusstseins zu bestimmen, wird besonders dringend, wenn Husserl sich mit der Einfühlungsproblematik beschäftigt. Dadurch rückt allerdings nicht nur das Problem der Einheit des Bewusstseins in den Vordergrund, sondern auch das der Abgeschlossenheit meiner Bewusstseinsseinheit gegenüber anderen Bewusstseinsseinheiten. Sobald das Problem der Einfühlung in Betracht gezogen wird, ist es unausweichlich, sich mit der Frage „wessen cogitatio, wessen reines Bewusstsein“ das phänomenologisch reduzierte Bewusstsein sei (Hua XIII, 155), auseinanderzusetzen, weil die Einfühlungen nicht zum Bereich der eigenen, sondern der fremden Erlebnisse gehören. In einem Manuskript aus dem Jahr 1907 wird bereits ansatzweise der in den *Logischen Untersuchungen* vertretene Ich-Begriff als sich in der inneren Wahrnehmung findende Einheit der Erlebnisse in Frage gestellt:

„Allerdings, das ist eine große Frage, der ich zu sehr ausgewichen bin, die Evidenz des Ich als *eines Identischen*, das also doch nicht in dem Bündel *bestehen* kann. Müssen wir nicht anerkennen, dass ich ‚mich‘ als absolut Gewisses vorfinde als die Akte habend, sich in den mannigfaltigen Akten auslebend, aber *als ein und dasselbe?* [...] Bin ich nicht *Wahrnehmbares?* Und handelt es sich da nicht doch um eine Apperzeption alles innerlich Wahrnehmbaren, und zwar [um] eine solche, die dasselbe als phänomenologisch-evident mitaufnimmt, aber eine *Apperzeption, die eben kontrastiert gegen Eingefühltes, gegen andere Ich.*“ (MS. B II 1, 22b–23a, m. H.)

Anhand dieser Textstelle kann man die verschiedenen Motive aufspüren, die Husserl zur Einführung eines reinen Ich gebracht haben. Im Gegensatz zu den *Logischen Untersuchungen* wird das Ich a) als ein Identisches, das sich nicht mit einem Bündel identifizieren lässt, dargestellt; b) dieses eine und identische Ich lebt seine Akte aus; die Akte setzen auf eine gewisse Weise die Tatsache voraus, dass sie von einem Ich ausgehen. Dieser Ansatz bildet die Grundlage für die in *Ideen I* vorherrschende Ich-Auffassung; c) das Ich wird von den anderen Subjekten unterschieden, die durch die Vergegenwärtigung der Einfühlung erfahren werden können.

etc., ich finde es, darauf hinblickend. Nun wohl, ich will von diesem ‚Ich‘ weiter keine Aussagen machen. Es setzt mich in Verlegenheit. Es ist mir nicht so gegeben wie die Erlebnisse, und was das Ich ist, nun ich, Edmund Husserl etc., und ist das nicht wieder ein Gemeintes und keineswegs ein so, wie es gemeint ist, Gegebenes? Und ist nicht wieder das Meinen dieses Nichtgegebenes? Nun will ich kein Erfahrungsurteil über das Ich aussprechen und über seine Erlebnisse.“ (MS. A VI 8 II, 104a, etwa 1908–09).

Vor allem hinsichtlich der Berücksichtigung der Subjektvielfalt gewinnt der Begriff des reinen Ich seinen Sinn als *bestimmter* Zusammenhang des Flusses: „Und so besteht ein Recht *von diesem und jedem Bewusstsein* zu sprechen (*jedes Bewusstsein als Zusammenhang des Flusses*), das sich nicht in ein Bewusstsein einordnet, aber seine Einheit durch gesetzmäßige Zusammenhänge, die von einem in das andere hineingreifen.“ (MS. B I 4, 19a, 1908, m. H.) Im Lauf meiner Untersuchung werde ich versuchen zu zeigen, dass die oben erwähnten verschiedenen Motive, die zur Bestimmung eines reinen Ich führen, eng miteinander verflochten sind.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass in den Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* zum ersten Mal der Begriff reines Ich konsequent dargestellt wird. Hier sei daran erinnert, dass Husserl in der Beilage XX der Vorlesungen *Erste Philosophie* (1923/24) feststellt, dass in den *Vorlesungen* aus dem WS 1910/11 eine Ausweitung der phänomenologischen Reduktion auf die monadische Intersubjektivität stattfindet (Hua VIII, 433). In der Husserl-Forschung ist zu Recht betont worden, dass innerhalb der transzendentalen Philosophie ein solcher wesentlicher Zusammenhang zwischen dem reinen Ich und der Intersubjektivitätsthematik ein *Unikum* darstellt: Wenn man von Fichtes Werk absieht, kann man ohne Zögern sagen, dass sowohl im deutschen Idealismus als auch im Neukantianismus die äußerst schwierige Beziehung zwischen den transzendentalen Subjekten keineswegs derart problematisiert wurde.

Um diese entscheidende Umwandlung der Husserl'schen Phänomenologie zu verstehen, bei der das reine Ich als phänomenologische Gegebenheit eingeführt und gleichzeitig die Intersubjektivitätsproblematik innerhalb der transzendentalen Dimension untersucht wird, muss man berücksichtigen, dass sich die phänomenologische Analyse nicht mehr auf das aktuelle Bewusstsein reduziert, sondern eine Erweiterung des phänomenologischen Feldes auftritt; durch diese Erweiterung werden nicht nur die Wahrnehmung der aktuellen zweifellosen Gegebenheiten, sondern auch andere Gegebenheitsweisen anerkannt, und zwar diejenigen, die durch die vergegenwärtigenden Akte gegeben werden (Hua XIII, 159).

Wenn man sich nur auf den Grenzbegriff des Jetzt konzentriert, nur auf das „dies“, bleibt eigentlich nach Husserl nichts übrig: Das aktuelle

Jetzt wird ständig zum Vergangenen, das über die aktuelle absolute Gegebenheitsweise hinausgeht. Die Reduktion auf das reine Jetzt geht in gewisser Weise zu weit: Sie, die auf das reine Phänomen — das Gegebene — abzielt, stößt dadurch paradoxerweise lediglich auf ein Nichts:

„Nun verliert aber dieses ganze Unternehmen des Ausschaltens seinen Sinn. Denn für das urteilende Erforschen ausschalten wollten wir Nichtgegebenes, um dafür ein Gegebenes in einem strengeren Sinn in die Urteilssphäre hineinzubekommen. Wir bekommen aber gar nichts hinein; die Ausschaltung ist so radikal, dass wir überhaupt nichts mehr zu urteilen finden.“⁷ (Hua XIII, 160)

Um dieser Aporie zu entgehen, ist die phänomenologische Untersuchung dazu genötigt, sich über die absolute Gegebenheit des aktuellen Bewusstseins hinaus sowohl in Richtung des eigenen vergangenen Bewusstseins als auch in die Richtung des Fremdbewusstseins zu erweitern: Demgemäß gehören der phänomenologischen Erfahrung nicht nur die Gegenwärtigungen, sondern auch die Vergegenwärtigungen an. In Bezug auf diese Erweiterung des phänomenologischen Feldes ergibt sich die Forderung, eine doppelte Reduktion zu vollziehen, welche sich sowohl auf das vergegenwärtigende als auch auf das vergegenwärtigte

⁷ Hierbei spürt man bei Husserl einen gewissen *horror vacui*, der in Zusammenhang mit dieser merkwürdigen Dialektik der Zeit steht: Die Reduktion auf das absolute Jetzt bedeutet Reduktion auf das Nichts; alles scheint zu verschwinden. Man spürt das Risiko, mit leeren Händen dazustehen. Wäre es nicht höchst interessant, das aus dem absoluten Jetzt entstandene, enthüllte Nichts phänomenologisch näher zu betrachten? Eine solche Vertiefung könnte das von Husserl nicht nur nicht hinreichend berücksichtigte, sondern fast systematisch verdrängte Phänomen des *Verschwindens* aufspüren lassen. In diesem Zusammenhang gilt es, sowohl die Doppeldeutigkeit der vergangenen Zeit bei Ricoeur — als Gewesenheit und als Nicht-Mehr (Ricoeur, 1998, 3 ff.) — als auch das Phänomen des absoluten Verschwindens in der Gestalt der „*incinération*“ bzw. „*brûle-tout*“ bei Derrida zu erwähnen. Das *brûle-tout* wird von Derrida in *Feu la cendre* beschrieben: „Jeu et pure différence, voilà le secret d'un brûle tout imperceptible, le torrent de feu qui s'embrase lui même.“ (Derrida, 1983, 47). Bisher hat man vor allem auf ein anderes Manko der Husserl'schen Phänomenologie hingewiesen, das im Zusammenhang mit dem Problembereich des Verschwindens steht, aber von diesem grundlegend zu unterscheiden ist: Das Verfügen über das Vergangene. Husserl spricht oft von einer vollkommenen Erinnerung (Hua XXXV, 135); vgl. dazu Kapitel III/1.

Ich bezieht. Man denke z. B. an das Phänomen der Wiedererinnerung, durch die eine vergangene Erfahrung des Ich-Lebens sich *gleichsam* in den aktuellen *cogitationes* spiegelt. In diesem Fall muss man das vergegenwärtigende Ich, welches aktuell das Erlebnis der Wiedererinnerung vollzieht, von dem Ich klar unterscheiden, welches eine bestimmte vergangene Erfahrung (z. B. meinen Besuch in den Uffizien in Florenz) erlebt hat. Es ist nach Husserl möglich, eine solche Ich-Verdoppelung zwischen vergegenwärtigendem Ich und Korrelat-Ich nicht nur in den Wiedererinnerungen, sondern auch in anderen Formen der *cogitationes*, wie z. B. im Fall des Phantasierens oder der Einfühlung, aufzudecken. Dennoch ist es angebracht, schon jetzt darauf aufmerksam zu machen, dass die Einfühlung eigentümliche Schwierigkeiten in sich birgt, mit denen sich Husserl lebenslang auseinandergesetzt hat. Während es in allen anderen Formen der Vergegenwärtigungen möglich ist, die Ich-Verdoppelung zur Deckung eines einzigen Bewusstseinsflusses zu bringen, bekundet sich im Fall der Einfühlung ein unüberwindbarer Spalt zwischen dem vergegenwärtigenden Ich und dem Korrelat-Ich (Text Nr. 13, Hua XIII).

Versuchen wir nun den komplexen Gedankengang der Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* hinsichtlich der Setzung eines reinen Ich zu rekonstruieren, indem wir die Struktur des Textes in drei Schritten schematisieren:

1. Zunächst werde ich das Verfahren der *doppelten Reduktion* verdeutlichen.
2. Dann werde ich das reine Ich als *Prinzip der Einbeit des Bewusstseinsstromes* behandeln.
3. Schließlich wird die Frage nach der Pluralität des Ich bzw. der *Intersubjektivität* vertieft.

Zu 1. Die phänomenologische Analyse versucht, den Bewusstseinsstrom so zu beschreiben, wie er sich in der natürlichen Einstellung zeigt. Man darf nicht von einem reinen Schauen ausgehen, das sich auf die Wiedererinnerung überträgt, sondern während wir in der natürlichen Einstellung die *cogitationes* erleben, ist an ihnen und in ihnen phänomenologische Reduktion zu vollziehen. In diesem Zusammenhang wird das Verfahren der doppelten Reduktion eingeführt. Die phänomenologische Erfahrung beschränkt sich nicht auf die aktuelle Gegebenheit, welche absolut zweifellos ist, sondern schließt auch die un-

endliche Fülle mit ein, die aus den verschiedenartigen *cogitationes* erwächst. Zum Beispiel ist es bei der Wiedererinnerung nicht nur möglich, eine Reflexion und Reduktion zu vollziehen, „welche die Wiedererinnerung selbst als Erlebnis zum Objekt einer absolut gebenden phänomenologischen Wahrnehmung macht, sondern noch eine zweite Reflexion und Reduktion, die sozusagen in der Wiedererinnerung verläuft und die ein wiedererinnertes Erlebnis als phänomenologische Gewesenheit zur Gegebenheit bringt, aber nicht mehr zur absoluten Gegebenheit, die jeden Zweifel ausschließt.“ (Hua XIII, 167 f.) Dadurch wird ein entscheidender Schritt gemacht: Sowohl das vergegenwärtigende als auch das vergegenwärtigte Bewusstsein werden der Epoché unterzogen. Im Fall der Vergegenwärtigungen zeigt sich, dass jede Erfahrung eine doppelte Reduktion zulässt, „einmal diejenige, die sie selbst zum reinen immanenten Schauen bringt, und das andere Mal diejenige, die an ihrem intentionalen Inhalt und Objekt geübt wird. So gibt es eine phänomenologische Reduktion, die am intentionalen Inhalt und Objekt der Wiedererinnerung geübt wird.“ (Hua XIII, 178)

Die doppelte Reduktion ist deshalb von größter Bedeutung, weil sie zum einen ein urstiftendes Verfahren ist; sie eröffnet eine bisher unbekannt Dimension: eine innerhalb der transzendentalen Vergegenwärtigungen fungierende Reflexion.⁸ Zum anderen spielt sie eine wichtige Rolle für die ganze Architektonik der Husserl'schen Philosophie und insbesondere in Bezug auf das reine Ich.

Vor allem dieser letztere Aspekt ist in der Husserl-Forschung noch nicht hinreichend berücksichtigt worden: *Die doppelte Reduktion ermöglicht, alles Empirische ins Phänomenologische umzuwandeln.* Jedes natürliche Ding wird als Index von Zusammenhängen der Bewusstseinsmotivationen betrachtet: „So wenden wir also *alle* natürliche Erfahrung in phänomenologische um [...]“ (Hua XIII, 182, m. H.) „Hier kommen sie [die Phänomene der Reflexion in der Erinnerung] in Betracht um einer bestimmten, höchst wunderbaren Leistung willen, *die sie ermöglichen*: nämlich der allumfassenden Wendung *aller* natürlichen Erfahrung nicht

⁸ „An sich betrachtet sind die Phänomene der Reflexionen in der Erinnerung, in der Vergegenwärtigung jeder Art von allergrößtem Interesse, ihre genaue Deskription und Analyse *ein Fundamentalstück der Phänomenologie*. Allerdings [sind sie] bisher von niemand auch nur gesehen worden.“ (Hua XIII, 178, m. H.)

nur nach dem, was in ihr *cogitatio* ist, sondern auch nach dem, was in ihr intentional liegt.“ (Hua XIII, 178–179, m. H.) Alle empirischen Gegebenheiten sind übersetzbar in transzendente. Von hier aus eröffnet sich der Weg zum reinen Ich.

Zu 2. Die eindeutige Auslegung des Korrelat-Ich in einem empirischen Sinne zeigt sich jetzt durch das Verfahren der doppelten Reduktion nicht mehr berechtigt. Vorausgesetzt, dass alle empirischen Gegebenheiten in transzendente umzuwenden sind, muss es prinzipiell möglich sein, auch das Ich transzendental zu bestimmen. Hier sei daran erinnert, dass im § 19 der Vorlesungen aus dem WS 1910/11, wo die doppelte Reduktion noch nicht ans Licht getreten ist, das reine Ich dahingestellt bleibt.⁹

Der komplexe Weg, der ausgehend von der doppelten Reduktion zum reinen Ich führt, verflucht sich sowohl mit der Intersubjektivitätstheorie als auch mit der Zeitproblematik. Zunächst betrachten wir die Rolle der Intersubjektivität näher.

Es wurde festgestellt, dass die transzendente Reduktion alle empirischen Gegebenheiten betrifft. Zu diesen sind auch jene wissenschaftlichen Behauptungen zu zählen, die eine intersubjektive Gültigkeit haben. Diese Art von Gültigkeit impliziert einen intersubjektiven Zusammenhang bzw. die von einem Ich-Bewusstsein zu einem anderen Bewusstsein laufende Erfahrung (Hua XIII, 184). Diesbezüglich stellt Husserl die Frage, ob sich die phänomenologische Reduktion auf das empirisch aufgefasste Ich des Phänomenologen beschränke. Um diesen Sachverhalt zu vertiefen, fragt Husserl weiter: „Zunächst wie charakterisiert sich dies reine Bewusstsein, das reine Ichbewusstsein?“ (Hua XIII, 184) Um diese Frage zu beantworten, führt Husserl in dem wichtigen § 37 das Prinzip der Konstruktion eines einheitlichen Ich ein. Wenn man den bisher geschilderten Gedankengang in Betracht zieht, kommt deutlich zum Vorschein, wie eng das reine Ich mit der Intersubjektivitätsproblematik zusammenhängt: Da Husserl die Gegebenheit intersubjektiver Phänomene wie beispielsweise wissenschaftliche Behauptungen feststellt und sie untersuchen will, sieht er sich gezwungen,

⁹ „Der Einwand kann also nur meinen, dass etwa gegenüber dem empirischen Ich noch ein reines Ich als etwas von den *cogitationes* Unabtrennbares anzunehmen sei. Darüber haben wir jetzt keine Entscheidung zu fällen.“ (Hua XIII, 155)

auf die einzelnen Bewusstseins bzw. Ich-Bewusstseins zurückzugreifen. Anders gesagt: Um den intersubjektiven Zusammenhang zu verdeutlichen, muss zuerst Klarheit in Bezug auf den phänomenologischen Sinn des Ich-Bewusstseins herrschen.

Bei der Untersuchung der Bewusstseinsseinheit eines einzelnen Ich spielt die Zeitanalyse eine herausragende Rolle. Ausgehend von der Erforschung der Beziehungen zwischen zeitlich getrennten Erinnerungen wird das Prinzip der Konstruktion eines einheitlichen Bewusstseinsstromes entdeckt. Jede Erinnerung impliziert — um die Terminologie aus den *Ideen I* zu verwenden — einen bestimmten und unterschiedlichen zeitlichen Horizont und demzufolge einen anderen Bewusstseinsfluss. Hierbei wird die fundamentale Frage gestellt, ob es möglich sei, zwei auf unterschiedliche Zeiten und dann auch Bewusstseins verweisende Erinnerungen zur Einheit zu bringen oder sie, im Gegenteil, als zusammenhangslos zu betrachten: „Könnte es nicht getrennte Erinnerungen geben? [. . .] Könnten zwei durch Erinnerungen gesetzte Bewusstseinsflüsse nicht zusammenhangslos sein? Und müssen sie mit ihren Zeithintergründen sich einordnen in die Einheit eines doch gar nicht gegebenen Bewusstseinsstromes?“ (Hua XIII, 185)

Dieselbe Einheit des Bewusstseins steht hier auf dem Spiel. Die Gefahr einer Zersplitterung des Einheitsbewusstseins in viele Flüsse wird beiseite geschoben, weil Husserl zum Ergebnis kommt, dass beide Erinnerungen einem Gegenwartsbewusstsein angehören können, das sie umspannt und miteinander verbindet:

„Je zwei Erinnerungen, die zur Einheit einer sie verknüpfenden Bewusstseinsgegenwart gehören, schließen sich in ihr zusammen zur Einheit einer Erinnerung, d. h. eines, wenn auch nicht intuitiv erfüllten, Zeitbewusstseins, in dem das Erinnernde der einen Erinnerung und das der anderen Erinnerung zu *einem* Erinnernden sich zusammenschließen, zu *einer* Zeit gehören, also im Sinn dieses Einheitsbewusstseins notwendig als zugleich oder nacheinander anschaulich sind.“ (Hua XIII, 185 f.)

An diesem Punkt kann man den entscheidenden Schritt — fast die Bewegung dieses Schrittes — zum reinen Ich ausfindig machen. Die beiden getrennten Erinnerungen mit ihren jeweiligen Hintergründen könnten zur Einheit gebracht werden, weil sie zu derselben Zeit bzw. zu demselben Zeitbewusstsein gehören. Dieses Einheitsbewusstsein kann beide Erfahrungen umfassen und die bestehenden zeitlichen Beziehungen zwischen ihnen im Sinne der Gleichzeitigkeit oder der Sukzession