

II. Das nachmetaphysisch verfasste Selbst und sein Anderes

Eine Geschichte des Ich bei Husserl

Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten

Dieter Lohmar (Köln)

Mein Thema ist die Entwicklung des Ich-Begriffs im Werk von Edmund Husserl. Im ersten Teil werde ich die verschiedenen statischen Entwürfe Husserls zum Verständnis des Ich darstellen. Dabei beginne ich bei den *Logischen Untersuchungen* und gelange über die *Ideen I* und *Ideen II* schließlich zu den Ich-Konzepten in den spätesten Schriften Husserls. Im zweiten Teil konzentriere ich mich dann auf den Begriff des Ur-Ich in der genetischen Phänomenologie ab ca. 1917/18. Das Ur-Ich kommt in den *Bernauer Manuskripten*, den späten *C-Manuskripten* und auch in den §§ 54 ff. der *Krisis*-Schrift vor. Vor allem die Interpretation dieses Ur-Ich stellt uns auch heute noch vor große Probleme, zumal seine Bestimmungen von Husserl oft nur kurz angedeutet werden. Die ganze Darstellung ist eine Art von »Geschichte des Ich – bei Husserl« aber es ist eine etwas komplizierte Geschichte.

Mit dieser sehr späten, erneuten Konzentration auf das Ich und seine zentralen Leistungen in der Konstitution greift Husserl wieder auf ein altes Motiv seiner bewegten Interpretation des Ich zurück: Schon der Titel »Ur-Ich« klingt so, als sei dies endlich ein ursprüngliches, einheitliches Ich – vor aller Teilung durch die Konzentration auf immer wieder neue Intentionen. Hat Husserl die Zersplitterung des Ich in ein »Bündel« von Intentionen (in der 5. *Logischen Untersuchung*) überwunden und am Ende doch noch das einheitliche Ich gefunden?

Aus dem Blick eines Kantianers wäre dies eine sehr erfreuliche Wendung. Denn: Husserl ist derjenige, der nach Kants erfolgreicher Überwindung von Humes Skeptizismus hinsichtlich der Einheitlichkeit des Ich so tat, als ob Kant hinsichtlich dieses Rätsels eigentlich nichts bewiesen habe. In der 5. *Logischen Untersuchung* spricht Husserl wieder vom Ich als einem Humeschen Bündel von Akten. Nach diesem katastrophalen Rückfall in den Ich-Begriff David Humes wäre er mit dem Ur-Ich – wenn nicht schon zuvor mit dem »reinen Ich« der *Ideen I* – wieder auf den »rechten Weg« gekommen.

Ich selber glaube, dass man weder das Husserlsche transzendente Bewusstsein noch das reine Ich und auch nicht das Ur-Ich im Sinne eines einheitlichen Ich(-Prinzips) interpretieren kann. Es gibt bei Husserl keinen einfachen Weg zur Einheit des Ich.

1. Von den Logischen Untersuchungen zu den Ideen I

Die Themenstellung »Eine Geschichte des Ich bei Husserl« verweist auf den vielfältigen Wandel der Konzeption des Ich in der Husserlschen Phänomenologie.¹ Er beginnt seine Phänomenologie in der 5. *Logischen Untersuchung* mit einem provozierenden Bekenntnis zu einem Ich-Begriff, den man eigentlich nur noch in den Kellern der Philosophiegeschichte vermutet hätte: Humes Begriff des Ich als »Bündel von Perzeptionen«. Blicken wir zurück auf Humes These: Das Ich ist keine Einheit, sondern nur ein von äußeren Faktoren zusammengehaltenes Bündel, welches auch kein Einheitsprinzip hat. Humes These verstand sich selbst als eine treue Beschreibung des Bewusstseinslebens: Eine Vorstellung wird von der anderen abgelöst und niemand weiß genau, wie diese Folge von Ereignissen zusammenhängt.

Dennoch steht schon das Verständnismodell des »Bündels« im Kontext anderer Modellbildungen, die hinsichtlich verbindender Faktoren keineswegs in derselben Weise skeptisch sind. So erwähnt Hume neben dem Modell des Bündels auch den Vergleich des Ich mit den aufeinander folgenden Akten eines Bühnenstückes.² Hierin liegt offensichtlich eine motivationale Verbindung, denn es gibt im Theater lebensvolle Motive wie Emotionen, Liebe, Rache, Hass, die die Phasen verbinden. Es sind dann auch die Emotionen, wie Stolz und Niedergedrücktheit, die Hume im zweiten Buch des *Treatise* wieder auf die Spur eines bleibenden Eindrucks der identischen Person führen, denn Emotionen haben keinen Sinn, wenn sie nicht auf ein bleibendes Ich

¹ Zum Thema des Ich vgl. E. Marbach: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. (Phaenomenologica 59). Den Haag 1974; M. Egger: *Bewusstseinstheorie ohne Ich-Prinzip? Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Natorp über Bewusstsein und Ich*. Hamburg 2006; U. Schmitz: *Das problematische Ich*. Machs Egologie im Vergleich zu Husserls. Würzburg 2004; G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg 2001.

² D. Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hrsg. von R. Brandt. 2 Bde. Hamburg 1973, 1. Buch: *Über den Verstand*, IV, 6. Bd. I, 327.

bezogen werden. Hier schreibt Hume mehrfach, dass er sich eines bleibenden Eindrucks seines Ich jederzeit deutlich bewusst sei.³ Und: Von den skeptischen Konsequenzen seiner Bündel-Konzeption des Ich für die Möglichkeit von Verantwortlichkeit ist im dritten Buch über die Moral nichts zu bemerken. Dies scheint im Widerspruch zu der These des Schlussteils des ersten Buchs zu stehen, aber es lässt sich wohl treffender als eine Korrektur seiner Modellbildung interpretieren.

Humes Interpretation des Ich als Bündel war vor allem gegen die theologische Seelenmetaphysik gerichtet, d. h. gegen die Vorstellung, dass es eine substanzielle identische Einheit, eine Seele gibt, deren Identität und Einheit über das Leben der einzelnen Person hinaus reicht. Die anschauliche Vorstellung einer solchen Substanz schien für Hume im Bewusstseinsleben nicht nachweisbar zu sein. In diesem Punkt verstärkt er John Lockes Kritik an der Vorstellung einer selbst eigenschaftslosen, unerkennbaren Substanz als Träger der Eigenschaften von Gegenständen und Personen.

Dennoch war Hume nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht so radikal, d. h. er war nur radikal skeptisch im Hinblick auf die Erkennbarkeit der Seele als Grund der Identität der Person. Er war nicht skeptisch hinsichtlich der Tatsache und der Erkennbarkeit der Identität des empirischen Ich und der empirischen Person. Im zweiten Buch des *Treatise*, das den Menschen als ein Wesen mit einer bewegten Geschichte von Leidenschaften betrachtet, entdeckt Hume die identische Person als Bezugszentrum dieser bleibenden, sich verändernden und bewegenden Emotionen. Folgerichtig kann er im dritten Buch des *Treatise* dann auch die naheliegende Konsequenz einer zu weit gehenden Skepsis vermeiden: Ein Ich, das immer nur eine Menge gerade jetzt entstehender und dann wieder vergehender Eindrücke ist, wäre in moralischer Hinsicht nicht zurechnungsfähig. In moralischer Hinsicht sieht Hume jedoch die Identität des Ich als gegeben an.

Hume kann also nicht als Skeptiker hinsichtlich der Identität des Ich gelten. Wenn man dies behauptet, so könnte man mit gleichem Recht Kant als einen Skeptiker hinsichtlich der Freiheit des Menschen betrachten, denn die Freiheit scheint Kant in rein erkenntnistheoretischer Hinsicht in der *Kritik der reinen Vernunft* unerkennbar zu sein.

³ D. Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 2. Buch: *Über die Affekte*, I, 11, Bd. II, 49; II, 4, Bd. II, 86). Zur Verbindung der Emotion mit der Identität der Person vgl. ebd. 46.

Dennoch ist sie in moralischer Hinsicht doch unbezweifelbar vorhanden: Das Bewusstsein der moralischen Verpflichtung ist in Kants praktischer Philosophie ihr Erkenntnisgrund.

Der theologische Rationalismus von Leibniz sieht in der Monade eine identische Seelensubstanz. Kant versteht unter dem transzendentalen Ich ein letztes, notwendiges, einheitsstiftendes Prinzip, das alle gegenständliche Einheit allererst garantieren soll. Die notwendige Existenz dieses transzendentalen Ich wird in der transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* mit regressiven Argumenten abgeleitet. Aus der Sicht des Kantianismus ist das bleibende und stehende Ich daher unentbehrlich – in offenem Gegensatz zum Empirismus. Der Deutsche Idealismus wählte dann dieses rätselhafte, dunkle Prinzip als Urquelle seiner spekulativen Deutungen des Bewusstseinslebens. Vor der Ich-Metaphysik des Deutschen Idealismus schreckte Husserl jedoch bekannterweise zurück.

Husserls Position in den *Logischen Untersuchungen* lässt sich weitgehend als eine Reaktion gegen den vorherrschenden Neukantianismus seiner Zeit verstehen. Er richtet sich gegen die Ansicht des Kantianismus, dass es ein einheitliches Ich gibt und dies zudem das begründende Prinzip aller Erkenntnismöglichkeiten ist. Denn: Dieses einheitschaffende Ich-Prinzip bleibt bei Kant ein mit regressiven Methoden lediglich auf logischem Weg erschlossenes Ich. Kants Argument lautet: Wir glauben, dass wir bleibende Gegenstände haben. Da wir aber keine Garantie dafür haben, dass unsere Vorstellungen auch nur einen Moment lang identisch bleiben, müssen wir etwas als bleibend und einheitlich in ihnen voraussetzen. Dieses identische, primitive Etwas, d. h. mein »Ich-denke«, stellt sie jeweils als »meine« Vorstellungen heraus. Es muss daher jede meiner Vorstellungen begleiten können. Die eigenartige Modalität des »muss können« bedeutet lediglich, dass das Ich-denke nicht jede Vorstellung explizit und bemerkbar begleitet, dass dies aber dennoch möglich sein muss. Andernfalls gäbe es keine Einheit in unseren Gegenständen. Das unwegdenkbare Ich aller Vorstellungen in der Kantischen Philosophie bleibt aber eine bloß erschlossene Instanz, deren Notwendigkeit aus einer bestimmt gewählten Ausgangskonstellation herauspringt. Es ist ein bloß *logisch* erschlossenes, notwendiges Prinzip und es ist kein erlebtes Ich.

Hierauf richtet sich das grundlegende Unbehagen Husserls. Er wendet auf der Grundlage seiner deskriptiven Analysen der Leistungen des Bewusstseins in der 5. *Logischen Untersuchung* daher ein: »Nun

muss ich freilich gestehen, dass ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag« (Hua XIX/1, 374).

Die Zurückweisung einer bestimmten Begründung für die Einheit des Bewusstseins, z. B. die durch ein Ich-Prinzip (Kant), bedeutet aber nicht, dass es diese Einheit nicht gibt. Erinnern wir uns an Hume, der die Einheit in praktischer Hinsicht als gegeben ansah, obwohl er sie mit seiner empiristischen Methode theoretisch zunächst nicht begründen konnte. Es gibt auch für Husserl viele Erfahrungsmotive, die eine Einheitlichkeit des Bewusstseins begründen können, und zwar, ohne dass auf ein regressiv erschlossenes Ich-Prinzip zurückgegriffen oder eine substanzielle Seele angenommen werden müsste. Ich nenne einige davon:

Auf die Möglichkeit, dass das Bewusstsein nicht aus diskreten Erlebnissen aufgebaut ist, weist schon die von Husserl oft verwendete Metapher vom »Bewusstseinsfluss« hin. Die Elemente eines Flusses lassen sich nicht als diskrete, voneinander getrennte Punkte verstehen, sie berühren einander und gehen stetig ineinander über. Schon Husserls Analyse der Phänomene der Verwebung, Verbindung und Verschmelzung zwischen einzelnen Bewusstseinsphasen in der 5. *Logischen Untersuchung* lassen viele Wege offen, um deskriptiv zu einer Einheit des Bewusstseins zu gelangen.⁴

In der 2. Auflage der *Logischen Untersuchungen* von 1913 finden wir in einigen neuen Fußnoten eine anscheinend eindeutige Selbstkritik Husserls an seiner These vom Bewusstsein als »Bündel«. Unter anderem sagt Husserl über das »reine Ich« – also unter Verwendung des von Kant anscheinend treu übernommenen Terminus: »Inzwischen habe ich es zu finden gelernt«.⁵ Es hat also nun den Anschein, zumindest den Worten nach, als ob er das Kantische Ich-Prinzip, welches er 1900

⁴ Vgl. die Diskussion der Verschmelzung im §4 der 5. *Logischen Untersuchung* (Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Hrsg. von U. Panzer. (Husserliana (im Folgenden: Hua), Bd. XIX/1). Dordrecht/Boston/Lancaster 1984, 363 f.). In einem Absatz, der sich in der 1. Auflage am Ende dieses §4 findet, wird auch die Begründung der Einheitlichkeit des Bewusstseins durch ein kausales Band abgelehnt. Husserl schreibt, dass »das phänomenologisch reduzierte Ich, also das Ich nach seinem von Moment zu Moment sich fortentwickelnden Bestand an Erlebnissen, seine Einheit in sich selbst trägt, mag es in der kausalen Betrachtung als ein Ding gelten oder nicht.« (Hua XIX/1, 364)

⁵ Hua XIX/1, 374, Anm. *

in der 1. Auflage »schlechterdings nicht zu finden vermag« (Hua XIX/1, 374), jetzt doch noch gefunden hat. Viele Interpreten haben sich mit diesen wenigen Worten der Selbstkritik begnügt und waren überzeugt, dass Husserl von jetzt an ganz auf den Kurs von Kants Kritizismus eingeschwenkt war. Schließlich harmonierte dies auch mit der weitverbreiteten Ansicht einer »transzendentalen Wende« in den *Ideen I*.

Das Problem dieser Interpretation von Husserls Selbstkritik deutet sich aber schon mit der deutlich vernehmbaren Ironie der anscheinend selbstkritischen Worte an: »Inzwischen habe ich es zu finden gelernt [...]«. Diese klingen fast wie ein Wort von Lichtenberg: Was man, von anderen gedrängt, lange genug sucht, findet sich dann schließlich doch. Die überdeutliche Ironie dieser Wendung ist also eigentlich schwer übersehbar. Dennoch gelang dies vielen Interpreten, die Husserl ab hier wieder ganz im Gefolge Kants sehen. Wenn es aber wirklich nur beißende Ironie ist, die aus diesen Worten spricht, was ist dann hier wirklich passiert? Was hat Husserl »gefunden« und 1913 zum ersten Male publiziert, und dann auch auf eine Weise präsentiert, als ob es genau das sei, was der vorherrschende Kantianismus seiner Zeit von ihm erwartete? Hat er diese Fehlinterpretation seiner Selbstkritik nur billigend in Kauf genommen oder vielleicht sogar bewusst provoziert?

Im Hinblick auf diese Fragen ist die Fortsetzung des selbstkritischen Zitats aufschlussreich: »Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, beziehungsweise gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ich-Metaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen.« (Hua XIX/1, 374, Anm. * = B 361, Anm. *), und an anderer Stelle heißt es: »Die sich in diesem Paragraphen schon aussprechende Opposition gegen die Lehre vom ›Reinen‹ Ich billigt der Verf., wie aus den oben zitierten *Ideen* ersichtlich ist, nicht mehr« (Hua XIX/1, 364, Anm. * = B 354, Anm. *). Husserl verweist an dieser Stelle auf die §§ 57 und 80 der *Ideen I*. Um über den Sinn der Selbstkritik Klarheit zu gewinnen, gehe ich kurz auf diese Verweise ein.

Eine der wesentlichen Neuerungen der *Ideen I* ist die transzendente Reduktion. Bei dieser neuen Methode geht es darum, das zentrale Rätsel der Transzendentalphilosophie zu lösen, nämlich die Frage, wie wir dazu kommen und was uns dazu berechtigt, die Objektivität unserer Erkenntnisse anzunehmen. Wir sagen zwar oft über die »Wirklichkeit« aus, aber was berechtigt uns zu dieser Behauptung? Husserl ist hier auf der Spur einer der absolut grundlegenden Selbstverständlichkeiten, die er als eines der vielen bislang niemals behandel-

ten »Rätsel aller Rätsel«⁶ herauszuarbeiten versucht. Entscheidend scheint für ihn dabei die richtige Zugangsmethode: Um die Frage nach dem Erfahrungsgrund der Wirklichkeitssetzung auf einem Erfahrungsboden zu behandeln, der die zu untersuchende Setzung nicht mehr – ausdrücklich oder versteckt – in sich enthält, muss man von allen Geltungsansprüchen absehen, die ein »Wirkliches« setzen. Um also ohne einen Zirkel der Argumentation die Frage nach dem Erfahrungsgrund und die Berechtigung der Wirklichkeits-Setzung behandeln zu können, muss man die Setzung »wirklich« (und alle ihre Modifikationen) zeitweise aussetzen.⁷ Das aus der Anwendung der Reduktion resultierende Erfahrungsfeld wird von Husserl das »transzendental reine Bewusstsein« genannt.⁸

Dieses transzendente Bewusstsein Husserls lässt sich aber nicht mit dem transzendentalen Ich Kants gleichsetzen. Husserls transzendentes Bewusstsein ist ein Erfahrungsfeld, das von sich aus noch keine Einheit hat, und zwar ebensowenig wie unsere Sinnlichkeit, die sich aus vielen getrennten Erlebnissen und Teilfeldern zusammensetzt, deren Zusammenhang und stückweise Einheitlichkeit erst in der regelhaften Erfahrung deutlich werden kann.

Husserl hat in den *Ideen I* aber nicht nur das transzendental reine Bewusstsein gefunden, sondern auch das sogenannte »reine Ich«. Dennoch ist beides nicht dasselbe, obwohl er auch in Wendungen wie »das transzendental reine Bewusstsein« beides gelegentlich sehr nahe zusammen setzt. Auch das reine Ich klingt wie etwas, das die Hoffnungen der Kantianer auf ein einheitliches Ich erfüllen könnte. Der Status des reinen Ich ist bei Husserl jedoch eng an den Vollzug der transzendentalen Reduktion und an die eidetische Methode der Wesenschau gebunden. Es handelt sich bei dem reinen Ich um ein eidetisch aufweisbares Strukturelement, das jeder einzelne Bewusstseinsakt auch nach der transzendentalen Reduktion besitzt. Jeder intentionale Akt hat den Charakter des *cogito* (d. h. des »ich denke«), genauer: des *ego – cogito – cogitatum*.⁹ Stellen wir einen Gegenstand vor, so tun wir dies immer,

⁶ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel (Hua VI). Den Haag ²1962, 13.

⁷ Dabei müssen nicht nur die Setzungen von »wirklich« eingeklammert werden, sondern auch die von »möglich«, »fraglich« und so weiter, denn hierbei handelt es sich immer nur um mundane Modalitäten dieser einen Grundkategorie des »wirklich«.

⁸ Vgl. den § 51 der *Ideen I*.

⁹ Vgl. den Anfang des § 37: »Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter »Blick-auf«

indem wir einen Akt vollziehen, und es gilt eidetisch notwendig, dass dieser Akt auf einen Gegenstand gerichtet ist. Er hat einen »Gegenstandspol«, wie es Husserl schon kurze Zeit später nennt. Und – bildlich gesprochen – an dem entgegengesetzten Ende dieses Aktes befindet sich ein Ich-Pol, nämlich ein ebenso eidetisch notwendiges Strukturelement, das wir oft »ich« nennen und von dem wir glauben, das es diesen Akt vollzieht.¹⁰

Das intentionale »Gerichtet-Sein auf ...« enthält bereits wesensmäßig in sich, das es ein Gerichtet-Sein ist, das von einem subjektiven Zentrum ausgeht, aber dieses subjektive Ende des Aktes bleibt in der eidetischen Betrachtung natürlich inhaltlich »leer«.¹¹ Man kann von diesem Strukturelement dann sagen, dass es eidetisch *notwendig* ist, und auch, dass es als ein solches Strukturmoment *identisch* ist. Aber, und hier behält die Kritik der 1. Auflage der *Logischen Untersuchungen* weiterhin recht: Es ist ein Strukturelement des intentionalen Erlebnisses, d. h. es ist nur mit Hilfe der eidetischen Methode aufweisbar, und deshalb ist es kein reell gegebenes, in schlichten Akten erlebbares Element im Akt.¹²

Es muss aber deutlich gemacht werden, dass dieses »reine Ich« keineswegs Kants Einheitsprinzip des Bewusstseins ist. Es handelt sich bei Husserls Entdeckung des »reinen Ich« in dem Erfahrungsfeld des »transzendental reinen Bewusstseins« um ein eidetisch aufweisbares Strukturelement, das von sich aus Einheit und wirkliche Identität nicht begründen kann. Um einen Vergleich zu gebrauchen: Ebenso, wie wir in eidetischer Methode an vielen Oberflächen von Gegenständen feststellen können, dass dasselbe Strukturmoment, z. B. »rau« oder »glatt« an ihnen vorkommt, besagt dies überhaupt nichts über die mögliche Identität

das Objekt, der andererseits aus dem »Ich« hervorquillt, das also nie fehlen kann.« (Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. (Hua III/1–2). Neu hrsg. von K. Schumann Den Haag 197, III/1, 75.

¹⁰ Vgl. den § 22 der *Ideen II*, »Das reine Ich als Ichpol«.

¹¹ Vgl. den § 80 der *Ideen I*, besonders Hua III/1, 179.

¹² Husserl schreibt: »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« (§ 57, Hua III/1, 123). Natürlich sind auch Allgegenstände und strukturelle Gemeinsamkeiten in kategorialen Anschauungen intuitiv gegeben, sogar absolut gegeben und als eidetisch notwendiges Element am Akt, aber eben nur in dem willentlich herbeizuführenden Rahmen der ideierenden Abstraktion. Husserl reklamiert hier aber die schlichte Gegebenheit.

tität der Gegenstände selbst. Eidetische Gemeinsamkeiten leisten somit nicht das, was das Kantische transzendente Ich leisten soll. Sie können nicht die Identität des vollziehenden Ich und auch nicht die Einheitlichkeit des Bewusstseinsstromes begründen.¹³

Hier kann man allerdings einen Einwand formulieren: Husserl behauptet an einigen Stellen der *Ideen I*, dass die Akte meines Bewusstseinsstroms alle zu einem, und auch zu einem einheitlichen Erlebnisstrom gehören. Doch es ist zu beachten, dass diese Einheitlichkeit nicht auf die eidetische Einsicht des »reinen Ich« als notwendig vorkommendes Strukturelement aller Akte zurückgeht. Sie stammt aus einem ganz anderen Kontext, nämlich den Analysen der Zeitkonstitution. Diese Richtung der Analyse entwickelte sich bekanntlich vor allem in den Vorlesungen vom Winter 1904/05, 1906/07 und in den Jahren 1908–1911. Einen ersten Abschluss erreichten diese Reflexionen in der Redaktion der *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* im Jahre 1917.¹⁴

Bei seinen Analysen zur Konstitution der Zeit im inneren Zeitbewusstsein nimmt Husserl die Frage nach der Einheit des Bewusstseins wieder auf. Sein neuer Ansatzpunkt ist die Vorstellung einer »ausgedehnten Gegenwart« mit den Komponenten Urimpression, Retention und Protention. Die Retention ist eine Art kurzfristiges »Festhalten« bzw. »Lebendig-Erhalten« der sinnlichen Gegebenheiten, die er hier Hyle nennt (Empfindungen, Sinneseindrücke etc.). Anders formuliert: Im retentionalen Herabsinken von sinnlichen Gegebenheiten verschwinden diese nicht einfach, sondern sie schwächen sich in charakteristischer Weise langsam ab. Retention ist aber kein physikalischer Nachklang, es ist auch kein physiologisches Nachklingen unserer Organe, sondern es ist eine intentionale Funktion, die dieses Festhalten bewirkt. Damit ist aber schon ein erster Schritt zur Aufklärung des vielschichtigen Problems der Einheitlichkeit des Ich getan: Zumindest in der retentional noch lebendigen Phase des inneren Zeitbewusstseins ist eine Einheitlichkeit des Bewusstseins zu bemerken.

Es gibt also schon hier, d. h. in der »kleinen« Erstreckung des ausgedehnten Zeitbewusstseins, eine Einheit, welche in den sinnlichen

¹³ Dies gilt, obwohl Husserl hier auch den bekannten Satz Kants zitiert: »Das ›ich denke‹ muss alle meine Vorstellungen begleiten können.« (Hua III/1, 123).

¹⁴ Dieser redigierte Text wurde dann von Martin Heidegger 1928 im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd. IX, 1928 veröffentlicht.

Gegebenheiten und den retentionalen Modifikationen des menschlichen Geistes begründet ist. Die Konzentrationsrichtung, in der ich diese Einheit bemerken kann, ist aber nicht die Richtung auf die sinnlichen Gegebenheiten und ihre Dauer, die hier Querintentionalität heisst, sondern sie hat eine andere Richtung: Die Längsintentionalität gibt uns im »Durchblicken« durch eine Reihe von retentionalen Modifikationen desselben Datums zugleich die Einheitlichkeit des Bewusstseinsstroms. Dies mag zuerst schwer zu verstehen sein, aber wenn wir das Modell des fließenden Stroms buchstäblich nehmen, wird es sofort klarer. Wenn wir ein Ding einen langsam fließenden Fluss hinabtreiben sehen, dann können wir auf der Grundlage dieser Wahrnehmung – aber in anderer Konzentrationsrichtung – bemerken, dass der Fluss gleichmäßig fließt, dass er kontinuierlich fließt und dass er in diesem Fließen eine kontinuierliche Einheit hat. Auf kleinster und unscheinbarster Ebene ist damit schon der Grund gelegt für die Aufklärung der Möglichkeit einer sich für uns zeigenden Einheit des Bewusstseins. Die Analysen der Längsintentionalität finden sich in den §§ 11 und 39 der *Vorlesungen*, sowie in der Beilage VIII.¹⁵ Die zentralen Texte stammen alle aus den Jahren 1908–1911, so dass die gesicherte These von der erlebbaren Einheit des Bewusstseins bereits vor der Publikation der *Ideen I* feststand. Die Einheitlichkeit des Bewusstseins ist also nicht von der Entdeckung des reinen Ich abhängig.

Eine weitere Quelle für die Einsicht in die Einheit meines Bewusstseins ist eine kraftvolle Analyse der intentionalen Implikationen des reinen Ich in den *Ideen II*, eine Analyse, die einen explizit genetisch-phänomenologischen Charakter hat. In den *Ideen I* ist die Analyse statisch, transzendental und eidetisch. Hier ist das reine Ich eines von zwei Extremen (Polen), die sich notwendig und a priori an jedem intentionalen Akt finden lassen: Gegenstands-Pol und Ich-Pol. Die Reflexionen des § 29 der *Ideen II*, die wohl aus dem Jahr 1915 stammen, eventuell aber auch schon 1912 geschrieben wurden, haben einen vollkommen anderen Ausgangspunkt. Das Ich wird hier nicht statisch, sondern genetisch analysiert. Die Beispiele dieser Untersuchung sind Emotionen, wie z. B. Furcht oder Trauer. In Emotionen ist eine Vorgeschichte von Ereignissen und persönlichen Beziehungen intentional

¹⁵ Zu § 11 vgl. den Text Nr. 45 in Hua X (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Hrsg. von R. Boehm., Den Haag 1966), zu § 39 den Text Nr. 54 in Hua X.

enthalten, ebenso wie Tendenzen zum weiteren Handeln. In der Furcht beziehen wir uns auf mögliche zukünftige Ereignisse, und diese Furcht ist auf vorangegangenen Erlebnissen begründet. Das Ich emotionaler Akte hat eine Vorgeschichte von guten und schlechten Erfahrungen sowie von Entscheidungen, die sein künftiges Handeln betreffen. Daher erhält dieses Ich – auch wenn es hier noch reines Ich genannt wird – personale, individuelle Eigenschaften, eine personale Identität und eine Geschichte (Hierin liegt eine beachtliche Parallele zu Humes Wende seiner Interpretation des Ich im zweiten Buch des *Treatise*). Das reine Ich wird – von Husserl in dieser genetischen Weise interpretiert – zu einem individualisierten Habitualitäten-Ich, wie wir es erst wieder in der voll etablierten genetischen Phänomenologie finden.¹⁶ Das zuvor mit Hilfe der eidetischen Aktanalyse entdeckte Strukturmerkmal ›reines Ich‹ wird jedoch durch diese lebensvolle Interpretation zu einer anderen Sache, obwohl es weiter mit dem gleichen Namen bezeichnet wird.

Versuchen wir hier kurz die bisherigen Ergebnisse zusammenzufassen, so könnten wir dies tun, indem wir die hoffnungsvollen Fragen des Kantianismus dreifach negativ beantworten:

1. Ist Husserls transzendentes Bewusstsein ein einheitliches, oder sogar ein einheitsstiftendes Ich (wie bei Kant)? Nein, es ist ein Erfahrungsfeld ohne garantierte Einheitlichkeit.

2. Ist das reine Ich der *Ideen I* ein Einheitsprinzip im Sinne Kants? Nein, es ist lediglich ein eidetisches Strukturelement des intentionalen Aktes.

3. Ist das reine Ich der *Ideen I* der Grund der erfahrbaren Einheitlichkeit des Bewusstseins? Nein, denn der Grund dieser Einheitlichkeit wurde in den Analysen zur Längsintentionalität bereits Jahre zuvor entdeckt.

2. Das Ur-Ich in der genetischen Phänomenologie

2.a. Das Ur-Ich der Bernauer Manuskripte Nr. 14 und 15

Nun komme ich zu den Positionen der genetischen Phänomenologie, in denen die Bestimmungen des Ich weiter diskutiert werden. Der Aus-

¹⁶ Z. B. in §32 der *Cartesischen Meditationen*.

druck »Ur-Ich« findet sich meines Wissens zum ersten Mal in einigen Manuskripten aus der Bernauer Zeit, d. h. um 1917/18. Aber die Bedeutung des Ur-Ich ist von Anfang an mehrdeutig.

In dem Text Nr. 15 der *Bernauer Manuskripte* aus dem Jahr 1918 geht es um die Aufklärung der Wesensstruktur des ursprünglich konstituierenden Lebensstroms. Auf der hyletischen Seite gibt es hier immer neue und zufällig auftretende Impressionen, aber nicht nur dies: »In eins damit und korrelativ ist ein einziges Ur-Ich zum Strom gehörig, nicht zufällig eintretend wie ein objektives Datum, sondern notwendig dabei als numerisch einziger Subjektpol von Ichaffektionen und Ichverhaltensweisen [...]«¹⁷. Hier müssen wir aber die Ebenen der Konstitution in der Untersuchung sorgfältig beachten. Denn dieses Ur-Ich ist – anders als das reine Ich der *Ideen I* – kein Subjektpol, der auf der Ebene des intentionalen Aktes korrelativ zum Gegenstandspol wäre, sondern hier geht es um ein Korrelat auf der tieferen Ebene der Uraffektion im hyletischen Strom.

Leider benutzt Husserl in diesem Kontext nicht diese scharfen begrifflichen Unterscheidungen. So teilt das Ur-Ich des Urlebensstroms durchaus einige der Charakteristika des reinen Ich, vor allem deshalb, weil es ebenfalls ein eidetisch zu bestimmendes Strukturelement von Affektionen und Verhaltungen ist: Es ist eidetisch-apriori, d. h. notwendig, es ist außerdem eidetisch-identisch (Hua XXXIII, 286). Es darf sogar ein »ewiges Ich« (ebd.) genannt werden, ein »allzeitliches Individuum« (ebd.) und sogar »numerisch einziger Subjektpol« (ebd.).¹⁸

¹⁷ Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar. (Hua XXXIII). Dordrecht/Boston/Lancaster 2001, 286.

¹⁸ Die Begrifflichkeit vom Ich als »Subjektpol« findet sich aber nicht nur auf der tiefen Ebene des inneren Zeitbewusstseins, sondern auch auf der Ebene der intentionalen Akte wieder. So wird die Polarisierung des intentionalen Erlebnisses, die sich schon bei der eidetischen Analyse des »reinen Ich« in den *Ideen I* aufweisen ließ, von Husserl später noch einmal klarer begrifflich bestimmt. In einem Text aus den Jahren 1920/21 bezeichnet er das reine Ich der *Ideen I* ausdrücklich als einen »Ichpol«, dem ein »Gegenstandspol« gegenübersteht: »Ein Bewusstsein und darunter ein Aktbewusstsein hat aber noch einen Gegenpol. Das Gerichtetsein auf den Gegenstandspol ist Gerichtetsein des Ich »im« Bewusstsein auf diesen Pol. Und auch dieses Ich ist nur ein Pol.« (Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. II. Teil. Hrsg. von I. Kern (Hua XIV), Den Haag 1973, Text. Nr. 2, 27). Das Ich ist ein »Subjektpol« im Gegensatz zum »Gegenstandspol« (Hua XIV, 29, 51, 316). Der eidetisch gegebene identische Ichpol ist »das Zentrum der Affektionen und Aktionen« (Hua XIV, 28). Damit wird auch der Charakter des Ich als bloßes Funktionszentrum deutlicher: »Wir haben so ein identisches Ich, das aber nichts für sich ist, an und für sich, abstraktiv betrachtet, völlig leer ist an Inhalt, an und für sich be-

Die Zeitbestimmung des Ur-Ich als »allzeitlich« lässt sich verständlich machen, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass es einerseits »numerisch einzig« ist, dass es aber dennoch an jeder zufälligen Stelle der Zeit als dieses selbe (mit seinem je verschiedenen, jetzt gerade konstituierten Gegenstand) auftreten kann. Jeder konkrete Ich-Akt hat sein zeitliches Sein an einer bestimmten Stelle, dagegen gilt: »Das Ich aber, das sich so verhält, ist identisch«, obwohl in dem Inhalt des jeweiligen Aktes nichts Identisches geblieben ist.¹⁹

In anderen Manuskripten aus der Bernauer Zeit zeigt sich klar, dass der Begriff des Ur-Ich in verschiedenen Weisen verwendet wird.

Sehr deutlich wird dies in einem kurzen Text aus der Bernauer Zeit: Hier wird das Ur-Ich als Bezeichnung für den animalischen Anfangszustand des empirischen Ich verwendet.²⁰ Es ist eigentlich noch kein richtiges Ich mit seinen Habitualitäten, sondern es ist das, was wir Ich nennen, bei der »Ich-Geburt«, d. h. ganz am Anfang der jeweiligen Erfahrungsgeschichte des Menschen: »Jedes empirische Ich fängt als Ur-Ich an, also jedes (ist) völlig identisch bis auf die ihm vorgegebene Hyle und die Art ihrer Verteilung in der immanenten Zeit. Danach entwickelt sich jedes Ur-Ich anders als jedes andere.« (Hua XIII, 407).²¹ Es ist die Bezeichnung für den Anfangspunkt bzw. Anfangszustand, von dem aus der Mensch seine Welt kennenlernt. Diese Ur-Ich hat noch keine bestimmten Erfahrungen, denn es muss sie alle erst erwerben.²² Es ist demnach eigentlich noch gar nicht Ich zu nennen, sondern lediglich ›Vor-Ich‹, d. h. ein Ich, mit dem die Erfahrungs-Geschichte des Ich allererst anfängt.

2.b. Das Ur-Ich in den C-Manuskripten

In der späteren genetischen Phänomenologie, insbesondere in den *Cartesianischen Meditationen*, kommt dann das Ich meistens unter dem

trachtet nur das spezifisch Eigene und Allgemeine hat, Funktionszentrum überhaupt zu sein.« (Hua XIV, 29).

¹⁹ Vgl. hierzu auch die Darstellungen des Textes Nr. 14 in Hua XXXIII.

²⁰ Vgl. Text Nr. 15 (Bernau 1918) in Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. I. Teil. Hrsg. von I. Kern (Hua XIII). Den Haag 1973.

²¹ Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana Bd. XIII, XIV, XV, Hrsg. von Iso Kern. Den Haag 1973.

²² Vgl. Hua XIII, 408.

wiederum neuen Gesichtspunkt des Erfahrungserwerbs, der erhaltenen Sedimentation und der Modifikation der gemachten Erfahrungen in den Blick. Das Ich – und zwar sowohl das mundane als auch das transzendente Ego – wird jetzt begriffen als *Habitualitäten-Ich*, in dem die Erfahrungen und Entscheidungen seines bewussten Lebens weiterwirken. Es wird mit Entscheidungen und mit Erfahrung angereichert gedacht und damit individualisiert und personalisiert. In den *Cartesianischen Meditationen* gewinnt das Ich auch nach der transzendentalen Reduktion durch die Erfahrungsniederschläge eine persönliche Geschichte.

Umso mehr wundert es uns, wenn in Texten, die nicht viel später entstanden sind, nämlich im September 1931, wieder das Ur-Ich diskutiert wird. Aber der Kontext ist jetzt wiederum ein anderer. Das Ich wird in den sogenannten C-Manuskripten nämlich im Rahmen der »Reduktion auf die lebendige Gegenwart« ausgelegt.²³ Dennoch ist das Ich als Residuum dieser Reduktion keineswegs bereits frei von allen Naivitäten. So ist es immer schon auf eine Welt, andere Personen und die Gegenstände in dieser Welt bezogen.

Was der Kenner der Husserlschen Zeitanalysen aber in den späten C-Manuskripten sofort vermisst, ist die tiefere Ebene der sogenannten »formalen Zeituntersuchungen«, wie sie vor allem in den *Vorlesungen* und in den *Bernauer Manuskripten* versucht wurde: Wie konstituiert sich im komplexen Ineinander von anströmender Hyle und den Leistungen des Subjekts, allen voran der Retention, der Ursprung von Dauer? Die C-Manuskripte tun offenbar so, als ob diese Probleme schon alle erledigt seien, und fangen auf dem Boden der Reduktion auf die lebendige Gegenwart an, auf das zu reflektieren, was ich »jetzt« – also in Konzentration auf die lebendige Gegenwart – als Gegenstand in der Welt zu haben vermeine.

Einerseits ist der Rückgang auf die lebendige Gegenwart also ein radikaler Anfang bei einer scheinbar nicht weiter zu hintergehenden Form der Erfahrung. Aber dennoch lauert hier überall die Gefahr unmerkter Naivitäten, denn das Ich der lebendigen Gegenwart, das schon Welt hat, ist noch keineswegs verstanden. Husserl ermahnt sich selbst

²³ Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart wird von Husserl gelegentlich auch als ein Äquivalent zur transzendentalen Reduktion interpretiert, hiermit ist aber ihr Sinn sicher nicht voll erfasst (vgl. Husserl: *Texte zur Phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von S. Luft (Hua XXXIV). Dordrecht/Boston/London 2002, Text Nr. 11, 185–188, = C 3, Bl. 3–4).

in Text Nr. 20 (Hua XXXIV, vom Sept. 1931), dass man »jeder Versuchung widerstehen [muss], für mich in diesem unverstandenen weltkonstituierenden Sein irgendetwas in Anspruch zu nehmen, was selbst wieder in einer Verkettung und Grundbegründung von Leistungen aus mir und durch mich zur Geltung kommt.« (Hua XXXIV, 299)

Er folgert daher: Wir können offensichtlich »die phänomenologische Reduktion nicht abschließen damit, dass ich die Welt einklammere«, sondern ich muss an diesem transzendentalen Leben »selbst transzendente Reduktion üben, nämlich alle mir naiv auferlegten Apperzeptionen einklammern, die selbst schon fundierte Leistungen sind.« (Hua XXXIV, 299 f.) Das Ich der lebendigen Gegenwart ist also noch in vielen Hinsichten naiv. Husserl schreibt: »Das naiv gewonnene transzendente Ich muss selbst wieder einer transzendentalen Reduktion unterworfen werden« (Hua XXXIV, 300, Anm. 1). Aber diese zweite Reduktion kann keine bloße Wiederholung oder Verdoppelung der ersten Reduktion sein. Im Gegenteil, wir müssen die erneute Vertiefung der Reduktion anhand der von uns entdeckten, noch naiv vorausgesetzten bzw. »naiv auferlegten Apperzeptionen« vornehmen, die noch »fundierte Leistungen« sind. Das setzt aber voraus, dass wir solche Naivitäten auch finden können bzw. schon gefunden haben. In dem hier zitierten Text Nr. 20 nennt Husserl vor allem die Zeitlichkeit der Welt, auf die wir uns – als vermeinte – auch in der transzendentalen Reduktion beziehen. Die Konstitution der Zeit dieser Welt, die ausgeht von dem »Jetzt« der lebendigen Gegenwart, verlangt daher zu ihrem vollen Verständnis einen Rückgang auf eine »Urzeitigung« (Hua XXXIV, 300). Diese Urzeitigung wird von Husserl mit dem Hinweis auf die Urstufe des »reellen Lebens« charakterisiert, in der man un schwer die Analysen der *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* zur Konstitution von sinnlichen Daten mit ihrer Dauer wiedererkennen kann. Das transzendente Ich der lebendigen Gegenwart ist demnach noch naiv im Hinblick auf tieferliegende Synthesen, und daher muss ein Rückgang auf jene Erlebnisschichten erfolgen, die die Zeit der Welt noch nicht erreicht haben. Aber dies ist lediglich eine der vielen Richtungen der noch notwendigen Arbeit an den Naivitäten des Ich der Reduktion auf die lebendige Gegenwart.

Das Ur-Ich ist also jeweils im Hinblick auf eine bereits entdeckte Naivität eines »Ich« hin als solches bestimmt, und es kann daher auch immer wieder neue Arten des Ur-Ich geben, und zwar je nachdem, welche Naivitäten sich noch entdecken lassen.

2.c. Das Ur-Ich in der *Krisis* (§§ 52–54)

Die Darstellung des Ur-Ich in den §§ 52–54 der *Krisis* dreht sich einerseits um das ungeklärte Verhältnis von mundanem und transzendentalen Ich, andererseits um die Frage, wie denn das »Ich-bin« für mich evident wird, d. h. wie und was sich darin wirklich selbst zeigt. Das erste Thema einer solchen Untersuchung ist die Paradoxie, in die man zwangsläufig zu geraten scheint, wenn man einerseits das mundane Ich als Teil der Welt begreift, andererseits das transzendente Ich als das letzte Subjekt der Konstitution der Welt versteht: Ein Teil der Welt (d. h. das mundane Ich) konstituiert die ganze Welt – und das scheint paradox zu sein.

Am Ende des § 53 konstatiert Husserl, dass eine wirklich radikal anfangende transzendente Phänomenologie fast unvermeidlich (»notwendig«) an ihrem Anfang mit naiven Evidenzen beginnen muss. Unbemerkte Naivitäten stellen sich jedoch nach und nach immer wieder heraus, d. h. sie können bemerkt und dann auch vermieden werden.

In § 54 wendet Husserl diese Einsicht auf das Ich in der transzendentalen Reduktion an und stellt fest, dass auch sein eigenes bisheriges Vorgehen im Text der *Krisis* mit einer gewissen Naivität behaftet war. Die bemerkbare Naivität besteht hier darin, dass er die Frage der Konstitution der Intersubjektivität in diesem Text bisher nicht thematisiert hat. Für den kundigen Leser ist es sofort sichtbar, dass Husserl im Text der *Krisis* bis zum § 54 vermieden hat, die Fragestellung der 5. *Cartesianischen Meditation* nach der Konstitution des Anderen aufzunehmen. Er war also so vorgegangen, als ob mit der transzendentalen Reduktion schon eine Gemeinschaft von transzendentalen Ichern erreicht sei. Auf diese Weise ist aber ein gewisser Bedeutungswandel im Sinn des transzendentalen Ich vorgenommen worden: Wir verstehen dieses Ich als »ein« Ich – d. h. als Ich in der Einzahl – und stellen es somit diesem Sinn nach schon anderen, gleichberechtigten Ichern an die Seite, d. h. in eine Gemeinschaft.

Gegen diese Naivität wendet Husserl nun eine Vertiefung bzw. Radikalisierung der Epoché auf, die er »radikale Epoché« nennt.²⁴ Er versucht also, genau diese verbliebene Naivität aufzuheben. Die radikale Epoché bringt uns erst in die »einzige philosophische Einsamkeit« (Hua VI, 188) des Ich, das nun kein numerisch einziges mehr ist

²⁴ Vgl. Hua VI, 182 und 184.

im Zusammenhang mit vielen anderen, sondern es ist jetzt ein anonymes Ich ohne numerische Bestimmung. Diese Vertiefung der Reduktion hebt den Sinn aller Personalpronomina auf und damit den Sinn aller Mit-Personen. Das »Ur-Ich«, wie dieser letzte, absolut gegebene Erfahrungsboden jetzt genannt wird, ist nicht mehr deklinierbar, es ist nicht mehr »mein Ich« gegenüber »deinem Ich«. Dennoch hat es noch einen guten Sinn, hier von Ich zu sprechen.

Dem Resultat nach hat uns der Rückgang auf das Ur-Ich also in die Primordialsphäre geführt, genauso wie die primordiale Reduktion der *Cartesianischen Meditationen*. Auf dem so erreichten Grund wird dann die »erste Gegenstandssphäre«, die primordiale Natur konstituiert und dann der Sinn des Anderen, als eines anderen Ich (Hua VI, 189). An anderer Stelle nennt Husserl den Rückgang auf die Primordialsphäre auch eine »Epoché in der Epoché« (Hua VI, 262).

Husserl versteht diesen Rückgang auf die im Argumentationsgang der *Krisis* bis zu diesem Punkt noch nicht thematisierte Primordialsphäre als eine Vertiefung der transzendentalen Reduktion. Sie vertieft die Radikalität der bisherigen Reduktion und führt uns auf eine bislang unthematisierte und zunächst noch unverstandene, gemeinschaftliche Dimension des Ich, die bislang noch unbemerkt und naiv als Geltungsboden gedient hat.

Diese immer radikalere Methodenkritik ist für die Zeit nach 1930 sehr charakteristisch. Der Philosophierende der transzendentalen Besinnung muss seine Radikalität immer wieder steigern, indem er solche Naivitäten überwindet. Das Ziel ist es, die urquellend fungierende Subjektivität aller Konstitution zu erreichen.²⁵

Man darf aber bei aller Begeisterung auch nicht zu optimistisch sein, dass das Ziel des von Naivitäten völlig freien Ur-Ich wirklich zu erreichen ist: Die Primordialreduktion deckt zweifellos eine Naivität auf. Aber dennoch: Sie geht lediglich von einer Stufe der Naivität zu einer weniger naiven Stufe über, und diese könnte dennoch immer noch unbemerkte Voraussetzungen enthalten, welche dann in weiteren

²⁵ Dieses Ziel wird in der Diskussion von Kant ausdrücklich formuliert. Husserl will: »die Einsicht erwecken, dass eine Transzendentalphilosophie um so echter ist, um so mehr ihren Beruf als Philosophie erfüllt, je radikaler sie ist; schließlich, dass sie überhaupt zu ihrem wirklichen und wahren Dasein allererst kommt, zu ihrem wirklichen und wahren Anfang, wenn der Philosoph zu einem klaren Verständnis seiner selbst als der urquellend fungierenden Subjektivität sich durchgerungen hat« (Hua VI, 102).

Schritten aufzudecken wären usw., die wieder zu neuen Varianten des Ur-Ich führen.

Man fragt sich, wozu all dieses Hin und Her mit dem Begriff des Ich und am Ende auch mit dem Begriff des Ur-Ich geführt hat. Hat sich wirklich ein Ergebnis abgezeichnet, das über die grundlegenden Einsichten der Reflexionen zur Zeitkonstitution hinsichtlich der Einheitlichkeit des Bewusstseinsstroms hinausgeführt hätte? Ich persönlich glaube, dass die wesentlichen Einsichten bereits darin bestehen, dass sich das Bewusstsein immer in einer erlebten Weise (d. h. nicht gegenständlich) selbst bewusst ist und dass in diesem Erleben zugleich auch die Einheit dieses Bewusstseins erlebt wird. Dies sind aber bereits die Einsichten von 1908/09 über die Längsintentionalität und den besonderen Charakter der begleitenden inneren Wahrnehmung. Was über diese grundlegenden Eigenschaften des Ich als Bewusstsein hinausgeht, wird dann nur noch im Hinblick auf die Betrachtung des Ich als individuelle Person gewonnen. Diese Richtung der Reflexion führt dann zu der Konzeption des Habitualitäten-Ich in der späten genetischen Phänomenologie.

Ich hoffe, dass es in meiner Darstellung deutlich geworden ist, dass der Begriff des Ur-Ich nicht einheitlich und einfach ist. Mein Eindruck ist, dass es wenigstens drei verschiedene Kontexte der Verwendung dieses Begriffs gibt.

1. Es gibt eine Variante des Ur-Ich aus den Jahren 1917/18, das in den Texten Nr. 14 und 15 der *Bernauer Manuskripte* vorgestellt wird und das sich noch im Bereich des »reinen Ich« der *Ideen I* bewegt, das durch Wesensbetrachtung als Strukturbestandteil aller Akte aufgewiesen werden kann.

2. Es gibt eine weitere Variante des Ur-Ich in den *C-Manuskripten* aus den Jahren 1929–1934, die in einem anderen Kontext steht, der durch die Zugangsweise der lebendigen Gegenwart gekennzeichnet ist, d. h. von einem Erlebnisbereich individueller, konkreter Dinge in der Welt. Hier beginnen wir bereits mit der schon etablierten Beziehung eines »Ich« auf die Welt und die Dinge in ihr sowie auf andere Personen. Daher scheint es in den *C-Manuskripten* zunächst so, als ob alle die wichtigen und ergebnisreichen Untersuchungen der tieferen Ebenen der Konstitution keine Bedeutung mehr hätten. Dies betrifft besonders die Analysen zur passiven Synthesis, die Analysen der *Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, die der vorprädikativen Erfahrung und der Primordialsphäre. Dennoch

werden diese Analysen der tieferen Stufen der Konstitution nicht einfach vergessen. Aber wenn sich der Blick von dem transzendentalen Ich, das schon einen Weltbezug (in Klammern) hat, auf Vorstufen und tiefere Leistungsschichten zurückwendet, dann können diese nur noch einem »Ur-Ich« zugehören.

3. In der *Krisis* steht das Ur-Ich in derselben methodischen Funktion, aber wieder in einem anderen Kontext: Die transzendente Reduktion ist vollzogen, aber das transzendente Ego ist hier noch naiv als ein numerisch »einzelnes« transzendentes Ego neben anderen transzendentalen Egos vorgestellt. Daher muss der Blick auf die vorausgesetzte Konstitution des Anderen geworfen werden. Erst nach der primordialen Reduktion gelangen wir zu einem transzendentalen (letztlich fungierenden) Ich, für das die Einzahl keine Bedeutung mehr hat. Natürlich kann es jetzt nicht im gleichen Sinne Ich heißen, sondern es muss ein non-numerisches vor-gemeinschaftliches Ich ohne Personalpronomen sein, das hier – also in dieser Richtung der Betrachtung – wieder ein Ur-Ich genannt wird. Dieses Mal definiert es sich durch die Aufgabe der Konstitutionsanalyse der Anderen in meiner Primordialsphäre.

Das Ur-Ich ist demnach in der späten genetischen Phänomenologie jeweils ein Ich, das im Hinblick auf die Aufklärung einer bestimmten, bemerkbaren Naivität bestimmt ist. Daher gilt: Es ist kein Ich, das hypostasiert wird oder das Erbe des Kantischen »ich denke« antreten kann. Es hat seine bestimmte Bedeutung immer nur im Kontext bestimmter Konstitutions-Analysen.

In gewissem Sinn könnte man das Ur-Ich daher einen »operativen Begriff« nennen, der seine Bedeutung jeweils im veränderten Kontext auch verändert. Meiner Ansicht nach ist diese Eigenschaft aber eher eine Tugend von deskriptiven Begriffen, die uns helfen sollen, gegebene Erfahrungen zu benennen und es Anderen zu ermöglichen, dieselben Einsichten zu gewinnen. Sie eignen sich aber genau deshalb auch nicht für die Beantwortung der klassischen, metaphysischen Fragen.