

Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl

Author(s): Christian Lotz

Source: *Phänomenologische Forschungen*, No. 1/2 (2001), pp. 207-231

Published by: Felix Meiner Verlag GmbH

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24360487>

Accessed: 29-09-2016 14:43 UTC

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

http://www.jstor.org/stable/24360487?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://about.jstor.org/terms>



Felix Meiner Verlag GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Phänomenologische Forschungen*

Christian Lotz

Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl

„Alle Vergegenwärtigung ist selbst so etwas
wie ‚Wiederholung‘“ (Husserl)

„Ja, wenn es keine Wiederholung gäbe, was
wäre dann das Leben?“ (Kierkegaard)

Einleitung

Ich möchte mich in meinen folgenden Ausführungen der äußerst vielfältigen Problematik der Erinnerung bzw. Wiedererinnerung in Husserls Werk über die Thematisierung des Verhältnisses der Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit der subjektiven Lebensgeschichte annähern. Ich werde dabei die Thematik der Wiedererinnerung *nicht* über die Ebene des Subjekts hinaus ausdehnen, d.h. ich werde Probleme der Geschichts- und Traditionsbildung, der „Vergemeinschaftung des sozialen Lebens“ (Hua XXX, 343), der intersubjektiven Konstitution der praktischen Umwelt als auch kommunikative und narrative Probleme beiseite lassen. Erstaunlicherweise gehört die Wiedererinnerung trotz ihrer Nähe zur Geschichtsphilosophie zu den weniger kommentierten Problematiken des weitverzweigten Husserlschen Werkes.¹

¹ E. Husserl: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Den Haag/Dordrecht 1950 ff. [zit. als Hua]. – Vgl. die beiden wohl präzisesten Darstellungen bei R. Bernet: *Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten*. In: Chr. Jamme (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*. Frankfurt a.M. 1997. S. 277–306, sowie Marbachs ‚Einleitung‘ in Hua XXXIII (ähnlich in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989. S. 5.); zu den Vergegenwärtigungsmodi E. Fink: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag 1966 und P. Volonté: *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*. Freiburg i.Br. 1997, zur lebensweltlichen Geschichtlichkeit A. J. Steinbock: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston 1996, vgl. zum Übergang von Erinnerung in Tradition und Geschichte den eingängigen Text in Hua XXX, Text Nr. 30, zur sozialen Beziehung Hua XIV, Text Nr. 9, 10; zur Konstitution der Kultur und der praktischen Umwelt Hua IX, Beilage X; Beilage XXVII; zur personalen Umwelt allgemein Hua IV, § 61.

Von Laszlo Tengelyi stammt die These, daß Husserls Phänomenologie trotz positiver Ansätze keine Möglichkeit biete, die Lebensgeschichte unter dem Blickwinkel einer Verknüpfung von theoretischem und praktischem Selbstbezug zu denken: „Wie aber ‚Freiheit, sich verantworten zu können‘ [...] und ‚Sinnbildung‘ aus Unverfügbarem sich miteinander im Gewebe einer ‚Lebensgeschichte‘ verknüpfen, bleibt bei Husserl [...] im Dunkel“, schreibt Tengelyi.² Ich möchte dagegen die These vertreten, daß mir diese Aussage nur im Grundzug plausibel erscheint, und daß ich dagegen der Meinung bin, daß bei Husserl Versuche zu finden sind, sich dem Problem des Zusammenhanges des theoretischen und praktischen Bezuges zur eigenen Vergangenheit zuzuwenden, und die trotz oder aufgrund ihrer problematischen Dimension noch verstanden werden wollen.

In einem ersten Schritt werde ich knapp die komplexen Strukturen der Phänomenologie der Vergegenwärtigungsakte, wie sie Husserl darlegt, skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich Husserls Gedanken analysieren, daß wir ohne die Idee eines An-sich-Seins der eigenen Lebensgeschichte uns selbst nicht als eine in Einheit befindliche Subjektivität begreifen können. Dieses An-sich-Sein verweist uns auf eine theoretisch verstandene *Unverfügbarkeit* unserer eigenen Lebensgeschichte in der Wiedererinnerung. In einem dritten Schritt schließlich frage ich, ob in Husserls praktischer bzw. Religionsphilosophie, wie sie in den Kaizo-Artikeln zu finden ist, eine Revidierung des Konzeptes der Unverfügbarkeit zum Vorschein kommt und ob sie als ein Entwurf einer Theorie der Verfügbarkeit des eigenen Lebens verstanden werden muß, in der die theoretische Perspektive mit einer praktischen verklammert wird. Dahinter steckt nicht nur die historische Frage, in wie weit Husserl den praktischen Ansätzen einer Philosophie der Wiederholung gefolgt ist, sondern auch die sachliche Frage, ob es dem Subjekt gelingen kann, seine eigene Lebensgeschichte, d.h. letztlich *sich selbst*, in irgendeiner Weise, wenn dieser Begriff hier erlaubt sein sollte, im Sinne einer *willentlichen-interpretativen* Aktion *umzuverstehen*.

Durch den unendlichen Charakter der phänomenologischen Arbeitsweise kann man den Überblick schnell verlieren. Schon aus diesem Grund muß hier eine Eingrenzung der Problematik auf die Vergegenwärtigung erfolgen. Da die anschaulichen Akte letztlich alle anderen Erkenntnisleistungen fundieren, scheint auch sachlich dieser Ansatzpunkt geboten. Ich danke den Mitgliedern des Forschungskolloquiums von Prof. Dr. Zimmerli (Marburg/Witten) für die Diskussion einer ersten Fassung dieses Artikels.

² Laszlo Tengelyi: Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl. In: Husserl-Studies 13/2 (1997). S. 155-167; hier 165.

*Phänomenologische Grundlagen:
Vergegenwärtigung, Phantasie, Erinnerung*

Ich möchte in einem ersten Schritt einige fundamentale Begrifflichkeiten der Husserlschen Phänomenologie der Vergegenwärtigung skizzieren, ohne die die Problematik einer an-sich-seienden Vergangenheit und ihrer praktischen Modifikation nicht begriffen werden kann. Wenn man sich dem Problem und dem „Wunder des Erinnerungsbewußtseins“ (Hua XI, 310) aus Husserlscher Perspektive zuwenden will, muß man zunächst zwei grundsätzliche Arten der Deskription unterscheiden. In einer ersten Zugangsweise kann man das Bewußtsein, sich intuitiv oder begrifflich auf etwas beziehen zu können, in einer idealisierenden Art und Weise untersuchen. Diese erste Methode nennt Husserl *statisch*. Man abstrahiert dabei von der geschichtlich-genetischen und der intersubjektiven Dimension der Erfahrung sowie von der Verbindung und Durchdringung unterschiedlicher Bewußtseinsweisen im zeitlichen Erfahrungsverlauf. In der statischen Beschreibung wird versucht, den Idealtypus (Weber), das Wesen, den Typus oder den Stil „im freien Reich der Möglichkeit“ (Hua XI, 341) dessen zu bestimmen, was etwa einen Erinnerungsakt gegenüber einem Wahrnehmungs- oder Phantasieakt auszeichnet. Das bezeichnet Husserl auch als einen Teilbereich der *Eidetik*. Wir betrachten in der statischen Methode nicht, wie es sich mit dem Zusammenspiel von Phantasie und Wahrnehmung im Erfahrungsverlauf verhält, wir lassen höherstufige Modifikationen wie die Erinnerung einer Phantasie genauso außer Betracht wie diejenigen Fälle, in denen Modalisierungen des Bewußtseins eintreten, und wir abstrahieren davon, daß jede Erfahrungseinheit eine Sinn-Geschichte, d.h. eine „Geschichte“ des Bewußtseins“ (Hua XI, 339) aufweist.³ Es ist offensichtlich, daß die statische Betrachtungsweise nur ein erster Schritt der Analyse sein kann und durch eine temporale und genetische Analyse von Typen und Strukturen der Erfahrung ergänzt werden muß. Weiterhin muß in Betracht gezogen werden, daß die Differenz zwischen statischer und genetischer Methode selbst nur eine *ideale* Unterscheidung meint und beide im Vollzug nicht voneinander zu trennen sind. Die Untersuchung der Dynamik der Erfahrung nennt Husserl *genetische Phänomenologie*.⁴ Aber um zu wissen, wie es sich etwa mit der Täuschung in der Erinnerung verhält oder um

³ Vgl. Hua XI, 345: „Aber in der ‚statischen‘ Betrachtung haben wir ‚fertige‘ Apperzeptionen, Apperzeptionen treten auf und werden als fertige geweckt und haben eine weit zurückliegende ‚Geschichte‘“; Hua XXX, 343: „Jedes Erlebnis, jeder Akt, auch jeder Erkenntnisakt, und korrelativ jede Erkenntnis (das Gebilde) ist motiviert, hat also seine Tradition. Alles Leben steht in der Einheit einer Geschichtlichkeit“.

⁴ Diese kann wiederum sich zweiteilen in die Untersuchung der passiven Genesis (Assoziation, Fühlen, Modalisierungen) und der aktiven Genesis im Sinne höherstufiger Synthesen.

zu wissen, wie das Bildbewußtsein oder gar das höherstufige aktive, prädikative und logische Bewußtsein aufgebaut ist, muß man zunächst herausstellen, was genetisch im passiven Sinne konstituiert ist und vor allen Dingen, was statisch-idealtypisch ein Erinnerungsakt oder Phantasieakt als solcher ist.

Husserl unterscheidet zwei grundlegende Weisen, etwas im zeitlichen Sinne bewußt zu haben, nämlich die *Gegenwärtigung* und die *Vergegenwärtigung*. Eng damit hängt die Modifikation beider Weisen zusammen, nämlich die sogenannte *Neutralitätsmodifikation*. Innerhalb der Vergegenwärtigung kann man neben der Einfühlung, die ich hier genauso wie die Grundlagen der Zeitphänomenologie außer Betracht lasse, die Wiedererinnerung (Reproduktion) und die Phantasie unterscheiden. Ich möchte mich diesem Verhältnis zunächst zuwenden. Husserl selbst hat lange Jahre gebraucht, um die unterschiedlichen Zeitigungsformen auseinander zu halten. Die größte Verwirrung, so meint er schließlich, hat in der fehlenden Trennung von Vergegenwärtigung und Phantasie bestanden. Er selbst unterscheidet zunächst die Vergegenwärtigung im allgemeinen von anderen Weisen des Bewußtseins, und in einem zweiten Schritt einen Bewußtseinstypus, den er setzend nennt (Wiedererinnerung) und einen Typus, den er neutralisiert nennt (Phantasie).⁵ Das folgende Schema der grundlegenden Vergegenwärtigungsmodi kann man als Überblick über die folgenden skizzenhaften Ausführungen zugrunde legen.⁶

	Vergangenheit	Gegenwart	Zukunft	
Setzend	Rückerinnerung (Wieder- erinnerung)	Miterinnerung	Vorerinnerung (Erwartung)	→Erfüllung führt zur Bewährung
Nicht- setzend (Neutrali- siert)	Phantasie	Illusion (perzeptive Phantasie)	Ausmalung	→Enthüllung führt zur Klärung

Ich möchte das im weiteren etwas genauer ausführen:

Wir meinen üblicherweise, daß etwas „in uns“ verborgen ist, das wir mit den Begriffen „Gedächtnis“ oder „Gehirn“ bezeichnen. Wir glauben, daß wir einen Speicher im Kopf haben, auf den wir zurückgreifen können. Es bleibt aber in gewisser Weise rätselhaft, wie wir in einem bewußten Vorgang auf einen ungewußten Speicher zugreifen können. Deshalb operieren wir bei der Beschreibung

⁵ Vgl. Hua III/1, § 111.

⁶ Nicht einbezogen sind hier Eidetik, Einfühlung, Bildbewußtsein, etc.

von Erinnerung und Wiedererinnerung – die „naïve Metaphysik“ der natürlichen Einstellung und deren Repräsentationstheorie fortführend – normalerweise mit einer Zeichen- oder Abbildtheorie des Bewußtseins. Auch Husserl hat das zunächst angenommen.⁷ Der Akt der Wiedererinnerung, könnte man meinen, ist ein gegenwärtiges Bild oder ein Zeichen der Vergangenheit. Schaut man aber genauer hin, kann diese Bestimmung nicht überzeugen. Es gibt keinen Stellvertreter „im“ Wiedererinnerungs-Bewußtsein, den wir als Zeichen oder Bild für etwas anderes als es selbst interpretieren dürften. Erinnerungsbewußtsein ist kein „Durchgangsbewußtsein“.

Man könnte von der Annahme ausgehen, daß in einer Vergegenwärtigung von etwas das Vergegenwärtigte auf etwas nicht-Gegenwärtiges durch welche Repräsentation auch immer bezogen bleibt. Drehe ich meinen Kopf nach links, so ist dieser Theorie zufolge mein Bewußtsein dessen, was rechts aus dem anschaulichen Felde verschwindet, nur noch repräsentational als Phantasie auf die Realität bezogen. Die Vergegenwärtigung im Sinne der Phantasie wäre demnach auf etwas Abwesendes bezogen und hätte die Fähigkeit etwas Nichtexistierendes im Bewußtsein sichtbar zu machen. Bewußtsein ist aber durch und durch Bewußtsein.⁸ Obwohl intentionale Erlebnisse sich auf etwas beziehen, das nicht als Moment des Erlebnisses selbst analysiert werden kann und damit als transzendierende Akte bezeichnet werden können, kann keine Abwesenheit erlebt werden, die nicht zumindest *möglicherweise* anschaulich sein könnte. Es erscheint demnach etwas im Wiedererinnerungsbewußtsein, das trotz seiner Transzendenz nicht als ein Stellvertreterbewußtsein gedeutet werden kann.

Daraus kann man aber auch nicht den Schluß ziehen, daß das Wiedererinnernte dadurch, daß ich es „jetzt“ wiedererinnere, gegenwärtig ist. Entscheidend ist zu sehen, daß im Akt der Wiedererinnerung das Wiedererinnernte trotz der Transzendenz *nicht gegenwärtig ist*, so daß er keinesfalls mit einem wie auch immer abgeschwächten Wahrnehmungsbewußtsein verwechselt werden darf, wie es bspw. eine empiristische Theorie vertreten würde, sondern als eigener Anschauungstyp interpretiert werden muß.

In anderen Worten: ich erlebe in der Wiedererinnerung nicht etwas Gegenwärtiges, das irgendwie „schwächer“ oder „dunkler“ bewußt wäre als eine Gegenwärtigung, sondern ich erlebe etwas *als nicht gegenwärtig*, ohne daß es dadurch zu einer Vergegenwärtigung von etwas Abwesendem würde. Diesen Sachverhalt anzuerkennen und zu beschreiben, hat nicht nur Husserl größte Mühe gekostet. In der natürlichen Betrachtung fällt es uns schwer, nebem dem

⁷ Vgl. dazu Volonté: Husserls Phänomenologie der Imagination... a.a.O. S. 145; 173 f. Bernet: Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins... a.a.O.

⁸ Vgl. die Darstellung von Marbach in Hua XXIII, S. LXII ff.

Bewußtsein von etwas Existierendem, das wir als Realität bezeichnen, und dem Bewußtsein von etwas Nicht-Existierendem, das wir als Phantasie bezeichnen, weitere Differenzierungen durchzuführen. Verlassen wir diese natürliche Metaphysik und beschreiben nur, wie uns das Erscheinende erscheint, sehen wir, daß das Erscheinende in sich durch einen Zeitcharakter ausgezeichnet ist, der ihn *als* nicht gegenwärtig (aber Erscheinendes) auszeichnet. Husserl kommt daher zu dem Schluß, daß die Vergegenwärtigung nicht etwas vergegenwärtigen kann, das abwesend ist. Wir haben *nur* die Vergegenwärtigung und nicht noch einen zweiten Bewußtseinsakt, der uns Zugriff auf das Vergegenwärtigte als Gegenwärtiges geben würde und den Schluß erlaubte, daß wir in der Vergegenwärtigung etwas haben, das eigentlich nicht da ist. Daher müssen wir zu dem Schluß kommen: das Vergegenwärtigte ist *als* vergegenwärtigt bewußt. Die Transzendenz innerhalb des Erlebnisses wird dadurch zu einer rein *zeitlichen* Differenz. Husserl schreibt: „In der Immanenz der Urgegenwart treten die Wiedererinnerungserlebnisse auf, aber was sie wieder vergegenwärtigen, das Vergangene, ist dem Erlebnis und dem gesamten Bestand des ursprünglich gegenwärtig Konstituierten transzendent“ (Hua XI, 204).

Es ist demnach mit „Wiedererinnerung“ das Bewußtsein von etwas *als* Gewesenes gemeint. Neben dem Zeitcharakter der Vergegenwärtigung allgemein ist in einem zweiten Schritt eine weitere wichtige Differenz in Betracht zu ziehen, die sich aus dem ersten Schritt ergibt. Der Unterschied zwischen Phantasie und Erinnerung kann nicht mehr in der Vergegenwärtigung selbst gesucht werden. *Beide* Bewußtseinsweisen sind Vergegenwärtigungen. Zwischen einer Phantasie und einer Wiedererinnerung gilt es nach Husserl einen anderen Unterschied in Betracht zu ziehen, nämlich deren unterschiedlichen *Setzungscharakter*. Nach Husserl ist jedes intentionale Erlebnis durch eine grundlegende Korrelation von Glaube (*belief*) und Sein bestimmt (Hua III/1, 105). Jedes Erlebnis wird in einem bestimmten auf einem Urmodus (*Urdoxa*) zurückbezogenen Glauben vollzogen, der sich auf die *Modalität* des Erlebten bezieht. Solche Bewußtseinsänderungen sind zum Beispiel Möglichkeitsbewußtsein, Zweifelsbewußtsein, fragliches Bewußtsein, hypothetisches Bewußtsein oder auch Negationsbewußtsein (Täuschung). In ihnen modifiziert sich die Weise, in der etwas bewußt ist *und* der Gegenstand, der in dieser Weise bewußt ist. Wenn ich etwa in dem Zweifel lebe, ob ich wirklich gestern in der Marburger Altstadt gewesen bin, ist das Erlebnis in einer anderen Art und Weise geglaubt oder, wie Husserl auch sagt, *gesetzt*, als wenn ich in der Hypothese lebe, ich *könnte* gestern in der Altstadt gewesen sein. Mit dem Zweifelsbewußtsein verändert sich auch das Bezweifelte, also das in einem Zweifelsbewußtsein Erlebte. Die Marburger Altstadt – obwohl es die selbe Sache ist, die im Zweifel und in der Hypothese bedeutet ist – ändert ihren Charakter oder Sinn: „es konstituieren sich damit eo ipso für

das Bewußtsein *neue Seinsobjekte*“ (Hua III/1, 243). Innerhalb dieser Bewußtseinsmodifikationen nun kann es eine grundlegende Änderung des Setzungs- und des korrelativen Seinscharakters selbst geben, den Husserl als *Neutralität* bezeichnet. Diese *Neutralitätsmodifikation* (ursprüngliches ästhetisches Bewußtsein) ist eine universale Möglichkeit der Änderung der Bewußtseinsweise und kann sich auf jede Form des Bewußtseins beziehen, also auch auf Zweifel oder Hypothese. Was das heißt, können wir anhand von Husserls Ausführungen zum ästhetischen Bewußtsein, wie es sich in den *Ideen I* findet, ausführen. Husserl führt in §§ 109-114 die „Neutralitätsmodifikation“ ein. Diese „höchst bedeutsame“ (Hua III/1, 247) Änderung des Bewußtseins ist dadurch ausgezeichnet, daß sie gleichsam alle Momente des Bewußtseins, also der vollzogenen Akte und deren Horizonte, umgreift. Es bezieht sich auf das gesamte Bewußtsein oder auf das Erleben als solches. Es modifiziert daher den Glaubens- oder Setzungscharakter des Erlebens: „Es handelt sich uns jetzt um eine Modifikation, die jede doxische Modalität, auf die sie bezogen wird, in gewisser Weise völlig aufhebt, völlig entkräftet. [...] Sie durchstreicht nicht, sie ‚leistet‘ nichts, sie ist das bewußtseinsmäßige Gegenstück alles Leistens: dessen *Neutralisierung*.“ (Hua III/1, 248) In dieser Art von Bewußtsein befindet es sich gleichsam im Modus des „Als-ob“. Wir intendieren einen Gegenstand, so daß der Glaube an ihn gleichsam zu einem ihn „bloß denken“ (Hua III/1, 248) wird. Oder, anders gesagt: wir glauben ohne mitzutun; wir tun nur so, als würden wir an den Gegenstand als seienden glauben. In der Neutralitätsmodifikation ist die Weise, wie wir den Gegenstand intendieren – also auch die Weise wie der vermeinte Gegenstand gegeben ist – modifiziert. Wir stehen sozusagen neben unserem Bewußtsein und verwehren jede wirkliche Anteilnahme. „Der Setzungscharakter ist kraftlos geworden. Der Glaube ist nun ernstlich kein Glaube mehr, das vermuten nicht ernstlich Vermuten“ (Hua III/1, 248). Diese Form, in die sich das Erleben verwandeln kann, nennt Husserl auch *nicht-setzend*. Leben wir in einem neutralisierten Bewußtsein, so macht es daher keinen Sinn, nach der Wirklichkeit und Wahrheit des Intendierten zu fragen. Fragen der Vernunft werden ebenfalls neutralisiert. Man kann sich diese Struktur am Lesen eines Romanes klar machen. Wenn wir einen Roman lesen, vollziehen wir ein sinnhaftes Bewußtsein, in dem alle Intentionalität kraftlos geworden ist. Es macht keinen Sinn zu fragen, ob K. in Kafkas Schloß *wirklich* dort gewesen ist oder ob es richtig oder falsch ist, daß er so handelt wie er handelt. Alles geschieht so, „als ob“ es geschehen würde. Die Neutralitätsmodifikation setzt Husserl gegen die *Annahme* ab (Hua III/1, 249 f.). Wenn ich etwas annehme, etwa die Möglichkeit, daß es morgen regnen könnte, so ist dieses Bewußtsein keine Neutralitätsmodifikation, weil ich das Intendierte im Sinne des möglicherweise wirklich, also *hypothetisch* betrachte. Wenn ich Kafka lese, habe ich kein hypothetisches Bewußtsein, –

nämlich, daß alles möglicherweise so stattfinden könnte wie es dort stattfindet –, sondern völlig entkräftetes Bewußtsein. Das verweist zurück auf den Unterschied von Neutralitätsmodifikation, Vergegenwärtigung und Phantasie. Letztere bezeichnet Husserl in auch als „*Neutralitätsmodifikation der ‚setzenden‘ Vergegenwärtigung*“ (Hua III/1, 250), also als Neutralisierung der Vergegenwärtigung im Sinne der Wiedererinnerung. Mit anderen Worten: Phantasie ist nicht-setzende Vergegenwärtigung, oder auch neutralisierte Wiedererinnerung. Phantasieren heißt demnach, etwa so zu erleben *als ob man sich erinnere*. Die Phantasie ist gegenüber der reinen Wiedererinnerung daher dadurch ausgezeichnet, daß sie ein „reproduktives Bewußtsein einer Gegenwärtigung [ist], die es möglicherweise gar nie gegeben hat.“⁹ Die Erinnerung dagegen ist setzende Vergegenwärtigung, d.h. sie setzt das Erinnernte grundsätzlich als *wirklich*. Ich kann mich nicht an etwas erinnern und zugleich das Bewußtsein haben, es habe *nicht* so stattgefunden wie ich mich erinnere oder als habe es im Modus des „als ob“ stattgefunden. Ich kann zwar durcheinander geraten und ich kann mir nicht mehr sicher sein, ob ich erinnere, aber dieses ist ein Problem des „Widerstreits“ verschiedener Akte und ein genetisches Problem. Grundsätzlich gilt: *wenn* ich eine Erinnerung habe, dann vollziehe ich diese in einem setzenden Bewußtsein. Die Erinnerung ist damit eine Weise des Bewußtseins, die mitsamt eines Setzungscharakters gegeben ist, und damit auf Wirklichkeit und für Husserl somit auf Vernunft bezogen ist. In anderen Worten: Es macht Sinn zu fragen, ob eine Wiedererinnerung, die ich habe, „wahr“ ist, nicht aber, ob die Frau, die ich mir am Strand von Hawai imaginiere „wahr“ ist.¹⁰

Wir können demnach zusammenfassen festhalten:

Wiedererinnerungsbewußtsein ist eine setzende Vergegenwärtigung, das Wiedererinnerte ist als gewesen-seiend bewußt.

Davon abzugrenzen ist die Phantasie, die ein nicht-setzendes (neutralisiertes) Bewußtsein einer Erinnerung ist.

Wiedererinnerungsbewußtsein ist kein Zeichen- oder Bildbewußtsein.

Wiedererinnerungsbewußtsein ist auf mögliche Bewährung bezogen, d.h. es kann täuschen und bewahrheitet werden.

⁹ Rudolf Bernet: Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins... a.a.O., S. 291.

¹⁰ Hier beginnen natürlich die für die Psychologie schwierigen Fragestellungen: Wahn und Phantasie als solche, aber auch die Beziehung von Phantasie und Erinnerung sind in der Psychiatrie und der Psychotherapie extrem komplexe Probleme, für die die Phänomenologie wichtige Strukturen liefern kann. Vgl. zur Anwendung in der Psychologie E. Marbach: Reine und angewandte Phänomenologie: Überlegungen zur Rolle der Erfahrung in Husserlscher Sicht. In: J. Freudiger, A. Graeser, K. Petrus (Hg.): Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. München 1996. S. 133-152. Auch ergeben sich hier weitere Fragen für die phänomenologische Ästhetik und Praktik, also der Bezug der Vergegenwärtigung zu Begehren, Wille und Wunsch, die für die weiteren Ausführungen aber keine Rolle spielen.

Normalerweise meinen wir mit „Wiedererinnerung“ nur den Bewußtseinstypus, der etwas als vergangen erlebt. Neben dieser Form der *Rückerinnerung* unterscheidet Husserl aber zwei weitere Formen der Erinnerung, die er (manchmal) auch als *Miterinnerung* und als *Vorerinnerung* bezeichnet. Darauf möchte ich hier aber nur noch der Vollständigkeit hinweisen, weil diese weiteren Unterscheidungen für die hier zu behandelnde Fragestellung von untergeordneter Wichtigkeit sind. Auf einen ersten Hinweis treffen wir zum Beispiel, wenn wir den Blick durch das Zimmer streifen lassen und dann an der Tür mit der Vorzeichnung von etwas „hängen“ bleiben, das sich hinter der Tür befindet. Hier haben wir eine – wenn auch leere – *Mitgegenwärtigung*. Wenn ich aber die Skulptur, die hinter der Tür zu finden ist und um die ich schon einmal herumgegangen bin, nicht nur als mein vergangenes Erlebnis vergegenwärtige, sondern als wirklich hier hinter der Tür Stehendes, so habe ich nach Husserl eine „Gegenwartserinnerung“ (Hua XI, 70) vollzogen. Dasselbe geschieht, wenn ich mir vergegenwärtige, daß hinter meinem Schreibtisch, von dessen Rückseite ich jetzt nichts sehen kann, eine Steckdose zu finden ist. Ich phantasie die Steckdose nicht, sondern erinnere sie als jetzt noch gegenwärtig und nicht vergangen.¹¹ Blicken wir nun auf die Seite des Zukünftigen, so läßt sich hier abkürzend feststellen, daß der Zukunftshorizont eine ebensolche verdoppelte Struktur enthält wie der Vergangenheitshorizont. Der zukünftige Horizont ist erfüllt mit lebendig im Erfahrungsprozeß fungierenden Erwartungen. Die Zukunft ist niemals nichts oder völlig offen, sondern beherbergt für mich und meine vorspringende Erwartung einen Stil, der sich in gewissen Erfahrungsvorzeichnungen ausdrückt. Wenn ich Spaziergehe, erwarte ich die Kontinuität des Bisherigen. Ich erwarte nicht, daß plötzlich tiefe Löcher in der Erde oder gar ein Abgrund erscheint, an dem es nicht mehr weitergeht. „Die Wahrnehmung bringt ein Neues, das ist ihr Wesen. Freilich mag sie von der Bewußtseinsvergangenheit her eine Vorzeichnung haben, das Neue kommt einem schon Bekannten, schon für mich als vergangen Konstituierten gemäß [...]“ (Hua XI, 211) Durch diesen Verlaufsstil meiner Erfahrung bleibt jeder Zukunftshorizont an die Vergangenheit zurückgebunden.¹² Im ursprünglichen Sinne erwarte ich zunächst immer nur das, was ich schon erfahren habe. Die Vergangenheit wird quasi so in die

¹¹ Das ist bei genauerer Betrachtung fraglich. Es wäre zu fragen, ob Husserl Erlebnis und Inhalte der Erlebnisse nicht durcheinanderbringt, ob also hier nicht eine Phantasie vorliegt. Andererseits handelt es sich um eine mögliche Welt, die ich vergegenwärtige, sondern meine Erlebte. Vgl. Hua XXIII, 306; 313.

¹² Nicht geklärt werden kann hier der Zusammenhang, ob die „vorweisende“ Intention einer Wiedererinnerung selbst zukünftigen Charakter hat, eine Frage, in der Husserl zweideutig ist und der sich Heidegger dann in seiner Ekstasen-Lehre in *Sein und Zeit* zugewendet hat. Vgl. z.B. das Zitat von Marbach in Hua XXIII, S. XXX (pro) im Vergleich zu Hua XI, 197 f. (contra).

Zukunft projiziert, daß ich sie *noch einmal* durchlaufe. Auch hier – im zukünftigen Mir-Vorweg-Sein – zeigt sich der Charakter der *Wiederholung*. Husserl nennt diese objektivierte Stufe des Zukünftigen auch *Vorerinnerung* (Hua XI, 71, 310; Hua III/1, 163).

Ich möchte nun nach dieser Skizze einiger Strukturen der Phänomenologie der Vergegenwärtigungsakte im allgemeinen in einem nächsten Schritt die Problematik auf die Wiedererinnerung eingrenzen und mit den geklärten begrifflichen Grundlagen im Rücken – wie oben angekündigt – nach dem Status der Verfügbarkeit des in der Wiedererinnerung Wiedererinnerten fragen.

Die theoretische Unverfügbarkeit der eigenen Lebensgeschichte

Um im folgenden Husserls *Idee einer theoretischen Unverfügbarkeit der eigenen Lebensgeschichte* genauer fassen zu können, verdienen drei Elemente der Phänomenologie der Wiedererinnerung genauere Aufmerksamkeit: Erstens muß verstanden werden, daß nur die Wiedererinnerung im Sinne *identifizierender* Akte eine Einheit und Vergangenheit schaffen kann, die uns *als Erwerb* zur Verfügung steht. Mit anderen Worten: Ohne Wiedererinnerung könnte ich (vielleicht) leben, aber nicht mit im Sinne einer meine Gegenwart *transzendierenden* Vergangenheit, auf die ich zurückgreifen kann, *für mich* konstituiert sein. Zweitens muß analysiert werden, wie es sich mit dem Ichzentrum aller Akte verhält und dem vergegenwärtigten Ich in einem Vergegenwärtigungsakt. Hier bietet Husserl zwei Lösungen an. Drittens schließlich muß der ideale, aber an-sich-seiende Charakter des Vergegenwärtigten verstanden werden. Letzteres ist für die hier verhandelte Thematik der Verfügbarkeit oder Unverfügbarkeit der Vergangenheit der wichtigste Punkt. Daher werde ich auf die Probleme der ersten beiden Punkte nur im Hinblick auf den dritten eingehen.

Erwerb und Wiederholung

In den *Analysen zur passiven Synthesis* fragt sich Husserl an einer zentralen Stelle, ob die zeitliche Konstitution der Subjektivität als einer einheitlichen gelingen könnte, wenn wir nur primäres retentionales „Behalten“ (primäre Erinnerung) von unseren Erlebnissen, nicht aber sekundäre Wiedererinnerung hätten: „Könnte aber die Subjektivität in Wahrheit eine eigene Vergangenheit haben, könnte von diesem Haben sinnvoll die Rede sein, wenn prinzipiell jede Mög-

lichkeit der Wiedererinnerung fehlte?“ (Hua XI, 124)¹³ Husserl wird die Frage verneinen und dafür plädieren, daß die Subjektivität sich nur in ihren Wiederholungen konstituieren kann. Wir könnten zwar leben, aber von einer *Einheit* und einem identifizierbaren Für-sich-Sein dieses „monadischen Lebens“ (Hua XIV, 47) kann erst mit Prozessen der Wiedererinnerung gesprochen werden. Husserl geht sogar soweit zu sagen, daß ich nicht nur aus der Wiedererinnerung wissen muß, *wer, wann* und *wo* ich war, sondern „offenbar [...] nur aus der Wiedererinnerung ursprünglich wissen [kann], *dass* ich war“ (Hua XV, 449; kursiv C.L.). Was in Frage steht, ist also nichts geringeres als die Frage nach der Einheit des subjektiven Lebens und Seins als solchen. Während nämlich der retentionale Abwandlungsprozeß und die Urzeitigung des Bewußtseins in der lebendigen Gegenwart noch *nicht identifizierend* und *nicht reproduktiv* sind, kann erst mit der Wiedererinnerung davon gesprochen werden, daß sich eine Lebensgeschichte *für* ein Ich – nämlich desjenigen, das die Erinnerungen *vollzieht* – mit diesen Erinnerungen konstituiert. Beispielsweise ist es möglich, eine Melodie in nicht-positionaler, selbstbewußter Gegenwart zu hören. Es spricht nichts dagegen anzunehmen, daß ich auch ohne explizite Akte der Wiedererinnerung in lebendiger Gegenwart erleben würde. *Ich bin* ja ständig erlebend. Es spricht aber einiges dagegen anzunehmen, daß ohne Wiedererinnerung von dieser von mir „durchlebten“ Gegenwart im Sinne einer identifizierbaren Einheit, die ich immer wieder reproduzieren und auf die ich mich in Urteilen beziehen kann, ein Wissen möglich wäre. In ihrer lebendigen Phase höre ich die Melodie nicht als ihre eigene Reproduktion, sondern ich höre sie selbst leibhaftig in ihrer Gegenwart. Aber sobald ich mich sozusagen selbst frage „*Was* habe ich gerade gehört?“, benötige ich für die Erfüllung dieser Frage bzw. des darin implizierten Urteils einen Wiedererinnerungsakt dessen, was ich (selbstbewußt) schon gehört habe.¹⁴

Die eigene Lebensgeschichte konstituiert sich durch identifizierende Akte der Wiedererinnerung, die Husserl – wie angedeutet – als *Wiederholung* begreift. Wiederholung setzt Differenz voraus.¹⁵ Folglich müssen wir Wiedererinnerun-

¹³ Vgl. auch Hua XI, 326 f.

¹⁴ Ich kann nicht ausführlicher hier auf die Grundlagen der Zeittheorie und Husserls Ausführungen gegen Brentano eingehen. Selbstverständlich ist hier auch ein nicht-positionales Selbstbewußtsein impliziert, von dem Zahavi gezeigt hat, in welchem Sinne es bei Husserl schon vorhanden ist.

¹⁵ Die Möglichkeit dieser Form des Bewußtseins meiner selbst als einer kontinuierlichen, für sich seienden Objektivität und Vergangenheit liegt auf einer ersten zeitlichen Stufe in dem, was Husserl „Selbstobjektivierung“, „Urgegenständlichkeit“ oder auch „Urtranszendenz“ nennt, und dessen Wesen sich als Wiederholung enthüllt (Hua XI, 204 f., 210, 372). Wäre dem nicht so, könnte ich die ursprüngliche Transzendenz meiner selbst aufheben. Damit aber würde ich auch die Differenz von Gegenwart und Vergangenheit auslöschen und mein Leben als Ganzes in die Gegenwart einholen. Vgl. dazu und speziell zur Selbstobjektivierung des Bewußtseinsflusses Dan Zahavi: *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*.

gen als transzendierende Akte bestimmen. Darunter versteht Husserl Intentionalitäten, deren Korrelat deskriptiv nicht als Moment des Erlebens selbst aufgewiesen werden kann, oder, anders gesagt, die die lebendige Gegenwart übersteigen. Das Objekt solcher Akte, in diesem Fall das Wiedererinnerte, kann sich daher nur über identifizierende Synthesen konstituieren, die sich idealerweise einstimmig bewahrheiten lassen.

„*Erworben* ist Gegenwart und Zukunft erst durch Wiedererinnerung und ihr Vermögen des Immer-wieder, in dem immer wieder der strömende Prozess der Erfüllung und überhaupt der ursprünglichsten Zeitigung wiederholt werden kann“ (Hua XV, 349; kursiv, C.L.). „Das ‚immer wieder‘ gibt es erst dank der Wiedererinnerung, und nur aus ihr stammt die Möglichkeit von Tatsachen, die an sich sind, die in der Wahrnehmung ursprünglich erfahren werden, aber beliebig oft wieder erfahren werden können, wieder identifiziert als dieselben und demgemäß beschrieben und in identischer Weise und in identischer Wahrheit beliebig oft beschrieben werden können. Also, was dasselbe, es gibt gegenüber der momentanen Wahrheit eine bleibende Wahrheit.“ (Hua XI, 370)

In diesem Kontext müssen wir nun in einem nächsten Schritt berücksichtigen, daß wir es nicht nur mit einem Ich zu tun haben, das in irgendeiner Weise in der Aktivität der Wiedererinnerung mit „dabei“ ist, sondern daß sich dieses Ich erst durch die Wiedererinnerung konstituiert.¹⁶ Dann aber muß man überlegen, in welcher Weise die Einheit dieses Ich sich konstituiert. Husserl bietet zwei Perspektiven auf die Problemlösung an: eine personale und eine interpersonale. Im ersten Falle konstituieren wir uns in der vollzogenen Wiedererinnerung als eine absolute Gegenwart, im zweiten Falle müssen wir das Subjekt *in sich* als eine „Veränderung“ in „Gemeinschaft“ und als ein interpersonales Verhältnis denken.¹⁷ Im ersten Falle treffen wir auf das Problem, ein Bewußtsein als *deskriptiv erfaßbar* annehmen zu müssen, das, wie Husserl schon früh gesehen hat, eigentlich „Niemandes“ Bewußtsein ist und im radikalen Sinne non-egologisch oder gar „über-egologisch“ zu nennen wäre. Im zweiten Fall treffen wir auf das Problem, in welchem Sinne sich noch die These halten läßt, daß wir *potentiell* Zugriff auf die eigene Vergangenheit haben, wenn sie *von Beginn an* diejenige eines Anderen ist. Das möchte ich hier kurz ausführen.

Evanston 1999. S. 212 ff. Die Probleme des Bezuges zwischen Retention und Wiedererinnerung arbeitet S. Rinofner-Kreidl: Edmund Husserl. Intentionalität und Zeitlichkeit. Freiburg i.Br. 2000, detailliert heraus.

¹⁶ Vgl. dazu auch Zahavi: a.a.O. S. 149 f.

¹⁷ Vgl. Hua XV, 519: „Ich bin in der Selbstwiederholung, in der Gemeinschaft mit mir selbst. [...] ich in der Gemeinschaft mit mir selbst konstituiere mich selbst als mich identisch ‚selbsterhaltendes‘ Ich“.

„Zentrum Ich“ und Gegenwart

Die Wiedererinnerung ist aber nicht nur über die Beschreibung des Bezugsverhältnisses des Aktes zu verstehen, sondern wir sprechen normalerweise auch davon, daß jemand oder „ich“ meine Wiedererinnerungen habe oder vollziehe. Wir können hier auch von einer personalen Komponente sprechen. Betrachten wir das Aktzentrum innerhab der lebendigen Gegenwart, spricht Husserl von „Ichpol“, betrachten wir diesen Ichpol innerhalb seiner eigenen Geschichte, spricht Husserl von „personalem Ich“. Beides wird umgriffen von dem, was Husserl „Monade“ oder „ego“ nennt.¹⁸ Ich möchte das etwas genauer bestimmen: Innerhalb der lebendigen Gegenwart finden wir ein funktionales Zentrum vor, das im Sinne eines tätigen Vollzugsbewußtseins und eines dabei zugleich erleidenden Bewußtseins beschrieben werden muß. Man muß dabei aber im Auge haben, daß hier nicht ein Ich gemeint ist, daß die Akte aus sich hervorbringt und entläßt, sondern ein Ich gemeint ist, das in erster Linie nur den *Charakter* der Akte „einfangen“ soll. Daher muß das Ich als *Moment* des Erlebens und nicht als dessen Ursprung begriffen werden. Diese Akte nennt Husserl in einem speziellen Sinne daher auch „ichlich“ gegenüber der monadischen Bewußtseinseinheit – das „ichlose Bewußtsein“ (Hua XIV, 46) –, in der diese expliziten Ich-Akte vollzogen werden und welche bloßes „Medium“ (Hua XIV, 45) für das Ich ist.¹⁹ Es ist daher festzuhalten, daß für Husserl das Ich letztlich nur eine *funktionale* bzw. eine *temporale* Bestimmung des Erlebens ist, die weiter als Tun und Leiden, als Aktivität und Rezeptivität beschrieben werden kann. Daher nennt Husserl es später auch „Zentrum Ich“ (Hua XIV, 46). Mit anderen Worten: Das Vollzugs-Ich wird als *Affektivitätszentrum* beschrieben, das aber von einem Horizontbewußtsein „überspült“ wird, welches letztlich nichts anderes als die Einheit der Monade bzw. die Einheit *meines ganzen Lebens* ist.²⁰ Problematisch bleibt natürlich, wie wir verstehen können, in welchem Sinne sich *diese* monadische Einheit zeitlich konstituiert. Darauf kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. In Frage steht hier nur, wie sich die Einheit meines Lebens in Bezug auf das Vollzugszentrum, das wir zweifellos auch in jeder Wiedererinnerung vorfinden, konstituiert. Das „Zentrum Ich“ ist im besonderen Maße beteiligt, wenn wir

¹⁸ Auf die daraus hervorgehenden Probleme von Individualität, „Ur-Ego“ und temporaler Einheit kann ich hier nicht eingehen. Vgl. z.B. Hua XIV, 588, Hua XIV, 48.

¹⁹ Es ist dabei zu beachten, daß Husserl seinen Aktbegriff in den Ideen I ändert. In den *Logischen Untersuchungen* hat Husserl einen völlig *passiven* Begriff von „Aktbewußtsein“, aus dem explizit jede Tätigkeit und Handlungsanalogie ausgeschlossen bleiben sollte.

²⁰ Dabei begreift Husserl den Hintergrund nicht, wie ein Großteil der Kommentatoren meint, als propositionales System von Glaubenszuständen, sondern ganz im Gegenteil als *praktische Habitualität* und praktische Handlungsfähigkeiten.

passive oder aktive Wiedererinnerungsakte vollziehen. Selbst wenn wir verloren vor einem Gegenstand stehen und wir passiv durch Assoziation in ein Wiedererinnerungsbewußtsein wechseln, „wechselt“ der Vollzugscharakter des Aktes auf eigentümliche Art und Weise mit. Es handelt sich ja gerade um kein reflexives Bewußtsein von meiner Vergangenheit, in dem ich sozusagen aus einer Gegenwart hinaus zurück auf meine Vergangenheit blicke, sondern das Ich wird in der lebendigen Erinnerung *mit* vergegenwärtigt. In anderen Worten: wir können die Wiedereinrichtung nicht so beschreiben als bezöge sich ein gegenwärtig gegenwärtigendes Ich auf seine Vergangenheit als bloßes Objekt. Dieses Faktum hat Husserl erst später entdeckt und immer wieder bearbeitet. In der Tat bereitet es ungeheure Schwierigkeiten, die temporale Einheit dieses „Wechsels“ phänomenal zu verstehen. In Husserls Worten: „In eins bin ich, wenn sie [die Wiedererinnerung, C.L.] eintritt, gegenwärtig meiner ontischen Gegenwart und vergegenwärtigend ontischer Vergangenheit bewußt. Wie das?“ (Hua XV, 516)

Die Lösung, daß ich zugleich gegenwärtig und vergegenwärtigend (unabhängig davon, ob es sich um eine Erinnerung oder eine Phantasie handelt) bin, ist äußerst schwer bestimmbar, denn erstens kann das „zugleich“ nicht als ein objektives Zeitereignis begriffen werden und zweitens bleibt unklar, wie man die Identität dieser Zeit, in der beide Akte zusammenfallen, auslegen soll. Man behauptet in diesem Fall, daß das gegenwärtig vollziehende Ich *sich selbst* in einer lebendigen Wiedererinnerung vergegenwärtigt, und zwar restlos. Dann aber müssen wir die Konstitution einer Einheit annehmen, *in der* sich diese Vergegenwärtigung vollzieht, denn sonst könnte ich nicht mehr fassen, wie sich mein Interesse, das sich im Vergegenwärtigungsbewußtsein bewegt, wieder in eine Gegenwärtigung wechseln kann. Dieser Wechsel zwischen Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung muß sich selbst als temporale Einheit und als lebendige Gegenwart konstituieren. Diese aber kann im eigentlichen Sinne nicht mehr zeitlich sein, so daß Husserl sich schließlich dazu gezwungen sieht, von „einem ‚Übersein‘ des *ego*“ (Hua XV, 590) zu sprechen.²¹ „Erst durch diese vermögliche

²¹ Daran hängt dann auch die Problematik der Reflexion. Husserl meint bezüglich der Reflexion in der Wiedererinnerung: „so ist alles und jedes, was die Reflexion in den erfassenden Griff bringt, in der Weise der Vergegenwärtigung bewußt – selbst das Ich, dem diese versunkenen Betrachtungen begegnet sind, dann das erinnerte Ich, das gestrige Ich“ (Hua XI, 306 f.). Grundsätzlich ist anzuerkennen, daß Reflexion in einer lebendig vollzogenen Wiedererinnerung immer möglich ist (Hua XV, 355). Wenn ich mich jetzt an meinen Besuch des ehemaligen Hauses Husserls in Freiburg erinnere, so kann ich – obwohl ich im „selbstverlorenen Wiedererinnern“ (Hua XV, 448) lebe und den Blick von der Veranda der Husserlschen Villa hinunter in den Freiburger Ort wiederhole – sogar darin meinen „Blick“ hin und her wandern lassen. Es steht hier aber die Frage im Raum, ob ich nicht, um den Blick *anders* als damals schweifen zu lassen, schon in einer Phantasie der Erinnerung an Freiburg leben muß. Kann ich in der Wiedererinnerung Freiheit bezüglich meines Ich-Blickes haben, wenn ich davon ausgehe, daß das Ich mitvergegenwärtigt wird?

Wiederholung unter Identifizierung und durch das Bewusstsein ‚ich kann nach Belieben immer wieder so tun‘ gewinne ich ein Identisches der Geltung und Fortgeltung, und dieses ist vermöge der Deckung mit immer wieder anderen lebendigen Gegenwarten, allerdings ineinander überströmend Einheit einer umfassenden lebendigen Gegenwart konstituierenden (der einen, innerhalb deren ich die Wiederholungen vollziehe).“ (Hua XV, 344)

Und nur *weil* sich die Vergegenwärtigungen in einer neuen lebendigen Gegenwart konstituieren, kann ich wieder aus der Vergegenwärtigung in die Gegenwärtigung „zurückkehren“, bzw. ich bleibe immer in dieser verhaftet.

Die Ich-Veränderung

Eine andere Lösung, die Husserl im Auge hat, ist der Versuch, die Wiedererinnerung im Zuge der Ichproblematik im Sinne einer Einfühlung, die auch eine Form der Vergegenwärtigung ist, zu denken. Damit verschiebt sich die Analyse des Fremdbewußtsein in eine Analyse der „Veränderung“ des eigenen Selbst. Fremdbewußtsein wäre demnach als Analogie zum Wiedererinnerungsbewußtsein und vice versa zu denken. Wenn ich eine Wiedererinnerung vollziehe, so könnte man argumentieren, geschieht eine eigentümliche *Deckung* oder Verschmelzung für diejenige Gegenwart, in der ich in meiner Wiedererinnerung *lebe*. In dieser Deckung löst sich das gegenwärtigende und das vergegenwärtigende Ich nicht auf (wie im ersten Falle), sondern verbleibt in einer unauflöslichen Fremdheit und Differenz sich selbst gegenüber. Das setzt aber voraus, daß ich mir selbst im Modus eines Anderen begegnen kann: „ein zweites ganzes Ichleben wird bewußt, spiegelt sich gleichsam in meinem Leben“ (Hua XI, 309). Unter der Voraussetzung dieser „Veränderung“ im Selbst – Husserl spricht selbst von dem vergegenwärtigten Ich als „Anderer“ (Hua XV, 344) oder sogar von der „Unendlichkeit“ (Hua XI, 309) solcher Anderer – muß eine Deckung geschehen, in der sich Einheit und Differenz in einem Bewußtsein konstituieren kann, so wie ich bei zwei andersfarbigen Dias, die aufeinander geschoben werden, gleichwohl bewußt habe, daß es sich bei der neuen Farbe um eine *zusammengesetzte* Farbe handelt. In diesem Fall könnten wir aber nicht mehr von einer *Wiederholung* der Vergangenheit sprechen, denn dasjenige, das mir im Modus Anderer begegnet, kann nicht wiederholt werden, weil es mir *per definitionem* völlig fremd ist. Nur das, was ursprünglich zu mir gehört, kann wiederholt werden. Man müßte daher, wie es Husserl in der Tat dann in der *Krisis* tut, nicht mehr von *Vergegenwärtigung*, sondern von *Entgegenwärtigung* sprechen (Hua VI, 189). Bezogen auf die Wiederholung wäre die Begriffsbildung *Entholung* angebracht. Letztlich müssen wir hier bezüglich des „ichlichen“ Charakters der

Wiedererinnerungen in einer gewissen Zweideutigkeit verbleiben und es scheint, als habe Husserl keine endgültige Lösung für das Problem gefunden.

Das An-sich-Sein

Nachdem ich bisher beide Elemente der setzenden Vergegenwärtigung oder Wiedererinnerung problematisiert habe, möchte ich nun das entscheidende dritte Element, das für die These einer Unverfügbarkeit der eigenen Lebensgeschichte nötig ist, genauer untersuchen, nämlich diejenige *Idealität*, die wir auf einer vor-narrativen Ebene unsere „Lebensgeschichte“ nennen können, und die sich in den identifizierenden Synthesen der transzendierenden Wiedererinnerungsakte – je nach Lösung der vorherigen Problematik – als intersubjektives oder als absolutes Problem konstituiert.

Wie wir oben gesehen hatten, kann das Wiedererinnerungsbewußtsein nicht als Repräsentation oder als Bild-Bewußtsein interpretiert werden. Es gibt auch keinen direkten Zugriff auf die Vergangenheit, anhand dessen ich im Sinne einer realistischen Repräsentationstheorie überprüfen könnte, ob meine Wiedererinnerung, die ich gerade vollziehe, *korrekt* ist. Ich kann also – wie in der Wahrnehmung – nur im „Wettstreit“ (Hua XI, 194) mit anderen Wiedererinnerungen und *an ihr selbst* finden, ob sie meine Vergangenheit „wahrhaft“ vergegenwärtigt oder nicht.²² Erst wenn ich „mit mir uneins“ (Hua XV, 448) werde, gerät diese Deckung in einen Widerstreit. Ich kann mir bspw. zweifelhaft werden, ob ich wirklich an dem Ort war, den ich gerade erinnerte. In diesem Falle wird der Widerstreit entweder nicht gelöst werden und *als* Widerstreit oder *als* Täuschung, die Husserl auch „Übermalung“ (Hua XI, 374) nennt, in meine Erinnerung eingehen (um so indirekt gelöst zu werden), oder ich löse den Zweifel durch anschauliche Evidenz.²³ In diesem Falle wird die alte Erinnerung passiv

²² Das impliziert die theoretische Annahme, daß Akte eines bestimmten anschaulichen Typs nur durch Akte desselben Typs bewährt oder erfüllt werden können. Ein Wahrnehmungsakt kann sich z.B. nicht durch einen Wiedererinnerungsakt erfüllen. Vgl. dazu Hua X, 179 f.; vgl. dazu Hua XI, 325. Aber problematisch wird diese These schon dadurch, daß eine Erwartung niemals durch eine Erwartung erfüllt werden kann, sondern nur durch eine Wahrnehmung, was entweder zur Aufgabe der These führen muß oder zu der Annahme, daß die Erwartung Teil der Wahrnehmung ist. Husserl entscheidet sich für letzteres, so scheint mir. Vgl. Hua XI, 245 f. Das bedeutet aber dann auch, daß die scharfen Trennungen der statischen Phänomenologie aufgegeben werden müssen. Die Wahrnehmung ist immer gegenwärtig und vergegenwärtigend in einem.

²³ Zu den Widerstreitsformen in der Sphäre der Wiedererinnerungen vgl. Bernet, Marbach, Kern: a.a.O. S. 139 f.

„durchgestrichen“. Das ändert aber nichts an ihrem Setzungscharakter, denn in der Wiedererinnerung wird immer das gesamte Erlebnis wiederholt und nicht nur „Inhalte“ oder „Gegenstände“. Nehmen wir an, ich „versinke“ in einer Erinnerung und ich gerate in Uneinigkeit mit mir selbst. Nehmen wir weiterhin an, die Uneinigkeit löst sich passiv durch passive Negation. Durch das Lösen meines Zweifels transformiert sich der setzende Akt in einen negierten setzenden Akt. All dies geschieht aber immer nur in der eigenen Anschaulichkeit. Auch Berichte von anderen, die mir über meine Vergangenheit mitgeteilt werden, kann ich *letztlich* nur in meiner eigenen Anschauung mit Evidenz überprüfen. Selbst, wenn ich völlig von außen manipuliert bin, muß sich dieses in der eigenen Evidenz, d.h. in der eigenen Anschaulichkeit erfüllen oder nicht erfüllen. Auch die Nicht-Erfüllung ist ein Modus der Evidenz. Alle meine Kenntnis, die ich vermittelt besitze, beruht auf einer originalen Kenntnis meiner selbst durch Wiedererinnerung. Es ist also *unmöglich*, daß sich meine Vergangenheit *nur* über narrative Prozesse konstituiert. Wiedererinnerung als partiell originäre, d.h. *evidente* Bezugnahme, so Husserls These, konstituiert mein *Sein*, auf das ich dann – in welchen Bewußtseinsweisen auch immer – Bezug nehmen kann. „Wie immer ich mich über das Sein eines Erlebnisses der Erinnerungsvergangenheit täuschen mag, es war eine Erinnerungsvergangenheit wirklich an Stelle der täuschenden [...] Modalisierung bzw. Täuschung in bezug auf mich selbst betrifft immerzu mein Sosein [...], nicht aber mein Sein, und zwar konkret mein Sein, das wirklich sein Leben lebt und gelebt hat.“ (Hua XV, 451)

Es steht demnach in Frage, ob sich durch die identifizierenden Akte und Synthesen hindurch, in denen das lebendige Ich und sein vergegenwärtigtes Anderes eine Einheit konstituieren, eine eindeutige Vergangenheit konstituiert. Husserls Antwort ist der Sache entsprechend zweideutig: Es *gibt* eine eindeutige Vergangenheit, weil sie sich in den von uns vollzogenen Akten *als Sein* konstituiert, aber im Sinne einer *wahren* Vergangenheit bleibt diese immer ein unendliches Ideal, dem wir uns annähern, das wir aber nie erreichen können. Husserl schreibt: „Ein immanentes Selbst, das zur Urstiftung gekommen ist, ist für das aktive Ich aufgrund möglicher Wiedererinnerungen ein beständiges mögliches Telos, oder vielmehr es ist Mitglied eines Reichs von Seiendem an sich, das ein universales Telos für dieses Ich ist.“ (Hua XI, 203)

Durch die phänomenologische Auffassung von Evidenz, die verschiedene Grade zuläßt, muß aber konsequenterweise auch angenommen werden, daß diese Annäherung immer zugleich intuitive Erfüllung *ist* und nicht nur begrifflich bzw. leer bleiben kann. In jeder Erinnerung ist daher, *wenn* es sich um eine Erinnerung handelt, ein apodiktisches Moment enthalten. Das möchte ich nun im folgenden noch einmal genauer ausführen:

Intuitiv sind wir alle mit dem Gedanken einer „daseienden“, objektiven Ver-

gangenheit und Einheit unserer selbst vertraut. Erwinnere ich mich jetzt an eine Episode aus meiner Jugend, so weiß ich unmittelbar, daß diese Episode *eine* Sequenz innerhalb meiner gesamten Vergangenheit ist. Ich weiß, daß es eine kontinuierliche Verbindung dieser Episode mit meiner jetzigen Gegenwart gibt. Auch wenn ich mich nur noch an sehr wenig erinnern kann und mich nicht mehr erinnern kann, was nach der von mir erinnerten Episode folgte, so weiß ich doch mit unbedingter Sicherheit, *daß* eine andere Episode folgte. Wäre mir diese Kontinuität meines Lebens nicht gegeben, so müßte ich davon ausgehen, daß ich gleichsam in Sprüngen von Erlebnis zu Erlebnis gelangte bzw. mein vergangenes Leben eine Form kontinuierlichen Einschlafens und Neuerweckens wäre. Ich weiß aber mit Evidenz, daß in all den Jahren, die hinter mir liegen, keine wirkliche „Lücke“ vorgekommen ist. *Idealerweise* gehe ich davon aus, daß ich mir meine *gesamte* Vergangenheit präsent machen könnte, wenn mein Wiedererinnerungsvermögen nur gut genug wäre.

Würde jemand sagen, man sei eine Zeitstrecke seiner Jugend einfach nicht „existent“ gewesen, so würde man zwar sagen können, daß man sich faktisch nicht erinnert, aber die Negation des vergangenen Lebens als solchem wäre absurd. Wenn Koma-Patienten oder Unfall-Patienten die Erinnerung an ihre Vergangenheit bis zu einem bestimmten Grade verlieren, so spricht auch das nicht dagegen, daß sie die Möglichkeit einer einheitlichen Vergangenheit, eines einheitlichen Lebens *besitzen*.²⁴ Selbst bei einem Totalverlust würde nichtsdestotrotz das neu anfangende für-sich seiende Leben von Beginn an mit einer solchen Einheit ausgestattet sein. Vorausgesetzt ist dabei nur, daß sie sich wiedererinnern. Meine Bewußtseinserlebnisse geschehen nicht einfach innerhalb zeitlicher Synthesen und „fließen vorbei“, sondern „daß das so ist, ist eine für das Ich vorhandene

²⁴ Oliver Sacks berichtet in einer seiner Patientengeschichten von „William Thompson“, der unmittelbar alles vergißt, was er gerade erlebt, daraufhin unaufhörlich delirierend Geschichten erzählt und nach Sacks kein aktives Gedächtnis besitzt, weil er weder andere Personen noch sich identifizieren kann. Auch ein solcher Fall spricht nicht gegen das hier Ausgeführte, denn man muß die Identität und *Einheit auf personaler Ebene* sicherlich trennen von dem Verlust der *zeitlichen Einheit* als solcher. Sacks schreibt: „Jeder von uns hat eine Lebensgeschichte, eine Art innerer Erzählung, deren Gehalt und Kontinuität unser Leben *ist* [...] Um wir selbst zu sein, müssen wir uns selbst *haben* [...] Wir müssen uns erinnern.“ Das narrative Element in der Entwicklung der personalen Identität spielt sicherlich eine entscheidende Rolle, wie es von Ricœur, Carr, Schapp und McIntyre philosophisch untersucht wurde, aber die Konstitution meines einheitlichen *Seins* ist für die personale Ebene vorausgesetzt und kann nicht mit ihr identifiziert werden, wie Sacks in dem Zitat zumindest andeutet. „Mr. Thompson“ kann sprechen, Dinge identifizieren etc., was im übrigen dagegen spricht, daß der Patient überhaupt keine eigene Geschichte mehr besitzt.

Tatsache. Es ist eine Wahrheit, die es als aktives ich feststellen kann. Der Bewußtseinsstrom bis zum Jetzt ist ein wahres Sein“ (Hua XI, 208).²⁵

So muß man zu dem Schluß kommen, daß mit der Aktualisierung auch nur einer Wiedererinnerung an eine bestimmte Episode meines Lebens in gewisser Weise „das ganze Vergangenheitsbewußtsein mitgeweckt [wird], aus dem sich die besonders geweckte und reproduzierte Einzelheit heraushebt“ (Hua XI, 122). In jeder Weckung meiner Vergangenheit ist die *ganze* Monade oder das *ganze* Leben intentional impliziert, d.h. potentiell wieder vergegenwärtigend zur Erfüllung zu bringen. Dieser Gedanke ist zentral, denn daraus folgt, daß bei einer Änderung meines Gewißheitsglaubens bezüglich *einer* bestimmten Wiedererinnerung sich die *gesamte* Vergangenheit modifizieren muß, weil sich *alle* intentionalen Verweisungen ändern. Darum auch meint Husserl, daß sich die *ganze* Monade laufend wiederholt und nicht nur eine bestimmte vergangene Wahrnehmung in einer Vergegenwärtigung. Daher schreibt Husserl: „Die wirkliche Gegenwart und jede vergegenwärtigte hat immer schon einen einheitlich kontinuierlichen Vergangenheitshorizont, einen Horizont, der in sich birgt die Vermöglichkeit, eine offene ‚Unendlichkeit‘ von mannigfaltigen Wiedererinnerungen wecken und in dieser Weise ordnen und ineinander intentional schachteln zu können, dabei jede für sich wiederholen und nach ihrem ‚Inhalt‘ identifizieren zu können, so dass jede schon von vornherein als *Einheit der Wiederholung* und als eine konkret-individuelle gilt.“ (Hua XV, 347; kursiv C.L.)

Nehmen wir an, ich erinnere mich jetzt an einen Besuch im Husserl-Archiv in Köln und nehmen wir an, ich hätte deutlich vor Augen, daß ich dort bei meinem Besuch mit Herrn X gesprochen hätte. Nehmen wir nun an, daß ich Herrn X ein paar Tage später treffe und daß er mir sagt, daß er zum damaligen Zeitpunkt nicht im Husserl-Archiv war. Nehmen wir weiterhin den einfacheren Fall an, daß mein damaliger Besuch geweckt wird und nehmen wir weiterhin an, daß ich dann in einer stärkeren Klarheitsfülle und einer modifizierten Evidenz einsehe, daß ich damals nicht mit Herrn X, sondern mit Frau Y gesprochen habe. Mit der Änderung des Gewißheitsstatus wird sich die Wiedererinnerung modalisieren, d.h. in diesem Fall wird sie negiert und durchgestrichen werden. Ich werde zwar weiterhin wissen, daß ich einmal geglaubt habe, daß ich Herrn X und nicht Frau Y im Husserl-Archiv gesprochen habe, aber ich werde von nun an glauben, daß es Frau Y war und ich werde mich lebhaft Ihrer damaligen Anwesenheit erinnern. Mit dieser Negation wird sich die Implikati-

²⁵ Husserl schreibt: „Indessen muß ich auch hier von der Tradition abweichen, ich muß das schrankenlose Verwerfen jedweder apodiktischen Evidenz in der Wiedererinnerungssphäre ablehnen und muß es aus einem Mangel der Analyse erklären“ (Hua XI, 371).

ons- und Weckungsstruktur meiner Vergangenheit verändern, und da jedes Wiedererinnerte an seine damaligen intentionalen Horizonte verweist, wird sich in gewisser Weise die gesamte Monade verändern und nicht nur ein wie auch immer objektiv abgetrenntes Ereignis. Ich werde in erneuten Bezugnahmen auf dieses Ereignis andere folgende oder vorhergehende zeitliche Verbindungen herstellen als zuvor und die Struktur verändern. Auch meine Erwartungsstruktur wird sich modifizieren, weil unsere Erwartungen bekannterweise zunächst im Kern Wiederholungen der Vergangenheit im Sinne von Vorerinnerungen sind. Husserl dafür zentrale Aussage lautet: „Mein selbiges vergangenes Sein bietet sich mir in verschiedener Gegenwart je nach dem lebendig wirksamen Horizont der Gegenwart sehr verschieden dar, seinerseits in verschiedenem anschaulichen Gehalt und verschiedenem von der Gegenwart her gewecktem und in Fortweckung vorschreitendem Horizont.“ (Hua XV, 418)

Tengelyi hat darauf hingewiesen, daß man aufgrund dieser Überlegung Husserls von einem Prinzip „*retroaktiver Konstitution*“ sprechen muß.²⁶ Ich halte diese These für äußerst produktiv, was die Phänomenologie der Lebensgeschichte angeht, aber doch in der Gesamtabwägung für überspitzt. Es ist zwar richtig, daß Husserl von einer laufenden Modifikation des monadischen Seins ausgeht, aber er läßt nichtsdestotrotz – soweit ich sehen kann – niemals davon ab, daß prinzipiell und idealerweise alle Wiedererinnerungen, gerade weil die ganze Monade – also mein ganzes Leben – impliziert ist, sich apodiktisch erfüllen *könnten* und daß diese Apodiktizität, wie minimal sie auch immer sein mag, in jeder Wiedererinnerung per definitionem vorhanden ist. Die *Unverfügbarkeit* meiner Lebensgeschichte hängt nicht davon ab, ob sie mir im *Modus* eines Fremden und Anderen begegnet, sondern sie hängt davon ab, daß sie als ideales Korrelat aller meiner möglichen Wiedererinnerungsakte ein *wahres Sein* darstellt, *auf das* ich in sich zu bewährenden Wiedererinnerungen Bezug nehme. Neben dieser Idee einer „wahren“ Bewußtseinsgeschichte muß man aber ihren idealen Charakter betrachten. Dieser ideale Charakter bezieht sich aber nur auf die Möglichkeit, mir meine Vergangenheit wieder anschaulich zu machen, nicht auf das Wissen ihres Seins. Selbst, wenn ich einen Wettstreit verschiedener Wiedererinnerungen anschaulich und mit Evidenz zu lösen vermag, bleibt eine minimale *Differenz*, die die Transzendenz meiner Vergangenheit ausmacht. Es kann also immer nur eine *approximative* Annäherung an Klarheitsfülle und Evidenz geben. Das ändert aber nichts an dem Faktum, daß es innerhalb der Sphäre der Wiedererinnerung trotzdem „apodiktische Gehalte“ (Hua XI, 374) geben muß. Das bedeutet: Wiedererinnerungen können niemals *nur* „täuschen“. Das kann man sich auch noch an einem anderen Faktum klarmachen, nämlich, daß es mir

²⁶ Tengelyi: Lebensgeschichte als Selbstkonstitution. A.a.O. S. 163.

nicht gelingt, wenn ich leere Intentionen bezüglich in der Vergangenheit liegender Erlebnisse habe, diese per Ausmalung anschaulich zu machen. Zwar kann ich mir Teile einer Wiedererinnerung „ausmalen“, aber nie das *gesamte* Erlebnis, weil es sich dann in eine Phantasie verwandeln würde. Daher „gibt es bei den Rückerinnerungen keine bloße Ausmalung“ (Hua XI, 81), aber genauso gibt es keine absolute Erfüllung, denn das würde ihren Transzendenzcharakter aufheben: „Offenbar ist ein reproduktives Bild nie absolut klar, was also wieder auf ein Ideal verweist“ (Hua XI, 82).²⁷

Ich kann zwar bezüglich aller Gehalte meiner Vergangenheit durcheinanderkommen, aber ich kann nicht in Verlegenheit kommen, mein vergangenes *Sein als solches* in einen Täuschungsvorgang zu verwandeln. Das wäre der Zusammenbruch des Bewußtseins. Das meint Husserl, wenn er von dem an-sich-Sein der eigenen Vergangenheit spricht. Hinter jeder Modifikation, hinter jeder Modalisierung und Veränderung steckt nicht nur die Möglichkeit, den Bewußtseinsverlauf wieder in Einstimmigkeit überzuführen, sondern auch die ideale Möglichkeit, daß alle Wiedererinnerungen, die ich haben kann, auf eine *eindeutige* Lebensgeschichte verweisen. Diese Eindeutigkeit bleibt mir unverfügbar. Sie ist – wie die ideale Möglichkeit aller intersubjektiven Welterperspektiven und aller Erfahrungen eines Dinges – *an-sich*.

Die praktische Verfügbarkeit der eigenen Lebensgeschichte

Man kann sich nun fragen, ob Husserl an einer praktischen Bestimmung des eigenen Lebenszusammenhanges, wie er sich bei Heidegger oder Kierkegaard findet, desinteressiert war, oder ob er nicht auf seine Weise Ansätze macht, die theoretisch verstandene Unverfügbarkeit der eigenen Lebensgeschichte neu zu überdenken. Es scheint mir, als versuche Husserl in den ethischen Vorlesungen und in den Kaizo-Artikeln der 20er Jahre beide Perspektiven zu verklammern. Die Voraussetzung eines praktischen Selbstverhältnisses ist, daß ich in irgendeinem Sinne auf mein ganzes Leben Zugriff habe und nicht nur das Zukünftige im Sinne des Noch-Nicht als einen Handlungszusammenhang verstehe.

Diese Verfügbarkeit, so möchte ich im folgenden herausheben, ist aber durch die Unverfügbarkeit und durch den idealen Status des in der Wiedererinnerung antizipierten Seins, wie es in Teil II dieses Beitrages ausgeführt wurde, erst gesi-

²⁷ Husserl benutzt hier „Bild“ nur im übertragenen Sinne. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß Husserl offensichtlich der skeptische Grundzug seiner Darlegungen nie aufgefallen ist, denn was die Möglichkeit der Evidenz angeht, kann es in keiner Erfüllungsstruktur völlige Klarheit geben, was infolgedessen nicht nur auf die Unendlichkeit der Erfahrung, sondern auch auf die Unendlichkeit der Phänomenologie selbst verweist.

chert. Durch den religiösen Unterton seiner Überlegungen, scheint mir diese Einsicht bei Husserl verloren zu gehen. Das möchte ich in dann in einem abschließenden Schritt andeuten.

Bekanntlich bestimmt Husserl das Ich in den *Cartesischen Meditationen* als ein Ego, daß „sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer Geschichte“ (Hua I, 109) konstituiert. Dieser personale, durch Identifizierungen und Wiederholungen sich konstituierende Bewußtseinszusammenhang muß nun, da das Subjekt sich immer in der Einheit von wertenden, wollenden und vorstellenden Vollzügen bewegt, Inhalt eines „Umgangs“ mit sich selbst werden, den Husserl „freie Selbstgestaltung“ (Hua XXVII, 26) und „Selbstwollung“ (Hua XXVII, 23) nennt und die schließlich zu dem führt, was wir einen *Willens- oder Handlungsstil*, aber auch einen *Wert- oder Haltungsstil* nennen dürfen. *Handlung* und *Haltung* müssen die auf das Theoretische und Kognitive abgeblendete Subjektivität aktiv (Bezugnahmen auf die Vergangenheit) wie passiv (Habitualisierungen) ergänzen.

In den Kaizo-Artikeln bestimmt Husserl die Möglichkeit,²⁸ in irgendeinem Sinne nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein wertendes und wollendes Wesen mit einer auf alle drei Modi bezogenen Geschichte zu sein, grundsätzlich zweifach: erstens können wir ein nicht selbstbestimmtes, selbstvergessenes Leben führen, das sich selbst *nicht* für sich als eine Möglichkeit der Willensgestaltung versteht. Husserl meint sogar, ein solches Leben sei eines in „Sünde“ (Hua XXVII, 44). Wir leben unser Leben in diesem Fall im Sinne einer blinden Wiederholung einfach dahin. Zweitens aber kann es prinzipiell auch die Möglichkeit der Selbstbestimmung geben, die nicht nur auf *eine* bestimmte Handlung, sondern auf den gesamten Lebenszusammenhang bezogen ist. Eine solche Selbstbestimmung im Sinne einer andauernden Bestimmung des eigenen Lebens durch willentliche Leitung nennt Husserl mit deutlichen Anspielungen an Paulus *Erneuerung*.²⁹ Er versteht diese Umwendung des Lebens im Sinne einer höchsten Lebensform, die er als eine Verlängerung aller anderen Lebensformen (z.B. Berufe) begreift. Man muß dabei im Auge haben, daß Husserl einen sehr weiten Begriff von Ethik hat: An einer Stelle heißt es: „Ethik, die notwendigerweise ge-

²⁸ Ich gehe hier nicht auf die ethischen Vorlesungen zu Beginn der 20er Jahre in Freiburg ein.

²⁹ Vgl. die Ausführungen im Kolosserbrief 3,9 f. (alter und neuer Mensch), im 2. Korintherbrief 3,18 (innerer Mensch erneuert sich täglich), im 2. Korintherbrief 5,17 („siehe, alles ist neu geworden“). Paulus versteht die Erneuerung des Christen als Wiederholung des Ursprungs, also der Erschaffung des Menschen. Die Wurzeln des christlichen Erneuerungsbegriffes sind in der Antike zu suchen. Bei Platon gibt es in der Pädagogik ein „geistiges Herumschwingen zum Guten“ (Jaeger) und Ovid spricht von „reformare“ als einer Verwandlung zum Besseren.

faßt werden muß als die Wissenschaft von dem gesamten handelnden Leben einer vernünftigen Subjektivität.“ (Hua XXVII, 21)

Letztere sollen sich alle unter einer ethischen Norm, einer „religiösen Idee“ (Hua XXVII, 96) neu zusammenfinden. Die Erneuerung soll aber nicht nur auf einen Ausschnitt der Lebensgeschichte bezogen sein, sondern „jede Handlung“ (Hua XXVII, 29) und „jeden Puls des Lebens“ (Hua XXVII, 97) regeln.

Dazu aber muß Husserl die Möglichkeit voraussetzen, daß ich nicht nur ab einem objektiv bestimmten Zeitpunkt mein Leben ändere, z.B. jetzt hier in Atlanta, Marburg oder Witten, und ein neuer Mensch werde, sondern er muß davon ausgehen, daß sich die gesamte Spannbreite der Erfahrung, also mein Leben als solches modifiziert. Und in der Tat zieht Husserl letzteres in Betracht. Er schreibt: in der Erneuerung „ist [...] der ganze Lebenszusammenhang, die konkrete Lebenszeit“ (Hua XXVII, 97) betroffen. Die Idee, die dahinter steckt, ist die Idee einer nach vorwärts gerichteten, aber den ganzen Zusammenhang einholenden *Verfügbarkeit* des eigenen Lebens.³⁰ Wenn ich nämlich in der Lage wäre, mein Leben als Ganzes durch einen – wie Fichte sagen würde – *ursprünglichen Entschluß* oder – wie Heidegger sagen würde – *ursprüngliche Entschlossenheit* im Sinne einer Selbstbestimmung umzuwenden, dann würde der intentionale Zusammenhang aller meiner Handlungen und meiner Haltungen innerhalb meiner lebendigen Gegenwart sich wie ein selbstorganisierendes Muster vor meinem Auge reorganisieren. Der durch die Erneuerung ins Leben gerufene „Zwecksinn“ würde der Vergangenheit und Zukunft eine neue Ordnung und Ausrichtung – einen neuen *Sinn* – zukommen lassen. Jedes Ereignis der Vergangenheit bekäme einen anderen Stellenwert.

Dieses Ergebnis ist in einem gewissen Sinne erstaunlich, und das aus einem einfachen Grund: Husserl folgt damit einer Idee, die nicht nur Scheler verfolgte, sondern auch bei Heidegger und Kierkegaard zu finden ist, nämlich der Idee, daß es uns gelingen kann, den Zwecksinn und das willentliche Telos, das unser Leben durch „blinde“ Habitualisierung beherrscht, in ein bewußtes Ereignis und eine *gewollte* Habitualisierung, d.h. ständige Erneuerung und *Wiederholung* zu verwandeln. Durch die Wiederholung wird die eigene Lebensvergangenheit *verfügbar*.

Kurz und gut: Wir können daran sehen, daß auch bei Husserl ein starker Begriff von ethischer Wiederholung durch „freie Urstiftung“ (Hua XXVII, 43) zu finden ist. Ich bin in der Lage, so Husserl wörtlich, meinen alten Menschen zu

³⁰ Sicherlich folgt sie dem Modell einer religiösen Bekehrung und Umkehr, vielleicht sogar der Taufe. Die religiöse Rhetorik in den Kaizo-Artikeln ist unüberhörbar und bestimmt alle Abhandlungen.

„verwerfen“ und zu einem „neuen und echten Menschen“ (Hua XXVII, 43) zu werden. Damit man mir nicht irgendwann meine „sündige“ Vergangenheit vor Augen halten kann, ich folglich moralisch quasi „zerfallen“ würde, muß diese – unter Voraussetzung, daß wir der Grundaxiomatik folgen – in die Erneuerung mit einbezogen sein.

Abwägend muß man zunächst sagen, daß trotz des christlichen Hintergrundes Husserls Idee auch in Bezug auf ein nichtreligiös verstandenes Leben nicht völlig von der Hand zu weisen ist. Denn warum soll es nicht wie auch im theoretischen Gebiete Erfahrungen geben, die bei Negation „durchgestrichen“ würden und folglich den ganzen Zusammenhang des Lebens modifizieren. Wir befinden uns immerzu in einer Modifikation unserer praktischen Habitualitäten in Willenszweifeln, Schuldvorwürfen, moralische Unsicherheiten, Entscheidungen, d.h. in Handlungsstile und Änderungen unserer Haltungen eingebunden. Da die Wiedererinnerung wie auch der Wille gegenüber der Phantasie und dem Wunsch nach Husserl *setzende* Akte sind, modifizieren sich – wie bereits angesprochen – bei der Modalisierung auch nur einer bestimmten Wiedererinnerung alle in diese Vergegenwärtigung implizierten intentionalen Zusammenhänge. Wenn die erneuernde Selbstbestimmung im analogen Sinne wie eine *Modifikation* gedacht würde, müßte sich konsequenterweise der praktische Zusammenhang ebenfalls modifizieren. Der „Neuvollzug der inzwischen geltungslos gewordenen Urstiftung“ (Hua XXVII, 43) würde neu in Szene gesetzt und mein Leben, wie wir so schön im Alltag sagen, „neu beginnen“. Diese Änderung führt dann zu neuen Habitualitäten.

Aber wir stoßen hier auf ein Problem. Während ein Streit oder einer Verdeckung in der Wiedererinnerungssphäre passiv und meist als Negation *passiv* gelöst und niemals willentlich hervorgebracht wird, wird die *Erneuerung* als eine *aktive* vom Ich zu vollziehende Selbstbestimmung gedacht. Das fordert zu der Frage heraus, ob es einen Konflikt zwischen der absolut aus dem Willen zu „entlassenen“ Erneuerung und der dadurch zu erfolgenden passiven Modifikation des lebensgeschichtlichen Zusammenhanges gibt. Es ist nämlich fraglich, ob es gelingen kann, die Erneuerung so „perfekt“ zu vollziehen, daß der Zusammenhang nicht nur durchgestrichen, sondern völlig verdeckt bzw. verändert werden kann. Das käme einer als Verfügungsgewalt zu bezeichnenden Fähigkeit des Subjekts gleich. Anders gefragt: Muß man nicht Änderungen der Art wie sie Husserl im Auge hat, in Form von passiven Erfahrungen denken, in der das umgewertete und selbstgewollte Leben sich zwar modifiziert, aber nicht beherrscht werden kann. Das impliziert natürlich auch den Wegfall der christlichen Metaphysik, die Husserl *unkritisch* affirmiert. Ich möchte mit einem kritischen

Seitenblick diese Untersuchung abschließen, zu deren Vollständigkeit die nähere Ausarbeitung einer Alternative gehören würde.³¹

Husserl folgt einer Erlösungs- und Echtheitsrhetorik, der mit historischer Neutralität oder mit äußerster Skepsis zu begegnen ist. Das ethisch-religiöse Leben ist nach Husserl „seinem Wesen nach Kampf“, es habe im Sinne einer „ethischen Selbstzucht“ (Hua XXVII, 39) und in „Kampfesgesinnung“ (Hua XXVII, 4) gegen einen „schwächlichen Pessimismus“ (Hua XXVII, 4) zu erfolgen (Hua XXVII, 43) und der Gedanke, das Leben als „Werk, dessen Werkmeister“ (Hua XXVII, 37) wir sind, unter der Herrschaft eines ethischen „ideale[n] Maximum[s]“ (Hua XXVII, 37) zu begreifen, läßt angesichts der Dialektik der Aufklärung ein zweideutiges Gefühl zurück. Die Unterwerfung des Lebens unter eine höchste Norm, wenn auch im Sinne einer absoluten Verantwortlichkeit, hat nicht nur etwas Utopisches, sondern zugleich etwas Erschreckendes an sich. Mir scheint die Vorstellung einer neuen „Menschwerdung“ in der Tat nur durch die Umstände der historischen Situation nach dem ersten Weltkrieg verstehbar zu sein.

³¹ Diese Alternative skizziere ich in einem Beitrag über das Phänomen der „Reue“ für einen Sammelband von C. Lotz, Th. Wolf und W.Ch. Zimmerli zum Thema „Erinnerung“, der für 2002 geplant ist.