

# Das „Problem“ der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls

Marco Cavallaro<sup>1</sup>

Published online: 28 January 2016  
© Springer Science+Business Media Dordrecht 2016

**Abstract** Der vorliegende Aufsatz behandelt zwei Bereiche, deren Zusammenhang in der aktuellen Husserlforschung zu Unrecht in Vergessenheit geraten zu sein scheint: Zum einen konturiere ich den Habitusbegriff und das damit verbundene Problem der Habituskonstitution im Spätwerk E. Husserls. Zum anderen dient das Ergebnis dieser ersten Untersuchung dann als Grundlage für die Frage nach dem Wesen des Ich in der genetischen Phänomenologie. Die Untersuchung besteht (nach einer kurzen Einleitung) aus drei Teilen: Zuerst stelle ich, um die Bedeutung des Begriffs „Habitus“ zu klären, Ingardens Interpretationsalternativen der Habituskonstitution vor. Im Anschluss daran werde ich mich mit dem sogenannten „transzendentalen Okkasionalismus“ befassen, der eine der zuvor vorgestellten Alternativen Ingardens aufgreift und weiterführt. Der „transzendental Okkasionalismus“ vertritt die These, dass die habituellen Eigenschaften des Ich durch den einfachen Vollzug der Akte entstünden. Weil diese These als Interpretation des Habitusbegriffs bei Husserl weit verbreitet ist, muss sie als Lösungsansatz in Erwägung gezogen werden. Jedoch zeigt eine genaue Lektüre der Forschungsmanuskripte Husserls, dass dieser scheinbare Lösungsansatz einen dort wichtigen Begriff außer Acht lässt: die „Geschichte des Ich“. Diese wird im dritten und letzten Teil dieses Aufsatzes näher betrachtet und erläutert. Husserl selbst hob nämlich einen wesenhaften Zusammenhang zwischen den mannigfaltigen Erfahrungen des Ich hervor, durch den die Bezeichnung der Habituskonstitution als „Okkasionalismus“ nicht zutreffend sein kann. Aus diesem Grund geht dieser Beitrag über die

---

✉ Marco Cavallaro  
cavallaro.marco@gmail.com

<sup>1</sup> Husserl-Archiv der Universität zu Köln, Kerpener Str. 30, 50937 Cologne, Germany

reine Wiedergabe der Habitusproblematik in Husserls Phänomenologie hinaus und beschreibt eine Auffassung der transzendentalen Subjektivität, die aus dem Spätwerk Husserls stammt.

„Das Ich beerbt sich selbst.“  
Edmund Husserl

## Einleitung

Dass im Titel dieses Beitrags der Begriff ‚Problem‘ in Anführungszeichen steht, lässt sich dadurch erklären, dass der Status der Habituskonstitution als wirkliches Problem fragwürdig ist. Husserl selbst hat den Habitus in seiner Phänomenologie weder problematisiert noch ausführlich definiert, hat diesen Begriff aber insbesondere im Spätwerk häufig verwendet. Für Husserl schien der Begriff also keineswegs ein Problem darzustellen, weswegen man wohl zurecht vom ‚operativen Charakter‘ des Habitusbegriffs in der Husserlschen Phänomenologie gesprochen hat (Moran 2011, 59, 2014, 28).<sup>1</sup> Die Operativität eines Begriffs, so erklärt Eugen Fink in seiner berühmten Definition, ist keineswegs eine naive Voraussetzung, die das Denken und Schaffen eines Philosophen auf geheimnisvolle Weise lenken würde. Vielmehr machen operative Begriffe das Feld bzw. Medium des Philosophierens aus und man kann ausschließlich mit ihrer Hilfe die in der jeweiligen Philosophie ‚thematischen‘ Grundbegriffe durchdenken (vgl. Fink 1957). Im vorliegenden Aufsatz wird sich herausstellen, dass der Habitus sich deshalb als *operativer* Begriff charakterisieren lässt, weil durch ihn der *thematische* Begriff der ‚transzendentalen Subjektivität‘, so wie ihn Husserl in seiner späten genetischen Phänomenologie behandelt hat, grundlegend neu gedeutet werden kann. Das Hauptanliegen dieser Untersuchung besteht also darin, die Operativität des Habitusbegriffs in Bezug auf Husserls Deutung der Subjektivität zu verdeutlichen. Denn, obwohl Husserl, wie bereits erwähnt, den Habitus nicht ausführlich thematisiert hat, stellt dieser nichtsdestotrotz den *operativ zentralen Begriff* in seinem Spätwerk dar, mit dessen Hilfe die transzendente Subjektivität aus der Perspektive der genetischen Phänomenologie verstanden werden kann.

Trotz oder gerade wegen seiner zentralen Stellung liegt weder in den veröffentlichten Werken Husserls noch in seinem Nachlass eine ausführliche Behandlung der *Habituskonstitution* vor. Sowohl hinsichtlich der allgemeinen Konstitution wie auch der spezifischen Habituskonstitution stehen wir also vor einer Frage, die Husserl selbst nicht aufgeworfen hat, „für deren Beantwortung aber sich aus seinen Texten Hinweise entnehmen lassen“ (Landgrebe 1974, 467). Eine Möglichkeit der Beantwortung dieser Frage besteht darin, eine Diskussion über die Lehre der ichlichen Habitualitäten in Husserls Phänomenologie zu beginnen, die im Kontext der diesbezüglichen Überlegungen Roman Ingardens, in seinem

<sup>1</sup> Es sei hier darauf hingewiesen, dass in diesen Aufsätzen Morans das Problem, das dem vorliegenden Artikel zugrunde liegt, ausgesprochen vernachlässigt wird: nämlich das der *Habituskonstitution*. Das wurde meines Wissens zum ersten Mal in dem wegbereitenden Aufsatz von Bergmann und Hoffmann 1984 zum Teil thematisiert, ohne es allerdings mit dem Begriff der ‚Geschichte des Ich‘ (vgl. unten § 3) zusammenzuführen.

Kommentar zu den *Cartesischen Meditationen*, stehen (so z. B. bei Bergmann und Hoffmann 1984; Kokoszka 2004a, b). Deswegen wird der erste Teil dieses Aufsatzes auf diese Forschungstradition eingehen, wobei sich im Laufe der Betrachtung deren Unzulänglichkeit herausstellen wird.<sup>2</sup>

Dabei gliedert sich mein Beitrag in drei Schritte: Zuerst werden Ingardens Interpretationsalternativen der Habituskonstitution eingeführt, um den Begriff und all seine Facetten deutlich hervortreten zu lassen. Dabei geht es weder um eine Kontrastierung der Ansätze Ingardens und Husserls noch um eine historische Betrachtung, die ein Abwägen der Ansätze der beiden Phänomenologen zum Ziel hat. Eine dieser vier von Ingarden vorgestellten Alternativen wurde in der These des sogenannten ‚transzendentalen Okkasionalismus‘ weitergeführt, die einen bis heute weit verbreiteten Lösungsansatz zur Interpretationsproblematik des Habitusbegriffs bei Husserl darstellt. Der zweite Teil dieses Beitrags widmet sich demnach diesem transzendentalen Okkasionalismus. Dieser Lösungsansatz besagt, dass die habituellen Eigenschaften des Ich lediglich durch den Vollzug der Akte entstünden, jedoch wird sich anhand der Analyse wichtiger Exzerpte aus Husserls Forschungsmanuskripten zeigen, dass hierbei ein zentraler Begriff in Husserls Lehre außer Acht gelassen wird: die ‚Geschichte des Ich‘. Dieser Begriff wird im letzten Teil ausführlich betrachtet, denn Husserl hat zwischen den mannigfaltigen Erfahrungen des Ich ein teleologisches Streben nach Selbsterhaltung und Konsequenz als wesenhaften Zusammenhang betont. Die Theorie der Habitualitäten und der Subjektivität in der genetischen Phänomenologie mithilfe eines Okkasionalismus beschreiben zu wollen, wird also den Ansätzen Husserls nicht gerecht. In dieser Hinsicht zielt dieser Aufsatz nicht lediglich auf eine Deskription der Habitusproblematik in der Husserlschen Phänomenologie - eine Problematik, so sei noch einmal betont, die wir bei Husserl nicht finden und, angesichts des operativen Charakters des Habitusbegriffs, gar nicht finden können - sondern es wird darüber hinaus eine Auffassung der transzendentalen Subjektivität beschrieben, die auf Grundlage des Spätwerkes Husserls eine Interpretation seiner genetischen Phänomenologie darstellt.

## 1 Ingardens Alternativen

Bald nach Erscheinen der französischen Übersetzung der *Cartesischen Meditationen* erhielt Husserl eine Reihe kritischer Bemerkungen durch seinen ehemaligen Schüler Roman Ingarden. „Husserl selbst prüfte“, wie der Herausgeber des Husserliana-Bandes, in dem der Text veröffentlicht ist, berichtet, „die Tragweite dieser kritischen Glossen aufs eingehendste und maß ihnen große Bedeutung bei“ (Strasser 1973, XXVI). Da einige der von Ingarden angeführten philosophischen Fragestellungen speziell dem Begriff des Habitus und seiner zwitterhaften Stellung in Husserls transzendental-phänomenologischem Idealismus nachgehen, sollen diese Bemerkungen nun den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bilden, um

<sup>2</sup> Es entspricht hierbei jedoch nicht meinem Anliegen, eine geschichtlich-philosophische Untersuchung der Entstehung und Entwicklung des Husserlschen Begriffs des Habitus zu leisten. Stattdessen werde ich vornehmlich diejenigen theoretischen Probleme umreißen, die mit diesem Begriff aus der Perspektive der Phänomenologie Husserls einhergehen.

dadurch die notwendige begriffliche Klarheit für alle weiteren Betrachtungen zu gewinnen.

Ingarden zufolge stellt der Begriff der Habitualitäten den transzendentalphänomenologischen Idealismus vor große Schwierigkeiten, die sich hauptsächlich aus seiner ‚ontologischen‘ Natur ergeben (Ingarden 1973, 215). Wenn Habitualitäten laut Husserl als ‚transzendent‘ in Bezug auf den ständig fließenden Erlebnisstrom betrachtet werden müssen, kann man sie dann als Korrelate von Bewusstseinsleistungen oder muss man sie als ‚absolute‘ Entitäten bezeichnen? Diese Frage, die Ingarden aufwirft, beruht auf dem nicht ganz unproblematischen Versuch, die transzendental-idealistische Lehre in den *Ideen I* mit ihrer Fortentwicklung in den *Cartesischen Meditationen* in Einklang zu bringen. Aus diesem Grund versucht Ingarden in seiner Interpretation von Husserls Theorie der Habitualitäten, sowohl der streng idealistischen Thesis, die jedes Objekt als ein Korrelat des absoluten Bewusstseins beschreibt, als auch dem ‚transzendenten‘ Charakter der Habitualitäten in Husserls Spätlehre gerecht zu werden und pointiert in diesem Zusammenhang folgendes Problem: Wenn „die habituellen Eigenschaften [...] den Erlebnissen selbst transzendent“ sind, müsste man Habitualitäten als dem Bewusstsein transzendent und zugleich als dessen Korrelate auffassen (Ingarden 1973, 215).<sup>3</sup>

Will man jedoch Ingardens Fragestellung richtig verstehen, so ist es unentbehrlich, dass die Problematik der Habituskonstitution nicht mit der Konstitution transzendenter Gegenständlichkeiten verwechselt wird. Letztere ist Hauptthema der Konstitutionslehre in Husserls Göttinger Jahren sowie in den *Ideen I* und *II*, ist aber für die vorliegende Untersuchung aus folgendem Grund irrelevant: Die Art der ‚Transzendenz‘, die Habitualitäten eignet, ist eine andere als die von räumlichen Gegenständen, idealen Objekten, logischen Bedeutungen und Gesetzen. Wenn Husserl den Habitualitäten also einen transzendenten Charakter beimisst, versteht er sie weder als eine besondere Art von weltlich Transzendenter noch als Transzendentes einer angeblichen dritten Welt logischer Entitäten. Der Unterschied zwischen diesen verschiedenen Formen von Transzendenz liegt vor allem in den Konstitutionsmodi begründet, aus denen Habitualitäten bzw. transzendente Gegenständlichkeiten hervorgehen. Während Gegenständlichkeiten aus einem konstituierenden Prozess resultieren, in dessen Verlauf ein intentionales Bewusstsein die transzendente Einheit des Objekts aus einer Pluralität von Gegebenheitsweisen bzw. ‚Abschattungen‘ zum Vorschein bringt, folgt die Konstitution der Habitualitäten keinesfalls demselben

<sup>3</sup> Ingarden hält die Identifizierung von Bewusstseinskorrelat und bewusstseinstranszendenter Gegenstand insbesondere für problematisch, da es sich für ihn um zwei ontologisch verschiedene Sachverhalte handelt. Die Rede von Korrelaten entspricht einer Charakterisierung der Gegenständlichkeit als seinheteronom, wobei für ihn „transzendent“ Gegenstand gleichbedeutend mit seinsautonom ist. Ingarden bemerkt nämlich in der Schrift *Der Streit um die Existenz der Welt*: „Eine Gegenständlichkeit (im Sinne von irgend etwas überhaupt) existiert autonom (ist seinsautonom), wenn sie in sich selbst ihr Seinsfundament hat. [...] Eine Gegenständlichkeit ist dagegen seinheteronom (existiert heteronom), wenn sie ihr Seinsfundament außerhalb ihrer selbst hat“ (Ingarden 1964, 79). Als Bewusstseinskorrelate hätten die Habitualitäten ihr Seinsfundament in den sie erzeugenden intentionalen Bewusstseinsleistungen. Als transzendente Gegenständlichkeiten wären sie stattdessen gegenüber dem Bewusstsein (und letztendlich dem Ich) heteronom. Daher rührt der für Ingarden problematische Charakter von Habitualitäten.

Muster. Habitualitäten sind nämlich keine realen Eigenschaften des intendierten, realen Gegenstands (z. B. des wahrgenommenen Tisches). Sie stellen auch kein Moment des intentionalen Gegenstands oder Noema (des Tisches im Wie seines Wahrgenommen-seins) dar.<sup>4</sup> Aus diesem Grund besteht die Herausforderung unserer Untersuchung genau darin, die Originalität des Konstitutionsmodus der Habitualitäten durch neuartige phänomenologische Erklärungen zu umreißen.

In seinen Bemerkungen legt Ingarden die Grundlage für ein Verständnis der Konstitution der ‚habituellen Eigenschaften‘ des Ich. Er unterscheidet dafür zwischen vier einander ausschließenden Alternativen, von der jede möglicherweise die zutreffende Beschreibung dieses Konstitutionsmodus ist.

Die erste von Ingarden eingeführte Alternative (A) besteht darin, für die Erklärung der Habituskonstitution *entweder* eine besondere Aktgattung *oder* eine besondere „Materie-Komponente in jedem Erlebnisse [...], die sich auf das Erlebnis selbst bezieht und zu der Konstituierung von habituellen Eigenschaften führt“ (Ingarden 1973, 216), vorauszusetzen. Da keine Textstelle in den *Cartesischen Meditationen* vorliegt, die für die Wahrheit des ersten Disjunktives sprechen würde, verwirft er diese Möglichkeit sofort wieder. Das zweite Disjunkt jedoch scheint die Aussage Husserls im § 33 der *Cartesischen Meditationen* zu bestätigen, da Husserl hier von einer wesensnotwendigen „Selbstbeziehung“ des Ego<sup>5</sup> spricht, die als Grundlage für die Entstehung habitueller Eigenschaften dienen sollte. Doch auch diese Interpretation lehnt Ingarden letztlich ab, denn ihm zufolge „weist [...] Husserl die Existenz des Durchlebens zurück“ (Ingarden 1973, 216). Der Begriff des ‚Durchlebens‘ stellt einen *terminus technicus* der Ingardenschen Erkenntnistheorie dar und besagt, um es in groben Zügen darzustellen, dass gewisse Bewusstseinszustände existieren, die absolut ‚selbstbewusst‘ sind, ohne dass ein anderer Akt des Bewusstseins auf sie gerichtet sein muss (vgl. ausführlich dazu Chudzinski 1999, 37–71). Mit dieser These zielt Ingarden vornehmlich darauf ab, die von seinem (und Husserls) Meister Franz Brentano vertretene Doktrin des Selbstbewusstseins als zweigliedriges Akt/Gegenstand-Modell zurückzuweisen. Die Ingardensche Konzeption kennzeichnet sich als ein „eingliedriges Bewusstseinsmodell“, wie es Galewicz in seiner Einleitung zu Ingardens *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie* bezeichnet hat (siehe Galewicz 1994, XXX ff.). Ein solches Modell erklärt das Selbstbewusstsein eines Aktes nicht in Bezug auf das

<sup>4</sup> Infolgedessen spielt bezüglich unseres Problems das sogenannte Auffassung/Auffassungsinhaltsmodell keine Rolle. In dieser Hinsicht stellt die Habituskonstitution einen weiteren Fall neben der Zeitkonstitution (vgl. Hua X, 319 ff.; dazu Bernet 2013, XLVIII ff.) und dem Phantasiebewusstsein (vgl. Hua XXIII, 265 ff.; dazu Marbach 2006, XLI ff.) dar, in dem sich jenes Modell nicht mehr als dienlich erweist. Für eine detaillierte Erklärung dieses Modells und seiner zeitlichen Entwicklung in Husserls Denkens vgl. die klassische, wenngleich etwas veraltete Studie von Sokolowski (1964). Kritisch gegen die historisch-philosophische These Sokolowskis hat sich insbesondere Lohmar (2009) geäußert. Ich stimme mit dem Letzteren überein, dass Husserl dieses Modell trotz seiner Unzulänglichkeiten in den soeben genannten Fällen nie vollständig preisgegeben, im Gegenteil es für die Erklärung verschiedenartiger Stufen der Konstitution bis zu den letzten Werken *Formale und transzendente Logik* und *Erfahrung und Urteil* verwendet hat.

<sup>5</sup> „Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz als *Ich selbst* gegeben. Das gilt für das transzendente ego (aber auch in der Parallele für das psychologisch reine), und in jedem Sinne von ego“ (Hua I, 102).

Hinzutreten eines zweiten Aktes, sondern als intrinsische Eigenschaft ein und desselben Aktes.

Ingarden irrt sich jedoch, wenn er glaubt, dass Husserl ebenso wie Brentano ein zweigliedriges Modell des Selbstbewusstseins vertreten hätte. Zu dieser Fehleinschätzung gelangt er, da er sich ausschließlich auf Husserls Theorie in den *Ideen I* beschränkt, in denen vor allem die Reflexion als Zugang zu unserem Bewusstseinsleben anerkannt wird (vgl. Hua III/1, 162 ff.).<sup>6</sup> In diesem Urteil vernachlässigt Ingarden die zahlreichen Stellen in Husserls Werk, die tatsächlich für ein eingliedriges Modell des Selbstbewusstseins sprechen (siehe z. B. Hua XXIV, 245–247; Hua X, 129; A V 5, 4b–5a).<sup>7</sup> Auch wenn nicht übersehen werden darf, dass einige Unterschiede zwischen Ingardens Theorie des Durchlebens und Husserls Selbstbewusstseinslehre bestehen, scheint das Urteil, Husserl habe das Durchleben bzw. das Selbstbewusstsein der Erlebnisse zurückgewiesen, nicht nur, aus den gerade erwähnten Motiven, übertrieben, sondern auch irreführend. Tatsächlich spielt eine solche Eigenschaft des Ichlebens, durch die es seiner selbst implizit bewusst ist, eine grundlegende Rolle in Husserls eigener Auffassung der Habituskonstitution, wie sich im zweiten Teil dieses Aufsatzes zeigen wird.

Die zweite Alternative (B), die laut Ingarden eine Lösung des Problems der Habituskonstitution leisten würde, betrifft die allgemeine Struktur der Konstitution von Gegenständlichkeiten. Hierbei lautet die Hypothese: Es gäbe Fälle von Konstitution, in denen nicht lediglich der ‚Gehalt‘ des Erlebnisses (d. h. seine ‚Materie‘ und seine ‚Qualität‘ in der Terminologie der *Logischen Untersuchungen*) zur Konstitution einer Gegenständlichkeit führe, sondern auch - und, im spezifischen Fall der Konstitution habitueller Eigenschaften, ausschließlich—der einfache ‚Vollzug‘ des Aktes diese Leistung erbringen könne (Ingarden 1973, 216 f.). Diese Hypothese betrachtet Ingarden jedoch als problematisch, da bei ihrer Wahrheit „das Grundprinzip der konstitutiven transzendentalen Phänomenologie durchbrochen“ würde (Ingarden 1973, 217). Darf diesem Grundprinzip gemäß das und *nur* das als Existierendes angenommen werden, was sich durch Analyse der Erlebnisgehalte als solches ausweist, fallen die Habitualitäten zwangsläufig aus dem phänomenologisierenden Blick heraus. Denn es handelt sich hier, so Ingarden, nicht um *Korrelate* der entsprechenden Erlebnisse, sondern um „eine mit dem Vollzug des Aktes zugleich entstehende *zweite* Wirklichkeit, die aber dem Akte selbst transzendent wäre“ (Ingarden 1973, 217). Ingardens Auffassung nach widerspricht die Hypothese des konstituierenden Charakters von bloßen Bewusstseinsvollzügen also dem transzendentalen Idealismus und lässt sich dadurch nicht mit der Lehre der *Ideen I* vereinbaren. Dies stellt aller Wahrscheinlichkeit nach den Hauptgrund dar, warum Ingarden mit der vierten Alternative die Möglichkeit in Betracht ziehen wird, die habituellen Eigenschaften sozusagen von der phänomenologischen Tafel auszustreichen.

Die dritte und vorletzte Alternative (C) hebt auf die Begriffe ‚Konstitution‘ und ‚Genese‘ ab. Erstere soll laut Ingarden nur die ‚Sinnbestimmung‘ bei Akten, d. h.

<sup>6</sup> Die Frage, ob die *Ideen* tatsächlich eine andere Art des Zugangs zum Bewusstseinsleben über die Reflexion hinaus konzipiert haben, darf an dieser Stelle unbeantwortet bleiben.

<sup>7</sup> Über dieses Thema finden sich eingehende Betrachtungen in Zahavi (1999), 63–82, 2005, 49–72, 2010.

die Bestimmung des Gegenstandssinnes, darstellen. Dem steht der besondere Konstitutionsmodus der ‚Genese‘ gegenüber, der die „Erzeugung der Gegenständlichkeit“ bezeichnet, die „mit der Erkenntnis eines Gegenstandes und mit seiner Gegebenheitsweise nichts zu tun“ hat (Ingarden 1973, 217). Dadurch sind habituelle Eigenschaften keinesfalls ‚bloße Korrelate von Bewusstseinerlebnissen‘, vielmehr, Ingarden zufolge, ‚absolut‘ existierende Gegenständlichkeiten. Eine solche Lösung des Problems, so führt er weiter aus, würde zu „umfangreichen Änderungen in der Methode der transzendentalen Phänomenologie“ führen (Ingarden 1973, 217).

Abschließend bleibt noch eine weitere Möglichkeit (D), die den oben genannten Problemen der Konstitution habitueller Eigenschaften aus dem Weg geht, indem die Existenz von Habitualitäten geleugnet wird. Ingarden kehrt damit zur Position der *Ideen I* zurück, in der das reine Ich als ein leerer Quellpunkt der Akte dargestellt wird. Daran, dass er im Anschluss an die anderen Alternativen überhaupt eine solche vierte Möglichkeit in Betracht zieht, zeigt sich deutlich seine Affinität zum transzendental-philosophischen Standpunkt der *Ideen* und erklären sich auch seine Schwierigkeiten die Habitualitätslehre zu begreifen.

Sämtliche Interpretationen zeitgenössischer Kritiker von Husserls Theorie der Habitualitäten verweisen - mehr oder weniger explizit - zumindest auf die ersten drei der vier soeben vorgestellten Alternativen Ingardens und bevorzugen dabei diese oder jene Möglichkeit (vgl. Funke 1958; Bergmann and Hoffmann 1984; Kokoszka 2004a, b; Goto 2004). Ingarden selbst übernimmt letztlich seine erste Option (A) und deutet die Habituskonstitution als Konsequenz der Existenz eines spezifischen Aktmoments - nämlich des Durchlebens - der für die Konstitution habitueller Eigenschaften als verantwortlich angenommen werden muss (vgl. Ingarden 1973, 216 f.). Diese Sichtweise wird von Gerhard Funke in seinem Buch *Zur transzendentalen Phänomenologie* infrage gestellt, wobei er bezüglich des Problems der Habituskonstitution folgendermaßen argumentiert:

„Es gibt hier keine besonderen Akte, also keine eigenen, die Materie und Qualität des Konstituierten nach ihrer eigenen Materie und Qualität bestimmenden Klassen von Erlebnissen, in denen und durch die sich Habitualitäten bilden. Ebenso wenig liegen besondere, für die Genese gerade dieser oder jener Habitualitäten verantwortliche Erlebnismomente vor“ (Funke 1957, 13).

Dagegen vertritt Funke die Ansicht, Habitualitäten seien Gegenständlichkeiten einer neuen Art, die allein aus dem *Vollzug* des Aktes stammen und somit weder aus einer besonderen Aktgattung noch einem bestimmten Erlebnismoment hervorgehen. Damit stellt Funke seine Interpretation der Habituskonstitution dem transzendentalen Idealismus der *Ideen I* explizit gegenüber, denn ihm zufolge sollte man Habitualitäten als absolute Entitäten und nicht als bloße Korrelate der Bewusstseinsleistungen betrachten (vgl. Funke 1957, 15). In diesem Sinne, und im Gegensatz zu Ingardens Ansicht, verlaufe der Konstitutionsprozess habitueller Eigenschaften *parallel* zu demjenigen der objektiven Gegenstände.

Eine Vertiefung dieser Sichtweise soll nun etwas Klarheit über den eigentümlichen Charakter der Habituskonstitution bei Husserl verschaffen. Die Diskussion über die These des ‚transzendentalen Okkasionalismus‘ Husserls, die der nächste



Paragraph aufgreift, wird dann im späteren dritten Teil dieses Aufsatzes die Möglichkeit bieten, unsere eigene Sichtweise kritisch zu konturieren.

## 2 Husserls ‚Transzendentaler Okkasionalismus‘?

Eine Wesenseigentümlichkeit der intentionalen Erlebnisse bzw. *cogitationes* bei Husserl ist ihre Doppelseitigkeit. Jedes intentionale Erlebnis ist dadurch charakterisiert, dass es eine subjektive und eine objektive Seite aufweist, die man auch als noetische und noematische Seite bezeichnen kann. Husserl zufolge entsprechen der Noesis diejenigen Komponenten eines Erlebnisses, die die unterschiedlichen Formen des Bewussthabens bzw. der intentionalen Beziehung auf Gegenständliches betreffen. Mit Noema wird hingegen das intentionale Korrelat solcher Weisen des Bewusstseins benannt, d. h. das Intendierte im Wie seines Bewusstseins. Die noetisch-subjektive Seite steht in einer Art Parallelismus zu der noematisch-objektiven (vgl. dazu Steffen 2010). Demzufolge entsteht eine grundlegende Polarisierung der intentionalen Erlebnisse nicht nur in deren bloßer Deskription, sondern auch bezüglich ihrer konstitutiven Leistung. Auf der einen Seite konstituiert der Erlebnisstrom in der noetischen Mannigfaltigkeit der intentionalen Erlebnisse den intentionalen Gegenstand, sei er nun immanent oder transzendent; auf der anderen Seite konstituiert er sich selbst ‚gleichzeitig‘ als Erlebnisstrom (Funke 1958, 523). Husserl hat eine solche doppelte Intentionalität der Bewusstseinszustände insbesondere in seinen Vorlesungen zum inneren Zeitbewusstsein und den thematisch zugehörigen Manuskripten betont. Hier hebt er zuerst die Doppelseitigkeit der Intentionalitäten des Bewusstseinsflusses auf folgende Weise hervor:

„Demnach sind in dem einen einzigen Bewusstseinsfluss zwei untrennbar einheitliche, wie zwei Seiten einer und derselben Sache einander fordernden Intentionalitäten miteinander verflochten. Vermöge der einen konstituiert sich die immanente Zeit, eine objektive Zeit, eine echte, in der es Dauer und Veränderung von Dauerndem gibt; in der anderen die quasi-zeitliche Einordnung der Phasen des Flusses“ (Hua X, 70).

An dieser Stelle wird zwischen der Aktintentionalität, die sich auf die objektive Zeitlichkeit des (konstituierten) Gegenstandes bezieht, und der besonderen Intentionalität, die erst die Konstitution des Flusses in seiner charakteristischen quasi-zeitlichen Einordnung der mannigfaltigen Noesen und den ihr entsprechenden Zeitphasen ermöglicht, unterschieden.<sup>8</sup> Dem intentional konstituierten Gegenstand steht eine Mannigfaltigkeit noetischer Weisen des Bewussthabens gegenüber. Dieses Bewussthaben, die noetische Seite, ist aber selbst auch (mit)konstituiert im Vollzug der gegenständlichen Konstitution. Denn Husserl führt an derselben Stelle weiter aus:

<sup>8</sup> Husserl greift die Unterscheidung zwischen objektiver Zeit der Gegenstände (Wesenszeit) und subjektiver Zeit der die Gegenstände darstellenden Akte (Gegebenheitszeit) in *Erfahrung und Urteil* (vgl. EU, 307 f.) in etwas expliziterer Weise wieder auf. Zur Unterscheidung der verschiedenen Stufen der Zeitkonstitution bei Husserl vgl. Lohmar (2010).



„Diese präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit *konstituiert sich* intentional als Form des zeitkonstituierenden Bewusstseins und in ihm selbst. Der Fluss des immanenten zeitkonstituierenden Bewusstseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, dass in ihm notwendig eine *Selbsterscheinung des Flusses* bestehen und daher der Fluss selbst notwendig im Fließen erfassbar sein muss. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluss, sondern als Phänomen *konstituiert er sich in sich selbst*“ (Hua X, 70, m. H.).

Der Erlebnisfluss konstituiert nicht nur den intentionalen Gegenstand, indem die in ihm ‚fließenden‘ mannigfaltigen Noesen (Bewusstseinsweisen) die konstitutive Leistung hervorbringen, mit der der Gegenstand zur Erscheinung gebracht werden kann. Darüber hinaus konstituiert sich der Fluss selbst, d. h. der kontinuierliche Zusammenhang von inhaltlichen Füllungen und Erfahrung ist nicht nur als Phänomen oder Erscheinung, sondern zugleich auch als (phänomenales) Seiendes zu begreifen.<sup>9</sup>

Die Selbsterscheinung des Bewusstseinsflusses ist, wie jede ‚Erscheinung‘ für Husserl, *konstituierend*. Die Art der Konstitution, von der hier die Rede ist, unterscheidet sich aber grundsätzlich von der Konstitution transzendenter Gegenständlichkeiten, da das, was man sozusagen als ihr ‚Endprodukt‘ bezeichnen kann, kein Gegenstand, also keine Einheit in der Mannigfaltigkeit von Erscheinungen bzw. Abschattungen, ist. Funke fasst diesen Zustand folgendermaßen zusammen: „Die Habitualitäten des Ego werden [...] *bei Gelegenheit der Konstitution von Objektivitäten in nicht-vergegenständlichender Leistung* als Moment neuer Art an Einheiten der Subjektivität begründet“ (Funke 1958, 524, m. H.). Die Konstitution der Habitualitäten weist demnach *Parallelitäten* zu der Konstitution der transzendenten Gegenständlichkeiten auf, doch treten jene nicht auf dieselbe Weise wie diese zutage. Es handelt sich vielmehr, so Funke, um eine ‚nicht-vergegenständlichende Leistung‘, die ihrem Wesen nach nicht zur Konstitution eines Gegenstandes im eigentlichen Sinne gelangt und die nicht als ein reelles Moment des vergegenständlichenden Akts aufgefasst werden darf. Dadurch zeigt sich außerdem, dass man die Habitualitäten schon allein aufgrund ihres spezifischen Konstitutionsmodus nicht mit den Gegenständlichkeiten im üblichen Sinne gleichsetzen darf. Letztere entstehen nicht durch den ‚einfachen Vollzug‘ des Aktes, sondern erst durch die noetische Auffassung der hyletischen Momente des Flusses. Gegenstände (seien sie transzendenter oder immanenter Art) machen das aus, „*worauf* [die intentionalen Erlebnisse] sich richten“ (Hua XVII, 172), d. h. das, worauf die konstitutive Leistung des Subjekts und sein Interesse primär gerichtet sind. Die Entstehung von Habitualitäten ist hingegen eine besondere Art der

<sup>9</sup> Schon aus diesem Grund wäre die Selbsterscheinung des Flusses *nicht ausschließlich*, wie Dan Zahavi in seinem Buch *Self-Awareness and Alterity* interpretiert, als ein „*fundamental shining*“ (Zahavi 1999, 72) zu begreifen, d. h. als das präreflexive Selbstbewusstsein oder Gewahrwerden der Erlebnisse, das den subjektiven Charakter der Erfahrungen oder der Erste-Person Perspektive begründet. Jene These legt m. E. zu wenig Gewicht auf den selbstkonstituierenden Charakter der Selbsterscheinung bzw. des Selbstbewusstseins und bleibt im Grunde auf die Ebene der statischen Analyse beschränkt. Meiner Ansicht nach besteht im Gegenteil ein enger Zusammenhang zwischen dem Vollzug der Akte und der Entstehung von Ichhabitualitäten und demnach der Genesis des Ich selbst (vgl. unten).

Konstitution, die aber zugleich mit der Konstitution anderer Gegenständlichkeiten abläuft. Denn es liegt ein Fundierungsverhältnis zwischen der gegenständlichen und der Habituskonstitution vor, welches festlegt, dass jedes Mal, wenn ein Gegenstand konstituiert (d. h. erfahren) wird, sich auch eine entsprechende Habitualität des Ich konstituiert. Um das zu verdeutlichen sei ein Beispiel gegeben, das Husserl selbst wählt: So versteht „das Kind, das schon Dinge sieht, [...] erstmalig den Zwecksinn einer Schere, und von nun ab sieht es ohne weiteres im ersten Blick Scheren als solche“ (Hua I, 141). Erst wenn das Kind den Sinn einer Schere verstanden hat und eine Schere tatsächlich gesehen hat, kann die entsprechende Habitualität des Kindes zustande kommen, die jede neue Erscheinung einer Schere auf die vorausgegangene Erfahrung intentional verweisen wird. Um dieses Charakteristikum der konstitutiven Leistung in seiner späten genetischen Phänomenologie zu bezeichnen, verwendet Husserl bekanntlich den Ausdruck ‚Urstiftung‘. In der *Formalen und transzendentalen Logik* heißt es ausschlaggebend: „Erfahrung ist die Urstiftung des Für-uns-seins von Gegenständen ihres gegenständlichen Sinnes“ (Hua XVII, 173). Nun muss dieser Ausdruck wohl auch zeitlich verstanden werden: Die Ur-Stiftung ist die Stiftung eines erfahrenden Sinnes, die im Laufe des Subjektlebens hervortritt und jede zukünftige Erfahrung intentional beeinflusst.<sup>10</sup>

Dass die habituellen Eigenschaften des Ich durch den einfachen Vollzug der Akte entstehen, ist das, was anschließend Funke mit dem Ausdruck ‚transzendentaler Okkasionalismus‘ zusammenfasst (Funke 1957, 8, 1958, 524). Damit will er die Tatsache in den Vordergrund rücken, dass der Erlebnisfluss nicht nur fließt und nicht nur selbstbewusst ist, sondern dass er auch *selbstkonstituierend* ist. Bei der Gelegenheit (*occasio*) des vom Ich vollzogenen konstitutiven Verfahrens entstehen gleichzeitig die ichlichen Habitualitäten, ohne dass man eine neue Aktgattung postulieren oder die Habituskonstitution einem einzelnen Moment des Aktes selbst zuordnen müsste.

Bezüglich der vorangegangenen Diskussion der ‚Kritischen Bemerkungen‘ Ingardens sei beiläufig anzumerken, dass er und Husserl gerade in diesem letzten Punkt voneinander abweichen. Während Husserl immer wieder den selbstkonstituierenden Charakter des absoluten Zeitbewusstseins, d. h. des Selbstbewusstseins, hervorhebt, verneint Ingarden die unbedingte Gleichzeitigkeit von Selbstbewusstsein und Selbstkonstitution (vgl. Chrudzinski 1999, 43, Anm. 138). Husserl zufolge muss sich der absolute Fluss selbst konstituieren, andernfalls geriete die Konstitutionskette in einen *regressus ad infinitum*. Ingarden setzt im Gegensatz dazu die Existenz von Akten voraus, die als ‚immanente Objekte‘, wie Husserl sie nennt, einen ersten Befund darstellen, der nicht weiter hinterfragt werden darf. Dadurch

<sup>10</sup> Hier sei kurz darauf hingewiesen, dass die ‚intentionale Verweisung‘ zwischen urstiftenden Erfahrungen und zukünftigen, gestifteten Erfahrungen derart verstanden werden soll, dass das Bewusstseinsleben keinen streng kausalen Gesetze folgt und deshalb keiner von Natur her stammenden Gesetzmäßigkeit unterworfen ist. In der geistigen Sphäre herrscht nämlich eine grundverschiedene Form der Notwendigkeit, die Husserl als „Grundgesetzlichkeit der Motivation“ kennzeichnet (vgl. Hua IV, 220–247). In diesem Zusammenhang und im Gegensatz zu Funkes Interpretation bedeutet das, dass das Ich der Macht seiner eigenen Vergangenheit bzw. der Macht der Gewohnheit nie schutzlos gegenübersteht, sondern es auch in der tiefsten Passivität der Habituskonstitution eine ‚aktive‘ Rolle spielt (vgl. zu den Konsequenzen einer solchen Auffassung im Bereich der ethischen Lehre Husserls den kürzlich erschienen Aufsatz von Ubiali 2015).

wird auch klar, vor welche Schwierigkeiten Ingarden sich gestellt sieht, wenn er versucht, Husserls Lehre der Ichhabitualitäten in das System seiner transzendental-phenomenologischen Philosophie zu integrieren.

Wiederum ist die These, dass der Vollzug der Bewusstseinsakte *konstituierend* ist, auch von zeitgenössischen Interpreten abgelehnt worden. Iso Kern verneint beispielsweise, dass das Urbewusstsein, d. h. Selbstbewusstsein, bei Husserl setzend sei und behauptet, dass es somit im Gegensatz zur Reflexion stehe, welche die von ihr reflektierten Erlebnisse setze (Kern 1989, 58). Ähnlich drückt sich Manfred Frank aus, indem er „Urbewusstsein“ als „ein nicht-setzendes Vertrautsein des Aktes mit sich“ charakterisiert (Frank 1991, 544 f.). Eine solche Herangehensweise findet ihren Ursprung möglicherweise in der Aussage Sartres, die dem irreflexiven Bewusstsein jedweden positionellen Charakter abspricht (vgl. Sartre 1966, 24, 28, 30). Im Gegensatz dazu hebt aber Liangkang Ni in seinem Aufsatz *Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl* Folgendes kritisch hervor: Obwohl Husserl gelegentlich dem Selbstbewusstsein einen nicht-setzenden Charakter beimisst (vgl. z. B. Hua XXIII, 307), muss man diese Stellen derart interpretieren, dass eine Nichtsetzung des gegenständlichen Seins gemeint ist (vgl. Ni 1998, 81). M. a. W., es ist nicht abwegig, das Selbstbewusstsein als konstituierend zu begreifen, jedoch erfüllt es diese Funktion nicht auf die Art und Weise, durch die die Konstitution des Gegenständlichen gekennzeichnet ist. Erlebnisse sind letzten Endes keine Gegenstände im Sinne transzendenter Objekte, die aus einer Synthesis ihrer mannigfaltigen Abschattungen entstammen,<sup>11</sup> allerdings besagt das nicht, dass sie nicht Produkte einer irgendwie gearteten konstituierenden Leistung sein könnten! Denn auch den immanenten Erlebnissen liegt eine Art Konstitution zugrunde, die wiederum mit dem begleitenden Selbstbewusstsein zusammenhängt, das jedem Erlebnis innewohnt.

Dass Husserl von einem konstituierenden Charakter der Bewusstseinsakte ausgegangen ist, kann man mithilfe von zwei Manuskripten aus etwa derselben Zeit nachweisen. Im ersten, wohl 1911/1912 verfassten Manuskript führt Husserl die bekannte Definition des inneren Bewusstseins und der Erfassung von Erlebnissen folgendermaßen ein: „Jeder Akt ist Bewusstsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewusst. Jedes Erlebnis ist ‚empfunden‘, ist immanent ‚wahrgenommen‘ (inneres Bewusstsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend-zugewendet-sein und erfassen)“ (Hua X, 126). Diese Anmerkung scheint den setzenden Charakter des inneren Bewusstseins ausdrücklich zu leugnen. Im selben Manuskript charakterisiert Husserl aber die „innere Wahrnehmung“<sup>12</sup> auch als „setzende Meinung aufgrund des innerlich

<sup>11</sup> Ein Erlebnis ist „nicht wie ein *reales Ding* (reale Transzendenz) durch *räumliche Abschattungen* konstituiert“ (Kern 1989, 58) oder, wie Husserl es in den *Ideen I* formuliert: „Das Ding nehmen wir dadurch wahr, dass es sich ‚abschattet‘ nach allen gegebenenfalls ‚wirklich‘ und eigentlich in die Wahrnehmung ‚fallenden‘ Bestimmtheiten. *Ein Erlebnis schattet sich nicht ab*“ (Hua III/1, 88).

<sup>12</sup> Husserl verwendet unterschiedliche Termini wie z. B. ‚inneres Wahrnehmen‘, ‚Urbewusstsein‘ oder ‚Selbstbewusstsein‘, um das innerlich Bewussthaben der Erlebnisse im Worte zu fassen. (vgl. etwa Hua X, Beilage IX u. XI, Hua XXIII, 118 f., 352, Hua IV, 318; dazu Ni 1998, 92 f., Anm. 3). Wichtig ist hierbei, die innere Wahrnehmung nicht mit der Reflexion als intentionalem Akt zu verwechseln. Letztere bringt nämlich auch eine Setzung der Erlebnisse mit sich, welche aber im Gegensatz zur Setzung des Urbewusstseins *objektivierend* ist.

Bewussten“ (Hua X, 128), und letztendlich basiert die Möglichkeit des Wiedererinnerns an vergangene Erlebnisse auf dieser Setzung, durch welche sie ständig implizit erlebt werden. Da sich für Husserl die Erinnerung nicht nur auf vergangene Gegenstände oder Ereignisse bezieht, sondern auch stets die Erfahrung jener Gegenstände oder Ereignisse impliziert, kann der setzende Charakter des impliziten Selbstbewusstseins nicht geleugnet werden. Andernfalls wäre die vergangene Erfahrung eben nicht ‚vergangen‘, weil ihr Sein nie gesetzt wurde — und diese apriorische Notwendigkeit gilt für jede Art Modifikation oder Vergegenwärtigung ursprünglicher Erlebnisse (Gegenwärtigungen). Die Reflexion eines früheren Aktes z. B. setzt die Gegebenheit dieses Aktes voraus: „das neue Erfasste *war* - so heißt es - *schon da*“ und das bedeutet, es „gehört zu dem früher Erfassten als Hintergrund“ (Hua X, 130; m.H.).

Dieser letzte Punkt lässt sich mit dem zweiten Manuskript über ‚Modi Reproduktion und Phantasie‘ von März 1912 vertiefen, in dem zwei Arten von Setzungen in Betracht gezogen werden. Dort schreibt Husserl den Erlebnissen, die als solche „*Gegenstände* des inneren Bewusstseins sind“ (Hua XXIII, 337, Anm. 4), einen besonderen *belief* zu, der von einem zweiten *belief* im normalen Sinne zu trennen ist. Er sagt ausdrücklich, dass aktuelle Erlebnisse „den Charakter wirklich“ haben und dass ihnen dieser „nicht wegzunehmen“ sei (Hua XXIII, 337). Das setzt die Existenz einer besonderen Art von positioneller Stellungnahme oder *belief* voraus, denn die Erlebnisse können nicht selbstständig die Wirklichkeitssetzung vollziehen. Dieser *belief*, den Husserl als „notwendig“ charakterisiert (Hua XXIII, 338), entsteht direkt im inneren Bewusstsein und richtet sich nicht auf einen Gegenstand, auf das Erlebte (etwa das Wahrgenommene im Falle der Wahrnehmung), sondern es ist „ein ungegenständlich setzendes Mitbewusstsein des Erlebens selbst“ (Ni 1998, 81).<sup>13</sup> Die Setzung, von der hier die Rede ist, kann deshalb nicht als Setzung der Existenz (und aller modallogischen Varianten dieser Setzung, d. h. Zweifel, Nichtsein usw., sowie ihrer Gefühls- und Willensdeklinationen, d. h. Begehrtsein, Unerwünschtsein usw.) von Gegenständen der Außenwelt, jedoch auch nicht als Setzung von explizit reflektierten Erlebnissen missverstanden werden. U. a. aus diesem Grund verwendet Husserl bisweilen den Ausdruck „präphänomenales Sein der Erlebnisse“ (Hua X, 129), um den Unterschied zwischen dieser Art Sein und dem ‚phänomenalen‘ Sein der reflexiv vergegenständlichten Erfahrungen zu verdeutlichen.

Nun, inwiefern hängen der setzende Charakter des Selbstbewusstseins und das Problem der Habituskonstitution zusammen? Kehren wir zu Funkes Theses des transzendentalen Okkasionalismus zurück. Funkes Interpretation beschränkt sich nämlich nicht nur darauf, einen konstituierenden Charakter des inneren Bewusstseins zu behaupten, sondern sie zielt darauf ab, die Genesis des reinen Ich durch die okkasionelle Entstehung von Habitualitäten zu erklären. Was Funke „die Autogenese des Ego mit seinem Habitus“ nennt, „erfolgt [...] bei Gelegenheit des

<sup>13</sup> Vgl. auch Hua XXIII, 338, Anm. 2: „Erstes *belief*, notwendiges im inneren Bewusstsein, im *Erleben*. Sein Korrelat der Wirklichkeitscharakter jedes *Erlebnisses*. Zweites *belief* im Erlebnis, wenn dieses etwa ein Wahrnehmen, Urteilen ist, sein Korrelat der Wirklichkeitscharakter im Wahrgenommenen. Das zweite *belief* ist dann wie das ganze Erlebnis charakterisiert als wirklich und leibhaft“.

Vollzuges dieser Erlebnisse“ (Funke 1957, 13).<sup>14</sup> Dementsprechend kann man bei Funke auch von einer okkasionalistischen Konstitution des Ich mit seinen Habitualitäten sprechen. Die These des transzendentalen Okkasionalismus drückt demnach zweierlei aus: auf der einen Seite beschreibt sie die Entstehung von Habitus aus dem einfachen Vollzug der Akte und hängt mit der Lehre des positionalen Charakters vom inneren Bewusstsein zusammen; auf der anderen Seite zielt die okkasionalistische Lehre darauf ab, eine vollständige Beschreibung der Ichkonstitution zu leisten, indem diese als Korrelat einer okkasionalistischen Konstitution verstanden wird.

Diese zweite Seite des transzendentalen Okkasionalismus wurde von Elmar Holenstein in seinem Buch *Phänomenologie der Assoziation* (wenn auch nicht explizit) kritisiert. Dort führt er aus: „Die Ichkonstitution der Habitusgenese ist radikal verschieden von der ganz andern Weise der Ichkonstitution, die sich in der retentionalen und protentionalen Ausbildung des Bewusstseinsstromes vollzieht“ (Holenstein 1972, 61). Vorausgesetzt, dass man die von Holenstein eingeführte Unterscheidung zwischen Habitusgenese und Bewusstseinsstrom übernimmt, werden hier also zwei verschiedene Arten der Ichkonstitution angesprochen. Die letztere lässt sich mit der Konstitution des Bewusstseinsflusses vereinen, da hier die Ursynthesen der Protention und Retention die Einheit des Bewusstseins und des Ich bilden sollen. Dabei drängt sich jedoch die Frage auf, auf welche Weise man das Ich vom Fluss der Bewusstseinsakte differenzieren kann, da das Ich von diesem Gesichtspunkt aus mit der Einheit des Bewusstseins identisch ist. Diese Interpretation sieht sich also vor beträchtliche Schwierigkeiten gestellt, denn wir haben es hier offensichtlich mit einem zu engen und daher verwirrenden Begriff des Ich zu tun, der es unmöglich macht, das Ich von seinen eigenen Akten abzutrennen. Husserl hat eine solche Position in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* 1900/1901 vertreten und zwar da, wo er das „Bewusstsein = das phänomenologische Ich als ‚Bündel‘ oder Verwebung der psychischen Erlebnisse“ (Hua XIX/1, 356) beschreibt (vgl. hierzu Marbach 1973 und Cramer 2011). Die Unzulänglichkeiten einer solchen reduktionistischen Interpretation des Ich (das Ich wird hier auf den Bewusstseinsstrom ‚reduziert‘) wurden ihm allerdings bald klar. Schon in den *Ideen I* (1913) lässt er das Ich „in keinem Sinn als reelles Stück oder

<sup>14</sup> Eine weitere Frage wäre, ob man hier unter dem ‚Erlebnis‘, das dem Prozess der Habitualisierung unterzogen wird, lediglich aktiv vollzogene Akte des Ich verstehen soll oder auch „das Feld passiver Vorgegebenheiten“ (EU, 74). Bei zwei verschiedenen Gelegenheiten einer Vorstellung meiner in dem vorliegenden Aufsatz enthaltenen Thesen wurde von Hanne Jacobs und Andrea Staiti, unabhängig voneinander, derselbe Einwand erhoben: Husserl habe die Habitualitäten des Ich ausschließlich in Bezug auf aktiv vollzogene Leistungen verstanden, wie es vor allem in den §§ 22–29 der *Ideen II* explizit auftaucht. In dieser Hinsicht würde es der These des Okkasionalismus an Überzeugungskraft fehlen, da sie allen Arten von Erlebnissen, sowohl passiver als auch aktiver, eine hexiale Genesis, d. h. die Möglichkeit ihrer Beibehaltung in der Entwicklung des ichlichen Lebens, zuschreibt. Hervorzuheben ist freilich, dass Husserl selbst in demselben Manuskript, das Edith Steins editorischer Arbeit als Vorlage für die eben genannten Paragraphen der *Ideen II* gedient hat, die Möglichkeit einer passiven Genesis des Habitus ausdrücklich duldet, indem er kommentiert: „Man wird schon für die Affektion (deren Bereich die immanente Sphäre insbesondere mit ihren Abgehobenheiten ist) sagen können, daß als Niederschlag derselben im Ich eine passive Habitualität ist“ (Hua IV, 310). Jedes Erlebnis des Ich, sei es passiv oder aktiv vollzogen, schlägt sich nieder und wird als Erbe des Ich beibehalten. Denn sogar die Affektionen hinterlassen in dem Ich ‚Spuren‘, die das nachfolgende erfahrende Leben mitbestimmen.

*Moment* der Erlebnisse selbst gelten“ (Hua III/1, 123), und in diesem Sinne hebt er die Unterscheidung zwischen der Zeitlichkeit, verstanden als „eine *Erlebnisse mit Erlebnisse verbindende notwendige Form*“ oder „Erlebnisstrom“ (ebd., 182), und Ich hervor. In den *Cartesischen Meditationen* (1931) wird das Ego zwar als untrennbar von seinen Erlebnissen gedeutet, aber eine Identifikation zwischen Ichlichkeit und Erlebnisstrom wird bei der Dreiteilung der Bedeutung des Ichbegriffes in der *IV. Meditation* nicht einmal in Erwägung gezogen (vgl. Hua I, 99 f.). Allem Anschein nach hat Husserl also seine frühere Auffassung bezüglich des Ich im Laufe der Zeit hinter sich gelassen und immer stärker die Verschiedenartigkeit von Ichlichkeit und Erlebnisstrom betont.<sup>15</sup>

Um diesen Gesichtspunkt noch genauer zu prüfen, genügt es, auf eine Stelle der Vorlesungen aus dem Sommersemester 1925 *Phänomenologische Psychologie* zu verweisen, in der Husserl den Unterschied zwischen der induktiven Kausalität und der Kausalität geistiger Motivation erläutert:

„Jede Seele ist Einheit eines strömenden Seelenlebens, und das darin als seelischer Zustand oder Aktus Strömende steht unter völlig eigenartigen Prinzipien dieser Stromeinheit. [...] Aber die Seele ist nicht nur strömendes Leben, sondern ein Leben, in dem sich unweigerlich eigentümliche neue Einheiten, Habitualitäten, konstituieren“ (Hua IX, 140).

Husserl betont an dieser Stelle, das Leben des Ich dürfe keineswegs auf das bloße πάντα ῥεῖ des zeitlichen Strömens mannigfaltiger Erlebnisse zurückgeführt werden und stelle stattdessen ein Strömen dar, in dem sich andauernd ‚neue Einheiten‘ sozusagen kristallisieren. Diese Vorstellung entspricht der anderen Form von Ichkonstitution, die Holenstein duldet und die aus der gerade zitierten Stelle deutlich geworden ist: Es ist die Habitusgenese, die auch Funke in seiner Thesis des transzendentalen Okkasionalismus *als einzige* akzeptiert. Wenn man also vom Standpunkt des transzendentalen Okkasionalismus von einer Konstitution des Ich sprechen will, dann darf man sich nicht (lediglich) auf die zeitlichen Synthesen des Erlebnisstroms beschränken, da sie prinzipiell inhaltlos sind (vgl. EU, 76) und dementsprechend keine Eigenheit des Ich konstituieren können, sondern man muss seine Aufmerksamkeit vielmehr und ausschließlich auf die Habitusgenese richten.

Nachdem die verschiedenen Hypothesen bezüglich des Problems der Habituskonstitution eingeführt wurden, ist es an dieser Stelle unumgänglich, die theoretischen Grenzen dieser Interpretationsversuche offen zu legen. Insbesondere geht es darum, Husserls Begriff der sogenannten ‚Geschichte des Ich‘ in die Diskussion der habituellen Eigenschaften einzuführen, wodurch es möglich sein wird zu erklären, welche grundlegende Rolle die Habitualitäten für die Konstitution des reinen Ich zu spielen vermögen.

<sup>15</sup> Für eine detaillierte Darstellung der historischen Entwicklung der Ichproblematik bei Husserl von der *Logischen Untersuchungen* bis zur Zeit der *Ideen* vgl. das klassische Werk von Marbach (1974).

### 3 Die ‚Geschichte des Ich‘

Funkes Interpretation bietet den Vorteil, die Ichkonstitution und Habitusgenese in einen Zusammenhang bringen zu können. In dieser Hinsicht stellt sie m. E. einen gewissen Fortschritt verglichen mit Ingardens Auffassung des Problems der Habituskonstitution dar. Die Theorie des transzendentalen Okkasionalismus erklärt, auf der einen Seite, wie Ichhabitualitäten mittels des setzenden Charakters des Selbstbewusstseins entstehen; auf der anderen Seite widerlegt sie die Hypothese der Identifikation des durch zeitliche Synthesen konstituierten Bewusstseinsstromes mit dem reinen Ich. Nichtsdestoweniger besteht die Gefahr für denjenigen, der die Lehre des transzendentalen Okkasionalismus *in toto* akzeptieren will, dass er das Phänomen der ‚Geschichte des Ich‘ übersieht und dementsprechend das Leben des Ich auf ein gleichsam mechanisches Verfahren reduziert. Im Folgenden wird sich erweisen, dass die Habituskonstitution, obwohl sie eine notwendige Bedingung der Ichkonstitution ausmacht, nicht mit dieser zusammenfällt, wie es der transzendental Okkasionalismus postuliert.

Im letzten Paragraph wurde darauf hingewiesen, dass die kontinuierliche Einheit des Bewusstseinsstroms keine hinreichende Bedingung für die Konstitution des reinen Ich ausmacht, da ein Ich phänomenologisch immer als numerisch identisch im Gegensatz zu den mannigfaltigen Erlebnissen nachzuweisen ist. Ein Ich strömt nicht, wohingegen sich seine Erlebnisse ständig im Strom befinden. Dementsprechend schreibt Husserl in einem späten Manuskript: „Das Ich ist [...] verharrendes in der Zeit und als das identische Einheit im Wandel aller zeitmodalen Phasen“ (A V 5, 7b–8a). Nun ist dieses Verharren des Ich nicht bloß als eine a priori im Wesen des Ich wurzelnde Eigenschaft anzunehmen, sondern es bedarf einer phänomenologischen Erklärung, d. h. einer intuitiven Anschauung, die diese Sachlage evident macht. Möglicherweise findet man eine solche Erklärung wiederum in dem Phänomen der Erinnerung (wie in jeder Form vergegenwärtigender Akte).<sup>16</sup> Wie schon oben erwähnt, ist man, wenn man die Erinnerung an eine vergangene Erfahrung reflektiert, nicht lediglich auf den intentionalen Gegenstand solcher Erfahrung gerichtet, sondern auch auf das Erleben selbst, das die Erscheinung des Gegenstandes notwendigerweise begleitet hat.<sup>17</sup> Dementsprechend muss man im Phänomen der Erinnerung zwischen zwei Akten unterscheiden: den erinnernden Akt und den erinnerten Akt. Diesen sind zwei unterschiedliche intentionale Gegenstände zugehörig (d. h. ein verschiedenes intentionales Wesen in

<sup>16</sup> Ich beziehe mich in Folgendem auf Iso Kerns Lehre des Ich als „subjektive[r] Einheit in der Aktdifferenz“ (vgl. Kern 1975, § 21). Auch Eduard Marbach (1974, 117, Anm. 52) hat sich von einer solchen Interpretation in seiner Darstellung des Ichproblems in Husserls Phänomenologie im Wesentlichen nicht entfernt und sie in der Husserlschen Elogie zu finden geglaubt.

<sup>17</sup> Heutzutage kennzeichnet man in der Kognitionspsychologie diese Art Erinnerung als *episodic memory* und pflegt sie von der *semantic memory* zu unterscheiden. Die letztere entspricht dem Speichern von Daten, Sachlagen usw., ohne dass die begleitende Erfahrung dieser Daten und Sachlagen mitvergegenwärtigt wird. Ich kann mich bspw. an das Datum erinnern, an dem Caesar ermordet wurde, aber nicht an meine Erfahrung, die dieses Ereignis begleitet hat: Ich war nämlich nicht da, als Caesar starb, und deswegen kann ich ausschließlich über eine *semantic memory* dieses Ereignisses verfügen. Wenn Husserl von Erinnerung bzw. Wiedererinnerung spricht, bezieht er sich dementsprechend vorwiegend auf die Fälle der *episodic memory*.



der Terminologie der *Logischen Untersuchungen*) und *prima facie* auch zwei unterschiedliche Formen des Ich: auf der einen Seite das erinnerte Ich, Subjekt der vergangenen Erfahrung; auf der anderen Seite das erinnernde Ich, Subjekt des aktuellen Sich-Erinnerns. Und doch besteht zwischen den beiden Ich eine gewisse Identität, die den unterschiedlichen Akten hingegen nicht innewohnt. Diese Akte überschneiden sich zwar, indem der erinnerte Akt die potentielle Erfüllung der in dem erinnernden Akt innewohnenden Intention ausmacht, und in dieser Deckung erreichen sie eine gewisse Einigung, doch kann aus der Einigung niemals eine vollkommene Identifizierung resultieren: Es sind letztendlich zwei unterschiedliche Akte. Die Unmöglichkeit der Identifizierung verschiedener Akte beruht auf dem allgemeinen Wesensgesetz des Bewusstseinsströmens, welches verbietet, dass ein Erlebnis einem anderen in jeglicher Hinsicht gleichen kann. Diese Differenz betrifft nicht den Inhalt der Akte, sondern hängt wesensmäßig von ihrer entsprechenden Lage in der subjektiven Zeit ab, denn:

„[D]er Empfindungsinhalt, der zu den verschiedenen aktuellen Jetztpunkten des Objektes gehört, kann qualitativ absolut unverändert bleiben, aber er hat bei noch so weit gehender inhaltlicher Identität doch nicht wahre Identität; dieselbe Empfindung jetzt und in einem anderen Jetzt hat eine Verschiedenheit, und zwar eine phänomenologische Verschiedenheit, die der absoluten Zeitstelle entspricht“ (Hua X, 66; vgl. dazu Held 1966, 85).<sup>18</sup>

Die Individuation der Erlebnisse erfolgt demnach kraft der zeitlichen Synthesen. Dasselbe gilt aber nicht für das Individuationsverfahren des Ich selbst. Die Bewusstseinsseinheit, die durch zeitliche Deckungssynthese zustande kommt, bildet noch keinen Zusammenhang, der uns veranlassen kann, von einem Ich zu sprechen.<sup>19</sup> Denn die Rede von Ich impliziert das Prinzip der Beharrlichkeit, d. h. der numerisch-identischen Einheit im Laufe verschiedener Zeiten und Erlebnisse. Wie früher erwähnt, ist sich Husserl dieser Eigenschaft des Ichbegriffs schon in den *Ideen I* bewusstgeworden und charakterisiert dort das Ich als „die explizite Form cogito“ (Hua III/1, 123), die jedes Erlebnis in der Reflexion prinzipiell annehmen kann. Diese Form ist kein Erlebnis unter anderen Erlebnissen und kein Erlebnisstück, das, wie das Erlebnis selbst, entsteht und wieder verschwindet. „Das Ich scheint beständig, ja notwendig da zu sein, und diese Beständigkeit ist offenbar nicht die eines stupide verharrenden Erlebnisses, einer ‚fixen Idee‘“, vielmehr, führt Husserl fort, stellt das Ich „ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches“ (ebd.) dar.

Wie jedoch im vorletzten Absatz unterstrichen, kann man vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus diese ‚Form‘ nicht einfach voraussetzen, und sie bedarf

<sup>18</sup> In *Erfahrung und Urteil* kehrt Husserl zu diesem Verständnis der Individuation von einzelnen Erlebnissen zurück: „Alle Erlebnisse eines Ich haben ihre zeitliche Einheit; sie sind konstituiert im absoluten Fluss des inneren Zeitbewusstseins und haben in ihm ihre absolute Lage und Einmaligkeit, ihr einmaliges Auftreten im absoluten Jetzt“. Darüber hinaus präzisiert er an dieser Stelle: „Natürlich ist diese Zeit der Erlebnisse nicht die Zeit der in den Erlebnissen intentionalen Gegenständlichkeiten“ (EU, 205).

<sup>19</sup> Ein ähnliches Argument führt Kern (2000, 59 f.) aus, allerdings in Bezug auf Brentanos Theorie des Selbstbewusstseins.

daher einer phänomenologischen Aufklärung.<sup>20</sup> Anders ausgedrückt: Durch die verschiedenen Erlebnisse muss eine Synthese vollgezogen werden, die die Identifizierung des vergegenwärtigenden mit dem vergegenwärtigten Ich erst ermöglicht. Diese Synthese darf nicht von außen her vollgezogen werden, wenn der zeitliche Strom der Erlebnisse das letzte und wahrhaft Absolute (vgl. Hua III/1, 182) darstellen muss, und sie darf ebenfalls nicht mit einer ichlichen Leistung identifiziert werden, da es letztendlich darum geht, die Konstitution des Ich phänomenologisch zu verstehen - denn wenn das Ich sich selbst konstituieren würde, wäre das unzweifelhaft ein Fall von *generatio aequivoca* (vgl. dazu Ferrarin 1994, 656 f.). Die Individuation des Ich kann darüber hinaus auf keiner Individuation *per accidens* beruhen wie die der Erlebnisse: Der absolut einmalige Moment eines Erlebnisses unterscheidet sich von jedwedem anderen Punkt in der phänomenalen Zeit, dadurch bekommt jedes Erlebnis seine ‚Identität‘ nur im Vergleich zu den anderen. Die Ichindividuation muss hingegen *per se* zustande gebracht werden (vgl. dazu Hart 2009, 270 ff.). Auf welche Weise nun ist ein solches Individuationsverfahren möglich und phänomenologisch nachweisbar?

Einen ersten Vorschlag zur Lösung dieses Rätsels legt eine Stelle des Manuskripts A V 5 aus dem Jahr 1933 nahe. Dort heißt es:

„Das Ich beerbt sich selbst, und sein Erbe liegt in ihm selbst als sein bleibender ‚Charakter‘, als das, was jeweils das Ich ist. Das Ich beerbt sich selbst - es leistet jetzt, und seine Leistung als seine Geltung geht in sein neues Jetzt ein, das neue Habitualität in ihm niederschlägt. So ist es nicht bloß Pol von Akten, die aktuell im Gange sind, sondern auch im Jetzt Pol der Aktabwandlungen, die als Noch-Geltungen ihm ‚einwohnen‘“ (A V 5, 9a).

Aus diesem Zitat tritt mit besonderer Klarheit hervor, dass das Ich seine Identität nicht nur als Pol aktuell vollzogener Akte gewinnt, sondern auch vergangener Akte. Das geschieht, weil die vergangenen Akte gleichermaßen immer zur Verfügung stehen: Sie können jedes Mal in Erinnerungsreproduktionen wiederholt werden oder sie bewirken neuartige Assoziationen kraft ihrer sedimentierten ‚Präsenz‘ im Bewusstsein. Sie stellen wiederum Habitualitäten des Ich dar, die dazu beitragen, ein bestimmtes Objekt so oder so wahrzunehmen, zu denken oder zu wollen. Was das Ich erlebt hat, ‚schlägt sich nieder‘, und das besagt, dass das Ich allmählich zu einer Art ‚Sammelbecken‘ habitueller Sedimentierungen wird (vgl. Lembeck 1988, 74).<sup>21</sup> Husserl redet in dieser Hinsicht von einer „sedimentierten Geschichte“ (Hua XVII, 252, 257) der wechselnden Gegebenheitsweise, von einem „Schicksal des

<sup>20</sup> In dieser (phänomenologischen) Hinsicht kann deshalb „der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin“ eben *nicht* als ein „analytischer Satz“ aufgefasst werden, wie Kant meint (vgl. Kant 1956, B 409).

<sup>21</sup> Triftig scheint auch die von Dermot Moran verwendete Analogie für die Konturierung der hexialen Ichkonstitution: Das Ich in der Entwicklung seiner Habitualitäten ähnele „a snowball rolling downhill and taking up new layers of snow that it integrates into itself“ (Moran 2014, 36). Im Grunde sind jedoch solche Bilder, wenn sie im Allgemeinen für die Erklärung der Ichkonstitution gehalten werden, irreführend, da sie implizit die These des transzendentalen Okkasionalismus vertreten, welche im Folgenden kritisiert werden soll.

Bewusstseins“ (Hua XI, 38) - und von einer „inneren Geschichtlichkeit“ bzw. einer „Geschichte des Ich“ (Hua IX, 211; Hua XI, 360; Hua VI, 380 f.).<sup>22</sup>

Nun muss die Frage gestellt werden, aus welchem Grund Husserl die Dynamik der Ichindividuation vornehmlich als ‚Geschichte‘ charakterisiert hat - selbst wenn er diesen Ausdruck in diesem Zusammenhang selbst häufig unter Anführungszeichen gesetzt hat, um sie von der Bedeutung der ‚Geschichte‘ als dem objektiven, weltgeschichtlichen Geschehen im üblichen Sinne zu unterscheiden.<sup>23</sup> Die Frage ist durch die Tatsache motiviert, dass nicht alle Genesis, wie Elisabeth Ströker in ihrem Aufsatz *Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie* argumentiert, *eo ipso* Geschichte ist (Ströker 1983). Oder, wie es auch Karl-Heinz Lembeck prägnant ausgedrückt hat: Es muss ein entscheidendes Moment hinzutreten, das aus der genetischen Fundamentalstruktur einen geschichtlichen Zusammenhang macht (Lembeck 1988, 73). In dieser Hinsicht fällt die bloß hexiale Genesis nicht mit der Geschichte des Ich zusammen. Um es auf den Punkt zu bringen sind Habituskonstitution und Ichkonstitution nicht schlichtweg identisch, wie die These des transzendentalen Okkasionalismus behauptet. Die Konstitution des Ich benötigt ein weiteres Moment, das nicht allein durch die Entstehung der habituellen Eigenschaften gegeben ist. Aus diesem Grund ist das reine Ich nicht lediglich als ‚zeitlich Seiendes‘ zu bezeichnen (vgl. Sakakibara 1997), sondern auch und hauptsächlich als „geschichtliches Sein“ (Hua XV, 392). Geschichte besagt nicht ein bloßes Nacheinander oder Aufeinander von Erfahrungen, sondern ein Ineinander- und Miteinanderverströmen, das eine ständige Entwicklung und Fortentwicklung zustande bringt:

„Bewusstsein ist ein unaufhörliches Werden. Aber es ist nicht eine bloße Aufeinanderfolge von Erlebnissen, ein Fluss, wie man sich einen objektiven Fluss denkt. Bewusstsein ist ein unaufhörliches Werden als ein unaufhörlicher progressus der Stufenfolge. Es ist eine nie abbrechende Geschichte“ (Hua XI, 218 f.).<sup>24</sup>

Die Individuation des Ich geschieht durch Erfahrung. Das besagt aber keineswegs, wie wir vorhin wiederholt bemerkt haben, dass das Ich letztendlich bloß aus seinen Erfahrungen bestehe. Einheit des Bewusstseins und Icheinheit sind zwei grundverschiedene Phänomene, zwar eng miteinander verbunden aber keineswegs aufeinander reduzierbar. Die Identität des Ich konstituiert sich allmählich durch habituelle Sedimentierungen vergangener Erlebnisse, und so lässt sich also,

<sup>22</sup> Möglicherweise weist Husserl mit solchen Ausdrücken auf den § 15 des XI. Kapitels des 2. Buches von John Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) hin, wo auch tatsächlich die Rede von einer Geschichte der menschlichen Erkenntnis ist. Präziser lautet die Stelle: „*And thus I have given a short, and, I think, true history of the first beginnings of human knowledge*“ (Locke 1975, 162). Vgl. dazu Lembeck (1988, 73, Anm. 52).

<sup>23</sup> Andersherum könnte man argumentieren, dass Husserl zufolge der Geschichtlichkeit der Weltgeschichte die Geschichtlichkeit des reinen Ich zugrunde liegt. Ein solches Thema aber überschreitet die Grenzen des vorliegenden Aufsatzes.

<sup>24</sup> Die Einheit der Geschichtlichkeit des Ich kann man auch verstehen als die „Einheit einer transzendentalen Geschichte, in welcher die transzendente Subjektivität wesensmäßig gewordene ist und wird und in diesem Werdend-geworden-sein ihr ständiges Sein hat, in ewiger transzendentaler Genesis ins Unendliche werdend“ (Hua XV, 392).

entgegen der These des transzendentalen Okkasionalismus, über den Zusammenhang von Ichkonstitution und Habituskonstitution sagen, dass diese die notwendige aber nicht hinreichende *Bedingung* für jene ist. Denn, zugespitzt formuliert, sind nicht all meine Erfahrungen schlichtweg *meine* Erfahrungen. Um diesen widersprüchlich anmutenden letzten Satz zu erklären, reicht es, auf die verschiedenen Bedeutungen des Adjektivs ‚meine‘ in diesem Zusammenhang hinzuweisen. All die Erfahrungen, die ich erlebt habe, sind ‚meine‘ im *ersten* Sinne: Sie werden sozusagen von innen heraus, m. a. W. aus der ersten Person-Perspektive erlebt.<sup>25</sup> Aber innerhalb dieser ersten Stufe der Konstitution der egologischen Sphäre befinden sich die Erfahrungen, die ich als ‚meine‘ in einem *zweiten* Sinne verstehe: Sie werden nämlich Teil meiner persönlichen Identität.

Das Kriterium der Einbeziehung von Erfahrungen in meine persönliche Geschichte macht wiederum die ‚Selbsterhaltung‘ des Ich aus. Das besagt, dass jedes Erlebnis und jede Erfahrung wesentlich durch ein Streben des Ich nach Selbsterhaltung bestimmt ist. Husserl führt im § 29 der *Ideen II* den Begriff der ‚Konsequenz des Ich‘ ein, um die teleologische Selbsterhaltung des ichlichen Lebens zu erklären (vgl. Hua IV, 111 ff.; A V 5, 10b; Hua XI, 360).<sup>26</sup> Das Ich strebt nach Konsequenz in all seinen Stellungnahmen. Das bedeutet aber keineswegs, dass das Leben des Ich widerspruchlos und logisch kohärent sein müsste. Konsequenz stellt keinen logischen Charakter dar, den man dem angeblich irrationalen Strömen des Lebens entgegensetzen müsste. Einem solchen Erfordernis des egologischen Lebens entspricht bloß die folgende Wesensgesetzmäßigkeit des reinen Ich:

„[...] ich bin auch darin und a priori das selbe Ich, sofern ich in meinen Stellungnahmen notwendig Konsequenz übe in einem bestimmten Sinn; jede ‚neue‘ Stellungnahme stiftet eine bleibende ‚Meinung‘, bzw. ein ‚Thema‘ [...], so daß ich von nun ab, so oft ich mich als denselben erfasse, der ich früher war, oder als denselben, der jetzt ist und früher war, auch meine Themata festhalte, sie als aktuelle Themata übernehme, so wie ich sie früher gesetzt habe“ (Hua IV, 112).<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Zahavi hat bekanntlich in seinem Buch *Self-Awareness and Alterity* diese Dimension der Erscheinung schon als egologisch interpretiert und als *minimal self* bezeichnet.

<sup>26</sup> Alfredo Ferrarin (1994, 650) merkt an, dass eine augenfällige Analogie zwischen diesem von Husserl geprägten Begriff der Selbsterhaltung und Spinozas Begriff des *conatus* besteht. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Gesichtspunkte und die Methoden, welche es nahe legen, die betreffenden Begriffe in Erwägung zu ziehen, grundsätzlich verschieden sind, und zwar einerseits phänomenologische, andererseits metaphysische.

<sup>27</sup> In einem Manuskript aus den Zwanzigerjahren legt Husserl seine Lehre der Selbsterhaltung des Ich in einer zugespitzten Formulierung als ‚Ideal‘ des subjektiven Lebens aus: „Das Ideal der wahren Selbsterhaltung: Das Ich kann nur zufrieden und glücklich sein, wenn es ein in sich selbst einstimmiges bleibt [...]. Das Ich (als Ich) strebt notwendig nach Selbsterhaltung, und darin liegt ein Streben - implizite - gegen das Ideal der absoluten Subjektivität und das Ideal der absoluten und allseitig vollkommenen Erkenntnis. Dazu gehört als Voraussetzung, dass eine ‚Welt‘ sei, zuunterst eine physische Natur sei, die sich einstimmig durchhalten lässt“ (A V 21, 106a). Der Interpretation Iso Kerns zufolge spiegelt sich in solchen späten Überlegungen über die Selbsterhaltung des Ich wider, inwiefern Husserl sich mit der Kantischen Doktrin des ‚Ich der transzendentalen Apperzeption‘ auseinandergesetzt und diese auf höchst neuartige Weise in sein spätes Denken eingeführt hat (vgl. Kern 1964, 288 ff.).

Aber auch hier ergibt sich wiederum die Frage: Was sind die Bedingungen für eine solche Konsequenz? Und was macht das Telos der Selbsterhaltung des Ich aus? In seinen späten Forschungsmanuskripten redet Husserl von einer anonymen und faktischen ‚Selbstvergemeinschaftung‘ des Ich mit sich selbst. Husserl schreibt noch im Manuskript A V 5:

„das Ich ist in seinem Aktleben [...], ob es will oder nicht, mit sich, wie es war, wie es getan oder unterlassen hatte, in Gemeinschaft, in Konnex. Das kann es, weil das Vergangene nicht bloß Vergangenheit ist, und nicht nur Erinnerungsphänomen in der Gegenwart, sondern als vergangenes Ich zugleich Gegenwart, Gegenwart im Modus der behaltenden Stellungnahmen. [...] So ist das gegenwärtige Ich sich selbst gestaltend und sein vergangenes Sichselbstgestalten in sich tragend“ (A V 5, 9b-10a).

Die Selbstvergemeinschaftung besteht nicht in einer Art Synthese zwischen zwei voneinander getrennten Momenten des Ich - z. B. dem vergangenen und dem gegenwärtigen Ich –, denn es gibt tatsächlich keinen wahren Abstand zwischen den Ichpolen der vergegenwärtigten und der vergegenwärtigenden Erfahrung (vgl. Brand 1955, 105; Held 1966, 166), das Ich als Ichpol bleibt ein und dasselbe in der Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse. Die Selbstvergemeinschaftung findet aber auch nicht im Sinne einer Erinnerungssynthese statt, die eine Deckung zwischen dem vergangenen Ich und dem gegenwärtigen Ich fordert, da das vergangene und das jetzige Ich nicht zwei ursprünglich separate Seinsweisen oder Teile des Ich sind, die nun in einer Synthesis verknüpft werden müssten. Das vergangene Ich und alles, was ihm intentional zugehört, sind als Momente in der aktuellen Erfahrung vorhanden, sie nehmen auf gewisse Weise an der Gegenwart des ichlichen Lebens teil und diese Teilnahme der Vergangenheit an der lebendigen Gegenwart kennzeichnet Husserl mit Ausdrücken wie „Grundsicht des Schlafes“ oder „Sphäre des ‚schlafenden‘ Untergrundes“ (C 3 III, 12; vgl. dazu Brand 1955, 103 f.).

Mit der Metaphorik des Schlafens soll auf eine besondere Art von Inaktualität hingewiesen werden. Bei der Inaktualität lassen sich zwei Arten unterscheiden, die streng getrennt werden müssen: einerseits die, die alles das umfasst, was sich noch in der nächsten retentionalen Sphäre befindet, ohne mich aber jetzt zu affizieren. Andererseits diejenige, die den Hintergrund meines Wahrnehmungsfeldes kennzeichnet, der auch völlig ohne mein aktuelles Interesse vorhanden sein kann. Gerd Brand betont die Verschiedenartigkeit dieser beiden Arten der Inaktualität, indem er zwischen der Inaktualität des *Untergrundes* und des *Hintergrundes* unterscheidet (vgl. Brand 1955, 104). Der Hintergrund ist ohne Belang und ohne Wirkung in Bezug auf die Gegenwart, indem er den Horizont der aktuellen Erfahrung darstellt, der nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit des Subjekts liegt. Solches Desinteresse (wie sein Gegenteil, das aktive Interesse) erklärt sich wiederum angesichts des schlafenden Bodens der Neigungen und Habitualitäten des Subjekts, der sich genetisch im Laufe der Erfahrung konstituiert und sedimentiert hat. Der Untergrund meiner vergangenen Geschichte determiniert das, was ich als interessant bzw. reizvoll im gegenwärtigen Bewusstseinsfeld finde, und stellt die genetische Bedingung meines im aktuellen Leben Affiziert-Seins dar.

Dementsprechend stellt der Untergrund den Boden für die assoziative Synthese der Erfahrung dar. Die hier vorhandenen, vergangenen Erfahrungen des aktuellen ichlichen Lebens machen das oben erwähnte und von Husserl sogenannte ‚Erbe‘ des Ich aus. Das Ich ist in jedem Moment das, was es ist, aufgrund dieser Grundsicht des Schlafens, in welcher all seine vorherigen Erfahrungen in eine Selbstvergemeinschaftung gebracht sind. Gegen eine deterministische Auffassung des Ich, wie sie der transzendente Okkasionalismus vertritt, muss dabei betont werden, dass das Prinzip einer solchen Selbstvergemeinschaftung gar nicht ‚okkasionell‘ ist in dem Sinne, dass jedwede Erfahrung das gleiche Potenzial hätte, sich als Habitualität in der personalen Identität des Ich niederzuschlagen. Vielmehr ist die Assoziation einer bestimmten vorangegangenen Erfahrung mit dem aktuellen Erleben dem Motivationsgesetz unterworfen. Die Geschichte des Ich resultiert demzufolge nicht aus einer bloßen Summierung der vergangenen Erfahrungen des Ich, sondern aus seinen aktiven sowie passiven ‚Entscheidungen‘, diesem oder jenem Motivationsreiz nachzugeben. Die Identität des Ich stellt dementsprechend ein Motivationsgeflecht dar, welches in jeder neuen Erfahrung wirksam wird und je nach Art der einströmenden Reize die intentionalen Verweisungen auf bestimmte vergangene Erfahrungen (Habitualitäten) hervorruft. Das bedeutet, ich apperzipiere das Gegebene in Funktion des mitgegebenen Horizonts meiner vorherigen Erfahrungen. Dass ich es auf diese und auf keine andere Art und Weise interpretiere, wie ich es interpretiere, macht meine besondere, aus den Habitualitäten her geschichtlich konstituierte Individualität aus.

#### 4 Fazit

Die letzte Überlegung hat gezeigt, dass Habitualitäten der Grundsicht des ‚Schlafes‘, welche die jetzige Erfahrung umspannt, zugeordnet werden müssen. Der Gegenwarts horizonnt des ichlichen Lebens muss deshalb unter Berücksichtigung seiner Vergangenheit phänomenologisch beschrieben werden. Alles, was erfahren ist, vererbt sich und beeinflusst die aktuelle Erfahrung. Auf diese Weise ist es möglich, mit vollem Recht von einer Geschichte des Ich zu sprechen, die sich von der okkasionellen Genesis des Ich, wie wir sie mit Funke genannt haben, unterscheidet. Denn es reicht nicht, die Entstehung von Habitualitäten auf den bloßen Vollzug der Akte zurückführen zu wollen, wenn nach einer Erklärung für die Konstitution des Ich gesucht wird. Über die hexiale Genesis hinaus muss der teleologisch ausgerichtete, geschichtliche Zusammenhang zwischen den mannigfaltigen Erfahrungen des Ich beachtet werden. Der transzendente Okkasionalismus begeht also den grundlegenden Fehler, das teleologische Streben nach Selbsterhaltung und Konsequenz, das zwischen den mannigfaltigen Erfahrungen des Ich als wesenhafter Zusammenhang besteht, zu übersehen.

Diese neue Auffassung des Verhältnisses zwischen Habituskonstitution und Ichkonstitution kann zur Konturierung des Subjektbegriffes in der späten genetischen Phänomenologie Husserls beitragen, den er in einer bekannten Stelle der *IV. Cartesianischen Meditation* als dreigeteilt beschreibt. Zuerst erweist sich das Ich als „der identische Pol der Erlebnisse“, das als „Bewusstseinstätiges und Affiziertes in

allen Bewusstseinsereignissen lebt und durch sie hindurch auf alle Gegenstandspole bezogen ist“ (Hua I, 100). Dieses Ich stellt ein wesentliches inneres Moment des intentionalen Aktes dar, das vom Ich als „Substrat von Habitualitäten“ bzw. „*stehendes und bleibendes* personales Ich“ (Hua I, 101) unterschieden werden muss. Neben dem Ich als identischem Pol und als Substrat von Habitualitäten grenzt Husserl noch „das monadisch konkrete Ego“ bzw. die „volle Konkretion des Ich als Monade“ (Hua I, 102) ab. Nun entsprechen diesen drei Gestaltungen des Ich drei wesentlich unterschiedliche Individuationsprozesse: Der Ichpol ist statisch und formell individuiert und in diesem Fall ist es wohl wenig angebracht, von einer ‚Individuation‘ zu sprechen, wenn man mit dem Terminus ein Verfahren oder einen Prozess meint. Das Ich als Pol ist also ein durch statische Methode identifizierbarer Bestandteil jedes intentionalen Aktes. Im Gegensatz dazu bezieht sich die Individuation des habituellen Ich auf ein anderes Niveau der Konstitution, das wir ausschließlich mithilfe der genetischen Phänomenologie beschreiben können. Das Ich ist hier ein nie vollendetes Produkt aus der Genesis der Akte, ein sich ständig bereicherndes Sammelbecken der Erfahrungen, die sozusagen in dem Ich sedimentieren, ohne dass ein Lebens- bzw. Motivationszusammenhang Ordnung in diese Mannigfaltigkeit von Habitualitäten bringen könnte. Das Leben eines solchen lediglich aus der hexialen Genesis stammenden Ich würde demjenigen eines bewusstseinslosen Organismus ähneln oder, anders ausgedrückt, einer Subjektivität ohne Rationalität. Die *ratio* des subjektiven Lebenszusammenhangs tritt nämlich erst bei der ‚geschichtlichen‘ Entwicklung des ichlichen Lebens hervor, als Tendenz zur Selbsterhaltung und Streben nach innerer Konsequenz in all meinen aktiven sowie passiven Stellungnahmen.

Im vorliegenden Aufsatz wurden zusammenfassend zwei Pfade beschrrieben. Erstens war es unser Anliegen, die Habituskonstitution im Sinne des transzendentalphänomenologischen Ansatzes von Husserl zu konturieren und die Konstitution habitueller Eigenschaften mithilfe der Theses des transzendentalen Okkasionalismus, welche sich vor den anderen Ingardenschen Alternativen als die richtigste auszeichnet, zu klären und gegen alle anderen Arten von Konstitution abzugrenzen. Zweitens ging unser Interesse dahin, die ‚Operativität‘ des Habitusbegriffes hinsichtlich Husserls spätere Auslegung der transzendentalen Subjektivität zu erforschen. In dieser Hinsicht wurde die Unzulänglichkeit der Okkasionalismus-These als Interpretation der genetisch-phänomenologischen Ich-Lehre ersichtlich und es ergab sich die Notwendigkeit, diese Sicht mit Husserls Überlegungen bezüglich der ‚Geschichtlichkeit‘ des transzendentalen Ich in Einklang zu bringen. Gegen die These des transzendentalen Okkasionalismus, hat sich die hexiale Genesis demzufolge als eine notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung der Ichkonstitution erwiesen. Darüber hinaus ist eine Beachtung der geschichtlichen Entwicklung des ichlichen Lebens erforderlich, die allein eine vollständige phänomenologische Analyse des Ich, wie es im Spätwerk Husserls hervortritt, durchführen kann.

**Dankausgang** Frühe Fassungen dieses Aufsatzes wurden beim 12. Treffen der *Nordic Society for Phenomenology* in Helsinki (April 2014) und an den Husserl-Arbeitstagen in Freiburg vorgestellt. Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen Kollegen und Professoren bedanken, die durch ihre feinsinnigen



Fragen und konstruktive Kritik zur Entwicklung dieser Arbeit beigetragen haben. Mein Dank geht insbesondere an Prof. Dr. Sara Heinämaa, Prof. Dr. Hanne Jacobs, Prof. Dr. Dieter Lohmar, Prof. Dr. Andreas Speer, Prof. Dr. Andrea Staiti, Prof. Dr. Saskia Wendel und Dr. Emanuele Caminada. Für die Unterstützung bei der sprachlichen Bearbeitung möchte ich mich bei Anne-Kathrin Heuckmann bedanken. Diese Arbeit wurde im Rahmen einer Promotion durchgeführt, die von der *a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne* gefördert wird. Ihr möchte ich meine Dankbarkeit aussprechen.

## References

### Husserliana

- Edmund Husserl. *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht unter Leitung des Husserl-Archivs Leuven, Den Haag et al. 1950 ff.
- Hua I. *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologie der Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua IX. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968.
- Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966a.
- Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966b.
- Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b.
- Hua XVII. *Formale und transzendente Logik*. Hrsg. von P. Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- Hua XXIII. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hrsg. von E. Marbach. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980.
- Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906-07*. Hrsg. von U. Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

### Unveröffentlichte Manuskripten

- Husserl, E. (1927-1933). Ms. A V 5. In *Ms. A V, Intentionale Anthropologie (Person und Umwelt)*. Leuven: Husserl Archief.
- Husserl, E. (1931). Ms. C 3 III. In *Ms. C, Zeitkonstitution als Formale Konstitution*. Leuven: Husserl Archief.

### Andere Werke von Edmund Husserl

- EU. Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung.

## Sekundärliteratur

- Bergmann, W., & Hoffmann, G. (1984). Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies*, 1, 281–305.
- Bernet, R. (2013). Einleitung. In E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. von R. Bernet Hamburg: Meiner, XV–LXIX.
- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Chrudzinski, A. (1999). *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Cramer, W. (2011). "Ich und Ichbewusstsein. Überlegungen zu Edmund Husserls Theorie der Subjektivität in der ersten Auflage seiner Logischen Untersuchungen von 1900/01". In K. Cramer, C. Beyer (Hrsg.), *Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstags des Philosophen*. Berlin: de Gruyter, 3–25.
- Ferrarin, A. (1994). Husserl on the Ego and Its Eidos. *Journal of the History of Philosophy*, 32(4), 645–659.
- Fink, E. (1957). Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11(3), 321–337.
- Frank, M. (1991). Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstsein-Theorie von Kant bis Sartre. In M. Frank (Ed.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Funke, G. (1957). *Zur transzendentalen Phänomenologie*. Bonn: Bouvier.
- Funke, G. (1958). *Gewohnheit Archiv für Begriffsgeschichte*, 3, 518–547.
- Galewicz, W. (1994). Einleitung des Herausgebers. In R. Ingarden, *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie (Gesammelte Werke 6)*. Tübingen: Niemeyer.
- Goto, H. (2004). *Der Begriff der Person in der Phänomenologie E. Husserls: Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hart, J.G. (2009). *Who One Is. Book 1: Meontology of the 'I'. A Transcendental Phenomenology (Phaenomenologica 189)*. Berlin: Springer.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (Phaenomenologica 23)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Holenstein, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl (Phaenomenologica 44)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Ingarden, R. (1964). *Der Streit um die Existenz der Welt I: Existentialontologie*. Tübingen: Niemeyer.
- Ingarden, R. (1973). Beilage: Kritische Bemerkungen von Prof. Dr. Roman Ingarden, Krakau. In E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 203–218.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica 16)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kern, I. (1975). *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: de Gruyter.
- Kern, I. (1989). Selbstbewusstsein und Ich bei Husserl. In G. Funke (Hrsg.), *Husserl-Symposium Mainz* (pp. 51–63). Steiner: Mainz, Stuttgart.
- Kern, I. (2000). Zwei Prinzipien der Bewusstseinseinheit. Erlebte sein und Zusammenhang der Erlebnisse. *Facta Philosophica*, 2, 51–74.
- Kokoszka, V. (2004a). Habitualité et genèse: Le devenir de la monade. In *L'habitude, Alter*, 12, 57–77.
- Kokoszka, V. (2004b). *Le devenir commun: Corrélation, habitualité et typique chez Husserl*. Hildesheim, New York, Zürich: Georg Olms.
- Landgrebe, L. (1974). Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre. *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 466–482.
- Lembeck, K.-H. (1988). *Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie (Phaenomenologica 111)*. Dordrecht: Kluwer.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon.
- Lohmar, D. (2009). Die Entwicklung des Husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, LIV(2), 3–19.
- Lohmar, D. (2010). „On the constitution of the time of the world. The emergence of objective time on the ground of subjective time“. In D. Lohmar, I. Yamaguchi, *On Time. New Contributions to the*

- Husserlian Phenomenology of Time* (Phaenomenologica 197). Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 115–146.
- Marbach, E. (1973). Ichlose Phänomenologie bei Husserl. *Tijdschrift voor Filosofie*, 35(3), 518–559.
- Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Phaenomenologica 59). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Marbach, E. (2006). Einleitung. In E. Husserl, *Phantasie und Bildbewusstsein*. Hrsg. von E. Marbach. Hamburg: Meiner, XV–L.
- Moran, D. (2011). Edmund Husserl's Phenomenology of Habitualities and Habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(1), 53–77.
- Moran, D. (2014). The Ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl's Phenomenology of the Habitual Self. *Phenomenology and Mind*, 6, 27–47.
- Ni, L. (1998). Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl. *Husserl Studies*, 15, 77–99.
- Sakakibara, T. (1997). Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl. *Husserl Studies*, 14(1), 21–39.
- Sartre, J.-P. (1966). *La transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin.
- Sokolowski, R. (1964). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Phaenomenologica 18). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Steffen, F. (2010). Noesis/Noema. In H.-H. Gander (Ed.), *Husserl-Lexikon*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 209–212.
- Strasser, S. (1973). Einleitung des Herausgebers. In E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, XXI–XXIII.
- Ströker, E. (1983). Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. In W. Orth (Hrsg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Phänomenologische Forschungen, Bd. 14). Freiburg, München: Meiner, 111–137.
- Ubiali, M. (2015). Husserls Phänomenologie des Habitus und der Konstitution des bleibenden Charakters. In M. Ubiali, M. Wehrle (Hrsg.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology* (Phaenomenologica 216). Dordrecht: Springer, 2015, 105–118.
- Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, D. (2010). Inner (Time-)Consciousness. In D. Lohmar & I. Yamaguchi (Hrsg.), *On Time—New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (Phaenomenologica 197). Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 319–339.